



COMO NOS TORNAMOS AS FEMINISTAS QUE SOMOS¹?

DIREITO E FEMINISMO BRANCO²

Leticia Povala Li³

RESUMO

Nesse artigo, trazemos à superfície discursos relativos ao *epistemicídio*, operado muitas vezes pelo próprio movimento feminista hegemônico no campo do enfrentamento às violências de gênero. Sem a pretensão de responder completamente à pergunta colocada por Yuderkys Espinosa Miñoso (2020), mas seguindo suas pistas, nos parece urgente refletir sobre *como nos tornamos as feministas que somos* por meio do olhar crítico dirigido a um certo feminismo, branco e hegemônico e sua relação com a narrativa jurídica feminista. Para isso, na primeira parte, trazemos a discussão sobre quais corpos seriam “merecedores” de proteção segundo este feminismo. Já no segundo momento, refletimos sobre como tal classificação se relaciona com elementos constitutivos do *feminismo civilizatório* desde a *colonialidade da razão feminista*.

Palavras-chave: feminismo branco; colonialidade da razão feminista; violência de gênero.

ABSTRACT

In this article, we bring to the surface discourses related to epistemicide, often operated by the hegemonic feminist movement itself in the field of combating gender violence. Without the intention of completely answering the question posed by Yuderkys Espinosa Miñoso (2020), but following his clues, it seems urgent to reflect on how we became the feminists we are through the critical look directed at a certain, white, hegemonic feminism and its relationship with the feminist legal narrative. To this end, in the first part, we discuss which bodies are “deserving” of protection according to this feminism. In the second moment, we reflect on how such classification relates to constitutive elements of civilizing feminism since the colonality of feminist reason.

Keywords: white feminisms; colonality of the feminist reasoning; gender based violence.

RESUMEN

En este artículo sacamos a la superficie discursos relacionados con el *epistemicidio*, muchas veces operados por el propio movimiento feminista hegemónico en el campo de la lucha contra la violencia de género. Sin intención de responder del todo la pregunta planteada por Yuderkys Espinosa Miñoso (2020), pero siguiendo sus pistas, parece urgente reflexionar sobre *cómo hemos llegado a ser las feministas que somos* a través de una mirada crítica dirigida a un determinado feminismo, blanco y hegemónico y su relación con la narrativa jurídica feminista. Para eso, en la primera parte discutimos qué cuerpos son “merecedores” de protección según este feminismo. En el segundo momento, reflexionamos sobre cómo esta clasificación se relaciona con elementos constitutivos del *feminismo civilizador* desde la *colonialidad de la razón feminista*.

Palabras clave: feminismo blanco; colonialidad de la razón feminista; violencia de género.

¹ Subtítulo que introduz o texto “Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina” de Miñoso (2020).

² *Agradecimento:* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

³ Mestra em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com bolsa PROEX/CAPES, bacharela e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP) e bacharela em Ciências Contábeis pela mesma instituição. Ativista atuante em frentes feministas e antirracistas por justiça reprodutiva. E-mail: leticiapovli@gmail.com.

Introdução

O Direito moderno ocidental é construído em meio às necessidades de consolidar o sistema capitalista, a centralização do poder e das normas na formação dos Estados na Europa, que se coloca como modelo de organização superior em relação a todos os outros. Sua lógica é transposta aos territórios que foram colonizados, com base na linha que divide o mundo entre humanos (pertencentes à *zona do ser*) e não-humanos (que ocupam a *zona do não ser*) a partir da *raça* (PIRES, 2018, 2019).

Dessa forma, o Direito e o sistema jurídico no Brasil reproduziram e ajudaram a consolidar toda a lógica de exploração da Europa, pautada pela hierarquização do colonialismo e todas as formas de genocídio perpetradas contra os povos colonizados decorrentes desse pensamento (PIRES; MATTOSO, 2019). Embora as faculdades de Direito tenham surgido no país a partir da sua independência formal de Portugal em 1822, os primeiros cursos voltados às elites das cidades de São Paulo e Recife trataram de reproduzir as estruturas coloniais, agora sob a lógica liberal conservadora. Todo esse processo configurou e tem mantido, de forma hegemônica, o colonialismo jurídico no Brasil (PIRES; MATTOSO, 2019). Entretanto, a contestação dessa hegemonia vem ocorrendo nos últimos anos, sobretudo com as políticas de ações afirmativas nas universidades conquistadas pelo movimento negro, principal responsável pela descolonização dos currículos (GOMES, 2020), apesar da tentativa de silenciamento imposta pela branquitude (LIMA; SILVA, 2020).

Com isso, a narrativa jurídica, vestida de suposta neutralidade e universalidade, é constituída a partir do *sujeito de direito*, que surge desse processo que define quem é “humano”: o homem, branco, cisgênero, heterossexual, cristão, sem deficiência, autônomo e centrado (PIRES, 2018, 2019). Contudo, buscando quebrar o androcentrismo do Direito, o “gênero” é incorporado ao discurso jurídico brasileiro como categoria de análise (SCOTT, 1995), muitas vezes reduzido a sinônimo de “mulher”, nem sempre de forma biologizada (MARTINS, 2020), mas ainda associado a uma matriz cisgênera e heterossexual (BAGGENSTOSS, 2021). Tal abordagem demonstra que grande parte das teorias jurídicas centra-se em uma universalização tanto da categoria “gênero” quanto da categoria “mulher”. Desse modo, a *mulher universal* também é branca, de classe privilegiada, heterossexual, cisgênera e sem deficiência (VAZ, 2020; AKOTIRENE,

2019). Em geral, foram esses corpos, sob a identidade política “mulher”, que, após os homens brancos, acessaram os espaços na academia e ocuparam os postos de prestígio no mundo do trabalho formal e remunerado, sobretudo nas carreiras jurídicas (AKOTIRENE, 2019; CRENSHAW, 2017 [1991], 2002).

Essa invisibilização não deixa de estar relacionada ao que Carneiro (2005) identifica como elemento constitutivo do “dispositivo de racialidade/biopoder”: o *epistemicídio*. Por meio do *epistemicídio* que, além de anular e desqualificar o conhecimento de povos subjugados, se nega sua educação (de qualidade), se inferioriza sua produção cultural e se deslegitima o povo negro (no caso brasileiro também podemos acrescentar os povos originários) como portador e produtor de conhecimento. O sequestro da razão se faz em duplo sentido: “pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O mesmo dispositivo de racialidade do biopoder se empenhou na hierarquização dos corpos, que não é exclusivo do Brasil, mas que se percebe sem qualquer disfarce por aqui. O “fazer viver, deixar morrer”, expressão máxima do biopoder (FOUCAULT, 2018), passa a ser determinado pela racialidade, que encontrará no racismo de Estado a divisão entre as vidas consideradas vivíveis e as matáveis, por ação ou omissão (CARNEIRO, 2005).

A constituição do Estado e do Direito feita sob bases fortemente patriarcais, racistas e coloniais (MIÑOSO, 2014) permite dizer que enfrentamos um problema ao querer transferir para eles a responsabilidade pela superação das violências (PIOVESAN, 2019). Os movimentos feministas - que são diversos - já entenderam que o uso do Direito por meio de mais punições e regulações do Estado não tem como *salvar* ninguém (PIOVESAN, 2019).

Quais corpos *merecem* proteção?

A partir da colonialidade e de sua classificação sobre quem é considerado humano e não-humano, passamos a refletir sobre quais corpos “merecem” proteção⁴ (PIRES, 2018, 2019) e quais possuem o direito de se defender e serem defendidos, a partir

⁴ Para Thula Pires (2019), a noção de direitos humanos amplamente difundida no século XX traz a falsa ideia de universalidade da proteção. Visto que a universalidade “pressupõe uma única possibilidade de natureza humana, aquela radicada na figura do soberano representativo da *zona do ser*” (PIRES, 2019, p. 72).

da *genealogia da autodefesa* proposta por Dorlin (2020). No Estado moderno colonial, apenas alguns sujeitos teriam direito à legítima defesa: aqueles com direito à autopreservação de si, que têm direito ao corpo e à propriedade e podem portar uma arma para se defender (DORLIN, 2020).

Os sujeitos com essa prerrogativa pertencem às classes dominantes, em geral, homens brancos e burgueses. Aqui também se incluem os agentes autorizados pelo Estado a se utilizar da violência de forma legítima, geralmente, sob o argumento da defesa e segurança. Através de prerrogativas do Estado, cria-se “legitimidade de determinados sujeitos para usar a força física, concede-lhes um poder de conservação e de jurisdição (autojustiça) e outorga-lhes licença para matar” (DORLIN, 2020, p. 27).

Estamos diante de um dispositivo identificado por Dorlin (2020) que questiona e expande a tese do *monopólio da violência do Estado*. Não porque a violência que se exerce através dele e de suas forças não exista, mas porque há algo além disso. Somamos ao *braço armado do Estado* outras formas de violência legítima que estendem-se à segurança privada e particular e, no caso específico do Brasil, grupos que operam na ilegalidade, como as milícias, chanceladas pelo próprio Estado (MANSO, 2020). A *economia imperial da violência*, portanto, atua de forma a defender indivíduos que já são “reconhecidos como legítimos para se defender por si mesmos” (DORLIN, 2020, p. 27).

A autodefesa reivindicada pelos corpos defensáveis e que devem ser defendidos é sempre justificada pela ameaça imaginada, criada a partir da figura do *outro* como ameaçador, para poder utilizar a violência em nome próprio (BUTLER, 2021). Sendo o *outro* construído como ameaça, a violência se torna legítima e passa a ser vista como algo não violento, pois é justificada. Nesse sentido, a defesa do poder por parte de quem o exerce é, na verdade, a defesa “de suas prerrogativas e das desigualdades que o poder pressupõe e produz” (BUTLER, 2021, p. 26).

No entanto, os que não são reconhecidos como sujeitos pelo Estado - os corpos que passaram por processos de colonização e escravização (PIRES, 2018) e que habitam a *zona do não ser* (FANON, 2008) - não possuem o direito de se defender e muito menos andar com uma arma. A capacidade de se defender, portanto, se torna um critério de diferenciação entre os sujeitos plenos e aqueles que serão aniquilados e terão sua capacidade de autodefesa deslegitimada (DORLIN, 2020). Não somente é negado o direito de se defender, como também estarão expostos/as ao risco de morte ao tentarem defender o próprio corpo.

Portanto, o dispositivo da *autodefesa* tem duas faces: de um lado, os sujeitos dignos de se defender e de serem defendidos e, de outro, os sujeitos deixados sem defesa, *indefensáveis*, que acabam sendo “encurralados em táticas defensivas” (DORLIN, 2020, p. 27). A estes *outros*, “corpos vulneráveis e violentáveis, restam apenas suas subjetividades desarmadas” (DORLIN, 2020, p. 27), que sobrevivem à medida que conseguem desenvolver técnicas a partir do próprio corpo, de práticas denominadas “éticas marciais de si”⁵. Isto significa dizer que “a violência física é pensada aqui como necessidade vital, como práxis de resistência” (DORLIN, 2020, p. 28), porque, a depender do corpo, o movimento de defesa e proteção pode ser colocado a serviço do seu próprio aniquilamento, esse movimento é um impulso de defesa da vida como potência do sujeito (DORLIN, 2020).

As práticas subalternas chamadas de *autodefesa* fazem oposição ao conceito jurídico de *legítima defesa*, cuja principal diferença se dá no fato de que na primeira não há um sujeito, porque o sujeito que pertence à *zona do não ser* “não preexiste ao movimento que resiste à violência da qual se tornou alvo” (DORLIN, 2020, p. 27). Portanto, nesses casos, o direito à autodefesa não seria apenas o direito de responder a uma violência contra o próprio corpo para continuar vivendo, mas o direito de afirmar a própria existência, de se tornar sujeito. Aqui, as palavras resistência e existência tornam-se uma só.

A autodefesa traz à tona diversas questões sobre enquadramentos de violência, de quem é considerado violento na sociedade e de quem será reconhecido como *sujeito de direito*, com legitimidade para se defender, o que consequentemente implica em quem terá direito ao uso legítimo da violência. A legitimidade da violência carregará duas implicações indissociáveis: um direito de preservação e um direito de jurisdição, que se traduz na máxima “*preservar-se é punir*” (DORLIN, 2020, p. 157). Significa que os corpos que possuem o direito de se preservar e se defender, mesmo que para isso precisem recorrer ao uso de armas - uma violência que é descaracterizada como tal, por ser

⁵ Um dos exemplos caracterizados como danças marciais, que integram formas culturais de resistência, é a capoeira (DORLIN, 2020). Somamos a este conjunto o xondaro jeroky dos Guarani Mbya (Brasil), dança-luta que se assemelha à capoeira pelo movimento da esquivada, que se baseia no ato de “fazer com que erre, se engane” (*-jeavy uka*) (SANTOS, 2021, p. 83). Por meio da antecipação do ataque do adversário, é possível “desviar justamente porque [se] incorpora de modo controlado o gesto do agressor, usando o ataque neutralizado a seu favor” (SANTOS, 2021, p. 47). A esquivada representa *um modo de agir politicamente* de povos subjugados pela colonização. Ao contrário do que a palavra sugere, há uma postura ativa de enganar o adversário fazendo-o errar (SANTOS, 2021).

considerada legítima - também carregam a prerrogativa de punir. Ao fazerem a defesa de seu corpo ou de sua propriedade, também estarão punindo quem atentou contra eles.

Outra contribuição de Dorlin (2020) reside na reflexão sobre os corpos defensáveis e indefensáveis e os que podem ou não ser enquadrados enquanto vítimas. Nesse sentido, no contexto brasileiro, Flauzina e Freitas (2017) elucidam como os processos de colonização e desumanização dos corpos negros inviabilizaram sua condição como vítima, sendo a vitimização caracterizada como um privilégio da branquitude.

Apesar dos avanços recentes de reconhecimento do terror de Estado, sobretudo em relação à ditadura militar, a dor e o sofrimento negros continuam sem o reconhecimento e a reparação devida. Isso se evidencia com a indiferença dos corpos privilegiados pela branquitude frente aos repertórios raciais estigmatizantes que servem de alicerce para o genocídio da população negra, perpetrados pelo sistema de segurança pública e de justiça criminal brasileiro (FLAUZINA; FREITAS, 2017, FLAUZINA, 2006).

O discurso do sistema de justiça criminal está centrado em uma narrativa binária, onde os atores desta cena foram divididos em uma posição fixada entre “bons” e “maus” (FLAUZINA; FREITAS, 2017). Os corpos negros não conseguem acessar à localização de vítima, porque, para isso, seria necessário algum grau de empatia e solidariedade que, neste caso, estão bloqueadas pelo processo de desumanização promovido pelo racismo. Esses corpos, portanto, representados como “inumanos”, são naturalizados em um “regime de organização de vida regido pela violência” (FLAUZINA; FREITAS, 2017, p. 67), que, por sua vez, passará a mediar as tensões e os conflitos (PIRES, 2018).

Tal implicação se alinha à ideia de Butler (2011) de que os esquemas normativos de inteligibilidade, regulados também por meio do discurso jurídico, são capazes de estabelecer o que será uma vida vivível e, por consequência, uma morte passível de ser lamentada. Quando o poder da midiatização, por meio da captura de certas imagens - que promove esses enquadramentos - opera de forma a produzir uma representação simbólica do rosto como inumano, não fornecendo nomes, rostos, narrativas ou histórias, está agindo para um duplo apagamento: pela oclusão e pela própria representação, isto é, se não existiu vida, nunca existiu homicídio. É por meio da insensibilidade à dor e ao sofrimento desses corpos, reforçada neste enquadramento, que a desumanização se consuma (BUTLER, 2011). Observando os noticiários brasileiros e a atenção que (não)

se dá a chacinas promovidas pelo Estado, não é preciso muita imaginação para perceber como esse enquadramento opera para uma comoção seletiva.

Arriscamos dizer que alguns corpos não podem ser enquadrados como vítimas, ainda que haja uma reivindicação histórica do movimento feminista para isso, numa *estratégia* para acesso às políticas públicas do Estado. Embora se reivindique o sujeito político “mulher” em tal posição, dificilmente esse objetivo será alcançado enquanto alguns corpos estiverem expostos à precariedade induzida e sua perda for considerada *não enlutável* (BUTLER, 2021).

A própria ideia da vitimização parece paradoxal, porque, ao passo que ela só pode ser exercida por um grupo específico de sujeitos, esses sujeitos não correspondem aos corpos expostos à vulnerabilidade de forma acentuada, pelo contrário, são os corpos que sempre tiveram direito à legítima defesa (DORLIN, 2020) e são passíveis de luto (BUTLER, 2019).

A análise de Albuquerque e Goulart (2018) no contexto brasileiro traz a problemática da narrativa vitimizante ao se mobilizar vulnerabilidades e se ignorar a capacidade de resistência e agência das sujeitas nos casos de violência doméstica contra mulheres. Isso porque os mecanismos de justiça, muitas vezes, entendem resistência como ausência de vulnerabilidade e, por isso, apenas mulheres sem autonomia ou capacidade de agência seriam *dignas* de tutela estatal (ALBUQUERQUE; GOULART, 2018).

Tal abordagem acaba por reforçar a lógica paternalista e patriarcal de docilização dos corpos femininos e feminizados, sustentada por esquemas simplistas que engendram relações e corpos (ALBUQUERQUE; GOULART, 2018). Isto faz com que violências de gênero sejam tratadas de forma superficial, individualizada e desconectada das violências sistêmicas, trazendo as mesmas respostas simplórias que perpassam um debate quase sempre limitado ao sistema de justiça criminal, que nada contribui para mudanças efetivas.

O enquadramento que ignora resistências promovido pela midiática também é analisado por Dorlin (2020) em campanhas sobre violência contra mulheres na França⁶, que representam a vulnerabilidade atribuída à feminilidade, como um “devir inelutável

⁶ Não é necessário ir à França para observarmos a linguagem utilizada nas campanhas, diversas delas emergem durante o Agosto Lilás, mês em que “comemora-se” a promulgação da Lei Maria da Penha no Brasil.



de toda mulher” (DORLIN, 2020, p. 267). São imagens do corpo feminino violentado que chora ou, então, prostrado, com músculos paralisados (DORLIN, 2020). Com esta captura, as campanhas pretendem prevenir e sensibilizar, interpelando seu público: as mulheres - na condição de vítimas - “a ‘reagir’ e a ‘falar’, *antes que seja tarde demais*” (DORLIN, 2020, p. 268), na promessa de proteção; e aos autores, conscientizá-los de seus atos de “incivilidade”, ilegalidade ou perigosos à sociedade (DORLIN, 2020).

A partir disso, a autora questiona: “Por que a representação das relações de poder de gênero [...] passaria pela simplificação extrema de um espetáculo mortífero (e reproduzível *ad infinitum*) de vitimização das mulheres?” (DORLIN, 2020, p. 269). Ou ainda, “como [...] as campanhas podem alcançar os objetivos que se propõem: ‘ajudar’, ‘proteger’ as vítimas de violência?” (DORLIN, 2020, p. 274). Diante dessas inquietações, Dorlin afirma que “as campanhas públicas são um tributo a agressores. [...] Não nos deparamos com o sofrimento de um objeto, mas com a potência de um sujeito” (DORLIN, 2020, p. 274).

A reflexão é sobre como reproduzir imagens de mulheres violentadas reforça a ideia de uma fragilidade “natural” de sujeitas desprovidas de qualquer mecanismo de resistência ou agência. Ao mesmo tempo que essa imagem é fixada no imaginário social, se estabelece uma outra força: ativa e superpotente, que não vemos diretamente através da captura das imagens, mas que é representada via resultado do golpe desferido pela força “natural” e “descomunal” do corpo masculino. Então, o sofrimento que se espera demonstrar acaba por afirmar que, às mulheres, só resta recorrer à tutela do Estado para se verem livres da violência (que já ocorreu) perpetrada por alguém com força indiscutivelmente superior (DORLIN, 2020).

Essas questões direcionam a refletir sobre como as violências de gênero e seu suposto enfrentamento são enquadradas e mobilizadas pelo Estado. Afinal, quem seriam os corpos defensáveis e passíveis de luto para o Estado brasileiro? Quais corpos requerem tutela estatal e quais a recebem e de que forma? Esse enquadramento estaria ocultando ou silenciando resistências a partir de corpos que sempre recorreram à *autodefesa*?

A mulher que é (supostamente) protegida via tutela estatal, em geral, é branca, cisgênera, heterossexual, sem deficiência, de classe privilegiada e cidadina (AKOTIRENE, 2019; MATOS; PAPA, 2022). Aqui, refletimos sobre alguns mitos que se complementam e contribuem para construir e reforçar essa perspectiva: o *mito do estuprador negro* (DAVIS, 2016; DORLIN, 2020) e o *mito da fragilidade feminina*

(CARNEIRO, 2019). Por falarmos desde o Brasil, cabe adicionar um terceiro que colabora para (re)produção do segundo: o *mito da democracia racial* (GONZALEZ, 2020 [1983; 1988]; CARNEIRO, 2019) .

O *mito do estuprador negro* (DAVIS, 2016; DORLIN, 2020) se refunda e se reformula de diversas formas. À medida em que se constroem os corpos defensáveis, que precisam ser protegidos pelo Estado, também são construídos os corpos ofensivos, os corpos lidos “naturalmente” como ameaças e ameaçadores a todo um grupo ou uma população. Isso serve para criar inimigos tanto internos quanto externos nos Estados-nação.

Ao tomar o Direito a partir de uma noção contratualista de Locke e Hobbes, Dorlin (2020) argumenta que o sujeito que tem direito à *legítima defesa* também possui direito à propriedade de seu corpo. Esse direito, sendo inalienável, não é delegado ao Estado, mas compartilhado com ele, em um processo de transferência do “direito de exercer violência em sentido inverso, do Estado para os cidadãos” (DORLIN, 2020, p. 159). O Estado transfere ou delega parte de suas prerrogativas a alguns cidadãos: o poder de segurança e o poder de justiça. Ao criar leis que permitem o porte de armas e a privatização da segurança, ele cria uma espécie de economia para garantir a manutenção da ordem. Esses cidadãos seriam, portanto, os “*justiceiros legítimos*” (DORLIN, 2020, p. 160).

Dorlin (2020) localiza o direito à autodefesa armada na cultura jurídica anglo-saxônica do século XIX, como uma forma de prevenção ao absolutismo da monarquia parlamentar e que foi retomado, posteriormente, pela Constituição dos Estados Unidos. Tal história se cruza com a das organizações privadas e ambas fariam parte de uma genealogia do Estado liberal, cujo cidadão-modelo é o sujeito capaz de defender a si e a sua propriedade autonomamente. Essas “sociedades judiciais” ou “cooperativas judiciais” seriam uma “extensão da iniciativa *empresarial* ao campo da justiça criminal” (DORLIN, 2002, p. 164). Nesse processo criou-se a figura dos *vigilantes* ou *justiceiros*, que se apoiaram num aparato parajudicial, atuando não acima das leis, mas em paralelo. Nos Estados Unidos, esses grupos “eram formados por homens ricos, proprietários de terras, fazendeiros, artesãos, juristas e letrados, todos ligados à defesa da propriedade privada” (DORLIN, 2020, p. 173). Os primeiros justiceiros foram substituídos, mas ajudaram a construir esse modelo de cidadania que diz que um bom cidadão é um cidadão vigilante, pronto a defender a nação e alimentar a “trama narrativa da raça branca” (DORLIN, 2020,

p. 179), que se atualiza constantemente. De modo geral, essa figura é a alegoria de um Estado que defende e reforça uma justiça racial branca cujo inimigo principal a ser perseguido e executado é o não branco (DORLIN, 2020).

O que esses *justiceiros* têm a ver com o *mito do estuprador negro* é que na virada do século XIX, principalmente durante a Guerra de Secessão (guerra civil entre norte e sul dos Estados Unidos), surge uma onda de linchamentos promovidos por esses grupos vigilantes compostos por homens brancos contra homens negros. Com base na pesquisa feita por Wells-Barnett em 1892 (2010 [1900]), Davis (2016) e Dorlin (2020) narram como esse mito foi difundido à época para executar homens negros acusados de estuprarem mulheres brancas, utilizando a “proteção das mulheres brancas” como justificativa dos linchamentos.

Como todo mito, há sempre um lado (ou alguns) que se oculta na história. Nesse caso, as duas autoras (DAVIS, 2016; DORLIN, 2020) descortinam pelo menos duas questões que ficaram ocultas ou silenciadas pelas narrativas dominantes e apresentam como isso se reatualiza e se estende durante o século XX. Davis (2016) afirma que, tanto nos Estados Unidos quanto em outros países capitalistas, legislações contra o estupro surgem com o intuito de proteger a honra dos homens brancos e ricos em relação às filhas, esposas, que poderiam vir a ser violentadas, isto é, a preocupação maior não era diretamente com a proteção dos corpos das mulheres.

Da mesma forma, os linchamentos narrados por Dorlin (2020), que seriam justificados por esse tipo de violência, acabaram sendo ignorados na sua perspectiva política: ao se passar do direito individual inalienável da “autodefesa” à defesa de uma raça (branca) e se criando os corpos *matáveis*. Portanto, sob o pretexto de defender a honra das mulheres brancas (ou, de seus maridos, pais, etc.), homens negros (culpados ou inocentes) foram sentenciados à morte, seja por meio dos linchamentos no século XIX ou de condenação judicial já no século XX. Para Dorlin (2020, p. 185), o que importa aqui é “a relação entre quem defende, quem é defendido e quem é deixado sem defesa, isto é, quem pode ser morto”. Este seria um dos ocultamentos por trás.

Outra parte do processo oculto diz respeito ao engendramento desse mito reproduzido e apoiado por feministas brancas antiestupro, que acabaram reforçando a ideia racista de que homens negros teriam uma “inclinação” a cometer estupros e violências sexuais contra mulheres brancas. Ainda que reconheça as contribuições de obras antiestupro escritas por teóricas brancas, Davis (2016) afirma que, de forma

consciente ou inconsciente, seja por argumentos pseudobiológicos ou ligados ao meio, além de restaurar o desgastado mito, também reforçaram a imagem da mulher negra como promíscua, igualmente associada a uma “bestialidade” ou com “pulsões sexuais animalescas”.

Do lado de cá, Lélia Gonzalez (2020 [1983; 1995]) analisa como a mulher negra é colocada na figura de “mulata tipo exportação”, que é hipersexualizada no período do Carnaval e durante o resto do ano se transfigura na “empregada doméstica”, ou seja, ambos os termos dizem respeito a mesma sujeita. A autora sugere que “o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama” (GONZALEZ, 2020 [1983]), p. 82). A mucama, no contexto de escravização, era a moça escravizada *de estimação*, que carregava todos os serviços da casa da família branca nas costas e sua exploração ocorria de diversas formas, muitas vezes servindo de ama de leite para os filhos da senhora e sofrendo violência sexual do senhor branco (GONZALEZ, 2020 [1983]).

Tudo isso leva a outro aspecto fundamental: a violência sexual histórica contra mulheres negras cometidas por homens brancos, que não costuma receber a mesma atenção do Estado, pois uma das marcas do racismo é o entendimento de que esses homens “possuiriam um direito incontestável de acesso ao corpo das mulheres negras” (DAVIS, 2016, p. 180). Dorlin (2020) destaca que esses casos são tratados como uma espécie de falha moral ou uma atitude desrespeitosa, o que corrobora para que não sejam sequer investigados.

Ao mesmo tempo em que se constroem os estereótipos racistas, também se trabalha para constituir certa feminilidade, pura, casta e branca, que precisa ser defendida e protegida. No âmbito estadunidense, Davis (2016) e Dorlin (2020) destacam que levaram décadas para que feministas brancas aderissem em massa ao apelo das feministas negras na campanha anti linchamentos. Somente em 1930, o movimento chamado “Associação de Mulheres Sulistas pela Prevenção de Linchamentos” foi criado por e para mulheres brancas lutarem contra os linchamentos, exigindo que não fossem cometidos em nome de sua proteção. Apesar da contribuição, a luta não estava centrada na raça, mas em tirar a retórica sexista dos abusos racistas e produzir uma nova norma de feminilidade branca, que não precisa ser defendida por aqueles homens (DAVIS, 2016).

Contudo, a “defesa das mulheres” permaneceu um motivo recorrente nos sistemas e dispositivos racistas e conheceu diferentes expressões históricas ao longo de todo o século XX (DORLIN, 2020). A construção da figura vulnerável, frágil e indefesa

faz parte de um *dever de branquitude* (DORLIN, 2020), que, ao definir os requisitos para ser reconhecida como *mulher*, exclui todas as racializadas, deixadas sem defesa. O tornar-se mulher, portanto, “foi o meio pelo qual a raça branca se materializou” (DORLIN, 2020, p. 197).

No Brasil, a construção dessa feminilidade também integra o *mito da fragilidade feminina*, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres. O mito tratou de ocultar um contingente de mulheres negras (no Brasil, o maior grupo dentre as mulheres), que jamais foram consideradas ou tratadas como frágeis pela sociedade brasileira (CARNEIRO, 2019), isto é, ele nunca vestiu corpos negros (SILVA, 2017). Corpos que durante séculos foram escravizados e trabalharam no campo e na cidade, cujas relações a que foram submetidos permanecem vivas “no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática” (CARNEIRO, 2019, p. 313). Tal mito foi responsável por manter “intactas as relações de gênero segundo a cor ou raça instituídas no período da escravidão” (CARNEIRO, 2019, p. 313).

Da mesma forma, os papéis sociais desempenhados pelas mulheres no período colonial brasileiro se distinguiam pelo critério racial. Enquanto à mulher branca era atribuído “o papel de esposa e mãe, com a vida dedicada ao seu marido e filhos [...] assinalado pelo ócio” (NASCIMENTO, 2020 [1976], p. 259), no outro polo, a mulher negra era produtora, comparável ao homem negro, “como escrava, ela é uma trabalhadora, não apenas nos afazeres da casa-grande [...] como também no campo, desempenhando atividades subsidiárias do corte e do engenho” (NASCIMENTO, 2020 [1976], p. 260).

Para Nascimento (2020 [1976]), o papel como trabalhadora não mudou muito desde o período de escravização devido à continuidade da estrutura de dominação, que opera por meio de mecanismos ideológicos com efeitos discriminatórios, sendo a mulher negra a expressão máxima dessa cristalização. Apesar das especificidades de cada contexto, poderíamos estender o papel desempenhado por essas mulheres a todas as Américas, a exemplo dos Estados Unidos, elucidado por Davis (2016) em *Mulheres, raça e classe*.

As relações mencionadas por Carneiro (2019) também se traduzem na violação colonial dos senhores brancos contra os corpos das mulheres negras e indígenas. Nessa cena, a violência sexual constituiu marca extremamente forte dentro das hierarquias e

ainda foi transformada “em romance”. Aqui, estamos diante de um terceiro mito, um velho conhecido nosso, pois falamos desde o Brasil, onde o *mito da democracia racial* “chegou até as últimas consequências” (CARNEIRO, 2019, p. 313). O *mito da democracia racial* é a falsa ideia de que no Brasil não haveria racismo, pautada na ideologia do branqueamento e da miscigenação. Os países latinoamericanos herdaram as ideologias de classificação social colonial de raça e sexo de seus colonizadores ibéricos, cuja hierarquização garantiu a superioridade dos brancos sem que houvesse necessidade de uma segregação formal pós-abolição como no modelo estadunidense (GONZALEZ, 2020 [1988]). Contudo, apesar dessa “ausência” de segregação formal, todo o Direito e aparato normativo brasileiro são construídos a partir da experiência da *zona do ser* (PIRES, 2018).

Voltando à defesa das mulheres, o que mudou na narrativa atual é a possibilidade de atribuir as violências contra mulheres racializadas aos homens racializados, para “salvá-las” em nome da suposta “civilização, da superioridade branca e do respeito às mulheres” (DORLIN, 2020, p. 199). O imperativo “é preciso defender as mulheres”, na verdade, significa que “somente algumas mulheres devem ser ‘protegidas’, enquanto outras continuam privadas de toda e qualquer proteção[...]” (DORLIN, 2020, p. 200), isto enquadraria apenas parcialmente as relações de poder na contemporaneidade.

A outra parte das relações de poder que Dorlin (2020) se refere diz respeito a uma reconfiguração da figura do *vigilante* dos séculos XIX e XX para as *justiceiras* de hoje. Podemos considerar que a ascensão das mulheres a cargos militares agora é utilizada para um feminismo de princípio civilizatório no Norte global contra, por exemplo, os “inimigos muçulmanos”, impondo uma norma dominante de feminilidade branca ocidental. No Brasil, é possível identificarmos um movimento com *síndrome da salvacionista branca e benevolente* (ZAKARIA, 2021), nossas *justiceiras (de saias)*, que une as lógicas neoliberal e neoconservadora em nome da proteção das *mulheres*.

Feminismo civilizatório e a colonialidade da razão feminista

Na última década, observamos a intensificação de um movimento que direciona suas críticas ao feminismo hegemônico e universalista, chamado de *civilizatório*, que transformou reivindicações por direitos de mulheres em assimilação à ordem neoliberal

e pretende dividir de forma igualitária os privilégios dos homens brancos (VERGÈS⁷, 2020). Um feminismo branco e burguês, que “[...] adotou e adaptou os objetivos da missão civilizatória colonial, oferecendo ao neoliberalismo e ao imperialismo uma política dos direitos das mulheres que serve aos seus interesses [...]” (VERGÈS, 2020, p. 17).

Esses ideais acabam refletindo no desenvolvimento do movimento feminista brasileiro, em razão do retorno das mulheres exiladas na França durante a ditadura militar (1964-1985) (SARTI, 2004). Para Sarti (2004), o movimento feminista brasileiro teve início nas camadas médias por influência das mulheres inseridas nas universidades. Entretanto, o caso brasileiro teve sua especificidade ao articular-se com movimentos de mulheres de camadas populares e de bairros que, por sua vez, tinham forte ligação com a Igreja Católica pelo trabalho pastoral realizado a partir da corrente conhecida como Teologia da Libertação nas comunidades. Ainda que com suas divergências, movimentos de mulheres dos bairros, grupos pastorais e movimentos feministas acadêmicos estiveram juntos na luta pela redemocratização brasileira⁸.

Mesmo com as alianças que o momento exigia, Lélia Gonzalez (2020 [1983; 1989; 1990]) denuncia o racismo do movimento feminista e o machismo do movimento negro durante a luta contra a ditadura militar e posterior (re)democratização do país. Cabe frisar que Gonzalez foi pioneira ao trabalhar a imbricação de sistemas de opressão e dominação baseados em raça, gênero, classe e condição colonial como resultado de sua ação política, indissociável de sua trajetória acadêmica.

Gonzalez (2020 [1983]) faz críticas direcionadas à academia majoritariamente branca e localizada no campo do marxismo ortodoxo, sobre um apagamento em suas análises: “ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo. Ou seja, insistem em esquecê-las” (p. 84). O silenciamento não diz respeito *apenas* a um não ouvir de vozes, mas também teve seu papel em omitir que a exploração do trabalho doméstico assalariado no Brasil permitiu que as mulheres brancas e de classe média pudessem se engajar nas *lutas das mulheres* (GONZALEZ,

⁷ A crítica de Vergès se volta justamente contra o feminismo desenvolvido na França, símbolo de “liberdade”, “civilização” e “universalismo”, características que contribuíram para teorias que se colocam na vanguarda.

⁸ Não se trata de resgatar a história do(s) movimento(s) feminista(s), tampouco adotar uma narrativa linear, devido às disputas sobre esse tema na década de 1970 (PEDRO, 2006). O esforço é resgatar algumas discussões e não esgotá-las, pois, a infinidade de pesquisas é complexa e múltipla para querer limitá-la a poucas linhas.

2020 [1985]). Gonzalez (2020 [1979]) é direta ao dizer que “a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração da mulher negra” (p. 43).

A invisibilização histórica das mulheres negras e indígenas no movimento feminista brasileiro é analisada por Gonzalez (2020 [1988]) nas produções de mulheres brancas acadêmicas, que não reconhecem o caráter duplo e triplo da discriminação sofrida por mulheres negras: duplo, por sua “condição biológica - racial e/ou sexual - [que] torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente” (GONZALEZ, 2020 [1988], p. 145); e triplo, “dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano” (p. 146).

Gonzalez e Nascimento, desde 1970, articularam gênero, raça e classe e denunciaram a invisibilização e o silenciamento das lutas das mulheres não brancas no Brasil que, de certa forma, persistem quando olhamos para os feminismos hegemônicos, sobretudo ligados à academia e pautados pela branquitude e colonialidade (LIMA; SILVA, 2020).

Sueli Carneiro (2019) enfatiza que o feminismo branco e ocidental se estabeleceu como hegemônico a partir da categoria “gênero” e fez com que mulheres não brancas e pobres precisassem se adequar para integrá-lo. Essa inclinação eurocentrista do feminismo brasileiro reforça o *mito da democracia racial* e o ideal de branqueamento porque omite a centralidade da raça dentro das nossas hierarquias sociais e universaliza a cultura ocidental europeia (CARNEIRO, 2019). A adesão acrítica a esse tipo de *feminismo ocidental-branco* (BAIRROS, 2000), que “esquece” a questão da raça em detrimento da classe e do gênero, caracteriza um racismo por omissão (GONZALEZ, 2020 [1990]). Esse “esquecimento” que não reconhece o privilégio de enunciação do feminismo dentro da matriz moderna colonial de gênero é o que Miñoso (2014, 2016, 2022) chama de *racismo de gênero*.

Nesse sentido, há um distanciamento da realidade das mulheres negras brasileiras ao negar “toda uma história feita de resistência e lutas em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo)” (BAIRROS, 2000, p. 17). Esse seria um dos motivos pelos quais muitas mulheres negras e indígenas não se identificam como *feministas*. Lélia Gonzalez (2020 [1985]) já nos alertava sobre tal recusa: “os grupos de

mulheres negras se organizam a partir do movimento negro e não do movimento de mulheres” (p. 106).

Por isso, apesar do termo *feminismo civilizatório* ter ganhado força recentemente através de Vergès (2020), que expõe de forma contundente a exploração das mulheres racializadas (neste caso, não brancas e não europeias) como a base de sustentação do capitalismo neoliberal, esse debate não é novo para os feminismos negros brasileiros e tampouco para os de Abya Yala (MIÑOSO, 2014, 2016, 2020, 2022).

Para compreendermos o feminismo que se diz *universalista*, buscamos costurar um diálogo entre Miñoso (2014, 2020) sobre a *razão feminista* e terminologias utilizadas por Vergès (2020, 2021), por entender que sua leitura sobre o capitalismo neoliberal é crítica à França e aos países do Norte, ainda que com poucas menções ao trabalho de Miñoso.

“Como os direitos das mulheres se tornaram um dos trunfos do Estado e do imperialismo, um dos últimos recursos do neoliberalismo e a mola propulsora da missão civilizadora feminista branca e burguesa?” (VERGÈS, 2020, p. 27). Começamos com essa questão que nos parece pertinente para pensar alguns de seus elementos principais.

O primeiro ponto a ser enfatizado, de forma geral, é que o feminismo hegemônico reivindica seu pertencimento a uma parte do mundo como um modelo a ser seguido. Tal modelo legitima uma divisão entre “uma sociedade aberta *por natureza* à igualdade entre mulheres e homens (europeia) e as sociedades *por natureza* hostis à igualdade” (VERGÈS, 2020, p. 17), que, nas palavras da autora, seriam todas as outras.

Para essa discussão, cabe ressaltar que esse *feminismo clássico* foi produzido por um grupo de mulheres com privilégios epistêmicos, com base em raça e classe (MIÑOSO, 2014). Sendo assim, o feminismo branco e burguês parte e reforça a visão construída a partir de um modelo etnocêntrico do mundo, onde a Europa seria o berço da civilização e sua forma de organização hierarquicamente superior (estendida aos Estados Unidos). Aos países que foram colonizados restaria seguir este modelo *desenvolvimentista civilizatório*, adotando seus valores “universais”.

O andaime teórico-conceitual desse feminismo é baseado no entendimento do mundo a partir de um sistema de classificação, produzido e imposto pela modernidade ocidental, acostumado a categorizar, hierarquizar e ordenar tudo, inclusive a construção de conhecimentos e os corpos que podem fazê-la (MIÑOSO, 2014). Apesar das contribuições dessas feministas ao denunciar e criticar o olhar androcêntrico sobre o

conhecimento supostamente universal (HARDING, 1993; HARAWAY, 1995), elas não deram conta de problematizar a colonialidade que perpassa seu próprio fazer do conhecimento (MIÑOSO, 2014). Por isso, Miñoso (2020) afirma que há uma *razão feminista universal* comprometida com a modernidade e sua face oculta - a colonialidade e o racismo -, que se manifesta por meio de práticas e discursos que produzem o sujeito universal *mulher*. Tal processo é nomeado pela autora como “colonialidade da razão feminista” (MIÑOSO, 2020, p. 110).

O segundo aspecto está relacionado a um movimento dos anos 1970 com instituições internacionais e fundações norte-americanas, numa abordagem “antidiscriminatória” que visa às reformas nas leis e integração das mulheres ao capitalismo, por meio da feminização dos empregos subqualificados e informais, chamado de *feminismo desenvolvimentista* (VERGÈS, 2020). Essas *políticas desenvolvimentistas* promoveram nos países do Sul global um processo de “institucionalização e tecnocratização dos movimentos sociais” (MIÑOSO, 2014, p. 8), responsável pela imposição de uma agenda de direitos que contribuiu para uma dependência ideológica e econômica em relação aos países do Norte.

Após as revoltas de 1968, o feminismo contracultural de esquerda e o liberal ganham força. Com o projeto estadunidense para desenvolver países do Sul já em curso, economistas mulheres afirmam que o modelo estaria excluindo a participação das mulheres desses países, alvos dos programas de desenvolvimento e industrialização. Tais programas continham uma visão ocidental da divisão sexual do trabalho, onde mulheres seriam encarregadas do lar e dependentes dos homens, assalariados e provedores, invisibilizando os trabalhos produtivo e reprodutivo desempenhado pelas mulheres (BARRAGÁN *et al.*, 2016).

Em 1975, no México, a Primeira Conferência Mundial sobre a Mulher institucionaliza as mulheres nos programas de desenvolvimento por meio do *Mulheres em Desenvolvimento (WID)*, em paralelo às medidas neoliberais promovidas pelo FMI e Banco Mundial em países subdesenvolvidos e em desenvolvimento (BARRAGÁN *et al.*, 2016). esse momento, observamos a *ONGuização* (GALINDO, 2016) dos movimentos feministas do Norte global, que destinam recursos financeiros às mulheres do Sul como beneficiárias dos programas (BARRAGÁN *et al.*, 2016). Assim, políticas econômicas passam a “empoderar” mulheres em resposta à feminização da pobreza, sem questionar o sistema vigente (VERGÈS, 2020). Ainda nessa década, emerge o *Mulheres e*

Desenvolvimento (WAD) com base no feminismo marxista, crítico ao desenvolvimento, mas com as relações de classe se sobrepondo às de gênero (BARRAGÁN *et al*, 2016).

Nos anos 1980, o *gênero* passa a ser uma categoria central da globalização (BARRAGÁN *et al*, 2016), que determinaria hierarquicamente todas as formas de organização social (OYEWÙMÍ, 2020, 2021). Desde esse período e sobretudo na virada do milênio, o feminismo civilizatório ganha uma roupagem “salvacionista” contra opressões de gênero, voltada à cultura muçulmana (VERGÈS, 2020). Em nome da “laicidade” e suposta igualdade entre homens e mulheres, as feministas civilizatórias se voltam contra o uso do véu islâmico, colocando-o como símbolo máximo da discriminação de gênero e da submissão feminina e tiram o foco de opressões como a exploração de mulheres migrantes em trabalhos precários no mundo “civilizado” (VERGÈS, 2020).

Assim, as siglas *WID* e *WAD* cedem espaço ao *Gênero e Desenvolvimento (Gender and Development - GAD)*, que emerge do encontro do feminismo socialista e da crítica pós-estruturalista. Esse movimento passa a questionar a homogeneização das mulheres e a dicotomia público-privado, com a imbricação de outras matrizes de opressão, debate desenvolvido exaustivamente pelos feminismos negros e das diferenças (BARRAGÁN *et al*, 2016). Nesse período, a área de *Women's studies* (e, posteriormente, estudos de gênero) começa a ser desenvolvida com o apoio de fundações, que passam a financiar pesquisas inclusive no Brasil (COSTA; BARROSO; SARTI, 2019 [1985]).

Na América Latina, o ajuste neoliberal imposto impactou diretamente as mulheres, que passaram a desempenhar uma tripla carga de trabalho com o enfraquecimento das políticas sociais promovidas pelo Estado, dando início a um novo ciclo de feminização da pobreza. A inserção massiva de mulheres no mercado de trabalho levou a uma feminização de alguns setores que ficaram conhecidos como “trabalho de mulher”, tendo como consequência a desvalorização do salário, além do endividamento feminino gerado pelas políticas de microcrédito nos países pobres (BARRAGÁN *et al*, 2016).

Esse feminismo hegemônico passa a ser incorporado pelo Estado, como feminismo estatal, e pelo capital, como feminismo corporativo, por meio da integração de algumas mulheres a esses espaços, no entanto, sem questionar estruturas de exploração (VERGÈS, 2020). O capitalismo neoliberal não aderiu ao feminismo por estar preocupado com os direitos das mulheres, mas porque as descobriram como boas

empresárias, pagadoras e empreendedoras (BARRAGÁN *et al*, 2016). Os feminismos estatal e corporativo, portanto, deram as mãos. Isso ocorre simultaneamente ao processo de racionalização neoliberal do Estado, introjetado nos governos pós-crise de bem-estar social, inclusive progressistas, que promoveram incentivo ao consumo junto à redistribuição de renda voltada às mulheres.

Para Vergès (2020), o *feminismo civilizatório* tem se utilizado de estratégias de *pacificação* das lutas feministas para maior aceitação dos termos “feminismo” e “feminista” nesses domínios, com objetivo de perpetuar a hegemonia da história das lutas feministas contada a partir da visão eurocêntrica e invisibilizar lutas anticoloniais e antimperialistas desde o Sul global.

Na perspectiva de Miñoso (2014, 2016, 2022), a universalização e a centralidade da categoria “gênero” nas teorias e movimentos feministas para unificar a luta contra uma subordinação compartilhada entre todas as mulheres beneficiou e continua a beneficiar um grupo específico de mulheres (brancas e burguesas). Mesmo os feminismos que se empenharam em análises críticas (anarquista, marxista, materialista francês, pós-estruturalista) tiveram dificuldades em quebrar essa *universalidade* porque partem de locais hegemônicos e de uma análise ainda compartimentada das lutas anti opressão (MIÑOSO, 2014, 2016, 2022). Então, ao colocar o gênero no centro e adicionar outras “categorias” de opressão como apêndices girando em torno dele, se dá menos importância a elas, gerando menos conflitos (MIÑOSO, 2014), o que corrobora com a ideia de Vergès (2020) sobre a *pacificação* das lutas.

Para apontarmos um outro elemento desse feminismo, é necessário lembrarmos a ideia trabalhada anteriormente sobre os corpos que possuem o direito a se defender e os que não têm a mesma prerrogativa (DORLIN, 2020). Isso porque paralelamente às questões do feminismo desenvolvimentista, uma das pautas que nunca deixou de ser discutida pelos movimentos de mulheres e feministas é a violência permanente contra os corpos femininos e feminizados. Na perspectiva decolonial, essa violência está intimamente conectada e se reatualiza com o capitalismo neoliberal, pois ambos são considerados formas de violência sistêmica e colonial (VERGÈS, 2021).

Assim, na chamada *economia do esgotamento dos corpos* (VERGÈS, 2020), o *corpo eficiente* que deve apresentar bom desempenho, ou seja, válido para o sistema neoliberal vigente, corresponde ao corpo do “homem branco, em plena posse de uma força física normatizada como masculina, que se levanta cedo, faz sua corrida, se alimenta

de orgânicos e trabalha, sem contar as horas, para o sucesso econômico” (VERGÈS, 2021, p. 15), pois essa “capacidade é o sinal do seu sucesso e da sua adesão à ordem dominante; seu esgotamento é a prova do seu triunfo [...]” (VERGÈS, 2020, p. 19).

O que a representação desse corpo oculta é que ele só pode se manter por meio da exploração dos corpos racializados e *exaustos*, sobretudo das mulheres, que devem, paradoxalmente, permanecer invisíveis na sociedade e que, ao mesmo tempo, são indispensáveis para o funcionamento de todo o sistema (VERGÈS, 2020). Os *corpos “invisíveis”* se dividem entre: aqueles que limpam os espaços que o capitalismo neoliberal precisa para funcionar (ou fazem a segurança desses espaços), exercem “um trabalho perigoso, mal pago e considerado não qualificado, inalam e utilizam produtos químicos tóxicos e empurram ou transportam cargas pesadas” (VERGÈS, 2020, p. 18); e aqueles que estão na mesma *encruzilhada* (AKOTIRENE, 2019), mas que exercem todo o trabalho de cuidado e limpeza dentro das casas para que os *corpos eficientes* possam trabalhar e circular nos lugares que o primeiro grupo de *corpos “invisíveis”* limpou.

“Todos os dias, em todo lugar, milhares de mulheres negras, racializadas, ‘abrem’ a cidade” (VERGÈS, 2020, p. 18), limpam as casas e cuidam das crianças (das outras), para que suas irmãs brancas possam *se empoderar* participando de conferências sobre teoria feminista (LORDE, 2020 [1979]). A *economia de esgotamento* de seus corpos estaria “historicamente ancorada na escravatura, período no qual o ventre das mulheres negras [...] foi transformado em capital” (VERGÈS, 2020, p. 19). Pois, a mulher negra era vista como fornecedora de mão de obra para o mercado interno, devido a sua capacidade produtiva, “concorrendo com o tráfico negroiro” (NASCIMENTO, 2020 [1976], p. 260)⁹.

É a *economia do esgotamento ou desgaste dos corpos*, portanto, que permite o caráter *civilizatório* da modernidade ocidental (RIOS, 2020). É aqui onde o Estado se encontra com o capitalismo neoliberal e racial. A produção de *corpos defensáveis* e que têm o direito de se defender (DORLIN, 2020) coincide, em certa medida, com os *corpos eficientes*, os *corpos válidos* (VERGÈS, 2020), que serão protegidos contra os *outros* corpos, construídos como ameaçadores. Nessa lógica, “os corpos válidos excluem os corpos considerados ameaçadores” (VERGÈS, 2021, p. 16), que são deixados *sem defesa*

⁹ Este tema, caro aos feminismos negros brasileiro e estadunidense, já está expresso no famoso discurso proferido por Sojourner Truth na Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres em Ohio, em 1851, “*Ain't I a woman?*” (Não sou eu uma mulher?) (DAVIS, 2016 [1981]).

e precisam recorrer à defesa desarmada porque não tem a prerrogativa da legítima defesa (DORLIN, 2020). São esses os corpos que devem permanecer *invisíveis* (VERGÈS, 2020), sem direito à *aparência*, mas que, ao mesmo tempo, são indispensáveis para a manutenção desse sistema, ao garantir sua limpeza e sua segurança.

É por esse caminho que apontamos o que seria um caráter *carcerário* e *punitivista* do feminismo hegemônico (VERGÈS, 2021), pautado em uma ideologia da punição que, sob o pretexto da segurança pública, reivindica intervenção penal estatal, individualizando e domesticando as violências de gênero, isto é, que “se satisfaz com uma abordagem judicial das violências” (VERGÈS, 2020, p. 40).

Considerações Finais

O que propusemos neste artigo foi direcionar um olhar crítico ao feminismo hegemônico e sua relação com o Direito e as narrativas jurídicas no enquadramento das violências de gênero. Para isso, no primeiro momento, traçamos uma construção sobre os corpos que seriam “merecedores” de proteção do Estado e, conseqüentemente, *defensáveis*. Com base nos corpos *defensáveis*, fizemos a distinção entre *autodefesa* e *legítima defesa* e como estas ideias se relacionam com a figura da *vítima*, que vem sendo construída ao longo dos anos por meio de um ideal de *feminilidade*, frágil, branca e que precisa ser protegida dos corpos *ameaçadores*. Aqui, propomos a reflexão sobre quem é supostamente protegida a partir desse ideal e quem é deixada *sem defesa*, desfazendo o *mito da fragilidade feminina*.

A partir da construção da figura vitimizante, já na segunda parte, nos preocupamos em caracterizar o *feminismo civilizatório* (VERGÈS, 2020), ancorado na *colonialidade da razão feminista* (MIÑOSO, 2020). Sugerimos que este feminismo é constituído por alguns elementos, dentre os quais: (i) universalista, norte-eurocentrado e branco; (ii) *desenvolvimentista* e *neoliberal*; e (iii) *carcerário* e *punitivista*. E, por isso, ao apostarmos no feminismo hegemônico, deixamos de lado um sistema complexo de opressões. Isso porque quando tomamos o gênero como central e tratamos raça como mero apêndice, ignoramos todo o processo colonizador e colonial que perpassa os corpos, nossos sistemas jurídicos e o próprio Direito, utilizado como via de enfrentamento às violências sistêmicas.

Partindo do pressuposto que o Estado moderno é forjado em bases coloniais, patriarcais e racistas (MIÑOSO, 2014) e que tais bases determinam a produção dicotômica dos corpos que devem ser protegidos e defendidos e os que serão matáveis (MBEMBE, 2018) ou deixados para morrer (FOUCAULT, 2008), talvez devêssemos refletir sobre quais são as consequências de se utilizar suas estruturas para enfrentar as violências contra os corpos das mulheres e feminizados.

O desafio que se coloca, portanto, será nosso esforço em questionar permanentemente a relação entre Direito, feminismos e violências de gênero, bem como (re)imaginar *políticas de proteção* (VERGÈS, 2021) a partir de práticas que não sejam lançadas por este feminismo supostamente *universalista*, que protege corpos em detrimento de outros.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152p. (Coleção Feminismos Plurais).

ALBUQUERQUE, Laura Gigante; GOULART, Dominique Assis. “Não me vejo na palavra fêmea, alvo de caça, conformada vítima”: a insuficiência da narrativa estatal perante as demandas da violência doméstica. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, v. 150, ano 26, dez/2018, p. 481-513.

BAGGENSTOSS, Grazielly Alessandra. A subjetividade jurídica e o pacto heterocisnormativo. *Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, Canoas, v. 9, n. 2, p. 105-119, jul. 2021. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/redes/article/view/6867/pdf>. Acesso em: 30 jul. 2022.

BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, 2000. DOI: 10.9771/aa.v0i23.20990. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20990>. Acesso em: 11 jun. 2022.

BARRAGÁN, Margarita Aguinaga; LANG, Miriam; CHÁVEZ, Dunia Mokrani; SANTILLANA, Alejandra. Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Autonomia Literária; Editora Elefante, 2016. p. 88-120.

BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.



BUTLER, Judith. Judith Butler: “Matar é o ápice da desigualdade social”. *El País*, Entrevista por Marién Kadner, Guadalajara, México, 29 nov. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/27/cultura/1543350943_401404.amp.html.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, n. 1, p. 13-33, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18/3>. Acesso em: 31 ago. 2021.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: fev. 2021.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p. 313-321.

COSTA, Albertina de Oliveira; BARROSO, Carmen; SARTI, Cynthia. Pesquisa sobre mulher no Brasil: do limbo ao gueto? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019 [1985]. p. 109-134.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.10, n. 1, Dossiê III Conferência Mundial sobre Racismo, p.171-188, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>. Acesso em: 28 fev. 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. *Revista Subjetiva*, 21 jun. 2017 [1991]. Disponível em: <https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-pol%C3%ADticas-de-identidade-e-viol%C3%Aancia-contra-mulheres-n%C3%A3o-18324d40ad1f>. Acesso em: 28 fev. 2021.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade



de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, p. 145. 2006. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/5117>. Acesso em: fev. 2021.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro; FREITAS, Felipe da Silva. Do paradoxal privilégio de ser vítima: terror de Estado e a negação do sofrimento negro no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 135, ano 25, p. 49-71. São Paulo: Ed. RT, set. 2017.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GALINDO, Maria. “A homogeneidade do feminismo nos entendia: é preciso criar alianças insólitas”. Entrevista com María Galindo. In: MORAES, Alana; PATRÍCIO, Mariana; ROQUE, Tatiana. *SUR 24 - Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 13, n. 24, p. 225 - 235, 2016. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/21-sur-24-por-maria-galindo.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2022.

GOMES, Nilma Lino. O Monumento Negro e intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 2. ed. p. 223- 246.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 [1988]. p. 127-138.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra no Brasil. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 [1995]. p. 158-170.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 [1979]. p. 25-44.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 [1985]. p. 94-111.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 [1990]. p. 139-150.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 [1983]. p. 75-93.



HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: fev. 2021.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n.1, p. 7-31, 1993. Disponível em: <http://www.legh.cfh.ufsc.br/files/2015/08/sandra-harding.pdf>. Acesso em: fev. 2021.

LIMA, Fernanda da Silva; SILVA, Karine de Souza. Teorias críticas e estudos pós e decoloniais à brasileira: quando a branquitude acadêmica silencia raça e gênero. *Empório do Direito*, 22 jun. 2020. Disponível em: <https://emporiododireito.com.br/leitura/teorias-criticas-e-estudos-pos-e-decoloniais-a-brasileira-quando-a-branquitude-academica-silencia-raca-e-genero>. Acesso em: 31 ago. 2021.

LORDE, Audre. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. In: LORDE, Audre. *Irmã Outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 [1979]. p. 135-139.

MANSO, Bruno Paes. *A república das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*. Todavia, 2020.

MARTINS, Fernanda. “Feminismos criminológicos e tecnopolíticas: novos ‘quadros’ para violência de gênero”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 3, e63035, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/63035/44911>. Acesso em: 31 ago. 2021.

MARTINS, Fernanda. *Feminismos criminológicos*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021. 327p.

MARTINS, Fernanda; GAUER, Ruth M. C. Poder Punitivo e Feminismo: percursos da criminologia feminista no Brasil. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 145-178, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/37925/29808>. Acesso em: 31 ago. 2021.

MATOS, Myllena Calasans de; PAPA, Fernanda. Para 2022: mulheres e Lei Maria da Penha protegidas! *Nexo Políticas Públicas*, 13 jan. 2022. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniao/2022/Para-2022-mulheres-e-Lei-Maria-da-Penha-protetidas>. Acesso em: 21 jun. 2022.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Traduzido por: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na



América Latina. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 96-118.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 10, n. 3, p. 2007-2032, set. 2019. ISSN 2179-8966. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/43881>.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Superando a análise fragmentada da dominação: Uma revisão feminista decolonial da perspectiva da interseccionalidade. Tradução de Nadia Luciene Ziroldo. *Revista X*, [S.l.], v. 17, n. 1, p. 425-446, mar. 2022. ISSN 1980-0614. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/84444/45913>. Acesso em: 23 jun. 2022.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano* [online], n. 184, p. 7-12, mar-abr/2014. ISSN: 0186-1840. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>. Acesso em: 23 jun. 2022.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Y la una no se mueve sin la otra: Descolonialidad, antirracismo y feminismo. Una triéja inseparable para los procesos de cambio. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, v. 21, n. 46, p. 47-64, jan-jun/2016. ISSN 1316-3701. Disponível em: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/11020.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019 [1976]. p. 259-263.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 84-95.

PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, n. 52, p. 249-272, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882006000200011>.

PIOVESAN, Betina Fontana. *Insurgências jurídicas no Movimento de Mulheres Camponesas: o feminismo camponês e popular e a reprodução social*. 2021. Dissertação (Mestrado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/229295/PDPC1538-D.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 30 jul. 2022.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Por uma concepção amefricana de direitos humanos. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 298-319.

PIRES, Thula. Direitos humanos e América Latina: Por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. *LASA Forum*, v. 50, n.3, p. 69-74, jul./2019. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue3/Dossier-Lelia-Gonzalez-7.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2022.

PIRES, Thula. Racializando o debate sobre Direitos Humanos: limites e possibilidades da criminalização do racismo no Brasil. *SUR 28 - Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 15, n. 28, p. 65-75, 2018. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-thula-pires.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2022.

PIRES, Thula; MATTOSO, Ana Carolina. Para além do colonialismo jurídico: rumo a uma concepção amefricana do Direito. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys (Coord.). *Feminismo descolonial: nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década*. Abya Yala, 2019. p. 103-121.

RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 375p.

SANTOS, Lucas Keese dos. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política Guarani Mbya*. São Paulo: Elefante, 2021.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 35-50, maio/ago. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200003>. Acesso em: 11 jun. 2022.

SCOTT, Joan. Gênero, categoria útil de análise histórica. *Educação e Sociedade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: fev. 2021.

SILVA, Gislene Alves da. O mito da fragilidade nunca vestiu o corpo negro feminino. *Litterata*, Ilhéus, v. 7, n.1, p. 56-71, jan./jun. 2017. ISSN eletrônico 2526-4850. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/litterata/article/view/1443>. Acesso em: 20 jun. 2022.

VAZ, Livia Sant'anna. Eu, mulher negra, não sou sujeito universal!: O que acontece com a tão festejada Lei Maria da Penha – supostamente universal? *Jota*, Direito, 12 ago. 2018. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/eu-mulher-negra-nao-sou-sujeito-universal-12082020>. Acesso em: 11 jun. 2022.

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

VERGÈS, Françoise. *Uma teoria feminista da violência*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.



WELLS-BARNETT, Ida B. Lynch Law in America. *BlackPast.org*, 13 jul. 2010 [1900]. Disponível em: <https://www.blackpast.org/african-american-history/1900-ida-b-wells-lynch-law-america/>. Acesso em: 10 jul. 2022.