

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE  
MESTRADO ACADÊMICO

**LORENA CAVALCANTE ARAÚJO**

**ELA SIM:** colonialidade de poder, violências de gênero e as regulações em torno da  
maternidade na obra literária de Manuela D'Ávila

São Luís

2021

**LORENA CAVALCANTE ARAÚJO**

**ELA SIM:** colonialidade de poder, violências de gênero e as regulações em torno da maternidade na obra literária de Manuela D'Ávila

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, do Centro de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito final para a obtenção de título de Mestre.

**Orientadora:** Profa. Doutora Cristiane Navarrete Tolomei

**Coorientadora:** Profa. Doutora Juciana de Oliveira Sampaio

**Linha de Pesquisa:** Expressões e Processos Socioculturais.

São Luís

2021

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Araújo, Lorena Cavalcante.

Ela Sim: colonialidade de poder, violências de gênero e as regulações em torno da maternidade na obra literária de Manuela D'Ávila / Lorena Cavalcante Araújo. - 2021.

95 p.

Coorientador(a): Juciana de Oliveira Sampaio.

Orientador(a): Cristiane Navarrete Tolomei.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

1. Colonialidade de poder. 2. Escritas feministas de si. 3. Feminismos. 4. Gênero. 5. Manuela D'Ávila. I. Sampaio, Juciana de Oliveira. II. Tolomei, Cristiane Navarrete. III. Título.

## **LORENA CAVALCANTE ARAÚJO**

**ELA SIM:** colonialidade de poder, violências de gênero e as regulações em torno da maternidade na obra literária de Manuela D'Ávila

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, do Centro de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito final para a obtenção de título de Mestre.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

**Profa. Dra. Cristiane Navarrete Tolomei** (Orientadora)

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

**Profa. Dra. Juciana de Oliveira Sampaio** (Coorientadora)

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

**Profa. Dra. Susana de Castro** (Membro externo)

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

---

**Prof. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira** (Membro interno)

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Às minhas afilhadas, Maria Clara e Isabelly. Para que meninas sejam ensinadas que não há um jeito “certo” de ser mulher. E, quando crescerem, que sejam quem quiserem ser.

## AGRADECIMENTOS

É um alívio olhar para trás e ver que cheguei até aqui – foi conturbado e, quando penso na quantidade de coisas que aconteceram durante os dois anos de mestrado, consigo entender o porquê. O contexto de pandemia da Covid-19 intensificou as dores, preocupações e angústias de um processo acadêmico que, por si só, já é difícil. Certamente essa conquista não teria sido possível sem o incentivo de tanta gente que se manteve por perto, apesar da distância física. Não por acaso, minhas maiores referências e inspirações são mulheres – e é com vocês que divido qualquer mérito:

ELA SIM para as mulheres da minha vida – Maria Neusa, minha mãe, que encarou suas jornadas triplas de trabalho, incluindo na agenda os plantões noturnos, para hoje ser minha maior admiradora; Paula, minha namorada, parceira e porto seguro, minha fortaleza nos momentos de fraqueza e quase desistência; Giu, minha irmã, com quem troco referências e em quem posso me inspirar desde a infância; Júlia, Beatriz, Maria Emília e Paula Magali, amigas que me estimulam, respeitam as ausências e, principalmente, estão comigo para dividir as dores, mas também celebrações; Letícia, Sarah e Maria, amigas que ganhei no mestrado e possibilitaram que a solidão acadêmica fosse um pouco mais amena; sobretudo as minhas avós, dona Cantídia e dona Hilda, que silenciam as dores que marcam seu passado e presente, mas cujas histórias me fortalecem e dão esperanças para o futuro, para que minhas afilhadas e outras tantas crianças possam ser quem desejarem ser.

ELA SIM para as professoras Cristiane Tolomei e Juciana Sampaio, com quem pude dividir anseios e angústias, ao longo da pesquisa e escrita acadêmica que, por escolha, tem sido um longo caminho de desconstrução e decolonização. Agradeço a paciência e atenção comigo e, especialmente, com o nosso trabalho.

ELA SIM para as professoras Ana Caroline Oliveira, Susana de Castro e Márcia Manir, convidadas para esta banca de defesa de dissertação. Nelas confio inteiramente para considerações e sugestões de correção no trabalho, dada a minha imensa admiração por elas e pelas pesquisas que desenvolvem na academia. Agradeço imensamente as suas contribuições.

ELA SIM, especialmente, para Manuela D'Ávila, que compartilhou e me ensinou tanto, por meio de suas publicações, servindo de inspiração e referência na pesquisa acadêmica, mas também na militância política e resistência feminista.

Agradeço, ainda, às professoras Cristiane Tolomei e Flávia Benfatti pela acolhida no grupo de pesquisa marginalia (UFMA/UFU), bem como à professora Michelly Carvalho pela integração ao Núcleo de Pesquisa em Comunicação, Gênero e Feminismos – Maria

Firmina dos Reis (UFMA) e à professora Sandra Nascimento por me introduzir nas discussões sobre gênero em 2018, por meio do Grupo de Pesquisa em Gênero, Memória e Identidade – Geni (UFMA). Portanto, agradeço a todos os membros dos grupos, visto que as trocas foram essenciais para os resultados desta pesquisa.

Por fim, agradeço a todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, que me proporcionou ensinamentos valiosos para a minha formação.

*A ferida colonial sangra mais em umas que em  
outras.*

*Yuderkis Espinosa, 2020*

## RESUMO

“Gênero” é uma prática consolidada nos discursos e nos corpos, por meio da qual se reconhecem e se identificam os sujeitos. A literatura é uma das tecnologias que o produz, por meio da linguagem e dentro dela. Por sua vez, as escritas de si possibilitam o acesso às diversas experiências de gênero, haja vista que transformam as verdades do texto em costumes, hábitos, comportamentos e cultura, característicos de uma época e região. Assim, neste trabalho, colocamos em tela reflexão que envolve as temáticas de feminismo e maternidade, do ponto de vista da colonialidade de gênero (LUGONES, 2020), a fim de historicizar a governamentalidade que opera o movimento feminista no Brasil, as violências (políticas) de gênero e as regulações em torno da maternidade. É nesse sentido que analisamos as autobiografias intituladas *Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a), *Por que lutamos? Um livro sobre amor e liberdade* (2019b) e *E se fosse você? Sobrevivendo às redes de ódio e fake news* (2020), de Manuela D’Ávila, verificando, por meio de três eixos, Manuela mãe, mulher e militante, como as epistemes de gênero eurocêntricas, tendo em conta gênero como categoria do sistema-mundo moderno/colonial-patriarcal, refletem as implicações materiais, epistêmicas e simbólicas da colonização portuguesa no Brasil, sobretudo, nos sujeitos dos femininos. Ressaltamos que a partir dos marcadores de gênero, raça/etnia, classe, sexualidade e nacionalidade, observamos como a narrativa de Manuela D’Ávila configura um instrumento para a destituição da Matriz Colonial de Poder (MCP) que até hoje determina a práxis do brasileiro. Para isso, tomamos os estudos decoloniais como base teórica e prática de oposição e resistência à lógica colonial com o intuito de observar como estão reveladas, nas obras literárias em questão, a colonialidade do poder, do ser e do saber a partir das experiências femininas/feministas de Manuela e, especialmente, como as narrativas contribuem para se pensar epistemes “outras”. De cunho qualitativo e bibliográfico, tendo como aporte teórico Quijano (2005); Mignolo (2017, 2020, 2021), Lugones (2019, 2020); Gonzalez (2020); Espinosa (2009, 2017, 2020); Kilomba (2019); Saffioti (2011); Segato (2012), Butler (2003, 2015, 2016), Foucault (1982, 1996, 2004), entre outros, verificamos os discursos sobre gênero desde as práticas de subjetivação nas autobiografias e práticas feministas de si, até a constituição dos papéis sociais de gênero, da família, das relações de trabalho e da ocupação de espaços públicos de poder por mulheres.

**Palavras-chave:** Autobiografia. Colonialidade de poder. Escritas feministas de si. Feminismos. Gênero. Manuela D’Ávila.

## ABSTRACT

“Gender” is a consolidated practice in discourses and bodies, through which subjects recognize and identify themselves. Literature is one of the technologies that produce it, through language and within it. On the other hand, the writings of themselves enable access to various gender experiences, as they transform the truths of the text into mores, habits, behaviors and culture, characteristic of a time and region. Therefore, in this work, we put on screen a reflection that involves the themes of feminism and motherhood, from the point of view of gender coloniality (LUGONES, 2020), in order to historicize the governmentality that operates the feminist movement in Brazil, gender violence (politics) and the regulations around motherhood. It is in this sense that we analyze the autobiographies entitled *Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a), *Por que lutamos? Um livro sobre amor e liberdade* (2019b) e *E se fosse você? Sobrevivendo às redes de ódio e fake news* (2020), by Manuela D’Ávila, verifying, through three axis, Manuela mother, woman and activist, as the eurocentric gender epistemes, taking into account gender as a category of the world-system modern/colonial-patriarchal, reflect the material, epistemic and symbolic implications of Portuguese colonization in Brazil, above all, in the female subjects. We emphasize that from the markers of gender, race/ethnicity, class, sexuality and nationality, we observe how Manuela D’Ávila's narrative configures an instrument for the removal of the Colonial Matrix of Power (MCP) that until today determines the praxis of the Brazilian. For this, we take decolonial studies as a theoretical and practical basis for opposition and resistance to colonial logic in order to observe how the coloniality of power, being and knowledge based on female experiences is revealed in the literary works in question/ Manuela's feminists and, especially, how the narratives contribute to thinking about “other” epistemes. Qualitative and bibliographical in nature, having as theoretical contribution Quijano (2005); Mignolo (2017, 2018, 2021), Lugones (2019, 2020); Gonzalez (2020); Espinosa (2009, 2017, 2020); Kilomba (2019); Saffioti (2011); Segato (2006, 2012), Butler (2003, 2015, 2016), Foucault (1982, 1996, 2004), among others, we verified the discourses/speeches on gender from the practices of subjectivation in autobiographies and feminist practices of the self, to the constitution of social roles of gender, family, labor relations and the occupation of public spaces of power by women.

**Keywords:** Autobiography. Coloniality of power. Feminisms. Feminist writings of themselves. Gender. Manuela D’Ávila.

## SUMÁRIO

|            |                                                                                |           |
|------------|--------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1</b>   | <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                        | <b>10</b> |
| <b>1.1</b> | <b>Práticas de subjetivação: uma escrita feminista de si .....</b>             | <b>19</b> |
| <b>1.2</b> | <b>Uma práxis decolonial: percurso metodológico.....</b>                       | <b>26</b> |
| <b>2</b>   | <b>MANUELA, MILITANTE: QUEM SÃO OS SUJEITOS DOS FEMINISMOS? .<br/>.....</b>    | <b>30</b> |
| <b>3</b>   | <b>MANUELA, MULHER: ESCRREVENDO GÊNERO, DELINEANDO OS<br/>‘PAPÉIS’ .....</b>   | <b>46</b> |
| <b>3.1</b> | <b>Ninguém é ‘só’ mãe: a colonialidade de gênero nas entrelinhas .....</b>     | <b>53</b> |
| <b>3.2</b> | <b>A Musa do Congresso: sexismo, opressão e violências de gênero .....</b>     | <b>59</b> |
| <b>4</b>   | <b>MANUELA, MÃE: A PRODUÇÃO DISCURSIVA EM TORNO DAS<br/>MATERNIDADES .....</b> | <b>66</b> |
| <b>4.1</b> | <b>Somos todas “malas madres”: reflexões de uma mãe embranquecida .....</b>    | <b>76</b> |
| <b>5</b>   | <b>ELA SIM: CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>                                     | <b>86</b> |
|            | <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                       | <b>91</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

O trabalho em questão denominado “ELA SIM: colonialidade de poder, violências de gênero e as regulações em torno da maternidade na obra literária de Manuela D’Ávila” compreende o estudo crítico/analítico de três livros autobiográficos, *Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a), *Por que lutamos? Um livro sobre amor e liberdade* (2019b) e *E se fosse você? Sobrevivendo às redes de ódio e fake news* (2020), escritos por Manuela D’Ávila, “Manu”, como é conhecida popularmente, verificando como a autora discute, por meio da sua escrita literária, as dicotomias estabelecidas pelo “sistema-mundo moderno/colonial, capitalista/patriarcal, cristão-cêntrico/moderno ocidental-cêntrico” europeu (GROSFOGUEL, 2011). Em outras palavras, como Manuela revela a estrutura colonial na sociedade brasileira, elaborando um projeto literário antipatriarcal e anticapitalista. Ademais, é importante situar Manuela D’Ávila, brasileira, mulher cis-gênero, heterossexual, mãe, que fala sobre as suas vivências de maternidade, política e militante.

*Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a) foi escrito “aos pedaços” (D’ÁVILA, 2019a, l<sup>1</sup>. 82), durante o ano de 2018, quando Manuela lançou a sua candidatura e percorreu o país com a sua filha, de dois anos de idade, no colo. A narrativa é composta por “um recorrido mental e afetoso de impressões que parecem bilhetes, crônicas eventuais ou anotações em guardanapos de papel” (D’ÁVILA, 2019a, l. 82), resgatando memórias de sua militância e entrada no universo parlamentar, seu relacionamento com o marido, Duca, a gestação e o parto de Laura. Conforme consta na sua apresentação da publicação:

[...] não pretende ser uma ode à maternidade, nem um debate teórico sobre criação com apego ou sobre todos os limites impostos às mulheres que criam seus filhos e os amamentam. Nem sobre nada do que fiz, tentei fazer ou mudei maternando. São apenas registros de uma mulher, mãe de uma criança de dois anos, que aceitou o desafio de concorrer à presidência do Brasil em novembro de 2017 e que, em agosto de 2018, tornou-se candidata a vice-presidente, chegando ao segundo turno. Uma mulher que percorreu um país continental, amamentando sua filha e, portanto, construindo uma nova forma de ocupação do espaço político. Uma mulher que pode sair livre porque tem um companheiro com quem deixar a filha. Nunca imaginei que seria assim. Também nunca imaginei que escreveria este livro. Que não pretende ser um livro de história. Porque é uma conversa. Sobre uma jornada de aprendizado e acolhimento. Sobre espaço público. Sobre subverter as regras dos espaços de poder. E sobre privilégios. É sobre as lutas para que privilégios não existam mais. É sobre direitos. Sobre Bachelet, que é Michelle, primeira presidenta do Chile, ter proibido reuniões depois do horário de expediente durante seu mandato. Por saber que as mulheres seriam as beneficiadas, pois são elas, majoritariamente, numa cultura machista como a nossa, que buscam os filhos nas escolas e cuidam de casa. É sobre feminismo e liberdade. É sobre afeto, carreira e amor, porque não tem sentido ser pela

---

<sup>1</sup> Localização no Kindle.

metade. É sobre estar e não estar, presença e ausência. Sobre ser mãe e mulher. Sobre ser madrasta e não ser bruxa. E sobre acolher. E sobre sonhar um outro mundo. Buscar ser o outro mundo sonhado. E, profundamente, é sobre uma revolução chamada Laura. Que sacudiu todas as estruturas de minha vida. E me ensinou que não existe nada no mundo que uma mulher não possa fazer. (D'ÁVILA, 2019a, l. 82).

Nesse cenário, são temáticas de relevância, para a autora, a maternidade e o feminismo, a partir de reflexões sobre a ocupação de espaços públicos, sobre o trabalho, família e papéis sociais. Inserida em um ambiente majoritariamente ocupado por homens, Manuela denuncia o machismo e o sexismo que vivencia ao longo da sua trajetória política. Além disso, a autora contextualiza um processo de desconstrução do machismo e as práticas de resistência ao estranhamento da presença de mulheres e crianças nos espaços públicos de poder.

No mesmo ano, Manuela lançou a segunda publicação, *Por que Lutamos? Um livro sobre amor e liberdade* (2019b), com foco nas reivindicações feministas e na sua vivência de aproximação com o movimento, incluindo a pauta em sua agenda política parlamentar. A autora recorre à sua história de vida para a elaboração de uma narrativa didática e acessível, na qual justifica a luta feminista, por meio das explicações – o que são os privilégios, o que é a ideologia de gênero, quais são as formas de violência contra a mulher, entre outras questões que envolvem a temática, em vista de responder o porquê da luta feminista:

Dia desses, durante uma conversa sobre incoerência entre discurso e prática, uma amiga lembrou-se de uma frase bíblica, talvez uma das mais conhecidas de Jesus Cristo: “Amai ao próximo como a ti mesmo” (Mateus 22:39). Então, paramos para pensar o quão revolucionária é essa frase para as mulheres. As mulheres amam aos outros mais do que a si mesmas. E esse amor ao próximo, em nossa cultura, é visto como amor negado a si: amo a meus filhos mais do que a mim, amo a meu companheiro mais do que a mim. Isso não é casual, não é uma escolha, é uma imposição. Assim como é assimilar uma cultura que nos responsabiliza pela jornada dupla de trabalho, as responsabilidades básicas como higiene da casa e dados com crianças, como se homens fossem incapazes de lavar louça ou buscar seus filhos e filhas na escola. Ao mesmo tempo, somos ensinadas direta e indiretamente a odiar a nossos corpos, a desacreditar nossas capacidades físicas e intelectuais. E a nos responsabilizar pela violência que sofremos: “fui estuprada porque uso roupa justa”, “fui assediada por estar solteira e sair com outro colega de trabalho”, “meu filho foi executado porque eu não consegui me dedicar a ele como deveria”. Você acha justo toda essa carga mental, social e física? Nós, mulheres feministas, não achamos. Assim como não achamos normal aceitar o controle de nossos corpos e vidas como se isso fosse cuidado ou carinho; ciúme e violência como sinônimos de prova de amor; o casamento como o status social (afinal, somos inteiras, não temos metades espalhadas por aí). (D'ÁVILA, 2019b, l. 78).

Dentre as justificativas apontadas pela autora, as feministas lutam pela reinvenção da ideia de liberdade, de modo que as mulheres possam conquistar espaços e direitos, mas sem que usem de privilégios, nem pratiquem opressões, assim, não usariam dos artifícios masculinos que reforçam a dinâmica patriarcal. De acordo com Manuela, para que isso aconteça, é preciso

mudar os espaços (D'ÁVILA, 2019b). Dessa maneira, as feministas buscam a liberdade da igualdade.

Por último, ela publicou *E se fosse você? Sobrevivendo às redes de ódio e fake news* (2020), texto em que encerramos a seleção das fontes, para esta pesquisa. Nessa autobiografia, também de maneira didática e acessível, a autora escreve sobre as notícias fraudulentas e como tem lidado, cotidianamente, com os ataques, muitas vezes de caráter sexista, desde as eleições presidenciais de 2018. É como uma sequência de *Revolução Laura*, mas agora Manuela combate as *fake news* e convida os leitores a se unirem a ela: “[...] este livro, lançado pela editora do próprio Instituto [*Instituto E se Fosse Você?*], conjuga histórias e conceitos, busca fazer com que você se torne uma pessoa parceira no enfrentamento às redes de ódio, de produção e distribuição de fake news” (D'ÁVILA, 2020, p. 27). Conforme apresenta a autora:

A Antropologia me ensinou que nós não somos apenas um. Somos ao mesmo tempo a mulher forte que enfrenta milhares de mentiras e a mulher que se curva diante de uma única imagem sua ou de um ente querido. Claro que temos as nossas pessoas queridas, as nossas pessoas de confiança. Ouvi-las é sempre bom. Mas quem sente a nossa dor somos nós mesmas [...]. Às vezes, quase que tomada por uma curiosidade mórbida, abro o perfil de um determinado hater. Olho suas fotos, sua família, imagino sua vida e suas frustrações e alegrias. Fico pensando qual parte da Manuela de verdade seria capaz de provocar tanto ódio. Talvez nenhuma. Foi por isso que decidi escrever este livro. É parte do caminho que escolhi percorrer depois das eleições de 2018. Quando aquilo tudo acabou, vi minha vida atravessada por carros de som me perseguindo em apartamentos alugados em outras cidades, cafés da manhã de hotel interrompidos por pessoas gritando comigo por coisas que nunca fiz [...]. Depois de quase dois anos, centenas de palestras e aulas em escolas, decidi tomar coragem para escrever sobre o que vivemos, eu e alguns amigos que também foram alvo de ataques. (D'ÁVILA, 2020, p. 25-27).

Desse modo, compreendemos os enlaces, em torno das temáticas primeiras – maternidade e feminismo – e verificamos a continuidade nos escritos de Manuela. Além disso, reconhecemos as experiências de um sujeito em *devir*, que sofre a reencenação das formas de dominação coloniais, nesse processo de constituição subjetiva. Referimo-nos à (re)produção das práticas patriarcais que envolvem a família e o trabalho, dentro de um contexto imperialista/capitalista brasileiro, e a regulação do gênero, com implicações na formação da autora, latino-americana e brasileira. Compreendemos, ademais, que o sujeito se constitui nas relações sociais, o que implica em dizer que as coletividades de gênero, raça/etnia e classe são *loci* privilegiados do devir histórico.

Salientamos também que, tratando-se de registros autobiográficos, torna-se relevante a reflexão sobre as práticas de subjetivação e a produção de uma “escrita feminista de si” (MCLAREN, 2016). Desse modo, os registros autobiográficos de Manuela D'Ávila configuram uma prática de subjetivação, em relação a “outros eus”.

Em vista disso, importa-nos, neste estudo, refletir acerca da Matriz Colonial de Poder (MCP)<sup>2</sup> apontada nas autobiografias e, a partir dela, analisar como a autora trabalha possíveis práticas e epistemes contrárias à colonialidade da modernidade capitalista que, segundo Walter Mignolo (2017), representa “o lado mais obscuro da modernidade”. De acordo com o semiólogo argentino, a modernidade não pode existir sem a colonialidade:

[...] a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. A colonialidade em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. Por isso, a expressão comum e contemporânea de “modernidades globais” implica “colonialidades globais” no sentido exato de que a MCP é compartilhada e disputada por muitos contendores: se não pode haver modernidade sem colonialidade, não pode também haver modernidades globais sem colonialidades globais. Consequentemente, o pensamento e a ação descoloniais surgiram e se desdobraram, do século XVI em diante, como respostas às inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projetados para o mundo não europeu, onde são acionados. (MIGNOLO, 2017, p. 2).

A operação dessa matriz assegura aos países considerados modernos/desenvolvidos o controle da economia, da autoridade, da natureza e recursos naturais, do gênero, da sexualidade e do conhecimento e saberes. Conforme Aníbal Quijano (2005), o conceito de colonialidade diz respeito a uma lógica de dominação e exploração instituída no colonialismo e que, historicamente, é reencenada, a nível global, de modo a “legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados” (p. 118). Provando-se duradouro e estável, o colonialismo estabelece uma matriz em que se manifestam os elementos do padrão de poder hegemônico da contemporaneidade.

Dois princípios constitutivos que organizam internamente as relações de dominação da modernidade são o sexismo e o racismo, fundamentais para o funcionamento do sistema-mundo colonial/capitalista/patriarcal. São marcas do colonialismo na sociedade brasileira até hoje que sofre a colonialidade do poder, do saber e do ser que determinam a práxis da vida do brasileiro.

Destacamos o funcionamento da colonialidade de poder, em especial, o patriarcado, questionado por Manuela, já que o conceito de patriarcado envolve categorias que partem da universalização e subordinação das mulheres desde uma perspectiva única de gênero, em uma visão binária, branco-burguesa e cisheteronormativa, evidentes nas relações sociais contemporâneas, tanto na esfera pública, que envolve o Estado, a política, o direito, o trabalho

---

<sup>2</sup> Cf. Mignolo, 2018, p. 360-387.

etc.; quanto na esfera privada, caracterizada, na sociedade brasileira, pela família nuclear<sup>3</sup>. A hierarquização de gênero, a partir desse binarismo homem/mulher, acaba regulando a corpo-política do sujeito feminino desde as colônias, e é assunto pontual neste trabalho para pensar as relações sociais e de parentesco, questões relacionadas à maternidade, a instituição da família e o núcleo familiar, os papéis sociais de gênero, a ocupação de espaços públicos e, nesse entorno, as relações de trabalho, pois Manuela escreve as experiências enquanto mãe, mulher e militante nas três obras literárias, denunciando os episódios de violências de gênero cotidianos no Brasil, conforme as suas vivências situadas a partir de uma perspectiva branco-burguesa e cisheteronormativa. Assim, a autora compreende a importante representatividade política na luta feminista, de prática antirracista, anticapitalista e anticolonial. Por isso, propomos uma análise das produções discursivas de gênero que atenda à complexidade e às diferenças da conjuntura sócio-política nacional, destacando a diversidade de formas de ser mulher, por meio da interseccionalidade e, acima de tudo, da colonialidade do gênero, implicadas na colonialidade do poder, do ser e do saber. É nesse contexto que introduzimos “gênero” enquanto um sistema colonial/moderno (LUGONES, 2020).

Entendemos que a constituição histórica do gênero, enquanto homem/mulher, levou à assimilação de papéis sociais por meio de uma construção discursiva, alicerçada em dispositivos que reforçam a configuração do gênero nessa perspectiva binária. Desse modo, tomamos o “gênero” por categoria de análise (SCOTT, 2019), constituída histórica e socialmente, e a perspectiva de colonialidade de gênero (LUGONES, 2020), orientando a análise da colonialidade do poder, do ser e do saber, pela qual operam os dispositivos discursivos que produzem e regulam as experiências no contexto social do país.

Para mais, Teresa de Lauretis (2019) aponta o caráter classificatório do conceito de “gênero”: seja no domínio linguístico, literário, artístico, da lógica ou da biologia, ele é um marcador de diferenças entre objetos, seres e/ou coisas. Lauretis (2019, l. 2283) acusa a categoria de gênero como a “representação de uma relação” e, ao mesmo tempo, produtora de relações. No sistema sexo-gênero, “gênero” nada mais é que um marcador da diferença entre os sexos, ou seja, a diferença biológica entre homem e mulher, e “embora os significados possam variar de uma cultura para outra, qualquer sistema de sexo-gênero está sempre

---

<sup>3</sup> “O que é a família nuclear? 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. Essa estrutura, centrada na unidade conjugal, presta-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável. Não existem categorias transversais desprovidas de gênero nessa família. Em uma casa generificada, encabeçada pelo homem e com dois genitores, o homem-chefe é concebido como provedor e a mulher está associada ao doméstico e ao cuidado” (OYÉRÓNKÉ, 2020, p. 101).

intimamente interligado a fatores políticos e econômicos em cada sociedade” (LAURETIS, 2019, l. 2303).

Enquanto Teresa de Lauretis consultou o verbete “gênero” no *American Heritage Dictionary of the English Language*, realizamos a pesquisa do verbete no Google que, à mão nos dispositivos móveis, é a ferramenta de pesquisa mais utilizada no mundo. Em vista disso, chegamos a tais conceitos: “Gênero, substantivo masculino, de etimologia latina, *gēnus*, *ĕris*, 'descendência, origem'”: [1] conjunto de seres ou objetos que possuem a mesma origem ou que se acham ligados pela similitude de uma ou mais particularidades; [2] por extensão: tipo, classe, espécie; [3] lógica: qualquer classe de indivíduos com propriedades em comum, passível de subdivisão em classes mais restritas, as espécies; [4] biologia: categoria taxonômica que agrupa espécies relacionadas filogeneticamente, distinguíveis das outras por diferenças marcantes, e que é a principal subdivisão das famílias; [5] artes plásticas: cada uma das categorias em que são classificadas as obras artísticas, segundo o estilo e a técnica us; [6] literatura: cada uma das divisões que englobam obras literárias de características similares; [7] linguística: diferença entre o número máximo de pontos duplos que uma curva unicursal pode ter e o número dos que ela realmente possui; deficiência; [8] metade do número de cortes que devem ser feitos em uma superfície para que ela se torne simplesmente conexa; [9] linguística: categoria das línguas que distingue classes de palavras a partir de contrastes como masculino/feminino/neutro, animado/inanimado, contável/não contável etc, [10] mercadorias, produtos, esp. agrícolas e comestíveis; víveres.

De acordo com os conceitos encontrados no verbete “gênero”, mesmo mais atual, ele ainda carrega um modelo classificatório que se reproduz, por meio de tecnologias e, nessa difusão, reflete no comportamento dos sujeitos, em uma repetição de gestos cotidianos. A performatividade do gênero (BUTLER, 2003) insere homens e mulheres em uma dinâmica essencialista e binária que está intrínseca à epistemologia dominante. A crítica pós-estruturalista, por sua vez, leva-nos a refletir sobre o caráter de exclusão que está imbricado no binarismo de gênero, haja vista que a recusa às diferenças tende a fortalecer a operação das relações de poder em uma matriz colonial.

Sob a ótica do binarismo, Simone de Beauvoir (1970) evidenciou como a mulher foi constituída enquanto o “Outro”, abjeto e nada essencial, em relação ao homem, mas já introduz diferenças entre os sexos<sup>4</sup>, rejeitando os discursos institucionalizados na biologia, na psicanálise e no materialismo histórico que, ao longo dos anos, definiram e regularam o destino

---

<sup>4</sup> Destacamos que as primeiras considerações acerca do gênero o inserem em um sistema linear que determina sexo e gênero como iguais.

da mulher. Posteriormente, de um ponto de vista atualizado, Judith Butler (2016) complementa a premissa de que ninguém nasce mulher, segundo Beauvoir, e atribui ao gênero seu caráter performativo. Para a filósofa norte-americana, a categoria “mulher” é construída socialmente e alicerçada em uma série de gestos repetidos, a performatividade.

Seguindo esse raciocínio, “a insistência sobre a coerência e unidade da categoria mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das 'mulheres'” (BUTLER, 2003, p. 35). Nessa lógica, as “mulheres” seriam agrupadas, compreendidas em uma dimensão que ignora os atravessamentos de classe, raça, sexualidade e quaisquer outros marcadores de diferenças. Logo, a noção de gênero se naturaliza nos atos, incluindo os atos de fala que interpelam os sujeitos, e se normatiza na repetição histórica dos discursos.

De acordo com a discussão em tela, a produção e regulação de papéis sociais atende à lógica “masculina” ou “feminina”, e tudo o que está em desacordo com essa matriz cultural se encontra em um “não-lugar”, cuja existência é deslegitimada, haja vista que vai de encontro com a ordem dominante. Nesse contexto, também seria ilegítima a existência de “mulheres” fora da matriz heterossexual, sendo assim, as normativas opressivas e excludentes àquelas que não são compreendidas “mulheres” se manifestam no movimento feminista hegemônico.

Sob esse ponto de vista, destacamos as limitações de um sistema sexo-gênero – e das concepções que dele derivam – sustentado exclusivamente nas diferenças sexuais. Essa seria, inclusive, uma “deficiência” do pensamento feminista, atrelado aos ideais do patriarcado mesmo quando tenta romper com eles. Nesse equívoco, o binarismo não admite problematizações acerca das diferenças entre mulheres, mas somente a concepção de um ser masculino e “outro”, feminino. Vale destacar que a noção de sujeito disseminada e instituída nas epistemes modernas se fundamenta em aspectos que se pretendiam universais e acaba por descrever as especificidades do homem branco, heterossexual e detentor de propriedades.

Nesse contexto, admitimos, em sua historicidade, a primazia masculina europeia que assegurou e acentuou as desigualdades entre homens e mulheres, com base em uma noção biologicista: os fenômenos e práticas patriarcais são atualizados no tempo e na estrutura social. De acordo com Heleieth Saffioti (2011), “do mesmo modo como as relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contamina toda a sociedade, o direito patriarcal perpassa não apenas a sociedade civil, mas impregna também o Estado”.

Dessa maneira, a concepção de gênero atrelada ao patriarcalismo “afeta as interpretações, teorizações, investigações, metodologias e muitas das práticas políticas do feminismo, reproduzindo assim o racismo e a colonização” (CURIEL, 2020, p. 151). Conceitos

como “patriarcado”, “mulheres” e “divisão sexual do trabalho” são problematizados, haja vista que tendem a apagar as vivências de mulheres que experimentam o sofrimento provocado pelo racismo, o classismo, a heteronormatividade e a geopolítica. No entanto, conforme pontua Saffioti (2011), é importante ter em mente o esquema patriarcal de pensamento, nas relações entre homens e mulheres, para que a teoria feminista seja atualizada distante da ideologia de dominação e exploração masculina que se naturalizou, historicamente.

Por meio de práticas de dominação coloniais, o eurocentrismo adentra às américas e o imaginário dos povos: implementou-se um modelo de humanidade calcado na sexualidade, com papéis bem definidos, a partir da diferença dos sexos e de gênero, em que a mulher fica restrita à esfera privada, responsável pelas atividades domésticas e reprodutivas. Assume-se, por conseguinte, o Norte global como parâmetro e, nessa perspectiva, “outros habitantes do mundo, outros seres humanos, passaram a ser miticamente concebidos não como dominados através da conquista, nem como inferiores em termos de riqueza ou poder político, mas como uma etapa anterior na história das espécies nesse caminho unidirecional” (LUGONES, 2020, p. 64-65).

É nesse contexto que o Brasil é inscrito na lógica de trabalho capitalista que, inclusive, justificou a escravização de quase cinco milhões de africanos e na catequização dos indígenas, designados “raças inferiores”. Desse modo, é preciso levar em conta que, ao chegarem ao Brasil, os portugueses já tinham constituído e disseminado, em seu imaginário, concepções de gênero, sexualidade e normativas comportamentais, ou seja, a dominação por meio da raça já veio atrelada à concepção ocidental de gênero e os povos “primitivos” foram reeducados, para que pudessem alcançar a inteligibilidade, dentro do padrão normativo do Norte.

Consideramos, destarte, que o sistema de gênero, ademais racializado, seja um sistema colonial/moderno (LUGONES, 2020), o qual ainda perdura nas sociedades latino-americanas para a dominação pautada no dimorfismo biológico, na organização patriarcal e heterossexual das relações sociais. Portanto, “entender os traços historicamente específicos da organização do gênero em seu sistema moderno/colonial é central para entendermos como essa organização acontece de maneira diferente quando acrescida de termos raciais” (LUGONES, 2020, p. 61-62):

Tanto o dimorfismo biológico e a heterossexualidade quanto o patriarcado são característicos do que chamo o lado iluminado/visível da organização colonial/moderna do gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/ mulher, a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero [...]. A invenção da “raça” é

uma guinada profunda, um giro, já que reorganiza as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas por meio da dominação. (LUGONES, 2020, p. 62).

Do ponto de vista da colonialidade, a opressão dos homens sobre as mulheres não seria a primeira das opressões, tampouco a opressão de classe. A primeira estratégia de dominação imposta sobre os sujeitos do Sul global, especificamente, ladino-amefricanos, brasileiros, foi justificada pela diferença de raça. Assim se justificou a escravidão na região da América Latina, assim os colonizados se familiarizam como o “outro do Outro” e, desse modo, a força patriarcal que afeta a mulher latino-americana se mostra diferente daquela que afeta a mulher no Norte global.

Dentro da lógica do sistema patriarcal, o capitalismo, o machismo, o racismo, a luta de classes e a homofobia são inseparáveis e, nesse *modus operandi*, as nossas diferenças são utilizadas como ferramentas para se concretizar a dominação de uns sobre outros. Com esse formato, as noções de raça e gênero chegam ao Brasil como uma imposição, tomando conta do imaginário nacional. Em vista disso, consolidado em uma ordem simbólica, gênero é ferramenta de dominação que, conforme será analisado neste estudo, “produz duas categorias sociais que se opõem de maneira binária e hierárquica” (LUGONES, 2020, p. 72).

Nessa lógica, os estudos ocidentais de gênero e o feminismo hegemônico mostram compromisso com o projeto europeu racista e imperialista da modernidade, contribuindo com a sua manutenção e expansão (CASTRO, 2020). Enquanto a matriz hegemônica ignora as dimensões de raça e classe, no contexto político e social, e compreende o gênero como a maior categoria de opressão das mulheres, o feminismo decolonial não hegemônico “defende uma metodologia epistêmica que leve em consideração a impossibilidade de subsumir na identidade única abstrata de mulher as diversas experiências de mulheres de diferentes regiões e classes sociais” (CASTRO, 2020a, p. 92).

Isso posto, a teoria sistêmica da interseccionalidade insere as categorias de gênero, sexualidade, raça, etnia, classe e outras em um cruzamento que vai refletir na experiência de cada um/a. Contudo, a abordagem interseccional deixa de explorar uma crítica ao imperialismo e capitalismo, que são característicos da colonialidade/modernidade e resultam em uma lógica de trabalho e exploração particularmente problemática às mulheres, mais ainda às mulheres de cor<sup>5</sup>. Para Françoise Vergès (2020), “reescrever a história do feminismo desde a colônia é primordial para o feminismo decolonial”:

Não podemos nos contentar em pensar a colônia como uma questão subsidiária da história [...]. No que concerne às mulheres racializadas do Norte e do Sul global, todas

---

<sup>5</sup> Mulheres latino-americanas não-brancas.

as facetas de suas vidas, os riscos aos quais elas se expõem, o preço que pagam pela existência da misoginia, do sexismo e do patriarcado ainda estão para ser estudados e visibilizados [...]. Quando os direitos das mulheres se resumem à defesa da liberdade – “ser livre para, ter o direito de...” –, sem questionar o conteúdo dessa liberdade e sem interrogar a genealogia dessa noção na modernidade europeia, temos o direito de perguntar se esses direitos não estariam sendo concedidos pelo fato de outras mulheres não serem livres. (VERGÈS, 2020, p. 31-32).

Nesse sentido, a política feminista decolonial – a ser explorada mais adiante – dão nome às lutas contínuas de emancipação das mulheres localizadas no Sul global. A luta feminista emancipacionista do Sul é respaldada nas teorias e práticas antirracistas, anticapitalistas e anticoloniais (VERGÈS, 2020). Cabe aqui o conceito de “corpo-política” para uma reflexão a despeito de experiências/subjetividades que reagem e resistem à colonialidade, a partir do “pensamento, da ação e da opção decolonial” (MIGNOLO, 2021):

[...] a corpo-política é o lado obscuro e a metade que faltava à biopolítica: a corpo-política descreve as tecnologias decoloniais praticadas por corpos que perceberam que eram considerados menos humanos, no momento em que se deram conta que o próprio ato de descrevê-los como menos humanos era uma reflexão radicalmente desumana. Dessa maneira, a falta de humanidade é atribuída a agentes, instituições e conhecimentos imperiais, que tiveram a arrogância de decidir que certas pessoas, de quem não gostavam, eram menos humanas. A corpo-política é um componente fundamental do pensamento decolonial, da ação decolonial e da opção decolonial. (MIGNOLO, 2021, p. 44).

Para Mignolo (2017, p. 6), a corpo-política compreende “a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua” e tem implicação na produção do conhecimento e dos desejos, assim como a geopolítica também o tem, revelando o privilégio epistêmico do Primeiro Mundo.

Logo, desafiamo-nos a uma práxis decolonial, que parte dos escritos de Manuela D’Ávila, a fim de decolonizar os conhecimentos sobre gênero e feminismos, atribuindo a este estudo uma forma de resistência epistemológica. Por conseguinte, a relevância desta pesquisa está na atualidade da reflexão em torno de questões locais, na revisitação de narrativas que corroboram e rompem com a lógica moderna/colonial e, sobretudo, na criação de perspectivas epistêmicas que partam da práxis de vida do sujeito brasileiro.

### **1.1 Práticas de subjetivação: uma escrita feminista de si**

Tendo em conta a correlação entre ações, valores, sentidos e significados, junto às dimensões de tempo e espaço, compreende-se o estudo das subjetividades como um fator contribuinte para verificar as diferentes percepções da vida e para a constituição de saberes. É

nesse sentido que propomos analisar as autobiografias escritas por Manuela D'Ávila, tomando por base as noções sobre as técnicas de si.

Para a análise em questão, consideramos o pressuposto de que um texto não se encerra nele mesmo: os discursos se entrelaçam, nos interditos, e reproduzem as verdades do passado, mas também abrem espaço para as novas práticas (FOUCAULT, 1996). Nessa linha de raciocínio, também os sujeitos se reinventam, fora das universalidades e unicidades, e não podem ser reduzidos àquilo que narram de si; ao contrário, são inconstantes, incompletos e estão sempre em processo de construção das subjetividades, um *devenir*. A constituição dos sujeitos acontece associada às formas de dominação e regimes de verdade instituídos, em determinados contextos. Dentre as técnicas de si (FOUCAULT, 2004b), recuperamos o sentido foucaultiano da “escrita de si” para uma compreensão de como Manuela constitui a sua subjetividade.

As práticas de autoavaliação estoicas e romanas antigas envolviam o cuidado de si e do outro em uma construção da subjetividade, por meio de práticas corporais e da autorreflexão, escrita. Na Antiguidade, a finalidade dessa prática constante seria o relacionamento consigo mesmo, por vezes mediado por mestres, guias e/ou professores, preparando os cidadãos para o enfrentamento do mundo. Foucault (2004b) observa a *ascese*<sup>6</sup> em contraste com o ascetismo cristão, que, por outro lado, objetiva a busca de uma ética pessoal para uma moral – compreendida, então, como obediência a um sistema de regras – a partir da renúncia do si mesmo.

Desde o século XVIII, contudo, a ideia de moral como obediência vem desaparecendo – ou já desapareceu – e, conseqüentemente, a finalidade e as formas de subjetivação, por meio de técnicas éticas de si, também se altera. Na Modernidade, o objetivo seria a condução a uma prática política que resultasse na constituição de identidade(s). Entretanto, Foucault não se atém às técnicas contemporâneas de si, mas sugere que as práticas antigas sejam aplicáveis às análises das diferentes artes do viver, ao longo do tempo.

Para Margaret McLaren (2016), “as técnicas de si de Foucault podem ser vistas como o anverso de sua preocupação com a individualização do sujeito através da escrita e da documentação” (p. 192). A autora nos lembra de que o processo de individualização ocorre a partir da objetificação do indivíduo, nos fatos institucionalizados socialmente, ou seja, o indivíduo se torna um objeto descritível e analisável por meio de práticas de dominação, intrínsecas aos discursos médicos, científicos, religiosos, entre outros. A subjetividade desses

---

<sup>6</sup> “[...] a consideração progressiva do eu ou do domínio de si mesmo, obtido não através da renúncia da realidade, mas através da aquisição e assimilação da verdade” (FOUCAULT, 2004b, p. 344).

indivíduos, por sua vez, está “inscrita e circunscrita por normas sociais” (MCLAREN, 2016, p. 192).

Nessa lógica, as técnicas experienciadas entre os antigos se manifestam a qualquer tempo, mas de maneiras diferentes, de acordo com o período histórico. Com relação às narrativas do eu, Foucault (2004b) observa que a prática de escrita de si volta a ser fundamental à autogestão e alívio terapêutico, na Modernidade: narrar a si mesmo levaria à transformação de si, por meio da crítica às condições e normas sociais. Conforme analisa, “o cuidado de si torna-se constantemente ligado à prática da escrita. O si é algo para se escrever a respeito, um tema ou objeto (sujeito) da prática da escrita” (FOUCAULT, 2004b, p. 334).

Logo, a *parrésia* é um ato político e, também, uma virtude moral, essencial à manutenção da democracia, mas desde a Antiguidade há relações de poder que determinam quem são os indivíduos que podem exercer a coragem de verdade: àquele tempo, somente os indivíduos considerados cidadãos da pólis eram detentores do direito de tornarem-se mais éticos, por meio da verdade, o que excluía, entre outros, as mulheres (FOUCAULT, 2004b). Em continuidade, pensamos a respeito da confissão, prática cristã que compele o sujeito a contar a sua verdade, conforme as normas instituídas.

A confissão, segundo Foucault (2004b), envolve um duplo senso de sujeição: enquanto prática de dominação, objetifica o sujeito com base nos discursos normatizadores; por sua vez, constitui uma prática de subjetificação à medida em que sinaliza a autoconstituição, no relato de si mesmo e de sua verdade. Então, em certa medida, a autoconstituição do sujeito no ato da confissão é coagida, haja vista que ocorre em convergência com o discurso dominante e, consequentemente, reforça seu caráter de dominação.

Dessa maneira, compreendemos que os mecanismos sociais de dominação e controle, assim como os acontecimentos/discursos, preexistem aos sujeitos, mas sua existência não nos submete somente à obediência – também há tentativas de ruptura com os regimes de verdade. Nesse sentido, a verbalização pode levar à constituição de um novo sujeito:

O tema da renúncia de si é muito importante. Ao longo do cristianismo, há uma correlação entre a revelação de si, dramática ou verbal, e a renúncia de si. Minha hipótese ao observar essas duas técnicas é a de que a verbalização torna-se a mais importante. Desde o século XVIII até o presente, as técnicas de verbalização foram reinseridas em diferentes contextos pelas denominadas ciências humanas com o objetivo de utilizá-las sem a renúncia de si, mas para constituir, positivamente, um novo sujeito. Utilizar essas técnicas sem renunciar a si mesmo constitui uma ruptura decisiva. (FOUCAULT, 2004b, p. 360).

É importante ressaltar, ainda, que “tradições” são institucionalizadas nas práticas e “através dessas diferentes práticas – psicológicas, médicas, penitenciárias, educativas – formou-

se uma certa ideia de um modelo de humanidade; e essa ideia do homem tornou-se atualmente normativa, evidente, e é tomada como universal” (FOUCAULT, 2004a, p. 299). Nesse sentido, “revelar a si mesmo” configura uma prática de liberdade, a partir do momento em que possibilita alternativas à ideia de sujeitos universais e, também, subversão das tradições e normas que orientam os modos de pensar e de agir.

Consideramos, pois, que “os termos que possibilitam o reconhecimento de si são dados por um regime de verdade” (BUTLER, 2015, p. l. 373), isto é, os sujeitos se constituem na ação, em meio a relações de poder, dispositivos de dominação e controle. Por sua vez, “o regime de verdade é posto em questão porque ‘eu’ não posso ou não vou me reconhecer nos termos que me são disponíveis” (BUTLER, 2015, p. l. 419), e assim se diferenciam as técnicas de si antigas das práticas modernas. Nesse sentido, o que evoca as técnicas de si, dentro de um referencial social contemporâneo, é um sem-número de possibilidades de ser, existir, reinventar-se e assegurar-se de liberdades, mas estas são, sem dúvida, associadas a formas de dominação.

Assim, Judith Butler (2015) escreve sobre os sujeitos foucaultianos e a questão da filosofia moral, e reconhece a perspectiva de que “as normas pelas quais eu reconheço o outro ou a mim mesma não são só minhas” (l. 404), mas alerta que:

[...] nossas decisões não são determinadas pelas normas, embora as normas apresentem o quadro e o ponto de referência para quaisquer decisões que venhamos a tomar. Isso não significa que dado regime de verdade estabeleça um quadro invariável para o reconhecimento; significa apenas que é em relação a esse quadro que o reconhecimento acontece, ou que as normas que governam o reconhecimento são contestadas e transformadas. (BUTLER, 2015, p. l. 380).

No que diz respeito ao relato de si como técnica de subjetivação, Butler (2015) volta a sua atenção ao outro, na cena de interpelação, dado que “o sujeito sempre faz um relato de si mesmo para o outro, seja inventado, seja existente, e o outro estabelece a cena de interpelação como uma relação ética mais primária do que o esforço reflexivo que o sujeito faz para relatar a si mesmo” (BUTLER, 2015, p. l. 355). Desse modo, o ato de relatar a si mesmo, por escrito, supõe a existência de, pelo menos, dois sujeitos: aquele que faz seu relato, agindo, conforme pensa; e um sujeito leitor, capaz de interpretar e reagir àquilo que foi escrito.

No que tange os gêneros literários autobiográficos<sup>7</sup>, desde os cânones aos gêneros híbridos, consideramos relativos os limites entre ficção e realidade, assim como a noção de

---

<sup>7</sup> Philippe Lejeune (2014) escreve sobre as diferentes possibilidades de escritas do eu, incluindo os gêneros diário, memórias, poema e a narrativa autobiográfica em prosa: “Narrativa, dialética, poesia, todas as formas são mobilizadas em busca do eu, tudo é possível” (p. 89). Segundo ele, o autor do texto autobiográfico, assegurado na assinatura do nome próprio, sugere um contrato ao potencial leitor da obra – e essa seria a diferença entre a autobiografia e a ficção. Supondo-se reciprocidade, esse “acordo” entre as partes (autor e leitor) é firmado antes

“pacto” que, supostamente, seria estabelecido entre autor e leitor. A autobiografia, que aparece como um gênero literário na Modernidade, também pode ser compreendida como confissão (FOUCAULT, 2004b), ao passo em que produz o sujeito em torno dos seus desejos, constituindo a sua subjetividade a partir/dentro do discurso normalizador da sexualidade<sup>8</sup>. De outra maneira, a autobiografia pode ser compreendida como semelhante às anotações e cartas da Antiguidade (*hupmonêmata*), técnica estoica de escrita de si, em um processo de autoformação do sujeito que escreve:

[...] era uma questão de se constituir como sujeito de ação racional através da apropriação, unificação e subjetivação de um já dito fragmentário e selecionado; no caso de notação monástica de exercícios espirituais, seria uma questão de expor os impulsos mais escondidos dos recessos mais profundos da alma, permitindo assim que se livre deles. No caso da consideração epistolar de si, é uma questão de trazer à congruência a contemplação do outro e a contemplação que se dirige ao outro quando se mede suas ações cotidianas de acordo com as regras de uma técnica de viver. (FOUCAULT, 2004a, p. 162).

De modo a complementar, McLaren (2016) caracteriza a autobiografia como “uma forma de escrita de si que demonstra a autoconstituição ativa do eu” (p. 199). Nesse processo, o escritor/autor se “produz”, conforme se apresenta na narrativa, contando a sua história, embora a narrativa de si não assegure liberdade ao sujeito. À vista disso, “não há garantias de que uma autobiografia será um exercício de liberdade, não obstante, a autobiografia claramente contribui para a individualização e a autoconstituição do sujeito” (MCLAREN, 2016, p. 199):

Narrativas autobiográficas geralmente constroem identidades como multifacetadas e complexas, e como dinâmicas, não estáticas. Por causa disso, a autobiografia pode desafiar categorias de identidade fixa. E ainda, a produção autobiográfica do eu baseia-se em categorias de identidade e de grupo social. Múltiplos aspectos de identidade podem ser articulados, entrar em conflito e coexistir na mesma narrativa. Escritores de autobiografia se constroem como sujeitos. Mas, como outras práticas, a escrita autobiográfica acontece dentro de condições históricas e culturais singulares. Assim, a liberdade do escritor em representar a si mesmo é restringida por essas condições. (MCLAREN, 2016, p. 199).

A autora, portanto, reitera o duplo senso que Foucault atribui à confissão e aponta a sua aplicação à escrita confessional de si, em que, mesmo inconscientemente, o discurso normalizador se manifesta, demarcado nas entrelinhas. Desse modo, seria um equívoco pensar a escrita de si como uma prática que leve somente à liberdade, haja vista que, ao mesmo tempo em que a autobiografia se constitui como um exercício de subjetivação, é também exercício de

---

que se inicie a leitura, em que o relato tende a ser tomado por verdadeiro e fiel – o pacto autobiográfico seria, portanto, um voto de confiança. Na perspectiva foucaultiana, por sua vez, não há distinção entre ficção e realidade: ambos caracterizam um contexto social.

<sup>8</sup> Foucault observa, em *História da Sexualidade* (vols. 2 e 3), que o discurso da sexualidade e desejo nem sempre foi o dominante: na Antiguidade, predominava a preocupação com o cuidado de si, por meio das técnicas de si. A prática dessas resulta em uma estética da existência.

sujeição, atrelado às amarras do discurso normalizador. Em suma, Foucault (1982, 1996, 2004), Butler (2003, 2015, 2016) e McLaren (2016) nos fornecem subsídios para pensar a práxis da conscientização ética, que insere os sujeitos na política a partir das normas sociais e condutas disciplinares.

A escrita de si é uma dessas práticas, assim como o debate em grupos, a reflexão e a confissão cristã – por meio dessas, os sujeitos (re)conhecem a si mesmos e se identificam, entre os outros. Desse modo, é possível sair da esfera individual e observar angústias e inquietações que passam a ser compreendidas a um nível mais amplo, nos grupos sociais; antes inibidas e inibidos, em grupos, a troca de experiências favorece a autoconfiança e os movimentos contra as instituições e o discurso normalizador, dominante. McLaren (2016, p. 204) resume que “é essencialmente através das normas sociais e práticas disciplinares que indivíduos são divididos em normal e saudável, opostos a anormal, neurótico e patológico”.

Logo, a exposição às normas sociais e práticas disciplinares, que operam como poder normalizador, pode fortalecer as/os subalternizadas/os, abrindo para as possibilidades de resistência. Em razão disso, a obra foucaultiana nos serve de teoria social para a compreensão de como essas normas atuam politicamente na relação entre o indivíduo e o social, ou seja, a relação existente entre a transformação de si, por meio da conscientização, e as mudanças políticas e sociais. Nesse sentido, a conscientização é uma prática de si que tem como finalidade a transformação de si mesmo e, por meio desta, a transformação social.

A fim de contemplar a multiplicidade de narrativas do eu para a conscientização, no universo contemporâneo, trabalhamos também com a noção de “espaço biográfico”, de Leonor Arfuch (2010, 2018). Para a autora, o espaço biográfico compreende as narrativas próximas da experiência, “como inscrição, rastro, pegada” (ARFUCH, 2018, l. 935-936 – tradução nossa<sup>9</sup>) e estas delineiam um “espaço ético”. Por sua vez, o espaço ético/social se torna o norte da investigação dos escritos (auto)biográficos – o espaço onde se manifestam as práticas, acontecimentos e instituições. Na sua definição, o espaço inclui não somente os gêneros considerados canônicos:

[...] mas também à sua enorme expansão contemporânea em formas híbridas, estilos e suportes da mais variada espécie: a entrevista, o testemunho, a autoficção, o romance biográfico, o programa de televisão, o documentário biográfico, inúmeras práticas das artes visuais e aliás, a crescente exibição de si nas redes sociais. Uma multiplicação incessante de vozes onde os gêneros clássicos continuam a ser best-sellers e onde o experiencial, o privado e o íntimo são narrados em diferentes estilos a partir do registro hipotético da “própria” experiência, adquirindo assim um suplemento de

---

<sup>9</sup> “como inscripción, traza, huella” (ARFUCH, 2018, l. 935-936).

valor: a veracidade, autenticidade, proximidade, presença. (ARFUCH, 2018, l. 879-872, tradução nossa<sup>10</sup>).

Então, de diversas maneiras, cotidianamente, elaboram-se narrativas que estão compreendidas no espaço biográfico. Acionadas/os em determinada cena de interpelação, sujeitas/os contam histórias “singulares”, a fim de tornarem-se inteligíveis para si mesmos e para os outros (BUTLER, 2015). Estão implicadas, nesses aspectos, questões de classe, gênero, raça e sexualidade, que se cruzam e resultam em diferentes formas de existência e resistência ao discurso normalizador, embora este prevaleça. Romper com a normatividade dos discursos não seria possível, apesar das fissuras que podem ser provocadas, e é nessa perspectiva que apresentamos esta investigação acerca da constituição do gênero e do que concebemos enquanto sujeito do feminismo, nos discursos, a partir de narrativas de si.

Notamos que há aspectos socioculturais em torno da construção textual do “eu”, que é formatada em uma carta, um diário, rabiscos em guardanapos, bloco de notas do celular ou em uma publicação no *Instagram*, por exemplo. Destarte, nos fatos cotidianos, a partir de vivências e experiências particulares, verificamos grande potencial para a publicização de histórias que orientem a reflexões de interesse público e social. Tornar públicas as inquietações íntimas possibilita a marcação das diferenças entre pessoas e leva-nos a refletir sobre as vivências que se mostram “não tão únicas”, mas compartilhadas.

Portanto, examinamos as narrativas de Manuela D’Ávila (2019a, 2019b, 2020) como um exemplo contemporâneo da escrita de si, que foi uma prática de relevância no despertar do movimento feminista e ainda é, nos dias de hoje. Conforme observa McLaren (2016), o espaço da escrita feminina não chegou a ser imaginado por Foucault, mas “a escrita de registros diários e autobiografias femininas pode ser pintada como prática **feminina de si**” (MCLAREN, 2016, p. 198 – grifo nosso):

Desde os anos 1970, tem havido uma explosão de autobiografias de mulheres. Essas autobiografias têm um lugar especial no cânone feminino. Isto é significativo no mínimo por duas razões: permite que a mulher fale por si mesma e desenha sua própria experiência [...]. Autobiografias de mulheres dão voz ao saber subjugado, porque as perspectivas e experiências femininas têm sido, até recentemente, excluídas da história e literatura vigente [...]. **Autobiografias de mulheres podem ser vistas como uma tecnologia feminista do eu, porque o sujeito desempenha um papel ativo em sua própria constituição.** (MCLAREN, 2016, p. 199, grifo nosso).

<sup>10</sup> “[...] sino también a su enorme expansión contemporánea en formas híbridas, estilos y soportes de la más variada especie: la entrevista, el testimonio, la autoficción, la novela biográfica, el show televisivo, el documental subjetivo, innumerables prácticas de las artes visuales y por cierto, la creciente mostración de sí en las redes sociales. Una incesante multiplicación de voces donde los géneros clásicos siguen siendo best-sellers y donde lo vivencial, lo privado y lo íntimo se narran en distintos estilos desde el registro hipotético de la “propia” experiencia, y adquieren así un suplemento de valor: veracidad, autenticidad, proximidad, presencia” (ARFUCH, 2018, l. 879-872).

Derivado da noção foucaultiana de tecnologias de si, a autora sugere a existência de uma **“tecnologia feminista do eu”**, quais sejam as técnicas para a constituição do(s) sujeito(s) do(s) feminismo(s), tal como a prática da escrita feminina e/ou feminista de si (MCLAREN, 2016). Em conformidade com essa perspectiva, os capítulos que seguem apresentam a análise de como o gênero se produz, a partir das vivências de Manuela, registradas nos seus três livros autobiográficos, e de como a autora se constitui enquanto sujeito do feminismo, no Brasil.

## 1.2 Uma práxis decolonial: percurso metodológico

Embora os estudos decoloniais defendam a própria decolonização dos métodos, esta pesquisa tem caráter exploratório e descritivo, visto que nosso objetivo é proporcionar maior familiaridade com o problema, a fim de torná-lo mais explícito e/ou a construir hipóteses. Desse modo, envolvemos o levantamento bibliográfico e análise da narrativa autobiográfica de Manuela D’Ávila, tomando por base as temáticas pontuadas pela autora para uma reflexão sobre gênero, maternidade e feminismos no Brasil, do ponto de vista da colonialidade.

A perspectiva metodológica nos encaminha a questões complementares, orientando-nos a desafiar a autoridade colonial desde o centro e, principalmente, na operação dos discursos hegemônicos (KILOMBA, 2019). Logo, refletimos sobre as perguntas: como o lugar social ocupado por Manuela D’Ávila implica no poder relatar a sua experiência e, de outro lado, no silenciamento de outras? Como podemos pensar as fissuras e a manutenção das normas modernas/coloniais de gênero, a partir da experiência da autora? Como (re)pensar a branquitude, feminismos e maternidades, no contexto do Brasil? E como pensar a constituição de sujeitos do feminismo, a partir de experiências sociais marcadas nas diferenças? Portanto, com atenção à abordagem interseccional<sup>11</sup> dos estudos de gênero, olhamos para as diferenças dentro dos feminismos e nas vivências de mulheres.

Em vista disso, percorremos um longo trajeto de reformulação do referencial bibliográfico que foi proposto inicialmente e começamos a jornada acadêmica de decolonização das epistemes, dos sujeitos, do gênero e dos feminismos<sup>12</sup>. Assim, quando assumimos as

<sup>11</sup> Cf. Brah, 2006; Henning, 2015; Piscitelli, 2008.

<sup>12</sup> Conforme aprofundávamos na pesquisa sobre gênero, ao longo dos dois anos de mestrado acadêmico, apareciam as inquietações a respeito das dicotomias e binarismos intrínsecos à episteme hegemônica que exclui as mulheres de cor, latino-americanas, negras, indígenas e outras do agrupamento de “mulheres” (uma noção criada no Ocidente), quando tivemos o primeiro contato e buscamos aprofundamento sobre o Giro Decolonial. As angústias persistiram ao situar Manuela D’Ávila enquanto mulher brasileira embranquecida, dentro do padrão cisheteronormativo, e burguesa, privilegiada. Percebemos que, sem problematizar questões como a branquitude

epistemes ocidentais somente como um ponto de partida, mas não como embasamento teórico único, esta pesquisa foi se constituindo enquanto prática decolonial – mergulhamos na historicidade dos estudos de gênero e feminismos no Brasil e propomos um novo ângulo para a interpretação dos registros de Manuela D’Ávila e, mais do que isso, uma nova perspectiva para a compreensão das relações contemporâneas de gênero, dentro do padrão colonial/moderno.

Por conseguinte, no que diz respeito à estruturação do trabalho, a dissertação é composta por quatro capítulos – conforme consta no sumário – cujos títulos e temáticas centrais de cada um foram pensados a fim de facilitar a didática na análise, segmentando as reflexões em torno das vivências de Manuela “militante”, “mulher” e “mãe”, conforme se identifica a autora. Os subtítulos, por sua vez, são trechos afirmativos ou questionamentos extraídos do livro *Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a)<sup>13</sup>, no intuito de marcar a experiência de Manuela D’Ávila também nas entrelinhas, no curso de toda a pesquisa. Optamos por pesquisar as questões de gênero derivadas dos registros de Manuela sobre sua experiência com o feminismo e a maternidade e, desse modo, partindo desta contextualização ampla, na “Introdução”, para as temáticas mais específicas; são referências de primeira instância: Walter Mignolo (2017, 2020, 2021), Aníbal Quijano (2005), María Lugones (2019, 2020), Françoise Vergès (2020), Rita Segato (2006, 2012), Margareth Rago (2013, 2014), Mary del Priore (2008, 2010, 2020), Judith Butler (2003, 2015, 2016), Michel Foucault (1982, 1996, 2004), dentre outras.

No Capítulo 2, intitulado “MANUELA, MILITANTE: quem são os sujeitos dos feminismos?”, analisamos as experiências de militância e política narradas pela autora para uma reflexão sobre a constituição dos sujeitos dos feminismos, no Brasil, recorrendo à historicização do movimento no país. Assim, situamos Manuela D’Ávila e o seu contato com os feminismos,

---

brasileira, o racismo disfarçado no país, a subalternidade das mulheres de cor, enfim, a colonialidade de gênero e suas implicações na família, no trabalho e na ocupação de espaços públicos, éramos direcionadas a equívocos e julgamentos que possibilitariam resultados que estavam cobertos pelo véu da colonialidade e, assim, iríamos reforçar as dicotomias e binarismos dos quais tentávamos nos afastar. Por isso, começamos do zero: reformulamos o referencial teórico proposto no projeto inicial e relemos as obras de Manuela para uma nova análise. É nesse sentido que situamos esta pesquisa enquanto uma prática decolonial – que está apenas começando e deve ser continuada.

<sup>13</sup> No projeto inicial para este estudo, propomos uma análise da primeira publicação de Manuela D’Ávila, somente. Contudo, ao longo dos últimos dois anos, enquanto a pesquisa estava em andamento, outros livros da autora foram publicados. Tendo em conta que as temáticas são continuadas/complementares, incluímos as demais obras no *corpus* desta pesquisa – afinal de contas, tomamos por base as temáticas pontuadas pela autora, que marcam sua vivência. Portanto, a escrita feminista de si, feita por Manuela D’Ávila, não se encerra numa ou noutra obra, mas todas a contemplam, enquanto sujeito em *devir*. Para os subtítulos no sumário, mantivemos a referência a *Revolução Laura* (2019a), conforme nos propomos de início, acreditando que não haveria implicações nos resultados da pesquisa.

suas referências de luta e o ingresso na carreira política parlamentar. Para tanto, acrescentamos, às teorizações primeiras, as problematizações sobre gênero e feminismos de pesquisadoras como Yuderkis Espinosa (2009, 2017, 2020), Adriana Piscitelli (2008), entre outras; a fim de situar a Manuela em uma posição privilegiada de branquitude, no país, recorreremos aos conceitos de Grada Kilomba (2019), Ana Amélia Laborne (2018), Suzana Maia (2018) e outras.

A abordagem sobre gênero, por parte da autora, inclui o debate em torno da família, a afetividade, domesticidade feminina, violências e opressões de gênero, conforme está no Capítulo 3 intitulado “MANUELA, MULHER: escrevendo gênero, delineando os ‘papéis’”. Nesse capítulo, iniciamos a análise das primeiras reflexões da autora sobre as regulações do gênero, principalmente no que tange à ocupação de espaços públicos de poder, o trabalho e as figuras de mãe e madrastra, envolvidas nos escritos de Manuela. Somadas às referências de primeira instância, recorreremos à Heleieth Saffioti (2011), Flávia Biroli (2014), Oyèwùmí Oyèronké (2020), Lélia Gonzalez (2020) e Susana de Castro (2020).

E, por fim, no Capítulo 4, “MANUELA, MÃE: a produção discursiva em torno das maternidades”, tomamos a experiência de Manuela, enquanto mãe, para uma análise sobre a regulação da maternidade, cuja noção hegemônica constitui a “mãe” sob uma perspectiva heteronormativa, biologicista, racista e, conseqüentemente, excludente. Para tanto, retomamos Françoise Vergès (2020), Rita Segato (2006, 2012), Margareth Rago (2013, 2014) e Mary del Priore (2008, 2010, 2020) para o entendimento sobre um ideal de “mãe”, repercutido na repetição histórica dos discursos hegemônicos. Além disso, propomos uma reflexão sobre a formação das crianças, acrescentando a perspectiva da historiadora brasileira Martha Abreu (2010) sobre os impactos da escravidão no Brasil para o âmbito da infância, que implicou nas intervenções sanitaristas que criaram, ao longo da história, a lógica de cuidados para/com as crianças, tal como conhecemos e defendemos hoje.

Portanto, temos como conclusão/resultado a análise dessa narrativa brasileira, a partir da desconstituição da Matriz Colonial de Poder, em vista da reconstituição de epistemologias “outras”, valorizando conhecimentos e experiências subalternizados. Destacamos que, apesar de existirem, atualmente, no Brasil, uma recém onda dos estudos decoloniais, esta pesquisa interdisciplinar e interseccional traz uma análise inédita das autobiografias de Manuela D’Ávila, latino-americana, brasileira, que denuncia, na prática de escrita de si, o *loci* do sistema-mundo moderno/colonial/patriarcal, por isso, a constituição de nosso objeto de estudo pode servir à comunidade científica interessada. Acreditamos, ainda, no impacto social desta pesquisa para a integração dos sujeitos do Sul global na construção de conhecimento e valorização das epistemologias e cosmovisões locais. Além disso, a

decolonialidade proposta neste trabalho reconhece a pluriversalidade e a corpo-política para questionar/resistir à modernidade/colonialidade.

## 2 MANUELA, MILITANTE: QUEM SÃO OS SUJEITOS DOS FEMINISMOS?

Tendo as primeiras problematizações sobre as situações das mulheres chegado ao Brasil “emprestadas” do Ocidente, com elas seguimos para as construções e desconstruções de gênero. No Brasil das décadas de 1960 e 1970, o ativismo feminista branco-burguês tomou forma a partir dos grupos de reflexão, encontros nos quais eram discutidas questões profissionais, domésticas, políticas, e eram debatidos textos trazidos à tona por mulheres feministas que voltavam de exílios e temporadas em países estrangeiros. Já em 1980, tornam-se legítimos os estudos de gênero enquanto campo de pesquisa acadêmico, assim como era na Europa e Estados Unidos. Nesse sentido, a razão feminista é universal e eurocêntrica.

Na perspectiva latino-americana “não nos separarmos das teorias, apostas e slogans do feminismo produzido nos países centrais” (ESPINOSA, 2020, p. 124) mas, ao contrário, fizemos um esforço de aplicar a mesma teoria ocidental para uma compreensão das violências de gênero a que são submetidas mulheres de diferentes contextos, mesmo aquelas atravessadas pela colonialidade. Desse modo, torna-se relevante observar como os preceitos modernos e eurocêtricos são reproduzidos nas práticas feministas brasileiras, tanto no âmbito teórico-discursivo, quanto nas práticas políticas.

Entendemos a razão feminista no sentido que atribuiu Yuderkis Espinosa (2020), do feminismo como projeto global que universaliza a interpretação sobre a condição das mulheres na sociedade. Ao tentar encaixar todas as mulheres em uma categoria de sujeito universal, o feminismo hegemônico revela o seu compromisso com a colonialidade/modernidade. Segundo a pesquisadora, o neoliberalismo, ao final dos anos 1980, foi fundamental para a expansão das ideias e ideais da razão feminista universal.

Nesse contexto, a modernidade institui a epistemologia feminista a partir das experiências de mulheres feministas do Norte global, enquanto as vozes de mulheres no Sul foram silenciadas e apagadas, em um processo de colonização discursiva. Essa dinâmica de silenciamento representa mais uma estratégia de dominação, colocando o feminismo do Norte hegemônico como superior em relação aos conhecimentos feministas do Sul. É nessa perspectiva que Espinosa (2020) propõe o uso da sua experiência para a construção do arquivo de uma genealogia da razão feminista na América Latina:

[...] é a prática feminista subalterna que nos mostra o colonialismo internalizado, os dispositivos de controle e as estratégias de produção e conservação do poder de uma minoria dentro do campo feminista na América Latina. A ferida colonial sangra mais em umas que em outras. Os feminismos hegemônicos do Norte precisam da cumplicidade dos feminismos hegemônicos do Sul para dar continuidade à história de colonização e dependência. É por isso que uma análise dos feminismos do Sul e de

sua relação de dependência com os feminismos do Norte precisa ser complexa a ponto de desfazer o mito de uma suposta unidade interna do sujeito “mulher” e nos permitir observar um campo vivo de disputa de sentidos na América Latina pós-independências, que acaba sendo resolvida com a imposição e a violência simbólica e material sobre aquelas cujos corpos estão marcados por processos de racialização e contínua exploração, o que chamo de “a outra da outra”. (ESPINOSA, 2020, p. 113).

Por meio das diferentes práticas feministas de si, tornam-se evidentes a pluralidade de vozes e as particularidades das mulheres que estão inseridas em diferentes contextos, mas também é possível perceber uma experiência compartilhada de desconforto e recusa aos modelos tradicionais de feminilidade, no Sul global. Sendo assim, distantes da noção hegemônica do que estaria atrelado ao “feminino” no Ocidente, as práticas subalternas evidenciam um processo de recriação da cultura. Para a historiadora Margareth Rago (2013), o feminismo na América Latina é plural, dada a impossibilidade de se constituir um sujeito único, apesar dessas experiências compartilhadas – feminismos, analisados enquanto linguagens. Ademais, uma das principais finalidades dos feminismos é “libertar as **mulheres** da figura da **Mulher**, modelo universal construído pelos discursos científicos e religiosos, desde o século XIX” (2013, l. 271 – grifo nosso).

Dessa maneira, os feminismos não se restringem aos movimentos organizados, mas contemplam também as práticas sociais, culturais, políticas e linguísticas de combate ao racismo e misoginia intrínsecos às relações de poder coloniais/modernas. O objetivo, então, seria a libertação das mulheres dos moldes que ditam a lógica masculina, nos marcos da heterossexualidade compulsória.

Diante disso, a obra literária de Manuela D’Ávila *Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a), *Por que lutamos? Um livro sobre amor e liberdade* (2019b) e *E se fosse você? Sobrevivendo às redes de ódio e fake news* (2020), lançada após o período eleitoral de 2018, contempla as vivências e as experiências de dois anos em que a autora esteve em evidência política como candidata à vice-presidência e candidata à prefeita de Porto Alegre, ambas candidaturas sendo derrotadas por forças conservadoras. Foram candidaturas nas quais Manuela D’Ávila ganhou extrema visibilidade nacional, sendo protagonista de um cenário político tumultuado e violento, em que entre notícias fraudulentas e perseguições não somente políticas, mas também pessoais, ela apresentou determinação e resistência.

Atuando na política institucional, Manuela D’Ávila foi a mais jovem vereadora da história de Porto Alegre (2004); deputada federal (2007-2015); candidata à prefeita da capital do Rio Grande do Sul por três vezes (2008, 2012 e 2020) e à vice-presidente da República (2018). Tendo em vista sua militância como feminista marxista, ela, embora reconheça a multiplicidade de experiências, na interseccionalidade, pensa gênero e raça “depois” de classe,

sugerindo uma hierarquia de opressões que derivam do sistema capitalista. Assim, o esforço de Manuela como feminista materialista é incorporar as categorias gênero/sexualidade e raça/etnia numa discussão mais acentuada relacionada ao capitalismo<sup>14</sup>.

Nesse sentido, é interessante observar como a fundação do PCdoB – partido ao qual Manuela é filiada –, em 1962, entrelaça-se à história dos movimentos de mulheres e feministas, no país, entre as décadas de 1960 e 1970. Fundamentado nas reivindicações marxistas, o partido comunista tinha voz majoritariamente masculina e não se preocupou em contemplar na sua agenda as demandas das mulheres. Em recusa à governamentalidade de partido, muitas militantes optaram por se desligar e passaram a liderar grupos de mulheres:

Todos esses grupos mesclavam (ex)militantes partidárias e (ex)marxistas, com feministas das novas gerações, que defendiam prioritariamente as “políticas do corpo” e as questões da sexualidade e da violência contra a mulher. A despeito das tendências políticas diferenciadas, esses grupos buscavam autonomia em relação aos partidos políticos de esquerda [...] embora muitas ativistas fossem militantes partidárias. Desde o final da década de 1970, o movimento feminista, constituído em grande parte por ex-presas políticas e exiladas que retornavam ao país, decidiu sair do “gueto” e ampliar seu raio de atuação. Entrou nos sindicatos, nos partidos, nas universidades, e em vários outros espaços institucionais, e, sobretudo, aliou-se ao movimento de mulheres que se articularam na periferia de algumas cidades, como na zona leste, em São Paulo, apoiado pela Igreja Católica e por grupos políticos envolvidos na luta pela redemocratização. (RAGO, 2013, l. 1497).

As principais queixas, à época, eram relativas à criação de creches nas fábricas, melhorias nos transportes urbanos e melhores condições de vida (RAGO, 2013). Dentro dos partidos políticos, temáticas como o aborto, estupro, assédio, prostituição ou violência doméstica eram consideradas “pequeno-burgueses”, distantes dos conceitos marxistas. Conforme se ampliou o debate nas associações e coletivos de mulheres, a pauta se expandiu e pode alcançar urgências periféricas, tendo os feminismos iniciado um processo de ampliação das bandeiras de luta, com destaque aos temas da violência contra as mulheres e direitos reprodutivos, assim, ganham importância as questões referentes à moral sexual, ao corpo e à saúde, com as quais mulheres da periferia brasileira sofriam, silenciosamente (RAGO, 2013).

De acordo com a vertente marxista de pensamento, que se constituiu no contexto europeu, a história da humanidade seria a história da luta de classes e, desse ponto de vista, o

---

<sup>14</sup> Nesse momento, convidamos a pensar se o materialismo histórico de Manuela está comprometido com o giro decolonial, uma vez que o marxismo é delimitado (erroneamente ou não) pela forma homogênea e eurocêntrica de pensamento, enquanto os estudos decoloniais buscam reconhecer as múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais na América Latina. Logo, propomos verificar o enfrentamento de D’Ávila, na literatura, na defesa emancipatória de todas/os/es, por meio da luta contra o capitalismo, pelo viés decolonial. Assim, não trataremos dos debates em torno das contraposições entre o materialismo histórico e o giro decolonial, mas destacamos, a partir da formação intelectual e política de Manuela D’Ávila, que a leitura aqui proposta é observar como as autobiografias revelam as marcas do colonialismo e do imperialismo.

marxismo denuncia todas as formas de opressão, mas tem como primeira a opressão de classe. Assume-se o pressuposto de que somente no sistema capitalista haveria a divisão do trabalho da forma que conhecemos, de modo que a massa de mulheres e crianças é submetida a condições precárias de exploração e repressão. No contexto contemporâneo, as críticas a Marx questionam quem seriam os sujeitos da luta de classe(s), diversificando os conceitos de “trabalho” e “proletariado”.

Ou seja, enquanto a linha de pensamento marxista – conforme escrito nos três tomos de *O Capital*<sup>15</sup> – compreende como “classe” o proletariado, aquele sem propriedade outra que não sua força de trabalho, o novo marxismo historiciza o método proposto por Marx e considera sujeitos de classes, no plural, também aqueles tidos como “sem propriedade” – pessoas desempregadas, trabalhadoras/es informais e trabalhadoras/es domésticas/os não remuneradas/os, por exemplo. Nesse sentido, o conceito de “reprodução”, negligenciado nos trabalhos de Marx, é resgatado e passa a incluir as dimensões de produção da força de trabalho e (re)produção da vida – o trabalho social reprodutivo.

Nesse sentido, os esforços das teóricas feministas adeptas do materialismo histórico são fundamentais para um reposicionamento do problema da reprodução social. Além da questão em torno da maternidade (reprodução biológica), a reprodução social envolve o trabalho invisibilizado e, geralmente, racializado, que acontece tanto no âmbito da família, quanto no mercado de trabalho formal, institucionalizado (VERGÈS, 2020). Diante desse cenário, o trabalho de reprodução social é a engrenagem do capitalismo moderno, marcado pela humilhação, insalubridade, pouca remuneração ou nenhuma e, ainda, pela precariedade dos direitos.

À vista disso, introduzimos o capitalismo racial enquanto categoria analítica que evidencia o caráter colonizador da modernidade ocidental e do feminismo hegemônico. Esse feminismo civilizatório nasce com a colônia – as mulheres europeias do colonialismo reivindicaram direitos civis usando do argumento de que, sem os direitos que lhes cabiam, estariam equiparadas às/aos escravas/os, o que seria injusto com elas, mas não com os povos escravizados, considerados desumanos, animais. Desse modo, é preciso refletir sobre a colonialidade do poder para a compreensão de como as relações de exploração e dominação destinam às mulheres racializadas (não-mulheres) uma posição distante das mulheres feministas europeias (mulheres).

---

<sup>15</sup> Cf. Marx, 2013a; Marx, 2013b; Marx, 2017.

A lógica colonial/moderna se reencena fortemente no âmbito do trabalho, haja vista os serviços invisíveis desempenhados por mulheres racializadas que garantem a limpeza e ordem necessárias ao capitalismo. Nesse sentido, a maneira como o mundo globalizado se dividiu, a partir de uma política imperialista, atravessa os feminismos ocidentais de modo a reproduzir os preceitos racistas e machistas da escravidão e do colonialismo: de um lado uma humanidade que tem o direito de viver e, de outro, aquela que pode morrer. Assim, o feminismo hegemônico se funda centrado nas questões europeias, concebendo a divisão entre mulheres e homens, sem ter como mulheres aquelas que foram subalternizadas pela Matriz Colonial de Poder (MCP) e, portanto, sem incluir na sua luta as reivindicações que as interesse e atenda às necessidades delas.

É isso que caracteriza, dentro do movimento, o femi-imperialismo ao qual Françoise Vergès (2020) se refere e, desse ponto de vista, explica o feminismo hegemônico enquanto um movimento civilizatório:

Lutar contra o femi-imperialismo é fazer ressurgir do silêncio as vidas das mulheres “anônimas”, recusar o processo de pacificação e analisar por que e como os direitos das mulheres se tornaram uma arma ideológica a serviço do neoliberalismo (que pode perfeitamente, em outros lugares, promover um regime misógino, homofóbico e racista) [...]. Falar de feminismo civilizatório, ou branco-burguês, nessa perspectiva, adquire um sentido bastante preciso. Ele não é “branco” simplesmente porque as mulheres brancas o adotaram, mas porque ele reivindica seu pertencimento a uma parte do mundo, à Europa, que foi construída com base em uma partilha racializada do mundo. (VERGÈS, 2020, p. 31-33).

Logo, o movimento se espalhou em todo o globo, mas sem escapar dos preceitos difundidos ao longo de séculos de dominação e supremacia brancas. Em resposta ao feminismo hegemônico/civilizatório, as práticas decoloniais são antirracistas e anticoloniais e, desse prisma, não admitem um método e teoria únicos, uma vez que a feminista reconhece que a luta é coletiva e que em todos os âmbitos de sua vida opera uma relação entre as/os dominadoras/es e as/os outras/os, dominadas/os, que resistem aos artifícios criados para a contenção da sua libertação (VERGÈS, 2020). Sendo assim, as feministas decoloniais se aproximam, no movimento, em teoria e práticas, dada a conscientização dessa experiência de opressão.

Diante do exposto, ressaltamos que as narrativas de Manuela sobre a sua experiência no movimento de luta, enquanto mulher e mãe, compõem a história da inserção das mulheres na História brasileira que, por muito tempo, foi contada de uma perspectiva epistemológica hegemônica – colonial, ocidental, masculina, branca e heterossexual. Nessa lógica, a militância da autora envolve o combate às opressões de classe, gênero e raça:

Luta. Substantivo feminino. Feminino? Feminismo não é antifeminino? É o contrário do machismo? Não, feminismo é o contrário da solidão. Feminismo, corpos, pelos, cabelos. Aborto. Estupro. Salário menor, assédio, trabalho maior. “Filhos: melhor não

tê-los, mas se não tê-los, como sabê-los?”. Maternidade compulsória, creches, trabalho doméstico, trabalho não remunerado. Solidão, cuidado. Cuidado é diferente de amor. Classe social. Identidade? Desigualdade. Racismo, lesbofobia, transfobia: existe espaço para mulheres trans no nosso feminismo? Antifeminista, feminista porém feminina, igualdade e não superioridade das mulheres, mansplaining, micromachismo, cultura de estupro, maninterrupting, gaslighting, objetificação, patriarcado, feminicídio, misoginia, interseccionalidade, bropropriating, revenge porn, empoderamento, sororidade. Lugar de homem, lugar de mulher, brincadeira de menino, brincadeira de menina, segura esse choro, cruza as pernas direito, que roupa masculina! Gorda demais, magra demais, bunda demais, bunda de menos. Violência. Em casa: pai, marido, irmão, vizinho. Poder, espaço público, participação, visibilidade, voz. Cotas, rivalidade, sororidade, dororidade. (D’ÁVILA, 2019b, p. 56).

Por meio do discurso da narradora homônima da autobiografia *Por que lutamos?*, ao propor uma reflexão sobre as opressões decorrentes das diferenças de raça, classe e orientação sexual, Manuela se aproxima de um debate interseccional de gênero e os privilégios vivenciados por aquelas/es menos atravessados pelos marcadores de diferenças. Os estudos de gênero, pelo viés da interseccionalidade, proporcionam o entendimento de que o lugar social ocupado por certos grupos identitários restringe oportunidades e favorece outras. Desse modo, a diversidade de experiências entre os grupos provoca um rompimento com a visão universal de gênero e a ideia de privilégio, então, é vinculada a um *locus* social dentro de uma matriz de opressão que produz a subalternidade.

Desse ponto de vista, as desigualdades sociais resultam da articulação entre os eixos da matriz de opressão, que acaba por tornar sujeitos identitários mais vulneráveis: grupos raciais, *queer*, a comunidade LGBTQIA+, entre outros. Os conceitos de perspectiva interseccional ganharam espaço no debate feminista internacional ao final da década de 1990, partindo de categorias teóricas<sup>16</sup> que aludem à multiplicidade de diferenciações que, articulando-se à gênero, permeiam o social (PISCITELLI, 2008). Assim, as leituras críticas do conceito de gênero reverberam nas reivindicações feministas formuladas por mulheres negras, mulheres do Terceiro Mundo e feministas lésbicas:

É importante destacar que já não se trata da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça ou gênero e sexualidade, mas da diferença, em sentido amplo para dar cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos. O debate sobre as interseccionalidades permite perceber a coexistência de diversas abordagens. (PISCITELLI, 2008, p. 266).

Diante desse cenário, a antropóloga brasileira Adriana Piscitelli (2008) evidencia como a imbricação dos marcadores da sexualidade, gênero, raça, etnicidade e nacionalidade

---

<sup>16</sup> Entre as teóricas da interseccionalidade, destacamos algumas: Adriana Piscitelli, Anne McClintock, Audre Lorde, Bell Hooks, Patricia Hill Collins, Avtar Brah, Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Judith Butler e Joan Scott.

afeta as mulheres brasileiras que vivem em países do Norte global, sendo racializadas e sexualizadas:

Independentemente de serem consideradas no Brasil, brancas ou morenas, nos fluxos migratórios para certos países do Norte as brasileiras são racializadas como mestiças. No lugar desigual atribuído ao Brasil no âmbito global, a nacionalidade brasileira, mais do que a cor da pele, confere-lhes essa condição [...]. Essa articulação entre marcadores de diferença é ativada independentemente de que as mulheres estejam ou não vinculadas à indústria do sexo. A ideia de que elas são portadoras de uma disposição naturalmente intensa para fazer sexo e uma propensão à prostituição, combinadas com noções ambíguas sobre seus estilos de feminilidade, tidos como submissos, com uma alegre disposição para a domesticidade e a maternidade tende a atingir indiscriminadamente essas migrantes. Essas conceitualizações variam, claro, em contextos migratórios que têm diferentes relações históricas com o Brasil e também de acordo com a classe social e, em certos casos, a cor das mulheres (quando fenotipicamente não são percebidas como mestiças/mulatas, mas como negras). No entanto, nos fluxos para países ricos da América do Norte e Europa, a tradução cultural da posição subalterna ocupada pelo Brasil nas relações transnacionais é um dos aspectos principais que afetam as experiências dessas mulheres. E essa tradução é realizada mediante uma articulação entre diferenciações. (PISCITELLI, 2008, p. 269).

Isso posto, consideramos que o debate interseccional sobre gênero, com atenção à multiplicidade de experiências que resultam do atravessamento das diferenças, inicia a reflexão sobre a raça, etnicidade e nacionalidade. Contudo, a interseccionalidade concebe as categorias de gênero e raça como partes separadas, sem levar em conta na matriz de opressão a colonialidade que torna gênero e raça indissolúveis. Com ênfase na intersecção entre gênero e raça, o pensamento feminista decolonial é de uma matriz que surge no século XX e repensa a opressão da mulher desde os povos que foram colonizados.

Nesse sentido, as pesquisadoras do gênero de perspectiva decolonial tendem a evitar o pensamento categorial que separa gênero de raça e sugerem uma nova conceitualização para a interseccionalidade<sup>17</sup>. Esse novo olhar para as diferenças já pressupõe e argumenta que a nomeação dos gêneros é racista, dentro da lógica colonial/moderna. Não se trata de uma nova onda do feminismo, mas de uma continuidade das lutas de emancipação das mulheres do Sul global, tendo em conta uma crítica ao capitalismo que faz da matriz de opressão uma Matriz Colonial de Poder:

Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica. A lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como formado por e formando a colonialidade do poder. (LUGONES, 2020, p. 66).

---

<sup>17</sup> Cf. Lugones, 2020.

Sendo assim, as teorias fundamentadas na concepção eurocêntrica de gênero possibilitam a manutenção das relações coloniais que atribuem superioridade às mulheres brancas do Norte global e fecham os olhos para as opressões que atravessam as mulheres do Sul e, nesse processo, foram subalternizadas pela operação da MCP. A linha de pensamento feminista decolonial nos faz questionar quem são essas mulheres de quem estamos falando, haja vista que também as brasileiras embranquecidas, dentro do padrão burguês e cisheteronormativo, como a Manuela D'Ávila, são beneficiadas pelo sistema de gênero moderno-colonial. Vê-se que os debates estão em constante atualização e reconsideração, na tentativa feminista de abranger as diferenças regionais e locais, para além de uma visão global e universalista.

Adentrando o contexto brasileiro, podemos identificar a manifestação de pelo menos três grandes linhas de pensamento para as correntes que impulsionam o movimento feminista<sup>18</sup>: a matriz do pensamento feminista liberal, o pensamento feminista marxista (emancipacionista ou socialista) e o pensamento feminista radical. No entanto, as três vertentes vêm de um lugar ideológico do Norte global, sem abarcar as demandas de mulheres subalternizadas. Desse modo, tomamos por base o feminismo eurocêntrico para um resgate histórico que evidencie as marcas do sistema de gênero moderno-colonial na teoria e prática feminista brasileira, cujas principais vertentes apresentamos a seguir.

Primeiramente, a vertente liberal do feminismo, ancorada no pensamento econômico liberal, aparece ao final do século XIX, a partir da reivindicação de direito ao voto e ao trabalho. Essa linha de pensamento preza pela liberdade individual, mas ignora a existência de mulheres que vivem em condições de precariedade – é o feminismo que se consolidou branco, burguês e privilegiado. Na prática, surgiram divergências com relação ao que seria a liberdade que as feministas liberais desejavam alcançar e, por isso, o movimento se dividiu entre as “clássicas”, que recusam qualquer interferência coercitiva do Estado e seus aparelhos, e as “liberais novas”, igualitárias, que defendem a autonomia pessoal e política – atentando-se à lei e reivindicando, nela, a igualdade entre homens e mulheres. O feminismo liberal, portanto, acaba por reforçar os papéis sociais que se instituíram a partir dessa perspectiva dicotômica e não propõe uma mudança na estrutura social, mas sim a inclusão das mulheres dentro do sistema capitalista já dado.

Já o feminismo radical busca as origens da opressão da mulher antes mesmo do sistema capitalista. Nesse sentido, a linha de pensamento radical questiona as razões culturais

---

<sup>18</sup> Cf. UJS Brasil, 2021.

e históricas da dominação masculina, defendendo o rompimento com estas a partir da luta contra os homens e todas as instituições que foram criadas por eles, nos preceitos patriarcais, inclusive o rompimento com o Estado – para as feministas radicais, o patriarcado seria a forma mais antiga e universal de dominação.

Por sua vez, a vertente marxista vê a opressão das mulheres como um fator fundamental na manutenção do sistema capitalista e exploração do trabalho humano, tendo em conta que esta opressão coincide no tempo com a formação de classes. Na dinâmica capitalista, entendemos que poucas/os são beneficiadas/os pelo sistema e a grande massa seria “sem propriedade”. Nesses preceitos, a dominação do homem sobre a mulher acontece por ser essencial em assegurar a manutenção da propriedade privada e do núcleo familiar, necessários ao giro do capital.

Essa linha de pensamento reúne as feministas que pensam a opressão das mulheres a partir do marxismo e, em resposta, defendem o socialismo, mas também há feministas marxistas que pedem por intervenções emancipacionistas dentro do contexto capitalista, sem necessariamente reivindicar a implementação do socialismo. De um modo geral, o pensamento feminista vinculado ao marxismo e ao socialismo sempre levou em conta as diferenças de classe. Logo, para Manuela, a emancipação das mulheres pode acontecer a partir de medidas de enfrentamento à desigualdade econômica brasileira como aparece na voz narradora de *Por que lutamos?*:

[...] é preciso que partamos do pressuposto que as questões regionais, de gênero e raça são estruturantes e que, tal desigualdade, diante da crise econômica enfrentada pelo país, cresce. O relatório da Oxfam Brasil, baseado em dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio Contínua (Pnad) de 2016 e 2017, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2016, mostra que as mulheres ganhavam em média 72% do que ganhavam os homens no Brasil, proporção que caiu para 70% em 2017, o primeiro recuo em vinte e três anos. O relatório mostra ainda que um trabalhador negro recebia em média 57% do que recebe um trabalhador branco, e que agora recebe apenas 53%. Na base dessa pirâmide estão as mulheres negras. O Pnad mostra ainda que mais de 40% das famílias brasileiras são chefiadas por mulheres, destes lares 26,8% são compostos por mães solo com filhos. E essa busca pela liberdade econômica, isto é, a sobrevivência material, se entrelaça com outro viés quando você é mulher e mãe em um país machista como o Brasil. [...] Como ser livre para trabalhar, se cria sozinha uma filha ou filho que não fez sozinha? (D'ÁVILA, 2019b, l. 128).

Na concepção adotada na narrativa, gênero “[...] é tudo aquilo que não é naturalmente ‘de menina ou menino’, construído histórica e culturalmente e que a nossa sociedade cobra e entende como o comportamento adequado de alguém a partir de seu sexo biológico” (D'ÁVILA, 2019b, p. 545). Dentro da perspectiva de um novo marxismo, a autora prioriza o afastamento das correntes estruturalistas, recusando a separação analítica entre a formação de classe e a formação histórica da consciência (estrutura e superestrutura). Diante

disso, Manuela reconhece seus privilégios e propõe o debate sobre gênero e raça, opressões que seriam derivadas daquelas de classe, para a criação de um feminismo popular<sup>19</sup>:

Diante de um conjunto de privilégios que tenho, que passam pela mulher branca e com trabalho que sou, pelo fato de ter um homem com quem compartilho todas as responsabilidades familiares e, por eleger viver a maternidade, escolhi vivê-la dessa maneira. Transformando o espaço público com a minha presença acompanhada ou não por Laura. Sendo feliz na sua presença e na sua ausência. (D'ÁVILA, 2019a, l. 945).

Se queremos o feminismo para 99%, o feminismo popular, no Brasil, precisamos do feminismo negro. Afinal, entre pretos e pardos está a maior parte da população do Brasil (54,9%, IBGE 2016) e as estatísticas servem para comprovar que a desigualdade brasileira tem classe, raça e gênero. Nos últimos dez anos, por exemplo, segundo o Atlas da Violência, a violência contra as mulheres não negras cresceu 1,6%, enquanto contra mulheres negras cresceu 29,9%. (D'ÁVILA, 2019b, l. 691).

Tanto em *Revolução Laura* quanto em *Por que lutamos?* o debate sobre as questões de raça é raso, já que há apenas a sugestão às leitoras para que leiam as feministas negras, com o intuito de romper “seus próprios preconceitos e reconheçam nelas as vozes donas de suas lutas, de nossas lutas” (D'ÁVILA, 2019b, l. 685). Desse modo, seria possível perceber a “dimensão estrutural do racismo na sociedade brasileira e a necessidade de não naturalizarmos a falsa ideia de que ‘mulheres’ fala igualmente sobre todas nós” (D'ÁVILA, 2019b, l. 685). Entre outras questões, as críticas relacionam o marxismo aos novos movimentos sociais, desde a década de 1970, e recusam os identitarismos, pautas que ficam evidentes nos feminismos à esquerda que, por meio das reivindicações, almejam a libertação das mulheres.

Quando refletimos sobre a emancipação das mulheres, podemos apenas dizer – e é sempre uma possibilidade – que conseguimos ficar distantes dos filhos. É óbvio que lutamos para romper com a obrigatoriedade dos cuidados, queremos que os cuidados sejam vistos como responsabilidades sociais e humanas, e não femininas (cozinhar, levar para a escola, levar para o médico). Mas queremos abrir mão do afeto? Eu não quis. (D'ÁVILA, 2019a, l. 945).

Nos excertos anteriores, notamos como a formação do materialismo histórico de Manuela surge nas narrativas para, de certa forma, justificar o interesse pelo debate econômico em detrimento do gênero e, sobremaneira, o da raça. Assim, é importante ressaltar que ela, embora seja uma mulher latino-americana, está inserida nos parâmetros ocidentais, já que tem cor de pele branca e é “filha da chamada classe média (ou pequena burguesia)” (D'ÁVILA, 2019b, l. 203), nascida na capital do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, localizada na região sul do Brasil. Conforme apresenta a si mesma:

Sou jornalista, mestre em Políticas Públicas, nasci em 1981. Fui militante do movimento estudantil, vereadora, deputada federal e estadual, pré-candidata à Presidência e candidata a vice-presidente na chapa que chegou ao segundo turno das

<sup>19</sup> Cf. Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2019.

eleições presidenciais contra Jair Bolsonaro. Sou mãe da Laura, madrasta do Gui, casada com o Duca, filha de uma família marcada pela forte presença de mulheres. Sou uma mulher brasileira branca, filha da chamada classe média (ou pequena burguesia) com a vida marcada por privilégios. Diante dos olhos de algumas pessoas, furei o chamado “telhado ou teto de vidro” por ter ocupado tantos lugares em que mulheres ainda são sub-representadas. Diante dos olhares de quem nega a existência de uma sociedade machista, não fiz nada de mais: cheguei aonde qualquer um pode chegar. Diante dos meus próprios olhos, escrevi a minha história com muita luta em “condições objetivas muitíssimo favoráveis que me foram dadas”, parafraseando Karl Marx em O 18 de brumário de Luís Bonaparte. Sou uma feminista marxista, que acredita na interseccionalidade, ou seja, o hiato não está apenas nas diferenças entre homens e mulheres, mas na conjugação destas com classe, raça e identidade/orientação sexual. Defendo o chamado feminismo emancipacionista, cuja ideia é a de que não basta nos libertarmos individualmente e nem apenas a nós mulheres, é preciso construir as condições para a liberdade de toda a humanidade. Quero que você saiba quem eu sou – enquanto feminista – porque nós feministas não cabemos todas em uma única concepção teórica, existem muitos caminhos, por isso, o correto é dizer que existem vertentes feministas ou feminismos e não feminismo. (D’ÁVILA, 2019b, l. 203).

Apesar de localizada na periferia do mundo, o Sul global, Manuela tem privilégios que a beneficiam cotidianamente e, nessa perspectiva, tem vantagens dos marcos conceituais ocidentais e etnocêntricos sustentados desde o Norte do globo (ESPINOSA, 2009, 2017, 2020). Dentre seus privilégios, destacamos a sua orientação sexual e a possibilidade de constituir família nos moldes instituídos de família nuclear; também é seu privilégio poder dividir as responsabilidades domésticas e de parentalidade com o marido, Duca; é privilégio que tenha graduação em uma universidade e, ainda, feito mestrado; é privilégio que tenha ocupado e tido destaque em um espaço público de poder; além disso, Manuela teve o privilégio de escolher ser mãe; e, entre outros tantos, sua cor de pele embranquecida a poupa de uma vivência do racismo no Brasil. Sobre isso, nas palavras de Yuderkis Espinosa (2020, p. 113), “a ferida colonial sangra mais em umas que em outras”.

Nesse panorama, Grada Kilomba (2019) escreve sobre a branquitude e como as “pessoas negras experienciam uma realidade diferente das brancas e, portanto, questionamos, interpretamos e avaliamos essa realidade de maneira diferente” (p. 593). Desse prisma, a dinâmica de colonialidade introduz uma hierarquia que impõe à negritude um lugar de “inferioridade” enquanto a branquitude seria superior – essa discriminação afeta o status de subjetividade de uma pessoa. Historicamente construída, a branquitude é um lugar de privilégio, associado à identidade branca, que deve ser questionado.

No contexto brasileiro, a miscigenação resultante do colonialismo e imperialismo europeu assegurou os subsídios para a construção do ser branco no país. Aqui, são conhecidas e reconhecidas pessoas brancas aquelas/es de cor de pele clara, como a de Manuela, que pelo fato de serem brancas e estarem dentro de uma ordem dominante, já tem assegurados uma série

de vantagens. Logo, a branquitude, no país, pode ser compreendida como um lugar de poder que sustenta a reprodução de desigualdades sociais:

[...] um modo de comportamento social, a partir de uma situação estruturada de poder, baseada numa racialidade tida como neutra, não nomeada, mas sustentada pelos privilégios sociais continuamente experimentados. Observo que a branquitude enquanto esse lugar de poder articula-se nas instituições (universidades, empresas, organismos governamentais etc.) que são, por excelência, conservadoras, reprodutoras e resistentes, e cria um contexto propício à manutenção do quadro das desigualdades (...) a branquitude é considerada como produto da dominação colonial europeia, estando diretamente relacionada à supremacia branca global, sendo impossível compreendê-la desconsiderando as relações de poder que lhe deram origem. (LABORNE, 2018, p. 79-80).

Nessa continuidade, consideramos a aproximação para/com o contexto de supremacia branca global, haja vista que a branquitude não pode ser entendida fora das relações (coloniais) que deram origem à categoria/identidade. Produto do imperialismo europeu, “o grupo branco sempre esteve próximo dos pressupostos originais que impregnaram a narrativa colonial que passou a dominar explicações possíveis das diferenças entre Europa e os outros povos” (LABORNE, 2018, p. 80). Por isso, a narrativa reproduzida pela branquitude se faz necessária para a manutenção da hegemonia branca e de seus privilégios e, por conseguinte, a reafirmação de um padrão normativo e universal a ser seguido.

Em uma proposta de intersecção entre raça e classe, Suzana Maia (2018) sugere a concepção de “branquidade” enquanto um discurso moral que implica na hierarquia e distanciamento entre pessoas. Segundo ela, a criação de uma identidade branca, no Brasil, vai além da miscigenação dos povos desde a colônia, mas configura um processo de disciplinamento dos corpos e resulta na recusa a todas/os/es que se mostrem diferentes. Em uma análise autoetnográfica, a pesquisadora aponta como se dá a formação histórica das classes médias brasileiras, característica da confluência de raça “enquanto uma marca de cor que, mais que remontar uma origem social, denota a suposta capacidade moral de pertencimento aos hábitos e valores<sup>20</sup> associados a um ideal burguês, tal como definido pelos parâmetros europeus” (MAIA, 2018, p. 95).

---

<sup>20</sup> “Esses valores e hábitos garantem a distância entre grupos raciais e de classe e garantem que recursos considerados escassos sejam transmitidos no interior de grupos privilegiados, entre pessoas que são consideradas como iguais ou pares. As fronteiras entre grupos de classe e raciais, no entanto, não são fixas, mas em constante negociação e se transformam de acordo com momentos político-econômicos específicos. O aparecimento do que foi denominado, no Brasil dos últimos, como uma nova classe média, perturbou a ordem social tal como aceita pelas classes médias já estabelecidas [...]. Com a diminuição das desigualdades, estabilização e crescimento da economia, a elevação do consumo e a entrada de contingentes negros nas universidades públicas por meio de cotas, tem havido uma reconfiguração na formação racial brasileira. Essa reconfiguração racial tem redefinido, simultaneamente, os critérios de pertencimento das classes médias, que se viram ameaçadas em suas estratégias de autorrepresentação identitária, e o que é ser branco no país”. (MAIA, 2018, p. 95).

Desse ponto de vista, a classe média embranquecida sustenta seus privilégios a partir de hierarquias historicamente estabelecidas. Assim, o contexto colonial e a raça são essenciais para a compreensão de como normalizamos e normatizamos a concepção de uma moralidade burguesa europeia que atravessa os nossos corpos:

O que fica evidente aqui é a confluência de um discurso de respeitabilidade nos processos de distinção social que transcorrem no interior das casas, e como ele está associado à elaboração das normas defendidas pelas classes médias na construção de um consenso social capaz de mover processos políticos mais amplos. Assim, podemos perceber a construção e atualização de biopoder, em que formas de governamentalidade estão interconectadas às esferas íntimas da sociabilidade familiar, que informa simultaneamente uma identidade de classe e raça, separando e isolando socialmente aquilo que é considerado puro, elevado, resultado de esforço individual, contido, disciplinado, e outros eufemismos da qualidade do ser branco. (MAIA, 2018, p. 100-101).

É de acordo com essa conjuntura que refletimos sobre os mecanismos de defesa do ego branco/colonizador para a manutenção desse sistema, que assegura as regalias da branquitude. Desse ponto de vista, o caminho para que a/o branca/o se torne antirracista envolve as etapas de negação, culpa, vergonha, reconhecimento e, por fim, a reparação (KILOMBA, 2019). Retomando Grada Kilomba (2019, l. 459), acreditamos que “o sujeito branco se dá conta de que a percepção das pessoas negras sobre a branquitude pode ser diferente de sua percepção de si mesmo, na medida em que a branquitude é vista como uma identidade privilegiada – o que significa tanto poder quanto alerta – a vergonha é o resultado desse conflito”. Na sequência:

Reconhecimento segue a vergonha; no momento em que o sujeito branco reconhece sua própria branquitude e/ou racismo. Esse é, portanto, o processo de reconhecimento. O indivíduo finalmente reconhece a realidade de seu racismo ao aceitar a percepção e a realidade de “Outras/os”. Reconhecimento é, nesse sentido, a passagem da fantasia para a realidade – já não se trata mais da questão de como eu gostaria de ser vista/o, mas sim de quem eu sou; não mais como eu gostaria que as/os “Outras/os” fossem, mas sim quem elas/eles realmente são. Reparação, então, significa a negociação do reconhecimento. O indivíduo negocia a realidade. Nesse sentido, esse último estado é o ato de reparar o mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios. Esses diversos passos revelam a consciência sobre o racismo não como uma questão moral, mas sim como um processo psicológico que exige trabalho. (KILOMBA, 2019, l. 462).

Logo, notamos que a escrita de Manuela evidencia a sua atuação política a caminho de uma reparação, quando reconhece os seus privilégios e propõe o fim deles, na luta antirracista, anticolonial e anticapitalista. Na prática, a militante mantém em sua agenda o debate em torno das questões de gênero, desde um viés marxista e emancipacionista. Nos pormenores de seus escritos, verificamos as marcas da colonialidade na sua percepção acerca da (re)produção do gênero e da libertação das mulheres, cujas fronteiras, muitas vezes, são

implicadas à perspectiva biológica e heteronormativa, intrínseca nos binarismos que Manu reforça, mesmo quando tenta se desvencilhar desses.

A reflexão proposta pela autora sobre os papéis sociais, a maternidade e a formação das crianças estão atreladas às figuras de “pai” e “mãe”, conforme a concepção de núcleo familiar imposta no modelo ocidental. Desse modo, mesmo que reconheça a existência de outras possibilidades de ser mulher e mãe, assim como de outros formatos de constituição de família, Manuela acaba por referendar o apagamento e silenciamento dessas experiências, consideradas subalternas<sup>21</sup>. Logo, o ponto de vista da escritora está atrelado à noção hegemônica da categoria “mulher”, impregnada pelo imaginário branco.

Nessa hierarquia, a mulher branca é superior à mulher negra e ao homem negro e coloca em xeque a produção de conhecimento com base nas suas experiências. Em retomada à Kilomba (2019, l. 621), assim tornam-se evidentes “as complexas dinâmicas entre ‘raça’, gênero e poder, e como a suposição de um mundo dividido entre homens poderosos e mulheres subordinadas não pode explicar o poder da mulher branca sobre mulheres e homens negros”.

Reconhecidamente, Manuela não se considerava feminista, “acreditava que era uma espécie de diminuição da minha militância debater ‘assuntos de mulheres’ se eu queria e podia debater economia. Assim, reproduzia preconceitos horríveis” (D’ÁVILA, 2019b, l. 271), até que foi eleita vereadora, aos 23 anos de idade, quando, segundo ela, tomou contato com a realidade “das mulheres de minha cidade fora do movimento estudantil (estamos em 2004, a universidade ainda não tinha nem cotas e nem Prouni) e a minha própria realidade de mulher na política” (D’ÁVILA, 2019b, l. 282):

Me vi ali, sozinha, sendo hostilizada até por outras mulheres (como eu mesma fazia!). Pouco tempo depois, aos 25 anos, fui eleita a deputada mais votada do Rio Grande do Sul e caí numa Câmara Federal absolutamente machista. Veja, estamos em 2006. Você ainda não estava nas ruas, ainda não estávamos diante do movimento estrondoso de mulheres nas ruas. Eu era tratada assim. Lendo o que jornalistas escreviam em jornais e revistas publicavam, na época, dá pra entender o tanto do que falo de objetificação, de ausência de representação, de sub-representação. Não por nada, quatro anos depois, quando fui eleita a deputada mais votada do Brasil, me tornei tão amiga de Jean Wyllys. Ele tinha um marcador de opressão tão forte quanto o meu dentro do Congresso Nacional. Então, a minha própria realidade ao chegar no Congresso e a consciência da realidade de outras mulheres e de suas vidas tão diferentes da minha foram fundamentais para o meu primeiro e profundo despertar feminista. E ele ainda era muito solitário. (D’ÁVILA, 2019b, l. 282).

---

<sup>21</sup> Os sujeitos subalternos não teriam a representatividade, na fala, nem a possibilidade de escuta no Brasil. Desse modo, consideramos que sejam experiências subalternas aquelas que não correspondem à cultura hegemônica (capitalista) e, entre essas, atento para as vivências de mulheres periféricas negras, camponesas, LGBTQIA+, entre outras, que são historicamente silenciadas. O subalterno está “na ponta” da sociedade e não tem representação política, dentro de uma concepção hegemônica que o silencia. Cf. Spivak, 2009.

Conforme pontua a autora, por meio da narradora homônima, no Congresso Nacional estão suas referências “políticas e afetivas”<sup>22</sup> (D’ÁVILA, 2019a, p. 981), mulheres que ocuparam a bancada de deputadas federais do PCdoB, em Brasília: Jô Moraes, Alice Portugal, Perpetua Almeida, Vanessa Grazziotin, Jandira Feghali, Luciana Santos. Além dessas, Jussara Cony, deputada do PCdoB, em Porto Alegre, e sua mãe, sogra, irmãs e amigas. Segundo relata, “gosto de pensar que Laura tem muitas mulheres para se inspirar [...]. Exemplos, referências, possibilidades” (D’ÁVILA, 2019a, l. 1038).

Manuela também utiliza, muitas vezes, da frase proferida e cunhada pela filósofa e artista plástica Márcia Tiburi, professora universitária, escritora e política brasileira, filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT): “o feminismo é o contrário da solidão”<sup>23</sup>. Entre outras feministas (acadêmicas), cita Simone de Beauvoir e menciona as feministas negras<sup>24</sup> como Angela Davis, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Olívia Santana, Joice Berth, Elisa Lucinda, entre outras, mas sem aprofundar o debate. Suas referências, portanto, condizem com seu lugar de fala<sup>25</sup> e privilégios, conforme elucida: “uma condição de vantagem atribuída a uma pessoa ou grupo em comparação aos demais” (D’ÁVILA, 2019b, l. 337):

O privilégio garante ressalvas e imunidades que destacam o indivíduo perante outros, dando-lhe direitos especiais além dos comuns a todos. Toda vez que falo ou uso a palavra privilégio percebo que alguém se incomoda. A gente vincula privilégio a aqueles luxos desnecessários que algumas pessoas têm, sobretudo aqueles que ocupam os espaços de poder: lagostas em jantares pagos com dinheiro público em tempos de crise econômica, staff com 50 funcionários pra viajar e outros abusos. Não uso, não usamos a expressão “privilégios” nesse sentido. Usamos no sentido de deixar claro que num país desigual como o Brasil situações que deveriam ser elementares são tão especiais como lagosta no jantar. Você pode ver que eu me refiro a mim mesma como privilegiada. E eu tive casa, escola (não tive carro durante minha vida em família), comida e acesso à saúde. Isso no Brasil é ser muito privilegiado. (D’ÁVILA, 2019b, l. 340).

Embora tenha sido formada para a academia – com graduação e mestrado –, Manuela D’Ávila escreveu seus livros sem pretensão teórica, mas com o intuito de elucidar o quanto é difícil para a mulher ocupar os espaços públicos de poder, haja vista que são os homens que exercem o poder – mesmo os homens de esquerda. Nos seus registros, ela denuncia os episódios violentos de sexismo e misoginia que afastam as mulheres da política e reforçam a configuração da família no modelo moderno/colonial. Contudo, a sua resistência

<sup>22</sup> Cf. D’Ávila, 2019a, cap. “Minhas tantas mulheres”.

<sup>23</sup> Márcia Tiburi cunhou essa expressão em *Feminismo em comum: para todas, todes e todos* (2018).

<sup>24</sup> Cf. D’Ávila, 2019b, cap. “Viva o feminismo negro!”.

<sup>25</sup> Cf. Ribeiro, 2017.

política/feminista se configura enquanto potência para a destituição da Matriz Colonial de Poder, à medida em que Manuela recusa o padrão de política tradicional brasileiro e escolhe vivenciar a maternidade na militância.

### 3 MANUELA, MULHER: ESCRREVENDO GÊNERO, DELINEANDO OS ‘PAPÉIS’

*À minha família, Duca, Gui e Laura, que vivem comigo isso tudo e me ajudam a lembrar quem sou eu.*

Manuela d'Ávila

Resquício da lógica patriarcalista, Saffioti (2011) chama atenção ao contrato sexual e social intrínseco à relação entre homens e mulheres. Essa convenção, integrada à ideologia de gênero, implica na liberdade masculina e, por outro lado, na subjugação feminina. Nesse contexto, o pacto estabelecido dá à luz a um agente social, o marido, que tem por direito a dominação sobre a “sua mulher”, com acesso irrestrito ao seu corpo e, derivada desta figura, é estabelecido o papel de pai (SAFFIOTI, 2011). É na reiteração desse contrato que se constitui o patriarcado moderno: predomina a figura do homem, titular dos direitos, e esse não cede espaço à mulher.

Nessa lógica, consolida-se na família nuclear a categoria de “esposa”, presente em toda a teoria feminista euro-estadunidense (OYÈRÓNKÉ, 2020). A mulher assume o papel de esposa do patriarca necessariamente antes de ser mãe – ao fazer cumprir a norma dominante, a maternidade só seria possível para as mulheres-esposas-do-patriarca<sup>26</sup>. Desse modo, “mulher” se torna sinônimo de “esposa” e, diante dessa concepção universalista, as categorias de “esposa” e “mãe” são obrigatoriamente atreladas a um homem/pai e, na sua construção histórica, designam papéis às mulheres que se enquadram nessas condições.

A abordagem de Manuela D'Ávila nas autobiografias *Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a), *Por que lutamos? Um livro sobre amor e liberdade* (2019b) e *E se fosse você? Sobrevivendo às redes de ódio e fake news* (2020) a respeito da família, afetos, domesticidade feminina e violências de gênero está muito atrelada à percepção emancipacionista de Saffioti (2011), que reconheceu, em seu percurso investigativo, a existência de uma hierarquia aparente entre classe, gênero e raça, mas, nesse quadro, ainda sugere a revolução e libertação feminina a partir da superação da divisão sexual do trabalho<sup>27</sup> e, portanto, dos papéis sociais de gênero, intrínsecos ao modelo capitalista de produção e reprodução. Em virtude disso, pelo viés literário, Manuela destaca a importância de

<sup>26</sup> Aqui se evidencia o problema atrelado à heteronormatividade e, decorrente dessa ordem, a deslegitimação e apagamento da maternidade de mulheres lésbicas na teoria feminista universal/civilizatória.

<sup>27</sup> “[...] uma certa divisão social do trabalho, conhecida como divisão sexual do trabalho, na medida em que ela se faz obedecendo ao critério de sexo” (SAFFIOTI, 2011, p. 58).

compreender como o trabalho não-remunerado, exercido pelas mulheres, condiciona as opressões vivenciadas por elas e incentiva a não-participação delas nos espaços públicos.

É importante salientar, de acordo com Aníbal Quijano (2005), que a divisão social do trabalho se configurou à medida em que o padrão global de controle (do trabalho, seus recursos e produtos) se estabeleceu em torno do capital, no colonialismo. Com o tempo, a colonialidade de poder alcançou diversas relações de trabalho, que se adaptaram ao modelo hegemônico de relação capital/salário, em uma divisão social racializada e eurocentrada. Assim, a colonialidade do trabalho – esse entrecruzamento de trabalho e raça<sup>28</sup> – soma ao controle do gênero e da sexualidade, no sentido de que as distinções de gênero, desde a família nuclear, relegam as mulheres ao espaço domiciliar: parte da divisão social do trabalho, dentro de um sistema sexo/gênero colonial/moderno, implica na procriação e lactação, responsabilidade de (todas as) mulheres. Na literatura do gênero/feminismo tradicional e civilizatória, mulher/esposa/mãe podem ser lidos como sinônimos e “a formação de casais pelo casamento é, assim, colocada como a base da divisão social do trabalho” (OYÈRÓNKÉ, 2020, p. 103).

Nessa dinâmica, torna-se evidente como o controle do trabalho, do sexo e da autoridade coletiva são “atribuídos de gênero” (LUGONES, 2020, p. 80) e, em certa medida, “a organização social do sexo inscreveu a diferenciação sexual em todos os âmbitos da vida, inclusive no saber e nas práticas rituais, na economia, na cosmologia, nas decisões de governo interno e externo da comunidade” (LUGONES, 2020, p. 80), caracterizando a colonialidade de gênero.

Na concepção de patriarcado, os sujeitos homens exercem dominação sobre aquelas/es consideradas/os diferentes, não somente sobre as mulheres, correspondendo à dinâmica de exploração colonialista. A relação hierárquica estabelecida no patriarcado invade todos os espaços sociais, para além do privado e “representa uma estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência” (SAFFIOTI, 2011, p. 58), dado o seu potencial de exclusão. A partir do momento em que compreendemos a constituição do masculino e do feminino enquanto papéis sociais, apoiados no determinismo biológico, assimilamos que não existe sociedade sem gênero, ratificando a perspectiva binária do gênero (homem/mulher), correspondente à divisão sexual do trabalho.

Nessa continuidade, está intrínseca em nosso imaginário a possibilidade única de que “pai” é o homem, provedor da família, que sai de casa para trabalhar e tem voz ativa, sendo o tomador de decisões no que diz respeito a si, à esposa e aos filhos. A mulher, por sua vez,

---

<sup>28</sup> Cf. Lugones, 2020.

seria a “mãe”, submissa, restrita às atividades do lar e ao cuidado do marido e das crianças. Desse ponto de vista, Manuela D’Ávila conta sobre o seu casamento e destaca que não é assim a sua relação com o marido, Duca: na verdade, ela tem o privilégio de dividir as atividades domésticas com seu parceiro, assim como os cuidados para/com as crianças. Logo, ela tem autonomia para trabalhar fora de casa e ocupa espaços públicos de poder, enquanto representante política, mesmo enfrentando os desafios impostos pela sociedade que a rejeita nessa posição.

Conforme notamos nas vivências de Manuela, a divisão justa das atividades domésticas entre parceiras/os permite que as mulheres tenham possibilidades diversas nas suas trajetórias pessoais e profissionais, com impacto direto na sua participação pública, política e social. A dinâmica que se estabeleceu em destinar as mulheres ao lar tem relação direta com a divisão sexual do trabalho e, historicamente, mantém-nas em posição mais vulnerável, em relação aos homens, de modo que as reivindicações das mulheres sejam consideradas menos relevantes. Desse modo, a organização das relações na vida privada constitui uma barreira à participação paritária dos sujeitos femininos na vida pública (BIROLI, 2014a).

Por conseguinte, é no âmbito das relações familiares e íntimas que se intensificam as desigualdades entre as responsabilidades com relação à vida doméstica, às crianças e aos idosos, de modo que os homens são favorecidos com mais oportunidades de exercício da sua autonomia, na vida pública, ao passo em que é imposta a subordinação e domesticidade para as mulheres. Consequentemente, as demandas políticas das mulheres desaparecem da agenda pública e dos debates, visto que os espaços de reivindicação são ocupados majoritariamente por homens. Desse modo, a restrição do poder da mulher ao âmbito doméstico configura, historicamente, uma estratégia apreendida do patriarcado, de modo a assegurar a liberdade e autonomia do homem, enquanto se exerce controle e dominação com relação à mulher.

Segundo Mary del Priore (2020), o modelo patriarcal de clãs viajou da Europa até o Brasil, junto aos colonizadores e, com eles, “a desconfiança ante a mulher e o sentimento de que a ela cabia obedecer ao homem” (p. 26). Além disso, os colonizadores instituíram a Igreja Católica que orientava – e ainda, nos dias de hoje, orienta – uma forma particular de organizar a família, com pai e mãe casados perante a Igreja. Nesse cenário, a Igreja é uma instituição que, dentro da MCP, normatiza condutas individuais e sociais, inclusive os comportamentos sexuais e os modos de se constituir família – necessariamente a partir do sacramento do matrimônio, cisheteronormativo, necessário para a procriação e, diga-se, para o sexo.

O cristianismo, segundo Walter Mignolo (2017), representa o fundamento histórico da MCP e da civilização ocidental. Em outras palavras, partindo do Ocidente, a doutrina cristã

integrou pessoas de costumes e tradições diversas em um sistema de regras que impregnou toda a sociedade (DEL PRIORE, 2020): firma-se o modelo ideal de família, abençoada pela Igreja Católica, e somente neste modelo “seria possível educar os filhos no âmbito cristão, movimentando uma correia de transmissão pela qual passariam, de geração em geração, as normas e os valores da Igreja católica, que buscava universalizar suas normas para o casamento e a família” (p. 26-27).

Nessa historicidade, o modelo patriarcal de família se enraizou com base nas propriedades rurais e na escravidão que, do ponto de vista eurocêntrico, compreende uma lógica de trabalho situada em uma “etapa” anterior ao capital, portanto, pré-capital (QUIJANO, 2005). Desse modo, servidão e escravidão, assim como a produção mercantil independente, são consideradas “não só como diferentes mas como radicalmente incompatíveis com o capital” (QUIJANO, 2005, p. 126). Contudo, Aníbal Quijano (2005) chama atenção ao fato de que, na América, não existe uma linearidade temporal histórica das práticas de trabalho que teriam dado origem aos regimes de servidão e escravidão e, posteriormente, ao capital. Segundo o antropólogo, esses regimes não são incompatíveis com o capitalismo, mas constituem esse sistema na sua configuração:

Na América a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, para servir os mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. E enfim, a produção mercantil independente foi estabelecida e expandida para os mesmos propósitos. Isso significa que todas essas formas de trabalho e de controle do trabalho na América não só atuavam simultaneamente, mas foram articuladas em torno do eixo do capital e do mercado mundial. Consequentemente, foram parte de um novo padrão de organização e de controle do trabalho em todas as suas formas historicamente conhecidas, juntas e em torno do capital. Juntas configuraram um novo sistema: o capitalismo. (QUIJANO, 2005, p. 126).

Por isso, consideramos que a família marcou o início do processo de colonização do Brasil. A tradição patriarcal portuguesa e a colonização agrária e escravista deram origem ao patriarcalismo brasileiro, em uma organização tradicional que atendessem à lógica capitalista de produção. O que determinava o núcleo familiar era a relação de dependência com o patriarca e, com o devido amparo da Igreja, essa instituição tradicional sustentou, premiou e puniu com mais eficiência do que o próprio Estado português. De acordo com Del Priore (2020, p. 28):

Tanto no interior quanto no litoral, era o patriarca que garantia a união entre parentes, a obediência dos escravos e a influência política de um grupo sobre os demais. Uma grande família reunida em torno de um chefe forte e temido impunha sua lei e sua ordem nos domínios que lhe pertenciam. Instalada em geral em engenhos ou fazendas, ela se concentrou na área rural até o século XVIII. O “senhor” cuidava dos negócios e aparentemente tinha absoluta autoridade. Sua influência era enorme e se estenderia, muitas vezes, às famílias do mesmo tipo, localizadas em regiões próximas.

Nas diferentes localidades, apareceram diversas organizações familiares<sup>29</sup> nas quais os critérios para o comando e autoridade variavam: podia ser a idade, com o poder atribuído à pessoa mais velha do clã, ou a questão da posse, em que a pessoa mais rica detinha o poder. Decorrente da consolidação de uma divisão social do trabalho, perpetuou-se a dominação da força de trabalho e, também, organizou-se a prática laboral intelectual *versus* trabalho braçal, eixo em que vemos evidente a colonialidade do saber, das subjetividades e do conhecimento. A geografia do raciocínio implica em uma distribuição do trabalho científico/acadêmico entre os mundos e assegura ao Primeiro Mundo o privilégio de ditar as regras de classificação e fazer parte da distribuição de conhecimento (MIGNOLO, 2017; 2021); o Terceiro Mundo, por sua vez, é responsável por assegurar recursos para o benefício do primeiro.

No Brasil, as relações sociais de trabalho se estruturam próximas dessa marca da colonialidade, de modo que a branquitude brasileira é beneficiada com o privilégio de ocupação de espaços acadêmicos e a possibilidade de produção do conhecimento, assim como Manuela D'Ávila o faz. Em uma dinâmica de trabalho intelectual *versus* trabalho braçal, constituem-se, historicamente, as desigualdades de classes: quanto mais intelectual o trabalho, maior a possibilidade de acúmulo de renda, o poder, a autoridade e a influência de dominação. Assim, entre outras ocupações, desvalorizamos o trabalho doméstico, apesar de que este tenha assegurado renda às famílias, ao longo do tempo, como já vimos, dentro de um esquema capitalista de produção, o trabalho doméstico compreende o cuidado e formação das crianças e, por sua vez, a prole representa a força de trabalho e renda.

Entre as atribuições que são dadas às mulheres, Françoise Vergès (2020, p. 16) destaca que bilhões de mulheres “se ocupam incansavelmente da tarefa de limpar o mundo”. Cuidado e limpeza são fundamentais ao funcionamento da sociedade capitalista, mas são trabalhos historicamente invisibilizados, desempenhados por vidas descartáveis. Nesse sentido, são as mulheres racializadas que se dedicam às funções de reprodução social (limpeza, cuidado das crianças, cozinha), por vezes insalubres e mal pagas. Sua existência na divisão social do trabalho assegura que as mulheres branco-burguesas possam ingressar em uma carreira acadêmica e se ocupar de trabalhos intelectuais. Sem o trabalho desempenhado pelas mulheres subalternizadas:

---

<sup>29</sup> “É importante levar em conta, ainda, que havia estruturas matriarcais, especialmente nas regiões que receberam grande número de escravos e herdaram tradições africanas de etnias matrilineares, mas não em uma lógica em que homens e mulheres inverteram os papéis “femininos” e “masculinos”. Na realidade, essas comunidades se estruturaram na ausência do chefe/patriarca, portanto, as mulheres “subvertiam o mito da mulher impotente e frágil” (DEL PRIORE, 2020, p. 29).

[...] milhões de empregados, de agentes do capital, do Estado, do exército, das instituições culturais, artísticas e científicas, não poderiam ocupar seus escritórios, comer em refeitórios, realizar reuniões, tomar decisões em espaços asseados onde lixeiras, mesas, cadeiras, poltronas, pisos, banheiros, restaurantes foram limpos e postos à sua disposição. Esse trabalho indispensável ao funcionamento de qualquer sociedade deve permanecer invisível. Por um lado, esse trabalho é considerado parte daquilo que as mulheres devem fazer (sem reclamar) há séculos - o trabalho feminino de cuidar e limpar constitui um trabalho gratuito. Por outro lado, o capitalismo produz inevitavelmente trabalhos invisíveis e vidas descartáveis. (VERGÈS, 2020, p. 16).

Se histórica e politicamente as mulheres foram constrangidas, dado o sexo biológico, à reprodução da força de trabalho e aos cuidados, a fim de manter a estabilidade do patriarca e assegurar o seu poder e influência para a dominação, essa proposição já não se aplica às mulheres branco-burguesas, haja vista que seus privilégios estão seguros, na dinâmica do capitalismo racial. Observamos, contudo, que nas classes periféricas são outros os desafios enfrentados. Desfavorecidas, na matriz de poder, as mulheres subalternizadas se tornam invisíveis, apesar de indispensáveis ao giro do capital; entre outros trabalhos, elas ocupam espaços domésticos em outras famílias, em situação de subemprego, cuidam da casa e das/os filhas/os de outras, a fim de sustentar as/os suas/seus próprios; quando não, a sua presença dentro de seus próprios lares pode sinalizar o desemprego, para além da reprodução das convenções de gênero instituídas.

No contexto de industrialização brasileira, nas primeiras décadas do século XX, as mulheres subalternizadas e crianças eram as preferidas dentro das fábricas, consideradas mais permissivas e submissas às condições de trabalho insalubres (RAGO, 2014). Nesse cenário, operárias e operários foram vistas/os como desumanas/os, bestializadas/os, e os discursos higienistas não tardaram a operar investidas para a imposição de hábitos morais e costumes regrados dentro e fora das fábricas. Entre as preocupações dominantes na sociedade branco-burguesa, frear o processo de emancipação das mulheres era uma das prioridades e, para tanto, buscou-se fortalecer o modelo de feminilidade da esposa-dona-de-casa-mãe em meio às famílias mais pobres, tirando a sua atenção do trabalho industrial para a atenção à criança que, segundo os discursos médicos, precisariam de cuidados maternos especiais ao longo da sua formação.

Nessa lógica, as múltiplas estratégias de disciplinarização dos corpos persistem em operar na constante relação entre dominadores e dominados, mas com evidentes diferenças entre as classes, cuja constituição se deu através do racismo. No caso das mulheres brancas/burguesas, ricas, ocupavam os espaços públicos devido às exigências de um bom preparo e educação para o casamento, assim, “[...] tanto as preocupações estéticas, com a moda ou com a casa, reclamam sua frequência nos novos espaços da cidade, como nas escolas criadas

para os filhos abastados” (RAGO, 2014, p. 88). Já as mulheres subalternizadas, ocupavam as fábricas, escritórios comerciais, serviços em lojas, companhias telefônicas ou as casas da elite (RAGO, 2014). Todas elas, no entanto, ricas ou pobres, foram condicionadas às normas disciplinares de ocupação dos espaços públicos que frearam a sua autonomia e liberdade.

De acordo com Margareth Rago (2014), esse modelo de comportamento feminino, em grande parte, determina as opções que restaram às mulheres:

[...] construção de um modelo de mulher simbolizado pela mãe devotada e inteira sacrifício implicou sua completa desvalorização profissional, política e intelectual; Esta desvalorização é imensa porque parte do pressuposto de que deve esquecer-se deliberadamente de si mesma e realizar-se através dos êxitos dos filhos e do marido [...]; até muito recentemente os cursos de especialização profissional, técnicos e universitários estavam praticamente fechados às mulheres, destinadas às carreiras de professoras primárias, enfermeiras, no caso das que tinham algum acesso à instrução, e domésticas, operárias, costureiras, datilógrafas, telefonistas, nas camadas mais baixas. Em qualquer caso, o campo de atuação da mulher fora do lar circunscreveu-se ao de ajudante, assistente, ou seja, a uma função de subordinação a um chefe masculino em atividades que a colocaram desde sempre à margem de qualquer processo decisório. (RAGO, 2014, p. 91).

Logo, quanto mais distante da esfera privada, maior “[...] o sentimento de culpa diante do abandono do lar, dos filhos carentes, do marido extenuado pelas longas horas de trabalho” (RAGO, 2014, p. 88-89), implicado nos discursos dominantes branco-burgueses. Já na articulação da divisão sexual e racial de trabalho, seguimos reproduzindo as representações coloniais da mulher negra. Assim, as relações sociais contemporâneas autorizam a existência de mulheres negras, subalternizadas, enquanto mucamas e mães pretas<sup>30</sup>, de modo que se estabelece, para essas, uma linha tênue entre as esferas doméstica e o universo do trabalho. “Acontece que a mucama ‘permitida’, a empregada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca, porque ela continua sendo a mucama com todas as letras” (GONZALEZ, 2020, l. 108).

Então, o confinamento das mulheres aos espaços privados está atrelado às convenções sociais de gênero, mas também à construção e manutenção da sociedade racista de classes. Para Manuela D’Ávila – representante política, mulher, mãe e militante –, a perspectiva de que há contradição entre as questões de gênero, raça e classe configura uma visão limitada

---

<sup>30</sup> “Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. E isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes. Desnecessário dizer o quanto eram objeto do ciúme rancoroso da senhora. Após o trabalho pesado na casa-grande, cabia-lhes também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc. quase mortos de fome e de cansaço. Foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular (Zumbi, por exemplo)” (GONZALEZ, 2020, p. 63).

da representatividade política. Segundo a escritora, trata-se de um debate identitário, mas com aprofundamento na discussão em torno das desigualdades de classe que derivam daí e políticas públicas que devem ser planejadas, visando o fim dos privilégios.

Em vista disso, compreendemos que a relação de dominação está intrínseca à colonialidade do poder e ao sustento de um sistema que é capitalista e patriarcal, sob uma perspectiva racista, machista e cisheteronormativa. Na colonização dos corpos, as mulheres não saem ilesas da assimilação desses preceitos, logo, observamos, a seguir, como eles se inscrevem nas vivências de Manuela e, por outro lado, como a autora faz uso de sua representatividade política em favor das mulheres subalternizadas, recusando a repetição de um padrão tradicionalmente masculino, racista e sexista.

### **3.1 Ninguém é ‘só’ mãe: a colonialidade de gênero nas entrelinhas**

“Sou mãe da Laura, madrasta do Gui, casada com o Duca, filha de uma família marcada pela forte presença de mulheres” (D’ÁVILA, 2020, p. 203). O relato marca o apagamento da identidade Manuela, já que na estrutura do seu núcleo familiar, que é composto por Duca (pai), Laura (filha) e Gui (enteado), ela passa a ser esposa de Duca, mãe de Laura e madrasta de Gui. Diante dessa configuração, consideramos que a família de Manuela reconstitui o núcleo familiar instituído na matriz colonial de poder, conforme a sociedade brasileira assimilou a integração de cada membro da família, implicando em funções, papéis e representações que, de acordo com a norma, devem ser exercidos por sujeitos específicos.

Desse modo, as relações imbricadas no seio do núcleo familiar, que tendem a delimitar e legitimar as formas de vida e parentescos, são fundamentadas em uma ordem biológica e determinista, fazendo cumprir as funções sociais reprodutivas e assumindo, politicamente, controle sobre nossos corpos. É por isso que o feminismo intensifica o debate em torno da família convencional como um dos objetos clássicos de reflexão, expondo as hierarquias, o afeto e as formas de violência que operam nessa instituição. Conforme explica Flávia Biroli (2014b, p. 55): “[...] as formas assumidas pelo que definimos como família são diversas em tempos e contextos distintos, são afetadas por decisões políticas e normas institucionais e expressam relações de poder”.

No contexto desta pesquisa, a crítica compreende a família moderna, que se instituiu a partir das normativas ocidentais de gênero e trabalho. Nesse caso, é importante salientar a atuação do Estado, por meio de legislações e políticas públicas, no incentivo e

coerção para que as mulheres “escolham” o casamento e a maternidade, reencenando a lógica colonial. A referência normativa para os arranjos familiares tem advento com o mundo burguês.

Tal modelo de família, ainda em vigor, reproduz a dicotomia entre a esfera pública e a esfera privada. Ou seja, o arranjo normativo da família nuclear moderna é definido pela “privatização do espaço familiar e coincidente com o entendimento da família como unidade de ‘autogestão’” (BIROLI, 2014b, p. 57). Nesse sentido, o casamento heterossexual monogâmico é instituído como norma, apoiado na percepção de amor romântico, instinto materno e cuidado. Em conformidade com essa configuração, mesmo que de modo inconsciente, sustentamos a circulação dos discursos que ainda hoje atribuem a “maneira correta” de se constituir família e, nessa perspectiva, o papel social de cada membro do núcleo.

Ademais, o imaginário brasileiro se constitui, nessa ordem simbólica, na assimilação da exogamia e a heteronormatividade a partir dos papéis de gênero, antes mesmo de nascerem “meninas” e “meninos”. Nessa construção, foram implementados os ideais de que à mulher são atribuídas as funções do lar e a ela cabem os cuidados e a reclusão à esfera privada. Assim, “meninos”, crianças, são incentivados a brincar com bonecos super-heróis e são autorizados a ocupar os espaços públicos, correr pelas ruas e disputar corrida com carrinhos, ao passo em que seu excesso de energia é justificado pelo seu sexo, mas sem fundamento científico. De outro lado, “meninas” são tidas como delicadas e comportadas; na sua formação, incentivadas ao lar e às demandas domésticas, brincando de “casinha” e de ser mãe, com bonecas. Com base nisso, as meninas não teriam energia para gastar nas ruas e, não à toa, há o estranhamento à ocupação de espaços públicos por mulheres, já que somos criados para esse estranhamento. É nessa conjuntura que Manuela D’Ávila, em *Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a), questiona a implicância em torno da presença de Laura junto a ela, ocupando espaços públicos de poder, enquanto é normalizada a ausência dos filhos de homens públicos:

Me surpreendo que a ausência de Laura nas atividades nunca chame a atenção. É verdade que ela fica bastante comigo. Também é verdade que fica muito com o pai. E que vai pra creche. Mas parece que é tão forte sua existência comigo que todo o resto não tem importância. E tem. Para ela. Para o Duca. Para mim: que existo, que sou feliz, que resisto também sem ela. Também me choca que o debate se dê, muitas vezes, em torno de sua presença e não da invisibilidade dos filhos dos homens públicos. (D’ÁVILA, 2019a, p. 894).

Assim, Manuela incomodou e incomoda, dentro da perspectiva política tradicional, devido à sua vivência de militante na maternidade. A escritora evidencia o quanto é difícil para as mulheres a ocupação de espaços públicos, especialmente quando são mães, e explicou, em entrevista (BRASIL DE FATO, 2019), na ocasião do lançamento do livro, que não poderia

reproduzir uma lógica de poder masculina. Portanto, como representante política, Manuela escolheu vivenciar a maternidade da “forma mais coerente que acredita”, ou seja, sem terceirizar os cuidados na contratação de uma babá e na reivindicação por creches e escolas integrais, em favor de outras mulheres, mães, que estão impossibilitadas de ocupar os espaços públicos, restritas aos lares.

Nesse contexto, Manuela nos conduz a uma reflexão sobre os papéis que estão associados à figura do homem que é pai, ou melhor, a como os pais são isentos de participação na criação dos filhos, afinal, quem estaria com as crianças, enquanto eles estão fora, trabalhando e, na história da autora, estão dentro do Congresso? Em muitos casos, no contexto brasileiro, as crianças ficam com avós, tias ou vizinhas; por vezes, a criança mais velha está sozinha, com irmãos sob os seus cuidados. Quando acessível, ficam com cuidadoras e/ou professoras, na creche ou na escola. E há casos em que os cuidados se tornam trabalhos remunerados, terceirizados, na contratação de babás. As atribuições de cuidado, portanto, continuam representadas na figura de uma mulher, mesmo quando esta não é a mãe.

Nessa continuidade, alertamos para a existência de princípios que constituem, de outro lado, a masculinidade em um universo distante dos cuidados e afetividade. Conforme aponta Rita Segato (2012, p. 117), “as dimensões de uma construção da masculinidade que acompanhou a humanidade ao longo de todo o tempo da espécie” também são reconhecíveis no mundo “pré-intrusão”. Ademais,

Esta masculinidade é a construção de um sujeito obrigado a adquiri-la como status, atravessando provações e enfrentando a morte – como na alegoria hegeliana do senhor e seu servo. Sobre este sujeito pesa o imperativo de ter que conduzir-se e reconduzir-se a ela ao longo de toda a vida sob os olhares e a avaliação de seus pares, provando e reafirmando habilidades de resistência, agressividade, capacidade de domínio e exaustão do que chamei “tributo feminino” (op. cit.), para poder exibir o pacote de seis potências – sexual, bélica, política, intelectual, econômica e moral – que lhe permitirá ser reconhecido e qualificado como sujeito masculino. (SEGATO, 2012, p. 117-118).

Em contrapartida, a obrigatoriedade dos cuidados, historicamente associada ao “tributo feminino”, sobrepõe-se à necessidade de pensar responsabilidades sociais e humanas, em vez de responsabilidades “maternas”. De acordo com Biroli (2014b, p. 57), “essa forma de construção da vida familiar é geneticamente ligada à reprodução das desigualdades de gênero” e “corresponde a arranjos que favorecem a reprodução da pobreza, da exploração e da marginalização das mulheres, do androcentrismo e das desigualdades de renda, no uso do tempo e nas garantias de respeito”.

Na lógica da divisão sexual do trabalho, a organização social “impõe às mulheres ônus que serão, então, percebidos como deficiências em outras esferas da vida” (BIROLI,

2014b, p. 57). Desse modo, são acentuadas as diferenças entre o público e privado, fundamentadas na domesticidade feminina. Em cada uma das esferas, são atribuídos os diferentes papéis para homens e mulheres:

A conexão entre os aspectos doméstico e não doméstico da vida é profunda e permeia todos os espaços e atividades. As formas de definir – e restringir – o papel da mulher em uma dessas esferas organizam suas possibilidades de vida nas outras. Assim, a responsabilidade exclusiva pela gestão da vida doméstica corresponde, ao mesmo tempo, à vulnerabilidade na vida privada (em que os arranjos convencionais, ou quase convencionais, produzem desvantagens para as mulheres, que têm menos tempo e recursos para qualificar-se e investir em sua vida profissional, permanecendo dependentes ou obtendo rendimentos menores do que os dos homens) e na vida pública (em que as habilidades desenvolvidas pelo desempenho dos papéis domésticos serão desvalorizadas e, em alguns casos, vistas como indesejáveis para uma atuação profissional satisfatória). (BIROLI, 2014b, p. 57).

Na vivência de Manuela D’Ávila, desde o início da relação com Duca, a participação de Gui na vida do casal implicou em uma divisão de responsabilidades para/com ele, criança, e as atividades domésticas. A escritora expressa as suas inquietações, vinculadas à questão da família e aos papéis de gênero, diante de uma série de regras de conduta em que se firmam, nos discursos, as premissas de como a mulher deve se comportar, cuidar de outrem e se relacionar quando é mãe e, nesse caso, quando é madrastra. Entre os aspectos relevantes pontuados por Manuela acerca da relação com Gui, destacamos a identificação dela enquanto madrastra, que se consolidou aos poucos: “Era difícil. De olhares de pessoas que achavam que eu me metia [*na educação e criação de Gui*] – sem saber absolutamente nada sobre nossa vida – a comentários maldosos quando eu respondia ‘tenho um enteado’ ao me perguntarem sobre filhos” (D’ÁVILA, 2019a, l. 686 – grifo nosso). A escritora desabafa:

Namorando Duca, passei a conviver com o Gui, que havia recém completado nove anos, e confesso que, como sempre falo pra eles, me apaixonei mais ainda pelo filho do que pelo pai. O Gui era – e é – o menino mais doce do mundo. Com o Gui, meu canceriano com lua em peixes, aprendi a amar como mãe. Aprendi também a barra que é ser mãe. Afinal, eu não era, mas tinha toda a rotina de cuidados e afetos, já que ele vive conosco desde sempre. Eu ouvia: “ah, que loucura criar o filho de outra mulher!” [...] Tomamos uma decisão e eu e Duca a construímos conjuntamente: não dava pra viver na mesma casa que Gui, todos os dias, e não fazer de conta que ele era responsabilidade SÓ do Duca. Duca também teve que abrir mão de espaços e construir isso junto comigo. Afinal, como ver o guri com as unhas compridas e não me meter? Como deixar ele comer coisas que não eram as melhores? Como não cobrar o tema? A rotina dentro de casa tem dessas coisas e eu não conseguiria fazer de conta que “essas responsabilidades não eram minhas”. (D’ÁVILA, 2019a, l. 684).

Assim, Manuela aprendeu a “amar como mãe” a partir da convivência com Gui e aprendeu “a barra que é ser mãe”, entretanto, apesar da relação que mantém com o menino, desde que ele tinha nove anos de idade, as práticas de cuidado e afeto que Manuela exerce não são compreendidas em uma dinâmica de “mãe e filho”, mas “madrastra e enteado”. Ainda na lógica biologicista, Manuela e Duca chegaram a um consenso sobre como ela exerceria a

maternagem (cuidados e afeto) e qual papel poderia ter na vida de Gui e quais seriam os limites de sua participação na formação da criança.

Nesse contexto, ela só teria se tornado mãe, efetivamente, a partir do momento em que engravidou de Laura e a gestou, durante meses, até que, enfim, a pariu. Enquanto isso, seu papel na vida de Gui como madrasta é questionável e ilegítimo dentro da lógica colonial, pois em certas medidas, são deslegitimados, na sociedade, os cuidados de mulheres que se tornaram mães sem que pudessem escolher pela maternidade, mas tornaram-se responsáveis pela criação de uma criança, cuidados e afetos quer por adoção, inseminação artificial, barriga de aluguel e outras formas de tornar-se mãe. Por consequência, também são consideradas ilegítimas as práticas maternas de mulheres lésbicas e trans, por exemplo, quando estas não gestaram a criança.

Com relação às mulheres-mães, Manuela D'Ávila acredita que aquelas que têm ao seu lado “homens que realizam suas obrigações, têm mais oportunidades de viver fora da maternidade” (D'ÁVILA, 2019a, l. 1047), como ela mesma o faz. Ou seja, cumpre com as suas responsabilidades de cuidado e afeto, mas pode conciliar demandas de trabalho e de uma vida pessoal para além da maternagem, alcançando a esfera pública, além da privada. No seu caso, um dos desafios que enfrenta, na maternagem, advém das construções sociais em torno da “madrasta”. Desse modo, em torno dessa posição, Manuela questiona a rivalidade incentivada entre as mulheres e relata como se constrói, diariamente, a sua relação com Ingra, mãe de Gui. Seguindo um caminho contrário ao estimulado culturalmente, Manuela relata que as duas mulheres envolvidas na história nutrem uma relação saudável e amistosa, em convivência. Com relação à mãe de Gui, conforme a perspectiva biologicista, a autora escreve:

Construímos um caminho novo. Olhando para trás, para esses anos todos de caminhada, talvez o que mais me impressione é que as pessoas nunca conseguiram ter um olhar generoso com as duas mulheres envolvidas na história. Os julgamentos vêm a mim ou à mãe dele. Aprendemos a caminhar enquanto caminhávamos eu, Duca e Gui, e também Ingra. Ela sempre foi presente na nossa casa porque ela é a mãe do Gui, não apenas a ex-mulher de Duca. Gui é o meu enteado, meu filho mais velho, o melhor irmão do mundo. Meu professor: de afetos, de superação de machismo e de dores da maternidade. (D'ÁVILA, 2019a, l. 692).

As elaborações discursivas e sociais em torno da figura da madrasta (má), a qual Manuela tenta desconstruir, permeiam o imaginário das crianças desde os clássicos contos de fadas. As tramas das histórias infantis muitas vezes giram em torno de conflitos familiares e, neles, os protagonistas, homem e mulher, enfrentam inúmeros obstáculos, até o final feliz. De um lado, magia e encantamento, que levam o casal cisheteronormativo ao “felizes para sempre”;

do outro, a bruxa má, que tenta impedi-los. Conforme relata a escritora pela voz da narradora, “contos de fadas machucam” (D’ÁVILA, 2019a, l. 697):

Lembro de uma cena forte, engraçada, triste e reveladora. Duca estava lançando seu livro, O menino que pintava sonhos, numa livraria e sua ex-mulher estava presente. Isadora, minha sobrinha mais velha, tinha três anos e eu fui apresentar para ela a mãe do Gui, afinal, eles eram como primos, sempre foram. Isadora olhou e não entendeu nada. Primeiro me disse: "Mas tu não é mãe do Gui?". Depois, quando eu respondi que não, que eu era madrastra, ela começou a chorar, que eu, sua dinda, não era madrastra, que madrastras eram ruins, que eu era madrinha, madrinha dele [...] Quando você lê histórias pros seus filhos, você pensa nas personagens que estão ali? (D’ÁVILA, 2019a, l. 697).

Portanto, predomina, nas histórias infantis, a mãe representada como figura de bondade; em contrapartida, os contos de fadas apostam na existência de um pai acomodado e displicente. Há, ainda, a presença perturbadora da madrastra, manipuladora e perspicaz, que assume responsabilidades por uma criança. Sendo assim, nosso imaginário teria atrelado o “mal” às representações da mulher que não cumpre com a normativa do que é ser mãe – afinal, também os contos de fada, assim como outros dispositivos, são parte de um processo de disciplinamento e controle dos corpos das mulheres e, conseqüentemente, da função reprodutiva.

Por sua vez, no contexto em que Manuela escreve, é evidente o desconforto com relação a essas construções que, automaticamente, a colocam em uma posição de “mulher má”. Com o nascimento de Laura, seu desafio se tornou a ocupação de espaços públicos de poder junto à filha, conforme já mencionado. É importante destacar que a representação política, no contexto brasileiro, é de maioria branca e masculina, dentro dos parâmetros patriarcalistas reproduzidos historicamente – nas listas de candidaturas, praticamos, no Brasil, a obrigatoriedade por lei de preencher o percentual de 30% de candidaturas de mulheres; com isto, objetiva-se tornar oportuno que a agenda, no legislativo, atenda às reivindicações das mulheres brasileiras.

Na prática, elegemos 15% de mulheres no parlamento<sup>31</sup>, tomando como parâmetro o número de deputadas eleitas em 2020. Diante desse cenário, observamos no relato de Manuela, mas também na mídia, a repercussão negativa de seu aparecimento em público com Laura – e mesmo sem ela, quando é questionada a sua ausência. Apesar disso, a autora conta

<sup>31</sup> ONU Mulheres. Mapa global de mulheres na política em 2020. Disponível em: <https://www.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2020/women-in-politics-map-2020-es.pdf?la=en&vs=828>. Acesso em: 12 mar. 2021.

Tomamos por base o percentual de 15% de deputadas eleitas no Brasil, em 2020, em comparação com outros países, nas Américas, porque a maioria têm Câmara de Deputados, mas não Senado. No ranking, o Brasil é o 22º em representatividade política por mulheres. Cuba lidera, com mulheres ocupando 53,2% das cadeiras, na Câmara de Deputados.

que a presença de Laura foi capaz de incentivar a participação das mães em comícios e debates e apresentou outras possibilidades às mulheres que são mães, além da reclusão no lar e, desse modo, olhamos para as violências de gênero sofridas por Manuela, dentro do Congresso, com atenção à sua vivência de maternidade. A autora destaca que

[...] mesmo consciente de meus privilégios, eu existo. E sou mãe. E por existir também enquanto mãe e viver a maternagem da forma que eu julgo melhor para mim e minha filha, incomodei. Incomodei porque existia diante das circunstâncias que estavam colocadas pra nós. Jamais imaginei ou defendi um padrão de maternidade, de vivência da maternidade, de maternagem único. (D'ÁVILA, 2019a, l. 873).

Para a militante feminista, a sua experiência não configura uma reivindicação à maternidade, nem contrária a ela, mas em favor da emancipação das mulheres, sem que precisem “abrir mão do afeto” (D'ÁVILA, 2019a, l. 945):

Sonho com a mudança da forma como as mulheres vivem a maternidade? Ou da forma como se relacionam pais, mães e sociedade com as crianças? Sonho apenas em ser uma espécie de novo homem, ser como eles são, com todos os seus limites de vivências afetivas? Ou lutamos para viver em uma sociedade com uma nova maternidade e paternidade? Quando refletimos sobre a emancipação das mulheres podemos apenas dizer - e é sempre uma possibilidade - que conseguimos ficar distantes dos filhos. É óbvio que lutamos para romper com a obrigatoriedade dos cuidados, queremos que os cuidados sejam vistos como responsabilidades sociais e humanas, e não femininas (cozinhar, levar para a escola, levar para o médico). Mas queremos abrir mão do afeto? Eu não quis. (D'ÁVILA, 2019a, l. 945).

Renunciar aos afetos, dessa maneira, seria o mesmo que renunciar à maternidade ou vivê-la como os homens vivenciam a paternidade, muitas vezes desobrigados de responsabilidades domésticas e, acima de tudo, afetivas. Em vez de fazer uma ode à maternidade ou, ao contrário, rejeitá-la, Manuela evidencia a importância de tornar as mulheres-mães visíveis, em todas as formas possíveis de maternagem, defendendo que “não é suficiente dizer que não somos obrigadas a ser mães. Temos que falar que também podemos ser mães. Que muitas de nós são mães! E que a maternidade não pode ser prisão” (D'ÁVILA, 2019a, l. 945).

### **3.2 A Musa do Congresso: sexismo, opressão e violências de gênero**

O título de “Musa do Congresso”, atribuído nos corredores do parlamento e rejeitado por Manuela D'Ávila, ganhou respaldo midiático: muitas vezes, ela foi/é reconhecida, nas notícias, não pela agenda política, mas por ser mulher na política, mãe e feminista. Nesse sentido, as notícias jornalísticas ofendem sua aparência, questionam suas competências intelectuais e, ainda, expõem, com repúdio, como Manuela exerce a maternidade. Logo, as entidades políticas e comunicativas brasileiras reproduzem a “lógica categorial dicotômica e

exclusivista” (CASTRO, 2020b, p. 148), que ratificam a subordinação da mulher ao homem, a objetificação do corpo feminino no espaço público e o estranhamento da mulher-mãe fora do espaço doméstico.

Diante desse cenário, Manuela D’Ávila escreve sobre a solidão de Brasília e a falta de acolhimento:

Uma guria, vinda do movimento estudantil, com votação estrondosa, a maior do Rio Grande do Sul, a mulher mais votada da história do estado. Absolutamente observada por todos. A "Musa do Congresso", eles diziam. Eu me incomodava, tentava responder: "Não concorri a um cargo de beleza, essa não é minha praia, eu vim do movimento estudantil". Meu protesto não era ouvido e não era sequer acolhido por outras pessoas de esquerda, nem mesmo por algumas mulheres. Era outro tempo. Lá em 2006/2007 o feminismo estava fora de moda, os jornais só se referiam a mim dessa maneira e eu não encontrava acolhimento de verdade em quase ninguém. (D’ÁVILA, 2019a, l. 233).

Podemos assumir a caracterização de Manuela enquanto “musa” como uma provocação sexista. No que tange à constante do sexismo, na cultura brasileira, Lélia Gonzalez (2020) problematiza a articulação dessa violência, nas relações sociais, com o racismo, potencializando os efeitos do sexismo para a mulher negra. Diante disso, colocamos a Manuela, branca, “Musa do Congresso”, em oposição à mulata, doméstica e/ou mãe preta, até porque “musa” remete a boa aparência física – o padrão de beleza instituído está necessariamente atrelado ao grupo racial dominante.

Dessa forma, o critério de “boa aparência” é determinante para a inclusão de mulheres no mercado de trabalho e isso implica em maiores dificuldades para as mulheres negras<sup>32</sup>, dado o padrão de beleza instituído: “a discriminação de sexo e raça faz das mulheres negras o segmento mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, limitando suas possibilidades de ascensão” (GONZALEZ, 2020, l. 210) no mercado capitalista. Esse padrão é produzido e reproduzido, socialmente, desde a infância – nas escolas, nos livros e na mídia – e

---

<sup>32</sup> No que diz respeito a mulheres negras, a inclusão no mercado de trabalho é, assim como para homens negros (92,4%), majoritariamente concentrada no trabalho manual (83%). Isso implica que mais de quatro quintos da força de trabalho negra ocupam ofícios caracterizados por níveis baixos de remuneração e escolarização. Mulheres negras são colocadas em ocupações manuais rurais (da agricultura à indústria extrativista vegetal) e nos serviços. São contratadas ou são autônomas e não remuneradas. Em contraste, a proporção de mulheres brancas que realizam trabalhos manuais é significativamente menor (61,5%). Em ocupações não manuais (ocupações de colarinho-branco), trabalhadores negros representam percentuais menores: 16,8%, em comparação com 38,5% brancos. Tais ocupações estão divididas em dois níveis de atividades — médio e superior — cuja análise revela aspectos interessantes no que concerne às dificuldades de mobilidade e ascensão social para a mulher negra. No nível médio (serviço administrativo, professoras de escola primária, serviços de enfermagem, recepcionistas etc.), a concentração de mulheres é maior do que a de homens. Mas se considerarmos a dimensão racial, percebemos que a proporção de mulheres negras (14,4%) é também muito menor do que a de mulheres brancas (29,7%). Mulheres negras encontram óbvias dificuldades em ser contratadas por esse setor porque muitas dessas atividades de nível médio requerem contato direto com o público, como testemunham os anúncios para tais cargos, que mencionam o requisito da “boa aparência” (GONZALEZ, 2020, p. 209).

tem impacto na renda das famílias negras brasileiras, contribuindo para as desigualdades sociais. Consequentemente, a naturalização desse padrão, limita o acesso de crianças negras às escolas, que cedo começam a trabalhar.

Decorrente disso, é evidente o impacto na (baixa) representatividade negra – e, mais ainda, na (baixa) representatividade feminina negra – em posições de poder, como são os cargos políticos/parlamentares. Nesses espaços, reconhecemos a atuação política majoritária de homens brancos, mas também mulheres brancas podem somar à luta antirracista, como Manuela D’Ávila o faz. No capítulo “Racismo e *fake news*”, da autobiografia *E se fosse você? Sobrevivendo às redes de ódio e fake news* (2020), a autora recorda a luta da vereadora carioca Marielle Franco, “mulher, negra, bissexual, moradora de favela e militante em defesa dos direitos humanos” (p. 57), executada em 14 de março de 2018, para evidenciar a operação de uma articulação entre o racismo, o sexismo e a violência política de gênero, no Brasil:

Marielle ocupava um lugar no espaço público muito distante da representação social das mulheres negras. E as notícias fraudulentas criadas sobre ela são despejadas em uma sociedade que estrutura preconceitos em cima desses estereótipos. Ou seja, o racismo estrutural é aquilo que torna válido para uma grande parcela da população todas as piadas, todas as fraudes, todo o ódio contra Marielle. Assim, é “fácil” para um indivíduo racista acreditar que uma mulher negra poderosa tenha que ser casada com um traficante para chegar ao espaço de poder. É “normal”, num país em que negros e negras têm 2,7 mais chances de serem vítimas de assassinato, o corpo de Marielle ser tantas vezes violado. É “simples”, num país em que em 2020 ainda se faz propaganda com piada sobre o cabelo das mulheres negras, o olhar jocoso sobre o corpo tombado de Marielle. O processo de naturalização da violência contra as mulheres e homens negros é parte da trágica rotina do Brasil. Isso não é exclusividade de Marielle. Quando crianças negras são executadas por forças do Estado, é comum imagens falsas circularem velozmente na internet buscando associá-las ao tráfico de drogas e legitimando sua morte. (D’ÁVILA, 2020, p. 61).

Nesse contexto, a violência política contra as mulheres<sup>33</sup> é um conceito, legislação e política pública que aparece a partir da luta de mulheres ativistas e acadêmicas no Sul global, resultando na Convenção Sobre Violência e Assédios Políticos Contra as Mulheres, vigente desde 2015, pela Organização dos Estados Americanos (OEA). Esse tipo de opressão pode ser considerada uma maneira encontrada pelo mandato parlamentar masculino, branco e cisheteronormativo de impedir avanços políticos e civis para as mulheres.

---

<sup>33</sup> A Convenção Sobre Violência e Assédios Políticos Contra as Mulheres (2015) determina que: “tanto a violência quanto o assédio político contra a mulher podem incluir qualquer ação, conduta ou omissão, entre outras, com base no seu gênero, individualmente ou em grupo, que tenha por objetivo ou como resultado diminuir, anular, prevenir, obstruir ou restringir seus direitos políticos, violando o direito das mulheres a uma vida livre de violência e o direito de participar nos assuntos políticos e públicos em igualdade de condições com os homens” e que: “a violência política e o assédio contra as mulheres impedem que elas sejam reconhecidas como sujeitos políticos e, portanto, desestimulam o exercício e a continuação da carreira política de muitas mulheres”.

Desse modo, a violência política de gênero vivenciada e relatada por Manuela, de caráter misógino e sexista – mas não racista! – configura uma forma de controle e estratégia de disciplinamento que regula o seu acesso e permanência no universo parlamentar, a fim de afastá-la, como a outras mulheres. Mais uma vez, elucidamos que, em certa medida, Manuela tira vantagens da pertença ao grupo branco dominante, na sociedade brasileira – sua existência na branquitude possibilita que estejamos, até aqui, debatendo a sua participação e representatividade política, em oposição a milhares de mulheres negras que foram reduzidas, pela dinâmica capitalista, a mercadoria para o consumo doméstico e internacional (GONZALEZ, 2020). A violência política de gênero a qual Manuela se refere, contudo, fica evidente no relato desse episódio:

Posso compartilhar com vocês a experiência de participar do programa Roda Viva, em 25 de junho de 2018. Durante treze anos de mandatos e sete disputas eleitorais, participei de quase todos os programas televisivos do país. A imensa maioria (salvo honrosas exceções) sempre me tratou de maneira absolutamente machista. Interrompendo (manterrupting), me explicando posições de meu próprio partido (mansplaining), exigindo de mim muito mais do que exigiria de qualquer deputado de 20 e poucos anos (double standard). Sempre me senti e fui muito solitária na denúncia disso. Quando saí do Roda Viva, naquela noite, vi que do lado de cá continuava tudo igual: eu havia sido interrompida mais de 60 vezes, o entrevistado homem mais interrompido não chegou a 10. Do lado daí tudo estava absolutamente diferente. Incrivelmente diferente. Saí de lá me sentindo exausta. Isso é relativamente comum: programas como esses perdem a oportunidade de ser um encontro para a discussão de ideias e viram uma espécie de luta livre em que o único objetivo de quem entrevista passa a ser desacreditar quem é entrevistado. A minha sensação era similar a de outros tantos programas que participei: “vieram pra me liquidar, como sou alguém com formação política e ideológica bastante positiva, como tenho quatorze anos de mandato e um razoável conhecimento político do Brasil, ficamos empatados”. Sabia que a mim só cabiam dois personagens. A mulher calma e serena diante das agressões ou aquela que reagiu às dezenas de interrupções. Por conta da minha idade – ainda pouca para a disputa presidencial – essa segunda sempre seria vista como a mal-educada, a histérica. Reuni muita força para não cair nas provocações e deixasse que eles se desmascarassem sozinhos: o coordenador da campanha adversária, o apresentador que havia sido militante de um partido adversário. Consegui. Mas saí de lá sabendo que eu jamais seria comparada com os outros adversários, que sempre são geniais, brilhantes, jovens, articulados. Fui jantar num restaurante em São Paulo e encontrar alguns amigos e amigas. Liguei o telefone, entrei na internet. Uma amiga me ligou chorando. Percebi que a violência política a qual eu era submetida há tantos anos havia se tornado visível. Finalmente! (D’ÁVILA, 2019b, l. 385).

No livro *Por que lutamos?* (D’ÁVILA, 2019b), ela nomeia algumas formas de violência de gênero as quais sofreu e explica às leitoras como essas, em uma perspectiva mais ampla, podem se desdobrar em crimes praticados contra a mulher, como a violência doméstica, o feminicídio e o assédio. O debate em torno da opressão e violências de gênero se relaciona com a questão da (ilusão de) autonomia entre as mulheres e as formas sociais de produção da nossa vulnerabilidade, dentro de arranjos institucionais que asseguram vantagens ao masculino, branco, de acordo com o padrão colonial/patriarcal cisheteronormativo. Entendida como uma

prática social, não individual, a violência contra a mulher reflete na dominação dos corpos, da vida sexual e reprodutiva, além da sobreposição entre mulher e maternidade (BIROLI, 2014c).

Apesar de ter se legitimado, historicamente, a ideia de que existem atributos e comportamento exclusivamente femininos e outros masculinos, essa concepção não tem relação fundamental e necessária para/com o sexo/a biologia. Desse modo, é injustificável que a mulher permaneça histórica e socialmente em posição de maior vulnerabilidade, em relação aos homens, embora a reiteração dos discursos machistas e misóginos no âmbito social reforce e incentive a agressividade masculina e, de outro lado, a passividade feminina, como diferenças naturais (BIROLI, 2014c). Assim, a autonomia das mulheres – no âmbito privado, mas também na esfera pública – é regulada em conformidade com a hierarquia instituída entre os sexos.

Nesse sentido, a mídia, compreendida como tecnologia do gênero (LAURETIS, 2019), é um dos dispositivos de incentivo e reforço desses discursos padronizados, que se tornaram dominantes e normativos. A definição do “feminino” pelo olhar “masculino”, em diferentes períodos da história, parte de ideais e estereótipos que prescrevem comportamentos. Diante desse cenário, estão situadas, na mídia, as *fake news*, quais sejam, notícias fraudulentas que acompanham a trajetória de Manuela. A escritora desabafa:

Todos os dias, há alguns anos, acordo pensando que não vou me deparar com uma mentira sobre a minha vida, sobre a minha história, sobre a minha conduta. Todos os dias torço para não chorar. Todos os dias me engano. De vez em quando, fico exausta. E, mesmo assim, me levanto. (D’ÁVILA, 2020, p. 11).

Seus relatos descrevem episódios cotidianos de misoginia, conceito que designa a aversão às mulheres. Os episódios que Manuela vivenciou estão relacionados com uma ideologia política conservadora que se intensificou no contexto de polarização das eleições presidenciais de 2018, no Brasil, e ainda reflete o cenário atual mais amplo. Para a autora, “pensar em *fake news* é necessariamente pensar nos preconceitos que estruturam a sociedade” (D’ÁVILA, 2020, p. 66), conforme evidente no relato desse episódio:

“Nós vencemos, saiam do país, aqui não é a Venezuela. Vai pra Cuba, sua puta”, berrava à minha frente – com um ímpeto autoritário de dar inveja a qualquer ditador – uma senhora de cerca de 70 anos, na fila da farmácia de uma cidadezinha no litoral do Rio Grande do Sul, onde minha sogra tem casa há quarenta anos. A multidão foi juntando, e a senhora seguia gritando sobre minhas (falsas) ameaças a Sérgio Moro, minhas (falsas) tatuagens, meu (falso) enxoval e todas as (falsas) incoerências que uma comunista em Miami tinha (...). Pensar em *fake news* é necessariamente pensar nos preconceitos que estruturam a sociedade e, no caso brasileiro, além de racismo e LGBTfobia, é pensar em machismo, e misoginia, que o dicionário define como ódio ou aversão a mulheres. Quando olhamos a presença de mulheres no espaço público e a violência à qual as mulheres são submetidas em nosso país, compreendemos a dimensão do machismo que, assim como o racismo, estrutura nossa desigualdade. Nos últimos anos, ademais, a esfera pública foi tomada por comportamentos e expressões absolutamente misóginas. (D’ÁVILA, 2020, p. 65-66).

É nesse sentido que Biroli (2014c) destaca que “a gramática da dominação é internalizada não apenas pelos homens, mas também pelas mulheres” (BIROLI, 2014c, p. 139). Assim, também o sexismo está impregnado na cultura colonial/moderna e marcado na escrita feminista de Manuela, que reconhece seus equívocos no capítulo “Como também sou machista”, da autobiografia *Revolução Laura* (D’ÁVILA, 2019a):

Laura com 38 graus de febre. Preocupada, cancelei a viagem de trabalho para São Paulo. Olhei para ela e para meu marido. Fui pegar o remédio enquanto Duca buscava água. Falei para ele que não viajaria. Ele me respondeu: "Mas eu estou aqui, por que tu não vais?". Sem perceber, Duca me fez despertar. Me fez perceber que mesmo uma mulher como eu, conhecedora de muito da teoria sobre equidade, lutadora para fazer todos os direitos das mulheres valerem, mesmo uma mulher como eu ainda pode ser surpreendentemente machista consigo mesma, reproduzindo padrões de comportamento que são históricos, culturais, socialmente impostos. Me fez perceber como e quão forte introjetamos a opressão que sofremos. (l. 1093).

Dessa forma, a escritora evidencia como assimilou a Matriz Colonial de Poder, reproduzindo o machismo no cotidiano de sua relação com Duca, o marido, especialmente, com relação ao afeto e cuidado atrelados à maternidade e a uma divisão sexual e social do trabalho. Por conseguinte, ao mesmo tempo em que tenta se desvencilhar dessa conjuntura, instituída no colonialismo e absorvida no esquema de pensamento patriarcal, Manuela não sai ilesa das amarras de um sistema sexo/gênero biologicista, cisheteronormativo. Os meios de comunicação, por sua vez, cumprem com a reafirmação desse esquema violento e, nessa perspectiva, reproduzimos eventos traumáticos que dele derivam.

É nesse contexto que as mulheres localizadas no Sul global experienciam as violências de gênero. Pode-se dizer, contudo, que Manuela D’Ávila vivencia a ferida colonial, qual seja, o trauma, com menos dor, dada a sua posição privilegiada, pertencente à elite brasileira embranquecida. Logo, evidencia, nas suas obras autobiográficas, mais a colonialidade do gênero do que a colonialidade da raça, a partir dos relatos de episódios em que vivenciou violências de gênero.

Sua vivência particular é, na verdade, reflexo de uma conjuntura social misógina que reforça a dominação masculina nos espaços públicos de poder. Assim, as mulheres que ocupam posições de poder e se tornam representatividade política, em defesa dos direitos das mulheres, ficam expostas à mídia e, por isso, têm publicizada boa parte da violência que integra o seu cotidiano parlamentar. Essa publicização, por vezes, aparece em caráter de denúncia mas, também, pode ser um artifício na normalização de comportamentos sexistas.

Como destaca a escritora, as *fake news* se tornaram mais um recurso de opressão às mulheres na política, como também sofreu a ex-presidente Dilma Rousseff:

[...] os estereótipos em que se alicerçaram a imagem de Dilma (e, por extensão, de todas as mulheres no espaço público): louca, burra, puta e abjeta/nojenta. Não é por acaso que, nesse período, emergja como liderança popular um homem com discurso absolutamente machista. Nem é coincidência que parte expressiva das fake news no Brasil seja direcionada a mulheres e que qualquer pessoa que acompanhou as eleições de 2018 tenha me visto como alvo central, mesmo que eu não estivesse disputando o posto principal. A Manuela louca da tatuagem, a Manuela burra dos vídeos e das entrevistas que eram cortados grosseiramente, a Manuela nojenta/abjeta que teria simulado uma religião para ganhar votos. Essa Manuela não existe. Você já parou para pensar como a questão de gênero é forte nas fake news? (D'ÁVILA, 2020, p. 68).

No seu relato, pela voz homônima, Manuela denuncia os atos violentos cotidianos e a normalização e reprodução desses, nos meios de comunicação: “Quando olhamos a presença de mulheres no espaço público e a violência à qual as mulheres são submetidas em nosso país, compreendemos a dimensão do machismo que, assim como o racismo, estrutura nossa desigualdade. Nos últimos anos, ademais, a esfera pública foi tomada por comportamentos e expressões absolutamente misóginos” (D'ÁVILA, 2020, p. 66). Nesses comportamentos e expressões se reflete a colonialidade de gênero – o passado intimamente ligado ao presente. São manobras coloniais realizadas sobre a mulher, de modo que “a pessoa [*nesse caso, a mulher, seu corpo*] é descoberta, invadida, atacada, subjugada e ocupada” (KILOMBA, 2019, l. 2799 – grifo nosso).

Aplicamos a decolonização ao contexto do gênero, tendo em conta que a violência de gênero não seria um caso violento isolado, na biografia individual de Manuela D'Ávila, mas o acúmulo de eventos violentos que também revelam um padrão histórico e social de abusos raciais e sexuais, envolvendo os horrores da violência racista, sexista, machista e misógina, mas também as memórias coletivas do trauma colonial<sup>34</sup>. Assim, episódios violentos de gênero se somam ao racismo e às diferenças de classe, e se repetem, cotidianamente, fundamentados nos discursos ocidentais. Por meio dos episódios cotidianos de abusos, violência e exploração, é reencenado o colonialismo: tornamo-nos o “Outro” do masculino, branco-burguês.

---

<sup>34</sup> Na concepção de Grada Kilomba (2019), “rotular um evento traumático é afirmar que uma experiência violenta totalmente inesperada aconteceu com o sujeito sem que ele a desejasse de forma alguma ou conspirasse para sua ocorrência” (p. 2680). Em sua pesquisa, a autora se refere ao racismo cotidiano, que “não é um evento violento na biografia individual [...], mas sim o acúmulo de eventos violentos que, ao mesmo tempo, revelam um padrão histórico de abuso racial que envolve não apenas os horrores da violência racista, mas também as memórias coletivas do trauma colonial” (p. 2686). Através dos episódios de racismo cotidianos, “nos tornamos, novamente, a/o “Outra/o” subordinado e exótico da branquitude” (p. 2686). Assumimos essa perspectiva e arriscamos nos referir à violência de gênero, no Sul global, enquanto um trauma da colonialidade.

#### 4 MANUELA, MÃE: A PRODUÇÃO DISCURSIVA EM TORNO DAS MATERNIDADES

*Lembro do Dr. Claudio (meu obstetra) dizer que as dores das contrações deviam ser vistas como a minha transformação em tua mãe. Sim, naquela noite, quase madrugada, me transformei em tua mãe. Me transformei também em outra mulher, diferente de todas as que eu havia sido até o momento.*

Manuela D'Ávila

No que diz respeito à colonialidade dos corpos das mulheres, a temática da maternidade ganha importância. Nesse sentido, a posição atrelada à noção de mãe se constitui a partir de um processo histórico de domesticação. Sobre isso, de acordo com a historiadora Mary del Priore (2008), “o processo de adestramento pelo qual passaram as mulheres coloniais foi acionado por meio de dois musculosos instrumentos de ação” (p. 23), quais sejam, o discurso da Igreja Católica e o discurso médico-sanitarista.

Assim, o modelo de feminilidade a ser seguido foi estabelecido no comportamento casto, espelhado na Virgem Maria. Em apoio a essa normativa, os especialistas se ocuparam de conhecer o corpo feminino, para melhor controlá-lo: a ordem era disciplinar as mulheres para a procriação e estabelecer uma sociedade familiar nos moldes vigentes da tradição moderna/europeia. Dessa maneira, o discurso normatizador é como o “reflexo de uma onda, ou melhor, de um processo civilizatório, que atingiu nesse mesmo período quase toda cristandade ocidental” (DEL PRIORE, 2020, p. 24).

A nível global, o imperialismo orientou uma reorganização das funções do corpo, dos gestos e dos hábitos individuais, imposta pelos Estados modernos sobre os povos originários das colônias. Para as mulheres, o destino seria a procriação e a maternagem, afinal, supunha-se que “fora do manso território da maternidade, alastrava-se a melancolia, vicejava a luxúria, e por tudo isso a mulher estava condenada à exclusão” (DEL PRIORE, 2008, p. 24). No contexto do colonialismo, os discursos normativos dominantes foram fundamentais para a domesticação a partir do matrimônio ou, pelo menos, da perspectiva futura de casamento.

Dentro do padrão cisheterossexual, as senhoras da colônia se apropriaram da norma como um mecanismo de defesa contra os abusos e controle masculinos, que as submetiam à exploração doméstica e sexual, além da dependência material, com risco de abandono, ou seja, a perspectiva do casamento e da maternagem significava, para muitas, a sua segurança e

estabilidade. De outro lado, também o concubinato, embora o avesso do matrimônio sacramentado, poderia ser uma forma de proteção para as mulheres subalternizadas (DEL PRIORE, 2008).

Embora as relações concubinas não resultassem sempre em matrimônio, os arranjos ilegítimos tendiam à longa duração e, por vezes, tinham por resultado o nascimento de filhas/os bastardas/os. A forma não oficial de conjugalidade podia ser vista como vantajosa às mulheres de classes subalternizadas da colônia, que podiam realizar o desejo (compulsório) de ter filhas/os, com a segurança de que teriam condições financeiras para criá-las/os, diante do cenário de crise econômica que viviam as famílias brasileiras. Assim, os padrões estruturais do casamento e do concubinato eram muito parecidos: os homens/patriarcas asseguravam o sustento e educação das crianças, mas a maioria deles viajava em busca de trabalho e melhores condições de vida, de modo que as mulheres – casadas ou não – permaneciam em casa e se tornavam as chefes de família<sup>35</sup>.

Nesse contexto, a rede de apoio entre vizinhas, comadres, tias e avós se fortalecia, devido às demandas domésticas e de cuidados, tanto entre as senhoras burguesas, quanto nas classes subalternizadas. Em reforço ao caráter de matrifocalidade no Brasil Colônia, a gestão e administração da casa e da família eram responsabilidade da mulher-esposa-mãe, em virtude disso, Mary del Priore (2008) sugere que a maternidade, além de assegurar certa estabilidade financeira e proteção às mulheres e crianças, implicava em um tipo de poder à mulher chefe de família do período colonial, mesmo que a ela fossem negados direitos civis. De certo modo, na ausência do patriarca, a casa era o seu domínio, onde sua autoridade conduzia ao desempenho das demandas domésticas, incluindo os cuidados com as crianças – nas famílias burguesas, a rede de apoio se estendia, ainda, à exploração de mulheres negras e homens negros, escravizadas/os.

No entanto, observamos o que Mary del Priore chama de “tratos ilícitos” na convivência entre filhas/os consideradas/os legítimas/os e ilegítimas/os, dentro das casas de famílias branco-burguesas, no Brasil colonial. Apesar da condenação da Igreja e consequente julgamentos e reprovação social, as chefes das famílias não pareciam se incomodar em cuidar

---

<sup>35</sup> “Em Minas Gerais, no século XVIII, por exemplo, o predomínio de famílias matrifocais era impressionante. Girava em torno dos 45% o número de mulheres à testa de suas casas, e destas, 83% nunca haviam se casado. Em São Paulo, de acordo com o estudo clássico de Marcílio, o desequilíbrio entre os sexos provocado pelo deslocamento de homens em direção a regiões mais lucrativas deixava as mulheres como maioria nas cidades e vilas. Maioria esta que via seus parceiros partirem com os filhos nos braços e, ao recebê-los quando voltavam, tinham engrossado sua prole com filhos de outros eventuais companheiros. Ou ainda, que haviam aumentado a família, criando os filhos de seus companheiros com outras mulheres, que tinham sido deixadas para trás” (DEL PRIORE, 2008, p. 46).

e educar outras crianças, que não aquelas a quem deu à luz<sup>36</sup>. A convivência entre as crianças “debaixo do mesmo teto e sob os olhos desta que é simultaneamente mãe e madrasta revela que existia uma variação nos graus de licitude entre as populações coloniais” (DEL PRIORE, 2008, p. 47):

O hábito de encomendarem-se os filhos bastardos à piedade das legítimas esposas supõe a existência de uma sensibilidade para a infância e para a criança, bastante difundida no período colonial. Mas tal atitude ajuda principalmente a sublinhar a expectativa que se tinha de um determinado tipo de comportamento para as mulheres que ficavam como chefe de família, quando da partida dos companheiros [...]. A obrigação ou papel social dessas mulheres consistia em manter, zelar, cuidar e educar a prole diversa, acima mesmo da licitude de sua origem. A gestão e administração dessa micro comunidade familiar acabou por reforçar a matrifocalidade já latente na sincrética sociedade colonial, bem como destacou o poder informal da maternidade, pondo em xeque a falsa igualdade pretendida nos textos eclesiásticos, que ordenavam a submissão da mulher ao marido. (DEL PRIORE, 2008, p. 48).

Diante desse cenário, não vemos diferenças de cuidados para/com filhas/os consideradas/os legítimas/os e ilegítimas/os, tampouco nas posições e implicações de diferentes papéis para “mães” ou “madrastas”. Em contrapartida, a lei cristã pregava em todo lugar e, inclusive, nas Colônias, que a “boa-mãe-cuida-bem-de-seus-filhos”, mas não de todos os filhos (DEL PRIORE, 2008, 2020). A coexistência de filhas/os legítimas/os e ilegítimas/os sugere cumplicidade e aceitação ao concubinato, prática que foi combatida pela Igreja na imposição de uma distinção entre as mães que têm filhos no casamento e as mães pecadoras. O casamento, nos moldes aceitos pelo sacramento do matrimônio, da Igreja Católica, seria o único instrumento de legitimação dos filhos.

Entre outras maneiras, assim foi imaginada a associação da mulher ao pecado, mas, para além disso, questões relacionadas ao corpo da mulher sempre foram um mistério aos homens. Nessa lógica, o sangue menstrual e a gestação de outro ser humano motivaram o medo e tabus, em diferentes períodos da história e a nível global, relegando ao sexo (e às mulheres) o caráter de sedução e prazer, mas também de repulsa. Por consequência, o cunho repulsivo atrelado ao corpo feminino também teria implicado na misoginia que marca os nossos corpos até os dias de hoje.

Diante disso, observamos que, se a aversão às mulheres envolve, fundamentalmente, o corpo feminino, logo, a repulsa gira em torno da maternidade<sup>37</sup>. Os discursos misóginos de controle e dominação reafirmam a ordem colonial, a fim de manter a

<sup>36</sup> “A leitura de documentos como os testamentos e processos de divórcio impõe a evidência de certa despreocupação por parte de homens e mulheres envolvidos em “tratos ilícitos”, que, ao contrário do que tanto desejava a Igreja, parecia pouco afetar-lhes a consciência” (DEL PRIORE, 2020, p. 47).

<sup>37</sup> Cf. Delumeau, 1978, cap. “Les agents de Satan: la femme.” (Os agentes de satã: a mulher).

dinâmica de exploração em que o homem é obrigado a conter a atitude “ameaçadora” da mulher, isto é, dá-se aval ao adestramento feminino (DEL PRIORE, 2020). Sob esse ponto de vista, constituem-se, no imaginário brasileiro, as imagens da “boa mãe”, a santa-mãezinha e, de outro lado, a “mulher da rua”<sup>38</sup>. Essa concepção está refletida em todos os âmbitos de operação da Matriz Colonial de Poder, mas observamos especialmente a interdependência entre o controle do gênero, da sexualidade e do trabalho, como podemos observar na “boa maternidade” que é almejada pelas feministas do Ocidente.

Teoricamente, para ser a mulher ideal, basta que seja uma boa mãe, independente de raça e classe social. Contudo, e não por acaso, predominam entre as “mulheres da rua” do período Colonial aquelas pertencentes às classes subalternizadas, de maioria negra e pobre, que para muitas dessas, o sacramento matrimonial não era tão relevante, mas sim o exercício da maternagem, haja vista o desejo compulsório atrelado à maternidade. O caráter racista dessa diferenciação predominante entre as boas mães e as mulheres de rua rejeita, historicamente, quaisquer modelos de família que não a família nuclear branca.

No colonialismo, as instituições jurídicas, médicas e a Igreja Católica, que moldaram a família nuclear, fecharam os olhos para mulheres negras e homens negros, que viviam sob regime de escravidão, e para a cultura dos povos originários/indígenas<sup>39</sup>, de modo que “o modelo feminino da ‘mãe’ branca, saudável, maternal, em oposição às figuras de uma feminilidade ‘degenerada’ – a feiticeira, a escrava africana –, dá corpo à Nação” (VERGÈS, 2020, p. 39). Dessa maneira, homens e mulheres de cor, além dos povos indígenas, foram excluídos dos conceitos ocidentais de família e, na prática, por vezes perderam o direito de exercer a parentalidade. Françoise Vergès (2020, p. 40) observa que “essa destruição de laços familiares, que era estabelecida pela lei, continua a projetar sua sombra sobre as políticas familiares que visam às minorias racializadas e aos povos indígenas”.

---

<sup>38</sup> “A construção desta santa-mãezinha, tão cuidadosamente elaborada para se distinguirem as mulheres ‘certas’ e normatizadas das ‘erradas’, acaba por transformar-se numa fenomenal possibilidade de revanche. Não é à toa que, até bem recentemente, os homens da Terra de Santa Cruz – a que hoje se chama Brasil – entronizaram e reverenciaram no cerne de suas casas a santa mãezinha. Figura poderosa tornado estereótipo, esta mulher – sendo branca, negra ou mulata, pobre ou rica – detém um enorme patrimônio de poderes informais. O seu avesso, a “mulher da rua”, faz o contraponto necessário para lembrar que uma não existe sem a outra, e que, se por tanto tempo um certo processo de normatização conseguiu distingui-las nos menores detalhes, o ideal é que se reunissem os defeitos e qualidades de ambos os papéis num só” (DEL PRIORE, 2009, p. 36).

<sup>39</sup> “Sabe-se que, sob um regime de escravidão, a qualquer momento se podiam arrancar os filhos de suas mães; que elas não estavam autorizadas a defendê-los; que as mulheres negras estavam à disposição dos filhos de seus proprietários como amas de leite; que meninas e mulheres negras eram exploradas sexualmente e que todos esses papéis estavam submetidos aos caprichos do senhor de escravos/as, de sua esposa e seus filhos/as. Os homens eram privados do papel social de pai e de companheiro” (VERGÈS, 2020, p. 39-40).

Logo, retomamos o conceito de Mignolo (2021) para uma reflexão sobre como a corpo-política opera também no feminismo civilizatório, que atribui às mulheres de cor a definição de menos humanas, desumanas e, acima de tudo, “não-mulheres”, consequentemente, inaptas à maternidade. Ademais, para Vergès (2020, p. 41):

As mulheres europeias não escapam à divisão epistemológica que opera no século XVI e que reduz à “não existência” uma quantidade considerável de conhecimentos. A seus olhos, as mulheres do Sul estão privadas de saberes, de uma real concepção da liberdade, daquilo que faz uma família ou daquilo que constitui o ser “mulher”, que não estaria necessariamente ligado ao gênero ou ao sexo definidos no nascimento.

É importante olhar para a designação de um papel para a mulher-mãe para além de um fenômeno biológico, mas como um fator de controle da “função” social da mulher e dos aspectos psicoafetivos que a envolvem, já que a figura da “mãe” se transforma, ao longo do tempo, e recria, historicamente, a MCP. Em outras palavras, a colonialidade, que opera sobre os corpos, resulta na configuração contínua das relações hierárquicas de autoridade, no controle dos domínios da natureza e seus recursos, no controle da subjetividade e dos conhecimentos e da economia capitalista, para além do controle dos gêneros e da sexualidade. Desse modo, “ser mãe” se tornou uma meta de contornos bem definidos, espalhada a partir da globalização imperialista e consolidada na modernidade capitalista:

Sob as luzes do Antigo Sistema Colonial, a vida feminina, recatada e voltada para o fogo doméstico e os filhos, fazia da santa-mãe um chamariz para que se canalizasse na esfera do lar a energia que fora dela pudesse confundir-se com desordem e contravenção, baralhando os pressupostos de ordem e trabalho implícitos no sistema. (DEL PRIORE, 2020, p. 41).

Diante disso, as mulheres embranquecidas da Colônia foram contempladas no papel de mães ideais, tornando-se sujeitos inteligíveis, enquanto, na contemporaneidade, mulheres indígenas e mulheres de cor permanecem, sob os olhos do Ocidente, relegadas ao status de não-mulheres, à margem, fora da maternidade. Tendo o cristianismo penetrado no interior da família brasileira, sob tutela da autoridade médica-sanitarista, o processo de colonização do corpo feminino é reencenado nos discursos biologicistas que relacionam a possibilidade de ter filhos a um instinto materno que condicionaria toda e qualquer mulher ao destino da maternagem. De acordo com Margareth Rago (2014, p. 103), “dois caminhos conduzirão a mulher ao território da vida doméstica: o instinto natural e o sentimento de sua responsabilidade na sociedade”:

Enquanto para o homem é designada a esfera pública do trabalho, para ela o espaço privilegiado para a realização de seus talentos será a esfera privada do lar. Tudo o que ela tem a fazer é compreender a importância de sua missão de mãe, aceitar o seu campo profissional: as tarefas domésticas, encarnando a esposa - dona - de - casa - mãe - de - família. (RAGO, 2014, p. 103-104).

Então, os discursos masculinos dominantes de diferentes períodos da história brasileira fazem-nos crer na existência de uma tarefa natural de criação, saúde e educação dos filhos e do marido (RAGO, 2014). Destarte, propomos o rompimento com o mito do amor e instinto maternos<sup>40</sup>: na realidade, a maternidade nunca foi um destino devido à natureza da mulher, mas uma construção discursiva instituída social e historicamente. Por sua vez, a valorização do papel materno foi difundida pelo saber médico que forneceu todo o suporte teórico para a persuasão de que o amor de mãe é inato, puro e sagrado, de vocação natural.

Desse modo, o discurso masculino e moralizador alcançou tanto as mulheres da classe alta quanto as camadas mais baixas, condenando as práticas de amamentação mercenária e aborto. Atrelada às demandas de cuidado, a responsabilização feminina para/com a formação das crianças reitera que o lugar apropriado para as mulheres é a sua casa e, conseqüentemente, o espaço público não é acessível às crianças. Aliás, por muito tempo, crianças não foram consideradas sujeitos políticos, detentores de direitos, mas excluídas, sem direito à voz, na ocupação de espaços públicos. Conforme, Manuela D'Ávila sugere, o debate em torno dessa temática envolve uma reflexão sobre como a presença das crianças incomoda, em qualquer lugar que seja.

Vale ressaltar que o lugar da criança na sociedade brasileira nem sempre foi o mesmo, mas, nas últimas quatro décadas, vem-se desenvolvendo uma nova ética para a infância. O marco dessa proposta, no Brasil, é a instituição do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em 1990, assegurando os direitos fundamentais da pessoa em desenvolvimento e órgãos protetivos. À vista disso, são criadas políticas públicas que atendam às demandas do estatuto, porém, são muitos os desafios no enfrentamento aos hábitos coloniais, pois “a dicotomia dessa sociedade, dividida entre senhores e escravos, gerou outras impressionantes distorções que estão até hoje presentes” (DEL PRIORE, 2010, p. 153).

Entre os fenômenos de longa duração que são derivados dessa historicidade brasileira, no âmbito da infância, estão os impactos relacionados ao lugar das crianças. Logo, “a estratificação da sociedade, a velha divisão dos tempos da escravidão entre os que possuem

---

<sup>40</sup> “A valorização do papel materno difundido pelo saber médico desde meados do século XIX procurava persuadir as mulheres de que o amor materno é um sentimento inato, puro e sagrado e de que a maternidade e a educação da criança realizam sua ‘vocação natural’ [...]. Assim, aquela que não preenchesse os requisitos estipulados pela natureza inscrevia-se no campo sombrio da anormalidade, do pecado e do crime. Não amamentar e não ser esposa e mãe significavam desobedecer à ordem natural das coisas, ao mesmo tempo que se punha em risco o futuro da nação. De um lado, expunham-se as recompensas da carreira do casamento e da maternidade: uma relação mais sólida entre os membros da família, o amor do marido, a mulher elevada à condição de figura central do seu território. De outro, as punições: sentimento de culpa, frustração, os castigos da natureza contrariada, os perigos físicos da não procriação ou da retenção do leite, no caso das mães etc.” (RAGO, 2014, p. 108-109).

e os que nada têm, só fez agravar a situação dos nossos pequenos” (DEL PRIORE, 2010, p. 178). No período de transição do trabalho escravo para o trabalho livre, marcado pela ausência de um Estado que se preocupasse com a sua educação e assistência, é registrada a ocupação das ruas pelos menores e vivendo na miséria e “vadiagem”, os “pivettes”, meninos e meninas, tornaram-se úteis para a substituição do trabalho escravo.

Nesse cenário, aqueles que não viviam em miséria foram incentivados ao casamento e à formação para o trabalho, tendo de se aplicar aos padrões de honestidade e moralidade da época. É importante tê-los em mente, haja vista que o objetivo de ordem e progresso, na bandeira brasileira, está atrelado a uma organização capitalista das famílias, conforme se vê ainda hoje. De acordo com a historiadora Martha Abreu (2010), “a própria publicação de um novo código penal, em 1890, foi mais um importante instrumento legal de disseminação de uma ideologia valorizadora do trabalho e de organização da mão de obra” (ABREU, 2010, l. 5790):

Essa ideologia positiva do trabalho veio acompanhada da difusão de regras ligadas à higiene social e de costumes ordeiros para a população, baseadas, principalmente, no que os médicos e educadores entendiam como uma saudável vida familiar. Nada seria melhor do que um trabalhador que já saísse de casa com os hábitos da rotina doméstica, com as responsabilidades do lar e sem desvios sexuais, não só para que as crianças crescessem em um meio adequado, como também para que se evitasse, por meio do casamento, o nascimento de filhos ilegítimos. As mulheres, mais do que nunca, deveriam assumir as tarefas do casamento, da maternidade e da educação dos filhos. A referência principal para o modelo de vida sexual e amorosa difundido – base para os padrões de honestidade e moralidade – eram os comportamentos recomendados para as famílias mais abastadas. Ou seja, um sólido ambiente familiar, o lar acolhedor, filhos educados e esposa dedicada ao marido, às crianças e desobrigada de qualquer trabalho produtivo. Se as mulheres, dentro deste meio, poderiam frequentar o espaço público, deveriam fazê-lo de uma forma educada. Antes de tudo, eram elas a base moral da sociedade e as responsáveis pela formação de uma descendência saudável, utilizando-se da vigilância sobre o comportamento e as escolhas de seus filhos e filhas. (ABREU, 2010, l. 5793).

Sendo assim, percebemos o interesse político, econômico e social de controle dos corpos femininos desde a infância, especialmente com relação às famílias da elite brasileira embranquecida. Martha Abreu (2010) ainda chama atenção à ocupação de espaços públicos por mulheres que, desde então, só podiam frequentá-los “com educação” – nesse caso, compreendemos a educação enquanto consciência de que a elas não lhes caberia fazer escolhas ou reivindicações, nem buscar a sua autonomia, por meio do trabalho, mas o silenciamento. Por sua vez, as suas responsabilidades para a ordem e progresso da nação, devem se restringir à educação dos filhos, haja vista que seus meninos representam mão-de-obra e servem ao país; de outro lado, as meninas asseguram a continuidade do trabalho reprodutivo.

Embora a história das crianças não seja a mesma história dos adultos, no Brasil, a primeira está à sombra desta última, que reflete nas práticas de cuidados com o corpo, alimentação, religião, formas de ser e de pensar e, especialmente, nos vínculos sociais e afetivos. Afinal de contas, as crianças estavam (e permanecem) sob constante vigilância adulta. Retomando Mary del Priore (2010), destacamos o problema a respeito da dificuldade de estudo sobre a história das crianças no Brasil: a versão é contada, na maioria das vezes, por adultos, especialistas. Segundo a historiadora, “[...] é pela voz de médicos, professores, padres, educadores, legisladores que obtemos informações sobre a infância no passado” (p. 202).

Por isso, consideramos também a recusa à escuta das vozes infantis, incentivando as crianças ao silenciamento e apagamento, na história. O estereótipo da criança ideal é “saudável, obediente, sem vícios”, “uma promessa de virtudes” (DEL PRIORE, 2010, p. 202). Nesse sentido, Mary del Priore questiona a possibilidade de construção e manutenção desse modelo para as infâncias, diante da historicidade brasileira, que é “pobre e vincada tanto pela mestiçagem quanto pela mobilidade social” (2010, p. 206). Isto é, a responsabilidade nessa formação e vigilância é toda da mulher-mãe.

Atentemo-nos aos discursos reguladores de uma responsabilização feminina na socialização primária das crianças que se dá, na maioria das vezes, no seio do núcleo familiar e, quando possível, na integração em creches/escolas, é importante ter em conta os processos infantis de aprendizagem da vida, conforme os adultos ensinam e, nessa lógica, compreender as normatizações em torno de quem é a mulher-mãe, assim como as suas atribuições na formação dos filhos. As diferentes experiências de maternagem, por conseguinte, podem reforçar condutas de invisibilização das crianças ou, de outro modo, incentivar a reivindicação pelos seus direitos, questionando também a lógica dos cuidados e parentalidade, como o faz Manuela D’Ávila e retratados nas três autobiografias.

Vale destacar o caráter obrigatório que se atribuiu às demandas de “manter, zelar, cuidar e educar a prole diversa” (DEL PRIORE, 2008, p. 48), restando às mulheres branco-burguesas os deveres para/com a família do marido/patriarca ausente. Por isso, seria precipitado associar a autoridade doméstica dele a algum domínio no que diz respeito ao lar. Na realidade, a Matriz Colonial de Poder institui à casa e a todo o âmbito doméstico a configuração de um lugar privilegiado para a formação do caráter das crianças, onde vão adquirir os traços que definirão a conduta da nova força de trabalho do país (RAGO, 2014). Entretanto, percebemos a manifestação do femi-imperialista (VERGÈS, 2020) desde a história da mulher no Brasil Colônia, que nos leva a pensar as senhoras da elite embranquecida como “mulheres subjugadas aos homens”, ignorando as dores de mulheres que foram subalternizadas pela operação da MCP.

Afinal, mesmo com alguma autoridade restrita ao âmbito privado e subjugada ao patriarca, as senhoras do Brasil colonial ainda tinham o direito de possuir seres humanos, escravos/os, que desempenhavam muitas das atividades relacionadas aos cuidados. Desse modo, a luta feminista vem assegurando privilégios às mulheres-mães-branco-burguesas, em detrimento de mulheres negras e indígenas, consideradas não-mulheres. Apesar de impossibilitadas de usufruir de direitos civis, “o acesso à propriedade de seres humanos não lhes era negado e esse direito foi concedido porque eram brancas” (VERGÈS, 2020, p. 44).

No âmbito da maternagem, verificamos marcas do femi-imperialismo a partir de uma relação que se constituiu dentro da família nuclear e faz aparecer na criação e formação das crianças a “mãe biológica” e a “mãe que toma conta” (SEGATO, 2006), desde o Colonialismo. Nessa linearidade, contemporaneamente, a mãe biológica/legal é a que gesta a criança e dá à luz, mas divide os cuidados com a mucama, mãe-preta. Assim, a objetificação do corpo materno se manifestou na prática da maternidade transferida, especialmente na amamentação mercenária, em que mulheres brancas/embranquecidas davam seus filhos para que fossem amamentados e cuidados por escravas, mucamas/mães-pretas. A prática se difundiu e mesmo as mulheres de classes subalternizadas desejavam terceirizar o “serviço” de amamentação e outros cuidados, de modo que a maternagem e a escravidão se revelaram esferas muito próximas, a nível global (SEGATO, 2006).

Em contrapartida, os discursos racistas, disfarçados em preocupações higienistas e sanitárias, incentivaram o fim da amamentação mercenária e de outros cuidados, haja vista que a relação entre a mãe-preta e a criança resultava em afeto e, além disso, implicava na disseminação da cultura africana, já que a criança convivia e aprendia muito com a mãe-preta. Contudo, no Brasil, as pressões higienistas não foram suficientes para a erradicação da maternidade transferida<sup>41</sup>. A antropóloga Rita Segato (2006) torna explícito o caráter duplo desse vínculo materno e o seu reflexo na psique brasileira, elucidando uma confusão entre o cuidado associado à mãe-preta/mãe-babá, e a relação de posse que a desumaniza e invisibiliza a sua existência e trabalho.

---

<sup>41</sup> “No Brasil, essas pressões não conseguem erradicar, como sucedeu na Europa e nos Estados Unidos, as práticas da maternidade transferida, e somente introduzem algumas transformações e limites. Entre elas, nos casos em que se conta com poder aquisitivo suficiente, a de alugar amas brancas [...]. A objectificação do corpo materno - escravo ou livre, negro ou branco - fica aqui delineada: escravidão e maternidade revelam-se próximas, confundem-se, neste gesto próprio do mercado do leite, onde o seio livre oferece-se como objeto de aluguel. Maternidade mercenária se equivale aqui à sexualidade no mercado da prostituição, com um impacto definitivo na psique do infante no que respeita à percepção do corpo feminino e do corpo não branco” (SEGATO, 2006, p. 15).

A babá aparece, nessa continuidade histórica, como mãe substituta, que assume as responsabilidades por uma boa parcela dos cuidados cotidianos com relação às crianças e estabelece um vínculo com o bebê que ajuda a criar e vê crescer. De outro lado, a criança sob seus cuidados também assimila o afeto, mas, além disso, compreende que detém “propriedade territorial” sobre o corpo da mãe-babá, a antiga mucama/mãe-preta. Desse modo, é estabelecida a relação de domínio sobre o corpo alugado:

Tudo o que trai ou limita esse domínio não é bem recebido, e facilmente o sentimento amoroso transforma-se em ira perante a perda daquilo que se crê próprio. Se somarmos isto ao fato de que se é, de fato, proprietário ou locatário, do corpo da mãe, por aluguel ou por salário, a relação de apropriação se duplica, e assim também suas consequências psíquicas. Finalmente, percebemos o agravamento das dificuldades ao lembrar que a mãe substituta, escrava ou contratada, ainda quando se invista afetivamente no vínculo contraído com a criança, permanecerá dividida, “fendida”, como diz o nosso autor, pela consciência de um passado - de escravidão ou pobreza - que não lhe deixou escolha. (SEGATO, 2006, p. 14).

Segato (2006) elucida, no âmbito da maternagem, como racismo e sexismo estão atrelados, no imaginário e cultura brasileira. De acordo com a antropóloga, a questão da maternidade é comprometida pela racialidade, devido a essa dinâmica de cuidados que se estabeleceu e é reencenada, historicamente. Contudo, essa não é uma relação harmônica, pois em um sentido lacaniano, a criança perde o corpo materno/racializado, conforme cresce e a perda seria como uma castração e, por isso, a criança traumatizada, que detinha aquele corpo como seu território próprio, tem o sentimento de afeição transformado, inconscientemente, em ira. Desse modo, o racismo e a misoginia se entrelaçam “em um gesto psíquico só” (SEGATO, 2006, p. 16).

Há uma retroalimentação entre o signo racial e o signo feminino da mãe. Portanto, longe de dizer que a criação do branco pela mãe escura resulta numa plurirracialidade harmônica ou que se trata de um convívio inter-racial íntimo como fazem os que tentam romantizar este encontro inicial, o que afirmo é, pelo contrário, que o racismo e a misoginia, no Brasil, estão entrelaçados num gesto psíquico só. (SEGATO, 2006, p. 16).

Por sua vez, os registros de Manuela D’Ávila, enquanto mãe-branco-burguesa na sociedade brasileira contemporânea, são pautados na defesa de que ser mãe seja uma possibilidade, uma escolha, em vez de um papel social que obrigue cada mulher, ao destino da maternidade. Ela vê a questão da racialidade atrelada às desigualdades de classe e, do ponto de vista político, preocupa-se com a implementação de políticas públicas que possibilitem à mulher subalternizada as condições para o trabalho fora de sua casa – seja o trabalho considerado intelectual, trabalho braçal ou social reprodutivo. Além disso, a autora conta como vivencia a maternidade sem terceirizar os cuidados, mas dividindo as responsabilidades parentais.

No seu relato, Manuela tece considerações e críticas sobre o relógio biológico, amamentação, a formação das crianças e o aborto, enquanto um direito civil e, por isso, essas temáticas recebem a nossa atenção, neste capítulo. Contudo, por vezes, as marcas do feminismo civilizatório ficam evidentes na reiteração de discursos equivocados, nos âmbitos de sua narrativa, afinal, Manuela escreve do ponto de vista branco-burguês, mesmo que solidária às lutas de antirracismo político, no Brasil, levando em conta a interseccionalidade de raça, classe e gênero na matriz de opressão.

#### 4.1 Somos todas “malas madres”: reflexões de uma mãe embranquecida

“Existe ‘estar pronta’ pra engravidar? Eu nunca senti isso [...]. As pessoas me contavam suas histórias de gestação planejada sempre acompanhadas de um ‘eu tinha certeza de que era a hora’. Eu não tinha. De nada” (D’ÁVILA, 2019a, p. 361.). No livro *Revolução Laura*, Manuela D’Ávila se dedica mais profundamente à temática da maternidade, a partir dos registros de memórias e textos epistolares dedicados à sua filha, para que leia quando crescer. Seus escritos evidenciam a relação conflituosa da Manuela, que é mulher, política e militante, e deseja ser mãe, mas também, por um certo período, abdica da maternidade e se conforta com a posição de madrastra. Como uma espécie de consolo a si mesma, após reflexões e frustrações, Manuela escreve: “Eu não preciso ser uma mãe pra ser uma ‘mulher que deu certo’” (D’ÁVILA, 2019a, p. 325). Assim, parece buscar as pazes consigo mesma, no relato:

Primeiro pacifiquei o desejo de ser mãe amando o Gui. Pensava: "Cuido muito do mundo, busco ajudar todos a terem filhos felizes e com direitos e tenho um amor enorme pelo Gui, tudo bem se eu não for mãe". Foi um processo dolorido e bonito de desconstrução da maternidade condicionada, da ideia de que só seria feliz sendo mãe. Essa mudança também foi dura e libertadora. Nesse processo de transformação pós-2012, comecei a perceber que eu poderia ter uma vida inteira fantástica sem gerar um filho. Seria livre, divertido, seguiria viajando como gosto, cuidando de minha carreira. Já imaginava como era o amor materno, já o sentia e vivia pelo Gui. Então, rompi com tudo o que havia imaginado até o momento. Tive que enfrentar o pensamento monstruoso da "mulher sozinha" que nos é vendido quando decidimos não ser mães. Chorei pelos Dia das Mães que não viveria. Depois disso, fiquei tranquila. Eu podia ou não ser mãe. Eram dois caminhos. Diferentes, como são todos. Não havia caminho único. Só eu era dona de minha vida. Eu vivia minha vida e ninguém mais. (D’ÁVILA, 2019a, p. 325).

Diante disso, é evidente como as figuras de “madrasta” e “mãe” são concebidas distantes uma da outra, por mais que impliquem em práticas de cuidado e afeto semelhantes – talvez até iguais. Podemos assumir que a denotação negativa atrelada ao papel de “madrasta” advém da MCP que, conforme já pontuamos, usou do Cristianismo como um de seus principais instrumentos. A Igreja Católica condenou o concubinato e instituiu o casamento “até que a

morte os separe” e acabou por disseminar um sentido negativo em relação ao cuidado para/com as/os filhas/os consideradas/os ilegítimas/os, com base no biologicismo, enraizando no nosso imaginário a concepção da “madrasta má”, com o devido reforço nas histórias infantis que formam as crianças.

Aliás, para além de todo o biologicismo que envolve a gestação, quais seriam as diferenças entre a maternagem de uma criança que você pariu e a maternagem de uma outra, que não gestou? Os cuidados (fisiológicos ou não) de que as crianças demandam, desde o nascimento, são os mesmos: alimentar, higienizar e colocar para dormir; conforme crescem e socializam, começam a dar os primeiros passos e a balbuciar as primeiras palavras, demandando ajuda para que aprendam a se relacionar “da melhor forma”; demandam afeto, proteção e atenção psicossocial, ao longo de seu desenvolvimento, e daí os ensinamentos continuam, numa perspectiva de que sejam formados para assumir as responsabilidades de uma vida adulta. Ao evidenciar algumas das demandas de cuidado para/com as crianças, percebemos como a questão em torno da maternidade é elaborada no âmbito social, sob a justificativa de que o “instinto materno” seria acentuado na gestação, de modo que a maternidade se legitima somente no vínculo entre a mulher que gesta e o seu bebê.

Ao olhar para essa continuidade histórica, desde o período colonial, observamos que os discursos em torno da maternidade “legítima” ou “ilegítima” também têm relação com a entrada do discurso higienista no Brasil, replicando o gesto psíquico que atrela racismo e misoginia (SEGATO, 2006). No Colonialismo, o temor de uma contaminação afetiva e cultural pela África se manifestou na repulsa à mucama/mãe-preta, que representava ameaça à elite burguesa. A postura higienista, moderna e ocidental se repete e tem por sintoma a rejeição a quaisquer possibilidades de maternidade alheios ao padrão da mãe-branca, biológica e jurídica.

Assim, a foraclusão<sup>42</sup> da raça reside no apagamento da mãe não-branca, que seria uma espécie de mãe substituta (SEGATO, 2006). A rejeição à ama negra, no Colonialismo, manifesta-se reencenada na colonialidade do trabalho capitalista/racista que transformou a mucama em servidora doméstica e babá, mas também reflete, com diferente impacto, em outros contextos de dupla maternidade, como na relação madrastra-enteada/o, tia-sobrinha/o, avó-neta/o e no contexto de relações homoafetivas. Nessa lógica, os discursos higienistas são dominantes, em reforço à necessidade de cuidados por parte da mãe biológica/jurídica, e na insistência em reafirmar que “mãe é uma só” – a que gestou e pariu a criança – e, por outro

---

<sup>42</sup> Conceito da psicanálise elaborado por Jacques Lacan. A “foraclusão” consiste em um mecanismo da psicose, por meio do qual se produz a rejeição de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito.

lado, “aquela que não preenche os requisitos estipulados pela natureza inscreve-se no campo sombrio da anormalidade, do pecado e do crime” (RAGO, 2014, p. 109).

Pautada nesse biologicismo, a narrativa de Manuela compreende a compulsoriedade da maternidade, no contexto cisheteronormativo. No seu entendimento, “quando nós [*feministas*] questionamos a compulsoriedade da maternidade, não estamos falando sobre a tua escolha de ser mãe, mas sobre um ideal na sociedade que diz que mulheres somente são felizes quando são mães” (D’ÁVILA, 2019b, p. 101 – grifo nosso). Diante disso, Manuela se tornou mãe legítima, biológica e jurídica somente ao descobrir a gestação de Laura – mesmo que já assumisse responsabilidades maternas com relação ao enteado, Gui, enquanto uma espécie de mãe substituta. Mais uma vez, destacamos os papéis que, para Manuela, somam-se ao da mulher-esposa, caracterizando-a enquanto mãe e madrastra, ao mesmo tempo.

As vivências primeiras dela enquanto madrastra, segundo o relato, fizeram com que a escritora passasse por um processo de desconstrução, pois acreditava ter perdido para o relógio biológico na corrida contra o tempo. Na sua concepção, “relógio biológico” nada mais é do que “um grande relógio da sociedade machista sobre nós” (D’ÁVILA, 2019a, p. 304). A suposição da existência de um relógio biológico resulta na pressão constante sobre corpos femininos, sendo as mulheres cobradas, a todo tempo, para que engravidem (o quanto antes). Dessa maneira, mesmo aquelas que não imaginam para si o “destino” da maternidade sofrem com a cobrança social para que sejam mães.

Isso posto, a colonialidade sobre os corpos das mulheres, evidente no estímulo à maternidade (de perspectiva biologicista), movimenta o capital social, enquanto controle do sexo, em uma configuração que condiciona a exploração do trabalho e impõe autoridade sobre a produção-apropriação-distribuição de produtos, para a manutenção de um mercado mundial. Ou seja, a colonialidade do gênero estaria implicada no controle sobre os corpos/sexos e tudo aquilo que elas/eles produzem, ademais, além do controle dos sexos, sendo indissolúvel do pensamento colonial/racista (LUGONES, 2020).

Tendo em conta que a concepção hegemônica/binária de gênero insere as mulheres de cor na lógica do trabalho capitalista, o controle do sexo, a partir da criação de categorias sociais “homens” e “mulheres”, define as diferenças entre os gêneros. Para além do reducionismo atrelado ao binarismo (homem-mulher), as diferenças de raça implicam na brutalização, abuso, desumanização e subordinação das mulheres de cor, em todos os âmbitos de suas vidas, incluindo o seu trabalho e relações interpessoais. Entre as relações implicadas na colonialidade do gênero, situamos a maternidade na perspectiva capitalista de produção de trabalho e renda.

Enquanto a maternidade é uma escolha para as mulheres-mães-branco-burguesas – que têm a possibilidade de controle da procriação, por meio das pílulas anticoncepcionais e uso de preservativos, e podem formar seus filhos para a realização de trabalhos considerados intelectuais ou mesmo para que não precisem trabalhar –, para as mulheres de cor, a reprodução pode significar mais um abuso, que se concretiza na concepção de corpos que serão destinados ao abastecimento do mercado mundial, com a realização de trabalhos braçais, mal-remunerados (ou não-remunerados) e invisibilizados. De um ponto de vista privilegiado, Manuela D’Ávila apresenta o panorama de sua vida, aos 31 anos de idade e início do namoro com Duca, preparando-se para os piores cenários que, para ela, configuraram a possibilidade de não ter filhos:

Pensei: se meu namoro com esse cara não der certo, talvez eu não tenha tempo de começar tudo de novo outra vez e ter filhos. Talvez ele nem queira ter outro filho [...]. Eu não queria me sentir obrigada a ficar com alguém "para ser mãe", e não queria falar com Duca porque para mim aquilo significaria que ele poderia se sentir pressionado [...]. Plano A: fico com ele e ele não quer ter filhos. Plano B: fico sozinha e já estarei mais velha e sem condições de engravidar e ter filhos. (D’ÁVILA, 2019a, p. 304).

Observamos que, apesar da racionalização de que não precisaria ser mãe, Manuela também é afetada pela urgência e cobrança social em favor da procriação. Ao mesmo tempo em que deseja ser mãe e avalia como piores cenários a possibilidade de não gestar, o relato sugere a compreensão primeira da maternidade como anulação de si, da sua autonomia e liberdade, além do fim de uma carreira profissional. Conforme citado, chamamos atenção ao trecho em que ela escreve: “poderia ter uma vida inteira fantástica sem gerar um filho. Seria livre, divertido, seguiria viajando como gosto, cuidando de minha carreira” (D’ÁVILA, 2019a, p. 325). Em outras palavras, o conflito da Manuela – mulher, mãe e militante – fica evidente, em especial, nesses aspectos relacionados à sua atuação profissional, receios compartilhados somente na vivência de mulheres que têm a possibilidade de escolher ser mãe ou não. Nesses casos, quando é possível planejar a maternidade, presume-se a existência de vantagens e desvantagens de se exercer a maternagem. Essa contradição – entre o desejo de ser mãe, mas não renunciar a si mesma – também reside na configuração de uma divisão social e sexual do trabalho que implica na domesticidade feminina e, segundo Biroli (2014c, p. 133), “precisa ser discutida do ponto de vista do exercício da autonomia por mulheres e homens”.

Nessa lógica, os questionamentos que envolvem a problemática do “ser mãe ou não” são moldados, para Manuela, desde a sua perspectiva privilegiada da maternidade enquanto escolha. A preocupação que detinha, em torno da maternidade, estava atrelada à sua carreira política e rotina de trabalho que, supostamente, limitariam o exercício da maternidade,

fazendo-a recorrer à rede de apoio (paga), ou, ao contrário, a mãe precisaria abdicar do universo profissional, já que, com o objetivo de enfraquecer movimentos emancipacionistas de mulheres, constituíram-se os discursos<sup>43</sup> inclinados à ideia de que “o lugar do trabalho é a antítese do lar” (RAGO, 2014, p. 93). Diante disso, os discursos parlamentares e legislativos também redirecionam as mulheres do espaço público para o privado, em defesa de uma moralidade familiar e de cultivo das virtudes burguesas.

Sabemos que Manuela escolheu uma terceira via, inserindo a filha na rotina de parlamentar e, também, nas campanhas eleitorais. A partir do nascimento de Laura, a sua rotina de trabalho (remunerado) passou a incluir pausas para amamentação, mesmo no banheiro do Congresso<sup>44</sup> ou durante um evento de candidatura<sup>45</sup>. Os episódios em que Laura faz cocô no chão, em meio a uma entrevista, ou apresenta a fralda suja a um parlamentar francês<sup>46</sup> surpreendem Manuela e quem convive com ela, nem sempre de forma positiva. Como bem sabemos, as críticas também fazem parte da rotina, carregadas de repulsa social, atrelada à misoginia e ao consequente estranhamento à presença e participação de mulheres e crianças nos espaços públicos. Por isso, a foto de Manuela, amamentando Laura durante uma sessão extraordinária, no Congresso, ganhou o mundo, em 2016:

Quando a minha licença acabou, em 27 de dezembro, o governador convocou uma sessão extraordinária e ficamos umas duas noites lá, virando noite. Duca levava Laura de hora em hora (quanto mais quente, mais o bebê precisa ser amamentado, assim como quanto maior ele é, mais fome sente). Então, entre o 4º e o 6º mês de Laura, ela era levada por ele para continuar sendo exclusivamente amamentada. Isso foi acontecendo naturalmente. Depois, como ela não foi pra creche em 2016, ela ia lá almoçar comigo, pra mamar, levada pelo pai, ou então passava um período comigo enquanto eu trabalhava. Assim, aos poucos, fomos ocupando o espaço público. Não era proposital. Não era planejado. Eu a levava para amamentar no banheiro do plenário porque sabia que ela preferia lugares silenciosos. Um tempo depois, num dia de alta tensão na Comissão de Direitos Humanos, acabei amamentando-a em plenário. A foto, disponibilizada pela própria Assembleia, acabou, para a minha surpresa, rodando o mundo. Por que minha foto correu o mundo? Comecei a receber dezenas e depois centenas de notificações de compartilhamentos e citações de minha foto. América Latina, Europa, Índia, Japão, Nigéria... Fiquei tão reflexiva sobre os porquês dessa foto chamar tanta atenção. Laura frequentava meu trabalho quando necessário. Ela foi amamentada exclusivamente até os seis meses e eu tive quatro de licença; Ela seguia mamando no peito – embora já se alimentasse – e era cuidada por mim e por meu marido. (D’ÁVILA, 2019a, p. 470).

A temática da amamentação é uma questão médica-sanitária desde a escravização da mãe-preta, quando o receio de que a cultura africana impregnasse as famílias burguesas

<sup>43</sup> Cf. Engels, 1975. O autor defendia que o trabalho das mulheres nas fábricas desorganizava os espaços familiares, impedindo que fossem boas donas de casa e provocando consequências desmoralizantes para os maridos e filhas/os.

<sup>44</sup> Cf. D’Ávila, 2019a, cap. “Amamentação”.

<sup>45</sup> Cf. D’Ávila, 2019a, cap. “Mamá”.

<sup>46</sup> Cf. D’Ávila, 2019a, cap. “Cocô”.

impulsionou a repulsa às mucamas e amas-de-leite. Já no início da industrialização brasileira, a atenção se volta ao alto número de mortalidade infantil e um chamado à proteção das crianças, que representam a nova força de trabalho – ou seja, trata-se de uma preocupação econômica, para o giro do capital. À época, muitas mulheres branco-burguesas evitavam a amamentação, devido a preocupações estéticas, então a terceirização do aleitamento persistiu e as amas-de-leite, “livres”, tornaram-se nutrizes, trabalhadoras assalariadas.

Os discursos ecológicos higienistas marcam a rejeição à terceirização do cuidado, que, outrora, foi atribuição das mulheres negras escravizadas. Assim, o racismo faz impulsionar a circulação dos discursos sobre um instinto materno que as ciências tentam justificar, apoiadas nas orientações médicas que se tornam autoridades no assunto. Essas inclinações foram condicionadas a uma ideia essencialista da reprodução<sup>47</sup>, de modo a fortalecer a concepção de que mãe é uma só: a que gesta, dá à luz, amamenta e cuida. Com efeito, as mulheres-mães<sup>48</sup> tentam se encaixar nesse padrão, como um “manual” que orienta as melhores práticas maternas para o bebê e seu desenvolvimento saudável.

Historicamente, os discursos científicos buscam justificar os perigos de práticas como a amamentação mercenária e amplificar os benefícios do aleitamento para as mulheres-mães, em prol de uma família moderna sadia e dentro dos padrões de moralidade instituídos. Paralelo a isso, em defesa a uma espécie de “retorno à natureza”, as perspectivas de um feminismo ocidental essencialista incentivam a maternidade ecológica. De acordo com essa normativa, entende-se que, sendo a maternidade um fenômeno natural, os recursos, desde a prática sexual, devem ser também naturalizados.

Isso implica na condenação aos métodos contraceptivos e à criminalização do aborto, entre outras normativas. Em contrapartida, predomina a exaltação e romantização do parto “normal”, com incentivo à amamentação sob demanda. Em caráter de escolha e privilégio, Manuela praticou o desmame gentil – “uma forma de equilíbrio” (D’ÁVILA, 2019a, l. 470), segundo ela, em compensação à experiência que teve com o parto de Laura, do qual pouco se lembra. Com relação ao parto, ela o define como “perda total de controle” (D’ÁVILA, 2019a, l. 415):

---

<sup>47</sup> Cf. Badinter, 2011, cap. “A ofensiva naturalista”, p. 39-140.

<sup>48</sup> Essas práticas maternas, advindas de um feminismo ocidental essencialista, seriam mais atingíveis para as mulheres-mães-branco-burguesas, como Manuela. Isso decorre das dinâmicas de trabalho (exploração e desumanização) a que são submetidas as mulheres racializadas, conforme enunciamos. Por isso, podemos deduzir que as mulheres de cor sofrem de maior culpabilização social, dedicadas a vida inteira a dar o melhor para suas filhas/filhos, mas impossibilitadas de reverter a Matriz Colonial de Poder (MCP), que as coloca em maior vulnerabilidade, juntamente com filhas e filhos.

Eu enfrentei um trabalho de parto muito longo e, no fim do dia 27 de agosto, às onze da noite, Laura chegou através de uma cesariana. Foi tudo muito difícil porque, embora eu estivesse acordada – vi no vídeo depois de um tempo, quando tive coragem –, não recordo do primeiro encontro com ela. Minha primeira imagem dela na memória é algum tempo depois, quando ela veio mamar, já toda linda. Esse processo mudou completamente a minha vida. Ali compreendi que não tenho controle de nada, sobre nada, nem sobre mim mesma! Imaginem que, em algum sentido, eu não estive presente no momento mais importante da minha vida. Meu parto fez eu me jogar de cabeça na maternidade para nunca mais ser surpreendida por subestimar algo. (D’ÁVILA, 2019a, l. 415).

Como resultado do estabelecimento de normas que determinam o “jeito correto” de ser mãe, elas (mulheres-mães) são expostas à vigilância social, críticas e julgamentos e, conseqüentemente, a observação constante atrela às suas vivências a culpabilidade. Podemos deduzir que, enquanto Manuela preenche algumas das condições essencialistas da maternagem, ela também carrega consigo a culpabilidade de “não acertar” em outras: a exemplo, enquanto o manual faz ode ao parto natural, Manuela passou por uma cesariana; com relação à amamentação, ela deu o peito a Laura sob demanda e praticou o desmame gentil. Contudo, destacamos a ocupação do espaço público como o aspecto da vivência de Manuela com Laura que mais foge ao manual, que orienta a reclusão ao lar.

Nesse âmbito, ao ocupar espaços públicos de poder e posicionar-se enquanto figura pública e militante feminista, a violência política de gênero a qual Manuela se expõe, cotidianamente, atinge Laura, que também é exposta à vigilância e violência externa. Os episódios que Manuela denuncia nos seus registros acontecem desde a gravidez, quando foi alvo da *fake news* de que teria viajado com dinheiro público para fazer enxoval em Miami<sup>49</sup> – e envolveu a exposição do seu enteado, o Gui, adolescente, em uma foto<sup>50</sup>. Por causa dessa notícia falsa, Manuela e Laura, recém-nascida, com pouco mais de quarenta dias de vida, chegaram a ser agredidas durante um show de Duca, na Serra Gaúcha:

[...] no meio da festa, enquanto curtíamos o lindo show de Duca, uma mulher me agrediu e agrediu a Laura, que estava pendurada no sling. Batia no corpinho dela, enrolado no tecido, perguntando se eu havia comprado aquilo em Cuba ou na Coreia ou se eu havia comprado nas minhas férias em Miami com dinheiro público. Vou repetir, porque é importante: uma mulher dava batidas no corpo de um bebê com menos de dois meses pendurado no colo de sua mãe por causa de uma notícia falsa. [...]. Aquilo me deixou catatônica por um grande período. Não conseguia ficar longe dela por medo do que poderiam fazer; Sentia que ela estava mais protegida perto de mim. (D’ÁVILA, 2019a, l. 173).

Na lógica da elite, uma mulher gestante viajar para os Estados Unidos é para fazer enxoval [...]. Pressuponho que alguém tenha feito a fofoca para um determinado blogueiro gaúcho para que ele fizesse o “serviço sujo”. Então, ele inventou que fui pra Miami com dinheiro público, só para comprar um enxoval [...]. Logo, a internet toda falava sobre minha suposta viagem com dinheiro público [...] Meu instagram era

<sup>49</sup> Cf. D’Ávila, 2019a, cap. “Uma mulher política. Grávida.”, p. 202.

<sup>50</sup> O Código Civil brasileiro e o Estatuto da Criança e do Adolescente garantem a proteção da imagem de crianças e adolescentes.

privado naquele abril de 2015, mas Duca publicou uma foto nossa em Nova York para celebrar seu aniversário. Pronto. Não interessava mais que eu não estava em Miami e nem tinha viajado com dinheiro público. Não interessava, aliás, que eu sou livre para ir aonde quiser. A imagem circulava (mesmo com um menor de idade) em milhares e milhares de perfis. (D'ÁVILA, 2020, p. 39).

Os episódios violentos marcaram os nove meses de gestação de Laura, o parto, o puerpério e ainda acontecem, alcançando a criança, cada vez mais, conforme ela cresce<sup>51</sup> e, inevitavelmente, o seu enteado e o marido. A denúncia nos registros autobiográficos de Manuela é de práticas carregadas de rejeição à vivência da maternidade que foge às orientações do manual da mulher-mãe que é esposa, devendo ser recatada, do lar, cuidadora e submissa. Por mais que Manuela tenha tido a chance de escolher ser mãe e de que forma cuidaria de Laura, a culpabilidade se manifesta nos anseios e na preocupação com a vida da filha, mas se converte em resistência: “Essa agressão, por mais contraditória que possa parecer, mudou o rumo de nossas vidas. Ali decidi carregá-la mais comigo, protegê-la mais. É meu símbolo particular de resistência, da beleza, da força doce, delicada e firme da vida” (D'ÁVILA, 2019a, p. 173).

Então, Manuela levou Laura consigo para o trabalho e, conforme avançamos na leitura das autobiografias, percebemos que a escritora vivenciou etapas até o entendimento de que a maternidade não deve ser prisão e tampouco romantizada, de modo que insere em sua agenda política reivindicações que beneficiem as mulheres subalternizadas, no Brasil. Entre as soluções, a militante feminista e parlamentar luta para que o Estado assegure o funcionamento das creches públicas, garantindo que as mulheres-mães tenham pessoas capacitadas e remuneradas com quem deixar suas filhas/os enquanto encaram uma jornada de trabalho remunerado, fora de casa:

Como ser livre para trabalhar se cria sozinha uma filha ou filho que não fez sozinha? A sociedade cobra tão pouco, ou quase nada, desses homens que quando pagam pensão já são tidos como heróis. Vejo isso todos os dias pela ausência de cobrança com relação aos filhos pequenos de homens públicos. Ou você já viu alguém perguntar, em entrevista: “com quem estão suas crianças enquanto o senhor está aqui, 22 horas de uma segunda-feira, conversando sobre os rumos do país?”. No Brasil, segundo a UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância) somente 32,7% das crianças de até 3 anos frequentavam a creche em 2017. Surpresa! Quem será que fica com essas crianças? Por isso, toda vez que você ou alguém que você conhece disser que gosta de programas sociais ou de políticas públicas para crianças, mas não entende aqueles dirigidos a adultos, lembre-se de que crianças não crescem sozinhas e que em sociedades machistas, como a nossa, elas crescem penduradas na barra da saia das mães, ou seja, é impossível vencer a pobreza infantil sem vencer a de suas famílias, sem vencer as de suas mães. (D'ÁVILA, 2019b, l. 139).

---

<sup>51</sup> No dia 2 de junho de 2021, Manuela D'Ávila tornou público que o pai de uma criança da escola de Laura, colega de sua filha, tirou uma fotografia da menina e a imagem circulou em grupos que distribuem ódio nas redes sociais. Desde então, os criminosos ameaçaram estuprar Laura, criança de cinco anos de idade, e ameaçaram assassinar Manuela.

Além disso, a escritora defende a descriminalização do aborto, que viria a beneficiar mulheres que engravidam sem direito à escolha – seja por causa de abusos psicosociais, que advém da cobrança da maternidade, ou mesmo abusos sexuais, diante da cultura do estupro que se fortalece dentro e fora de casa. Apesar da laicidade que se supõe ao Estado, as tradições, no país, são fortemente marcadas pela colonialidade que instituiu a Igreja Católica e isso reflete na legislação brasileira. Para além da questão de planejamento familiar, que diz respeito ao controle da natalidade (GONZALEZ, 2020), a temática do aborto envolve as instâncias da contracepção, assistência médica e da (falta de) autoridade sobre os próprios corpos, especialmente, nas classes subalternizadas e entre as mulheres racializadas. Conforme explica Manuela (2019b, p. 778), “aquilo que chamamos de cultura do estupro é justamente esse ambiente de normalização de relações sexuais não consentidas”:

Acreditar que a vítima pode ser culpada pela roupa que usava, quantidade de bebidas que ingeriu, caminho que fazia, local que frequentava, vida sexual pregressa, ter dado alguns beijos antes, local em que estava com o estuprador [...]. Pode parecer exagero, mas essa cultura começa quando estamos grávidas e descobrimos o sexo biológico do bebê. Quando eu soube que estava grávida de uma menina quase todos os meus colegas e homens com quem convivo diziam que o filho ia “pegar” Laura. Como eu adoro me divertir testando reações, sempre dizia que sim, defendendo que ela se divirta muito, que ela ia mesmo pegar os filhos deles, se desejasse. Todos ficavam perplexos. Nesse mundo em que mulheres precisam ser castas e homens “comedores” haverá, necessariamente, um choque. Esse choque muitas vezes é o ato sexual não consentido, um estupro. (D’ÁVILA, 2019b, l. 778).

Podemos afirmar a responsabilização do Estado para/com esses abusos, visto que os três poderes não asseguram que as políticas públicas de proteção e saúde cheguem às margens, negando às mulheres subalternizadas o acesso ao controle da procriação e de seus corpos. Dessa maneira, o Estado se insere na Matriz Colonial de Poder reforçando o controle sobre os corpos e sobre o gênero, em conformidade com a cultura do estupro a qual Manuela se refere. O Estado fecha os olhos para as violências às quais as mulheres são submetidas, cotidianamente.

Consonante ao que alerta Quijano (2005), toda sociedade é uma estrutura de poder e toda estrutura de poder implica em que um grupo se imponha sobre os outros. Assim, a existência de poder atribuídos ao Estado, na decisão a respeito de quais são os corpos importantes e quais são invisibilizados e quem são os sujeitos que deixa viver e quem pode morrer, é um dos aspectos que representa a lógica colonial do sistema-mundo moderno como a forma mais efetiva de dominação até os dias de hoje. Logo, o Estado-nação opera pela MCP: “Em outros termos, do modo como foram configuradas as disputas pelo controle do trabalho, seus recursos e produtos; do sexo, seus recursos e produtos; da autoridade e de sua violência específica; da intersubjetividade e do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 15). Nessa

perspectiva, Manuela vai de encontro com os agentes, instituições e conhecimentos que relegam as mulheres ao destino da maternidade e ao espaço privado. Em retomada ao conceito de Mignolo (2021, p. 21), “a corpo-política é um componente fundamental do pensamento decolonial, da ação decolonial e da opção decolonial”.

Inconformada com o padrão de poder hegemônico, por meio dos seus escritos e militância, Manuela D’Ávila questiona a política tradicional e propõe que esta seja feita distante do modelo branco e masculino que constituiu a política brasileira durante séculos de dominação e exploração do trabalho invisibilizado de mulheres (negras). Em suma, deduzimos que o trabalho reprodutivo não-remunerado, exercido pelas mulheres, é uma demanda que as tira dos espaços públicos de poder. Entre as reivindicações de Manuela, ela luta para que todas as mulheres tenham autonomia e liberdade para serem felizes e donas de seus corpos, especialmente na escolha e possibilidade de não serem mães:

Você não precisa concordar com todos os pontos da mulher que falou sobre feminismo na televisão. Pode ser mãe, dona de casa, cientista, religiosa ou ateia [...]. Quando nós questionamos a compulsoriedade da maternidade não estamos falando sobre a tua escolha de ser mãe, mas sobre um ideal na sociedade que é diz que mulheres somente só são felizes quando são mães. Quando falamos que mulheres são machistas, não estamos falando de ti, mas de todas nós que estamos em constante processo de desconstrução de verdades outrora tão absolutas [...]. Assim, gerações de mulheres lutaram para que a gente usasse calça, votasse, pudesse se divorciar. E, se você é uma mulher branca, lutaram também para que você trabalhasse fora de casa, porque esse papo de luta pelo trabalho é luta de mulher branca. As mulheres negras lutaram por sua liberdade diante da escravidão seguem lutando para que o Estado as enxergue. (D’ÁVILA, 2019b, l. 91-102).

Dessa forma, Manuela D’Ávila insere a questão da maternidade na agenda política e feminista, denunciando o impacto da racialidade nas diferentes vivências e reivindicações de mulheres. Longe da perspectiva única de cuidado doméstico e educação das crianças, a escritora defende que a formação das meninas, na infância, incentive o potencial criativo e as direcione também para o trabalho intelectual, com o aparato estatal que assegure a sua educação e proteção, independentemente de raça e classe social. Para ela, a maternidade é uma revolução, sobre amor e resistência e, por sua vez, a luta feminista, é sobre liberdade e amor – mas não amor romântico; o amor como potência e força de luta.

## 5 ELA SIM: CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Não é sobre mim e sobre uma violência rara que eu sofri. É sobre nós e sobre nossa rotina. Quando decidimos ocupar o espaço público. E é também sobre o silêncio. O silêncio ensurdecedor e cúmplice do sistema político e instituições.*

Manuela D'Ávila

Manuela D'Ávila é parte de uma geração de mulheres que iniciou a militância política de esquerda sem ter compreensão enraizada sobre as questões de gênero e, menos ainda, de como essas estão atreladas à noção de raça (D'ÁVILA, 2021a). Ela iniciou a carreira política como vereadora, assumindo o primeiro mandato em 2004 e, naquele ano, foi a vereadora eleita mais jovem de Porto Alegre, com 23 anos de idade. Conforme consta nos seus relatos, Manuela começou a entender as diferenças de gênero ao lidar com os episódios cotidianos de violência política, enraizados na misoginia, sexismo e machismo.

Foram 14 anos de mandatos parlamentares e, agora, a violência política de gênero tem continuidade na sua militância política fora do parlamento. Ao longo de sua trajetória, batendo recordes de votos nas urnas, Manuela atuou no combate à homofobia e na defesa dos interesses da juventude, dos trabalhadores e das mulheres. Apesar do grande número de projetos apresentados até aqui, ela foi apelidada de Musa do Congresso e é permanentemente posta à prova, sentindo na pele as marcas da colonialidade de gênero.

A experiência de Manuela na ocupação dos espaços públicos, nos feminismos e na vivência da maternidade não é única e isolada, mas uma evidência de como operam as instituições na regulação dos corpos e do gênero, em conformidade com uma hierarquização de poderes que condicionam a dominação e exploração dos sujeitos. As obras *Revolução Laura: reflexões sobre maternidade e resistência* (2019a), *Por que Lutamos? Um livro sobre amor e liberdade* (2019b) e *E se Fosse Você? Sobrevivendo às redes de ódio e fake news* (2020) foram escritas nos últimos três anos, e as percebemos como frutos de um período de acalorada polarização política no Brasil que teve início em 2013<sup>52</sup> e persiste nos dias de hoje. Resultado

---

<sup>52</sup> As Jornadas de Junho de 2013 consistiram em uma série de mobilizações de massa ocorridas simultaneamente em mais de 500 cidades do Brasil no ano de 2013. As manifestações eram contra o aumento das tarifas de transporte públicos, a violência policial, a falta de investimentos em serviços públicos, os gastos com os eventos esportivos, o poder dos oligopólios de comunicação, a hegemonia e dominação de partidos políticos sobre os movimentos populares e as falhas da democracia representativa. Hoje, é possível observar como esse movimento, numa perspectiva macro, deu início ao processo de impeachment de Dilma Rousseff, em dezembro de 2015. Dilma foi a primeira mulher eleita presidente no Brasil e teria cumprido dois mandatos completos, de

dessa polarização política, também se intensificaram os ataques, discursos (práticas) de ódio e as *fake news* de caráter racista, misógino e sexista.

A resistência e representatividade femininas estão caracterizadas no registro recorde de candidaturas de mulheres para as eleições municipais em 2020<sup>53</sup>, mas a ocupação dos cargos públicos por elas ainda é baixa. De modo geral, o aumento da participação de mulheres na política<sup>54</sup> acontece, no decorrer dos anos, como um efeito da historicidade das lutas feministas no Brasil, mas também em todo o Sul global subalternizado – as reivindicações feministas ganham espaço, aos poucos, e começam a ser inseridas na agenda política pública. Contudo, persistem as barreiras institucionais, culturais e sociais que dificultam o acesso de mulheres às posições de poder e tomadas de decisão.

Como vimos, essa temática tem relação direta com as normativas históricas que condicionaram a domesticidade feminina e a premissa de que as ruas e demais espaços públicos não devem ser ocupados por mulheres. Assim, a política brasileira tradicional continua com maioria masculina branca<sup>55</sup>, apesar de que a população e o eleitorado do país sejam compostos majoritariamente por mulheres. Entre os obstáculos enfrentados, está a dificuldade de alcance da paridade de gênero e raça: no nosso país, as mulheres autodeclaradas negras compõem o maior grupo populacional, compreendendo 28% da população brasileira, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mas elas são as menos representadas nas instâncias políticas.

Entretanto, quando alcançam os espaços políticos, as mulheres ainda precisam enfrentar a violência política de gênero que se manifesta nas forças contrárias e repulsivas, que, a todo custo, buscam expelir essas estranhas presentes nos ambientes de poder. A maior

---

janeiro de 2011 a dezembro de 2016, até que sofreu impeachment em agosto de 2016, por crime de responsabilidade.

<sup>53</sup> “Além da cota de 30% de candidaturas femininas, nesta eleição municipal foi a primeira vez que entraram em vigor as novas regras da reserva de, no mínimo, 30% dos fundos eleitoral e partidário e a aplicação do mesmo percentual ao tempo de propaganda eleitoral gratuita no rádio e na televisão para as mulheres, com a obrigatoriedade dos partidos de fazer a divulgação dessas candidaturas. Ainda assim, nas eleições deste ano foram 2,5 mais homens que mulheres candidatas para os cargos de prefeito, vice e vereador no Brasil, somando 370 mil candidaturas masculinas contra 187 mil postulantes do sexo feminino. Elas ainda são minoria entre os nomes lançados para concorrer ao Executivo municipal. Só uma a cada dez candidaturas a prefeito é de mulher. Nas câmaras de vereadores, esse percentual é de 34%”. (AGÊNCIA SENADO, 2020).

<sup>54</sup> GÊNERO E NÚMERO. Conheça as eleitas. 2020. Disponível em: <http://generonumero.media/eleicoes2020/>. Acesso em: 12 jun. 2021.

<sup>55</sup> Nas eleições municipais de 2020, apenas 8% das mulheres negras que se candidataram ao Executivo municipal foram eleitas (entre os homens negros, a taxa foi de 9,2%). As pessoas mais votadas para as prefeituras foram os homens brancos (19,2% dos candidatos), seguidos pelas mulheres brancas (16,9%) das que entraram na disputa. O documento destaca ainda o crescimento na candidatura de pessoas trans, que, pela primeira vez puderam ter o nome social registrado na urna eletrônica. Em 2020, 30 pessoas trans foram eleitas, o que corresponde a 10,2% do total de candidaturas trans. (ONU MULHERES, 2021).

evidência disso foi a execução de Marielle Franco, mulher negra, favelada, bissexual e mãe, que foi eleita Vereadora da Câmara do Rio de Janeiro em 2016 e, já em 2018, foi assassinada, alvo de um atentado que, com 13 tiros atingiu o carro em que estava, junto com Anderson Gomes, motorista.

O Brasil continua sem respostas sobre quem mandou matar Marielle Franco, afinal de contas, o corpo e a vida da mulher preta não estão entre aqueles que importam, ao contrário, constituíram-se enquanto abjetos, desumanos e invisibilizados. Dentro da lógica colonial moderna, Marielle Franco jamais poderia ter uma formação para a política, nem ser representatividade de um ou mais grupos: representatividade negra, feminista, LGBTQIA+ etc. A noção hegemônica de raça sustenta o capitalismo e a democracia moderna, globalizados, por meio da exploração dos sujeitos subalternizados em benefício dos países considerados desenvolvidos.

No desenrolar desta pesquisa, elucidamos que os escritos de Manuela D'Ávila vêm de um lugar privilegiado da branquitude brasileira, por isso, os binarismos intrínsecos às epistemologias ocidentais de gênero e ao feminismo hegemônico marcam fortemente a sua vivência, mesmo que ela reconheça, cada vez mais, as implicações derivadas de marcadores como raça e classe, resultando em diferentes experiências, longe da universalidade. Portanto, a Manuela mãe, mulher e militante é atravessada de diferentes maneiras pela colonialidade, que tem grande impacto em todos os âmbitos de sua vida.

Os episódios recentes de violência política de gênero que Manuela vem sofrendo reencenam abusos que, historicamente, amedrontam as mulheres em todo o Sul global, sejam representantes políticas ou não. Em junho de 2021, ela denunciou ameaças de estupro contra Laura, sua filha que hoje está com cinco anos de idade, após a circulação criminosa de fotos da criança<sup>56</sup>. A rede de ódio que se fortalece nas notícias fraudulentas é somente mais um artifício

---

<sup>56</sup> “O último mês foi muito agressivo e me impactou muitíssimo. Um pai da escola de Laura (cuja identidade conhecemos o que torna tudo ainda mais cruel) tirou uma fotografia de Laura e a entregou para os grupos que distribuem ódio nas redes. A partir disso, todo o submundo da internet passou a usar a imagem dela para nos agredir. São muitos anos de violência. Como vocês sabem, quando Laura ainda era um bebê de colo, foi agredida fisicamente em função de uma mentira distribuída amplamente na internet. De lá pra cá, muitas coisas aconteceram. Mas nenhuma jamais havia envolvido sua escola e algum pai de colega. Foi devastador lidar com isso. Ver a imagem sendo usada por toda essa gentinha que vive as nossas custas, diz que é político e só faz o mal, foi uma violência imensa”. (D'ÁVILA, 2021b).

“Essa semana, a extrema direita criou uma potente rede de desinformação usando a imagem de minha filha. Centenas de perfis (que estão sendo representados judicialmente), inclusive alguns que dizem defender “os direitos das crianças”, utilizaram a foto de Laura e de outras crianças, desrespeitando o Estatuto da Criança e do Adolescente. Mais do que isso: violaram o ECA para mentir e nos colocar fisicamente em risco, já que utilizam a imagem em que Laura aparece para incitar o ódio e a violência contra mim. Aliás, mentir e ameaçar é a especialidade dessa gente. Primeiro, mentiram que sou deputada. EU Não sou. Toda a informação que você ler dizendo que eu VOTEI em algo é, portanto, mentirosa. Segundo, inventaram uma suposta opinião minha, dizendo que eu defendia algo e que teria feito outra coisa. Toda a narrativa é falsa. É um dos tipos clássicos de

na operação da Matriz Colonial de Poder e faz reverberar o sexismo e machismo intrínsecos à cultura do estupro, no Brasil.

Embora sofrendo diferentes atos violentos, desde seu ingresso na política institucional, Manuela D'Ávila é símbolo de resistência na militância, enfrentando a lógica colonial que culpabiliza a mulher que é mãe, mas ocupa espaços públicos de poder. Além disso, a escrita feminista que ela desenvolve está compondo uma narrativa decolonial da história brasileira, embora não tenha sido a sua intenção primeira. Logo, os registros autobiográficos se confirmaram valiosos para a análise a que nos propomos, oferecendo subsídios para novas pesquisas, derivadas desta.

Sendo esta uma pesquisa de práxis decolonial que se desdobrou das temáticas abordadas por Manuela, nos seus registros autobiográficos, consideramos que as problematizações acerca da maternidade e feminismos dão margem, ainda, para uma série de produções acadêmicas que busquem decolonizar as epistemes hegemônicas sobre gênero. Uma das possibilidades é a realização de estudos em profundidade sobre a branquitude brasileira e os efeitos da colonialidade que reiteram o mito de uma democracia racial e, de outro lado, reforçam a inferiorização de pessoas negras, no nosso país. Também é possível um estudo aprofundado das marcas de um feminismo civilizatório/branco nas diferentes práticas feministas brasileiras ou uma pesquisa sobre as relações que estão imbricadas nos papéis de gênero, precisamente dentro da instituição familiar e do trabalho, na contemporaneidade.

---

desinformação/fakenews. Quando isso acontecer, procure a MINHA opinião. Peça pra esses perfis mandarem minha opinião sem ser com adjetivos chulos e misóginos escritos por eles próprios. Eles não mandarão pelo simples fato que... ela não é a que eles estão mentindo. Veja os artigos que escrevi e as entrevistas que dei. Ali você encontra a MINHA opinião e verá que eu sou coerente com o que defendi em 2020 e com o que defendi, nos diminutos espaços que tenho, em 2021. Não deleguei a ninguém a responsabilidade de dar opinião sobre temas complexos em meu nome. Deixa eu perguntar: você acha que se eles tivessem uma frase dita por mim sobre um assunto em que eu estivesse, em tese, me contradizendo, eles não usariam o vídeo? Eles editam e montam vídeos mentirosos a meu respeito!!! Imagina como usariam algo verdadeiro. Mais que isso, né gente, vamos usar o chamado BOM SENSO. Eu sou alguém agredida e ameaçada há anos. Os caras usaram informações de meu PARTO pra me atacar, agrediram minha filha fisicamente com 45 dias... Vocês acham que eu faria algo achando estar escondida no alto de meus 1.74m? Terceiro, utilizaram dezenas de mandatos parlamentares, financiados, portanto, com os meus, os seus, os nossos impostos, para distribuir essas mentiras. Esses também serão responsabilizados. Deveriam estar trabalhando de maneira séria e não cometendo crimes. Eu entendo, gente, entendo que eu dou ibope pra vocês. Entendo que vocês são a mediocridade e precisam de luz dos outros pra tentar brilhar. Mas a conta da luz virá na justiça. Quarto, justamente por não ter mandato, não ter equipe parlamentar, eles sabem que essa é uma guerra em que eles levam vantagem com suas dezenas de Gabinetes de ódio pagos com nossos impostos. Alguns me perguntam: e por que você não fala ou falou sobre isso? Não tenho tribuna. Eu falei nos espaços que tive para falar. Vocês mal conseguem ter acesso à grande parte de minhas opiniões, gente. Você, por acaso, leu meu artigo no @sulvintem sobre Porto Alegre? Não, né? Tá vendo? Ele foi escrito em fevereiro. Aqui seguimos lutando e (r)existindo. Construo a luta política e minha militância me dividindo com as outras responsabilidades de minha vida. Atuo voluntariamente no @institutoesefossevoce justamente para combater redes de desinformação e ódio. Através dele, distribuímos toneladas e toneladas de alimentos para pessoas em situação de vulnerabilidade durante toda a pandemia com a doação do lucro da venda dos meus livros. Lutamos por vacina, testagem e EPI para trabalhadores e trabalhadoras” (D'ÁVILA, 2021c).

No âmbito da maternidade, consideramos importante estender o debate sobre as práticas de maternagem dentro de contextos em que a mãe não é somente aquela que gesta o bebê. Para além disso, explorar as vivências de maternagem entre mulheres lésbicas e transexuais/transgênero/pessoas transfemininas, que certamente teriam muito a acrescentar à discussão, na narrativa de suas experiências. Haja vista a perspectiva cisheteronormativa de Manuela, lamentamos que a retomada aos binarismos de gênero acaba por nos levar a equívocos que universalizam uma categoria única de mulheres, embora tenham sido evitados, ao longo da pesquisa.

Em suma, revisamos as epistemologias modernas, as quais mulheres, sujeitos historicamente marginalizados, oprimidas e subalternizadas, na sociedade brasileira, foram imersas em lógicas opressoras, forjadas desde o processo de conquista das Américas. A partir da leitura atenta da obra literária de Manuela D'Ávila, desvelamos realidades invisibilizadas e as relações de colonialidade formadas nos movimentos hegemônicos mundiais. Por fim, encerramos esta reflexão com uma compreensão mais ampla sobre as noções, conceitos e categorias oferecidos pela dualidade Modernidade/Colonialidade, marcando o início de uma longa trajetória de decolonização das narrativas brasileiras ligadas à matriz colonial de poder.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. Meninas perdidas. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das crianças no Brasil** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Editora Contexto, 2010.

AGÊNCIA SENADO. **Cresce número de mulheres candidatas e eleitas no pleito de 2020.** 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/11/16/cresce-numero-de-mulheres-candidatas-e-eleitas-no-pleito-de-2020>. Acesso em: 12 jan. 2021.

ARFUCH, Leonor. **La vida narrada: memoria, subjetividad y política.** [livro eletrônico, Edição do Kindle] - 1a ed. - Edivim, 2018. (Zona de Crítica).

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea.** Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto.** Boitempo Editorial, 2019. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=CJ2HDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT6&dq=Feminismo+para+os+99%25:+um+manifesto&ots=foEASb-vOZ&sig=usZIWfPahFTYMG9sBdQofGaWSH4&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Feminismo%20para%20os%2099%25%3A%20um%20manifesto&f=false](https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=CJ2HDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT6&dq=Feminismo+para+os+99%25:+um+manifesto&ots=foEASb-vOZ&sig=usZIWfPahFTYMG9sBdQofGaWSH4&redir_esc=y#v=onepage&q=Feminismo%20para%20os%2099%25%3A%20um%20manifesto&f=false). Acesso em: 05 mar. 2021.

BADINTER, Elisabeth. **O conflito: a mulher e a mãe.** Editora Record, 2011.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos.** São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BIROLI, Flávia. Autonomia, dominação e opressão. In: **Feminismo e política: uma introdução** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Boitempo, 2014c.

BIROLI, Flávia. Justiça e família. In: **Feminismo e política: uma introdução** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Boitempo, 2014b.

BIROLI, Flávia. O público e o privado. In: **Feminismo e política: uma introdução** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Boitempo, 2014a.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **cadernos pagu**, p. 329-376, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/B33FqnvYyTPDGwK8SxCPmhy/?lang=pt>. Acesso em: 12 jun. 2021.

BRASIL DE FATO. **Manuela D'ávila: maternidade e resistência em meio ao ódio e fake news.** Youtube, 12 maio 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vHeh7IGi06s>. Acesso em: 12 abr. 2021.

BUTLER, Judith P. **O parentesco é sempre tido como heterossexual?.** Tradução: Valter Arcanjo da Ponte; Revisão: Plínio Dentzien. Cadernos Pagu. n. 21. Campinas, 2003. Disponível em: <http://marcoareliosc.com.br/butler1.pdf>. Acesso em: 12 maio 2021.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade.** Tradução Renato Aguiar. 12 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica à violência ética. Tradução de Rogério Battoni. [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Editora Autêntica, 2015.

CASTRO, Susana de. “Aposta Epistêmica”: o feminismo descolonial de Yuderkis Espinosa Miñoso. In: **Revista Ideação**, N. 42, Julho/Dezembro 2020a.

CASTRO, Susana de. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: Hollanda, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista Hoje**: perspectivas decoloniais [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Bazar do Tempo, 2020b.

D’ÁVILA, Manuela (Org.). **Sempre foi sobre nós**. Relatos da violência política de gênero no Brasil. Porto Alegre: Instituto E Se Fosse Você, 2021a.

D’ÁVILA, Manuela. **E se fosse você?** Sobrevivendo às redes de ódio e fake news. Porto Alegre: Instituto E Se Fosse Você, 2020.

D’ÁVILA, Manuela. **Por que lutamos?**: Um livro sobre amor e liberdade [livro eletrônico, Edição do Kindle]. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019b.

D’ÁVILA, Manuela. **Revolução Laura**: reflexões sobre maternidade e resistência [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Caxias do Sul, RS: Belas Letras: 2019a.

D’ÁVILA, Manuela. **Essa semana, a extrema direita criou uma potente rede de desinformação usando a imagem de minha filha (cont.)**. Brasil, 01 maio 2021c. Facebook, Manuela D’Ávila. Disponível em: <https://m.facebook.com/manueladavila/photos/a.698789716836158/5613203018728112/>. Acesso em: 12 jun. 2021.

D’ÁVILA, Manuela. **Ontem à noite, em um debate, me perguntaram se eu não sinto vontade de desistir. Sim, eu sinto. Todos os dias. Ao contrário do que muitos pensam, a violência política está cada vez mais intensa. O último mês foi muito agressivo e me impactou muitíssimo (cont.)**. Brasil, 02 jun. 2021b. Twitter: @ManuelaDavila. Disponível em: <https://twitter.com/ManuelaDavila/status/1400186235101061120>. Acesso em: 20 jun. 2021.

DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das crianças no Brasil** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Editora Contexto, 2010.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Editora UNESP, 2008.

DEL PRIORE, Mary. **Sobreviventes e guerreiras**: uma breve história das mulheres no Brasil - 1500-2000 [livro eletrônico, Edição do Kindle]. São Paulo: Planeta, 2020.

DELUMEAU, Jean. La peur en Occident. **Paris: Fayard**, v. 1, p. 978, 1978.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Boitempo Editorial, 2008. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=FtVrpdgyfusC&lpg=PA7&ots=27l79e6E69&dq=A%20Situa%C3%A7%C3%A3o%20da%20Classe%20Trabalhadora%20em%20Inglaterra&lr&hl=pt->

BR&pg=PA7#v=onepage&q=A%20Situa%C3%A7%C3%A3o%20da%20Classe%20Trabalhadora%20em%20Inglaterra&f=false. Acesso em: 12 mar. 2021.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. “El feminismo descolonial como epistemologia contra-hegemônica” - In: **Textos Seleccionados**. Bogotá: la frontera, 2017.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. “Etnocentrismo y colonialidad em los feminismos latino-americanos: Complicidades y consolidación de las hegemonias feministas em el espacio transnacional”. In: **Revista Venezolana de Estudios de La Mujer** (p. 37-54). Universidad Central de Venezuela, 2009.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. 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, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decolonias**. [livro eletrônico, Edição do Kindle] Bazar do Tempo: 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Editora Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro, Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. (Ditos e escritos, v. 5).

FOUCAULT, Michel. **Tecnologias de si**. 1982. Tradução: André Degenszajn. Verve, 6: 321-360, 2004a. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/5017/3559>. Acesso em: 04 jul. 2020.

GENERO E NÚMERO. **Conheça as eleitas**. 2020. Disponível em: <http://generonumero.media/eleicoes2020/>. Acesso em: 12 jun. 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Orgs. Flávio Rios e Márcia Lima [livro eletrônico, Edição do Kindle] Zahar: 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. **Transmodernity: journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world**, v. 1, n. 1, 2011. Disponível em: <https://escholarship.org/content/qt21k6t3fq/qt21k6t3fq.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2021.

HENNING, Carlos Eduardo. **Interseccionalidade e pensamento feminista: as contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença**. 2015. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/handle/ri/18588>. Acesso em: 05 jun. 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Cobogó, 2019.

LABORNE, Ana Amélia de Paula. Branquitude, colonialismo e poder: a produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro. In: Müller, Tânia M. P.; Cardoso, Lourenço (Orgs.). **Branquitude: Estudos sobre a Identidade Branca no Brasil** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Editora Appris, 2018.

LAURETIS, Teresa de. **A tecnologia do gênero**. In: Heloisa Buarque de Hollanda (Org.). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Bazar do Tempo, 2019.

LEJEUNE, Philippe. **A autobiografia e as novas tecnologias de comunicação**. Org. Jovita Maria G. Noronha. Tradução Jovita Maria G. Noronha, Maria Inês C. Guedes. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014. Disponível em: <https://www.ufjf.br/darandina/files/2013/08/Philippe-Lejeune-A-autobiografia-e-as-novas-tecnologias-de-comunica%ca7%ca3o.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2021.

LUGONES, María. “Colonialidade e gênero”. In: Hollanda, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, María. “Rumo ao feminismo decolonial” In: Hollanda, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Bazar do Tempo, 2019.

MAIA, Suzana. A branquitude das classes médias: discurso moral e segregação social. In: Müller, Tânia M. P.; Cardoso, Lourenço (Orgs.). **Branquitude: Estudos sobre a Identidade Branca no Brasil** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Editora Appris, 2018.

MARX, K. **O Capital - Livro I – Crítica da economia política: O processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, K. **O Capital – Livro III – O Processo Global da Produção Capitalista**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K. **O Capital – Livro II – O Processo de Circulação do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013b.

MCLAREN, Margaret A. **Foucault, Feminismo e Subjetividade**. São Paulo: Intermeios (Coleção Entregêneros), 2016.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MIGNOLO, Walter. Decoloniality and phenomenology: The geopolitics of knowing and epistemic/ontological colonial differences. **The Journal of Speculative Philosophy**, v. 32, n. 3, p. 360-387, 2018. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5325/jspecphil.32.3.0360>. Acesso em: 02 jun. 2021.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial**. Trad. Isabella B. Veiga. Universidade Federal do Paraná – Departamento de Letras Estrangeiras Modernas, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142/43060>. Acesso em: 01 jul. 2021.

ONU MULHERES. **Mapa global de mulheres na política em 2020**. Disponível em: <https://www.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2020/women-in-politics-map-2020-es.pdf?la=en&vs=828>. Acesso em: 12 mar. 2021.

ONU MULHERES. **Publicação analisa participação e obstáculos das mulheres nas eleições municipais de 2020**. 26 abr. 2021. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/125711-onu-mulheres-publicacao-analisa-participacao-e-obstaculos-das-mulheres-nas-eleicoes>. Acesso em: 12 jun. 2021.

OYÈRONKÉ, Oyèwùmi. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: Hollanda, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Bazar do Tempo, 2020.

PISCITELLI, Adriana. **Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras**. Sociedade e Cultura, v.11, n.2, jul/dez, 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista – Brasil 1890-1930**. Editora Paz e Terra, São Paulo/Rio de Janeiro, 2014.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2º reimpressão. 2011.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: Hollanda, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais** [livro eletrônico, Edição do Kindle]. Bazar do Tempo, 2019.

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial**. e-cadernos CES [online], n. 18, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 01 jul. 2021.

SEGATO, Rita Laura. **O Édipo Brasileiro: A dupla negação de gênero e raça**. Série antropologia, (400), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2006.

TIBURI, Marcia. **Feminismo em comum**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.

UJS BRASIL. **Aula 3 – As vertentes do feminismo contemporâneo**. Youtube, 01 abr. 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ugjO\\_t-Q8v8&t=2781s](https://www.youtube.com/watch?v=ugjO_t-Q8v8&t=2781s). Acesso em: 02 jun. 2021.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. [livro eletrônico, Edição do Kindle]. São Paulo: Ubu Editora, 2020.