



Universidade Federal do Rio de Janeiro Instituto de Filosofia e  
Ciências Sociais Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**VIOLÊNCIA ESTRUTURAL DE GÊNERO : DO PATRIARCADO  
COLONIAL AO CONTRATO SEXUAL**

**Isabel Cristina Soares Tebadi Gomes**

2022

# **Violência Estrutural De Gênero: Do Patriarcado Colonial Ao Contrato Sexual**

**Isabel Cristina Soares Tebaldi Gomes**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Orientação: Profa. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira

Rio de Janeiro

2022

GG633v Gomes, Isabel Cristina Soares Tebaldi  
VIOLÊNCIA ESTRUTURAL DE GÊNERO: DO PATRIARCADO  
COLONIAL AO CONTRATO SEXUAL / Isabel Cristina  
Soares Tebaldi Gomes. -- Rio de Janeiro, 2022.  
111 f.

Orientadora: Susana de Castro Amaral Vieira .  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do  
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências  
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2022.

1. Filosofia decolonial. 2. Filosofia de Gênero.  
3. Ética. 4. Antropologia Jurídica. I. Vieira ,  
Susana de Castro Amaral , orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos  
pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

## FOLHA DE APROVAÇÃO



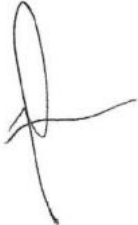
Isabel Cristina Soares Tebaldi Gomes

VIOLÊNCIA ESTRUTURAL DE GÊNERO:

o patriarcado colonial ao contrato sexual

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Orientação: Profa. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira

**Aprovada em:** 09 de fevereiro de 2022

Nome	Prog rama	IES	Assinatura
Susana de Castro Amaral Vieira	PPG F	UFRJ	
Elaine Ferreira de Nascimento	Exte rno	UFPI	
Karina Bidaseca	Exte rno	Univ. Buenos Aires	

*A Emmanuel, meu filho*

*A todos que lutam contra as violências de  
gênero*

[Letra "Maria da Vila Matilde"]

Cadê meu celular? Eu vou ligar pro 180  
Vou entregar teu nome e explicar meu endereço  
Aqui você não entra mais, eu digo que não te conheço  
E jogo água fervendo se você se aventurar  
Eu solto o cachorro e apontando pra você  
Eu grito "péguix"  
Eu quero ver você pular  
Você correr na frente dos vizinhos  
Cê vai se arrepender de levantar a mão pra mim  
Cadê meu celular? Eu vou ligar pro 180  
Vou entregar teu nome e explicar meu endereço  
Aqui você não entra mais, eu digo que não te conheço  
E jogo água fervendo se você se aventurar  
Eu solto o cachorro e apontando pra você  
Eu grito "péguix"  
Eu quero ver você pular  
Você correr na frente dos vizinhos  
Cê vai se arrepender de levantar a mão pra mim  
E quando o samango chegar  
Eu mostro o roxo no meu braço  
Entrego teu baralho  
Teu bloco de pule  
Teu dado chumbado  
Ponho água no bule  
Passo e ofereço um cafezim  
Cê vai se arrepender de levantar a mão pra mim

## **Agradecimentos**

Agradeço profundamente a todos aqueles que estiveram envolvidos direta ou indiretamente com a produção desta dissertação.

Inicialmente à minha orientadora Profa. Dra. Susana de Castro, por ter aceitado integrar a banca que examinou esta dissertação e ter me apoiado com valiosas dicas, junto ao grupo de pesquisa Marina Carolina de Jesus na UFRJ o qual vem sendo indispensável à minha formação acadêmica e pessoal.

Ao meu filho Emmanuel, meu grande amigo, sempre tão carinhoso e me incentivando a estudar.

Agradeço aos meus pais por terem me dado oportunidade de estudar, mesmo quando nunca tiveram acesso aos estudos.

Aos professores e professoras do programa de Filosofia, Direito e Ciências Sociais da UFRJ e de diversas universidades que acompanhei durante a Pandemia.

Agradeço especialmente ao Amefricanas, grupo de estudo com o qual criei em abril de 2020. Mais do que uma troca de saberes, ficaram as amizades e carinho de pessoas importantíssimas como Celia, Suely Faria, Antonio, Maria Lúcia, e tantas outras pessoas, por estarem dispostas a ouvir, a me ajudar e fazer comentários sobre o que escrevi.

Agradeço à Ilha de Paquetá, localizado na área portuária da cidade do Rio de Janeiro, onde encontrei uma vida mais comunitária, simples, ao lado de uma natureza exuberante e de pessoas amigas.

## **Resumo**

A violência de gênero configura-se como uma modalidade particular de violência direcionada às mulheres, constituindo um dilema presente em todas as sociedades e, nos últimos anos, sendo objeto de políticas públicas específicas e legislações, especialmente na América Latina e Central. Nesta dissertação, me proponho a investigar a violência de gênero sob uma análise decolonial, reconstitutiva da história do patriarcado brasileiro pré-colonial, e ressaltando as transformações visíveis com a chegada europeia no continente sul americano, em um patriarcado moderno/colonial com fulcro nas autoras Rita Laura Segato, Julieta Paredes Carvajal e Lélia González.

No primeiro momento examino como o colonialismo europeu transforma as relações interpessoais e sociais por meio da 'criação' das categorias raciais e de gênero na América, impactando a vivência dos povos indígenas e afro-americanos. Em segundo lugar, analiso com base nessas autoras, a inter-relação entre a violência de gênero e o status diferenciado entre homens e mulheres, impactando principalmente violências que se tornam cotidianas envolvendo as mulheres afro indígenas como o estupro, a prostituição, o aluguel das mulheres escravizadas para a amamentação, e para os serviços domésticos.

Posteriormente, o projeto de colonialidade dá continuidade em um patriarcado 'moderno' que se consolida, a partir da formação das instituições e do estado republicano na América. Espelhada no contrato social e seu *modus operandi* eurocêntrico, que opera segundo um contrato sexual no qual as mulheres não puderam usufruir das mesmas condições que os homens, exemplificado através do contrato de casamento, esse patriarcado ganha dimensões violentas justificadas pela lei. Observa-se ainda, posteriormente o contrato de casamento, outros contratos não explícitos, como a manutenção de um sistema jurídico que busca salvaguardar o direito como um sistema prevaiente ocupado pelos homens brancos, ao passo que continua a marginalizar os corpos feminilizados, em um processo que denomino violência estrutural de gênero.

Palavras-chaves: patriarcado; violência de gênero, colonialidade, Estado, Direito

## **Abstract**

Gender violence is a particular form of violence directed at women, constituting a dilemma present in all societies and, in recent years, the subject of specific public policies and legislation, especially in Latin and Central America. In this dissertation, I propose to investigate gender violence from a decolonial perspective, reconstructing the history of pre-colonial Brazilian patriarchy and highlighting the visible transformations that occurred with the arrival of Europeans on the South American continent, in a modern/colonial patriarchy, based on the works of authors Rita Laura Segato, Julieta Paredes Carvajal, and Lélia González.

First, I examine how European colonialism transformed interpersonal and social relations through the “creation” of racial and gender categories in America, impacting the lives of indigenous and African-American peoples. Secondly, based on these authors, I analyse the interrelationship between gender violence and the differentiated status between men and women, mainly impacting violence that becomes daily routine involving Afro-indigenous women, such as rape, prostitution, the rental of enslaved women for breastfeeding and domestic services.

Subsequently, the project of coloniality continues in a “modern” patriarchy that is consolidated through the formation of institutions and the republican state in America. I analyse the interrelationship between gender violence and the differentiated status between men and women, mainly impacting violence that becomes routine involving Afro-Indigenous women, such as rape, prostitution, the renting of enslaved women for breastfeeding, and for domestic services.

Mirrored in the social contract and its Eurocentric *modus operandi*, which operates according to a sexual contract in which women were unable to enjoy the same conditions as men, exemplified through the marriage contract, this patriarchy takes on violent dimensions justified by law. Furthermore, after the marriage contract, other non-explicit contracts are observed, such as the maintenance of a legal system that seeks to safeguard the law as a prevailing system occupied by white men, while continuing to marginalise feminised bodies, in a process that I call structural gender violence.

**Keywords:** patriarchy; gender violence, coloniality, State, Law

## Resumen

La violencia de género se configura como un tipo particular de violencia dirigida contra las mujeres, constituyendo un dilema presente en todas las sociedades y, en los últimos años, objeto de políticas públicas y legislación específicas, especialmente en América Latina y Centroamérica. En esta tesis, propongo investigar la violencia de género desde un análisis decolonial, reconstruyendo la historia del patriarcado precolonial brasileño y destacando las transformaciones visibles con la llegada de los europeos al continente sudamericano, en un patriarcado moderno/colonial basado en las autoras Rita Laura Segato, Julieta Paredes Carvajal y Lélia González.

En la primera parte, examino cómo el colonialismo europeo transforma las relaciones interpersonales y sociales mediante la creación de categorías raciales y de género en América, impactando las experiencias de los pueblos indígenas y afroamericanos. En segundo lugar, con base en estos autores, analizo la interrelación entre la violencia de género y el estatus diferenciado entre hombres y mujeres, impactando principalmente la violencia que se vuelve común en las mujeres afroindígenas, como la violación, la prostitución y el alquiler de mujeres esclavizadas para la lactancia y el servicio doméstico.

Posteriormente, el proyecto de colonialidad continúa en un patriarcado «moderno» que se consolida a partir de la formación de las instituciones y del Estado republicano en América. Reflejado en el contrato social y su *modus operandi* eurocéntrico, que opera según un contrato sexual en el que las mujeres no podían disfrutar de las mismas condiciones que los hombres, ejemplificado a través del contrato matrimonial, este patriarcado adquiere dimensiones violentas justificadas por la ley. Además, más allá del contrato matrimonial, se observan otros contratos implícitos, como el mantenimiento de un sistema legal que busca salvaguardar la ley como un sistema predominante ocupado por hombres blancos, mientras continúa marginando los cuerpos feminizados, en un proceso que denomino violencia de género estructural.

Palabras clave: patriarcado; violencia de género; colonialidad; Estado; Derecho

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES :

Figura 1: “Inspeção de negros recentemente desembarcados da África”. “O homem de negócios da Sra. Quickly”. Paul Harro-Harring .....	32
Foto 2: Acervo Gilberto Maringoni Desenho de Ângelo Agostinina Revista Illustrada nº 427, de 18 de fevereiro de 1886: denúncia crua da escravidão. ....	35
Figura 3: Jean-Baptiste Debret A prática do bolo .....	37
Foto 4: .....	44
Figura 5: Babá brincando com criança em Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil .....	48
Figura 6: Three young men and a black woman. (Van Couwenbergh, 1632) .....	50
Figura 7: Fotografias das três mulheres indígenas Bororo expostas na Exposição Antropológica Brasileira de 1882, de autoria de Joaquim Ayres .....	61

## SUMÁRIO

Introdução .....	12
Capítulo 1: A violência contra as mulheres: a herança do patriarcado colonial .....	17
1.1 Teoria decolonial: chaves para uma análise sobre a violência na América .....	17
1.2. O Feminismo Decolonial e a herança de outros feminismos no sul global: (re) pensando o conceito de gênero e a colonialidade: .....	22
1.3. Patriarcado baixa intensidade/pré-colonial x mundo aldeia/ entronque patriarcal .....	24
1.4. Patriarcado moderno/colonial-neoliberal: a primeira forma de violência aos corpos das mulheres colonizadas: .....	32
Capítulo 2: O Status : Eixos da Violência: .....	42
2.1. Status e eixos horizontal e vertical da violência: .....	54
2.2. Status e o mandado de violação: a colonização da masculinidade. ....	49
2.3. A mais valia simbólica do status: masculinidade. ....	56
Capítulo 3: O Contrato Sexual: .....	64
3.1.O “contrato sexual: o casamento e outras violações legais sobre os corpos feminilizados : .....	65
3.2. O contrato sexual e o racismo denegado .....	75
3.3. A violência contra as mulheres indígena, quilombolas e rurais .....	79
4. Considerações Finais .....	85
5. Referências Bibliográficas .....	88

## 1. INTRODUÇÃO

A violência de gênero é uma realidade recorrente na vida de numerosas mulheres. Segundo o Fórum Brasileiro de Violência Pública (2021), mais da metade das mulheres no Brasil já experienciou relacionamentos abusivos, seja em interações interpessoais, no ambiente laboral, no transporte público e nos espaços políticos.

Entendo que a violência de gênero apresenta suas raízes, assim como todos os fenômenos surgem a partir de determinados contextos, diferentes culturas, devendo esse aspecto ser problematizado para a melhor compreensão do problema. Com essa intenção, como à hipótese deste trabalho, questiono: **a violência contra as mulheres no Brasil possui alguma correlação com o colonialismo?** Como direcionamento central desta dissertação pretendo compreender a inter-relação entre colonialidade, e o patriarcado pré colonial até o patriarcado moderno e sua relação com a violência de gênero.

**Em relação aos objetivos específicos, examino o sistema patriarcal e as nuances da violência de gênero presentes no sistema colonial, com especial atenção às experiências das mulheres afro-indígenas, traçando um paralelo desde o período colonial até o sistema republicano de direitos, evidenciando como esse processo de violência de gênero se entrelaça com questões de raça. Ademais, realizo uma comparação entre o sistema patriarcal europeu e as distintas nuances da violência direcionada a mulheres brancas e não brancas.**

De certo modo, esta abordagem é fruto de um levantamento bibliográfico existente acerca do tema nas áreas de Antropologia da Filosofia e da Sociologia do Direito. Embora a temática venha se tornando recorrente em diversos manuais de Direito e Sociologia, percebo que a maioria dos estudos estavam focados apenas na violência doméstica como um tema contemporâneo, sem investigar o fenômeno da violência de gênero enquanto uma questão arraigada no Brasil desde o colonialismo.

Nesta pesquisa, utilizo metodologia bibliográfica crítica, integrada à uma análise documental, tomando como referência a análise de documentos, livros, teses, artigos e imagens que visam compreender as contingências que configuram um processo de violência de gênero no contexto escravocrata na América, particularmente no Brasil. De acordo com Bardin (2016) a investigação de uma pesquisa não deve ser meramente descritiva, mas interpretar os dados, buscar os significados ocultos ainda precisam ser

construídos de maneira crítica.

Para isso, utilizo da leitura dos eventos históricos, oferecendo ferramentas para compreender as mudanças produzidas pela Colonização, organizando eixos que possibilitam refletir sobre o sistema patriarcal, transitando as relações entre os sexos segundo status e contrato, e como essa violência afeta de formas distintas as mulheres brancas, indígenas e negras no Brasil.

Com o intuito de dar maior visibilidade às experiências de mulheres afro-indígenas, busquei ilustrar a dissertação por meio de um levantamento de pinturas, expressão artística mais utilizada à época, que retrataram a escravidão e violências perpetradas no período colonial. Constatei um cenário marcado pela dor, humilhação, pavor e crueldade desses atos, que eram em sua maior parte praticados em espaços públicos e privados, sendo uma prática habitual e naturalizada ao longo de todo o período escravocrata no Brasil.

Ao iniciar a investigação acerca da violência, percebi que precisava investigar as origens da violência de gênero, enfatizando as particularidades do contexto étnico e territorial, especialmente no Brasil, refletindo sobre como as nuances desse problema se entrelaçam com nosso passado colonial, ainda presente na América. Portanto, é imperativo destacar como interseccionalidade se aplica na análise dos sistemas de poder e das hierarquias de gênero, bem como as ações que geram certos estereótipos de masculinidade, que se encontram tensionadas pela escravização e pelo amálgama de um processo de violências que foi culturalmente construído nas relações entre indivíduos brancos e não brancos.

A superação de um conhecimento universalista representa a primeira estratégia para contornar os vícios de uma única vertente histórica. Nosso entendimento acerca dos feminismos não se restringe a teorias que traduzem os direitos das mulheres e a busca pela igualdade de gênero; sendo imprescindível articular o conhecimento à práxis. Para isso, a utilização do termo feminismos neste estudo refere-se a processos históricos cujas tensões atreladas ao gênero e raça como as principais dificuldades que obstaculizam a equidade material.

Reconheço a importância deste trabalho ao se propor refletir sobre as raízes da violência de gênero no Brasil, e como as nuances desse problema que se conectam à ao processo de colonialidade, ainda presente.

Para isso, adoto uma abordagem epistêmica crítica, que busque se aprofundar nas engrenagens dos sistemas de poder e das hierarquias de gênero, e como a organização desse

patriarcado passa a ter como alvo as mulheres afro-indígenas principalmente.

Dessa forma, os capítulos desta dissertação estão organizados na seguinte ordem:

No primeiro capítulo, começo por abordar a diferença entre colonização e colonialidade, ressaltando a contribuição dos estudos decoloniais, para a investigação sobre as nuances históricas da colonização e como a escravização altera drasticamente a vida dos povos nativos e africanos.. Autoras como María Lugones defendem que muitas dessas sociedades eram matrilineares ou ginecráticas, onde a biologia não determinava papéis fixos de subalternidade.

Dando continuidade, através das pesquisas de Rita Segato e Julieta Paredes, investigo o conceito de patriarcado de baixa intensidade nas sociedades ameríndias e africanas no Brasil, destacando algumas diferenças entre os sexos no tocante á realização de determinadas tarefas

Abordo que esse patriarcado de baixa intensidade as mulheres tinham relações mais horizontais, com maior participação nas decisões e ocupando cargos de liderança, além de ter uma sexualidade mais fluida, e um modo comunitário quanto à criação dos filhos, não sendo comum a relação de dominação de um sexo.

Por sua vez, o pensamento decolonial surge como uma resposta necessária às noções universais de poder, saber e ser impostas pelo Ocidente. Logo, a colonização não pode ser apreendida como um fato histórico apenas, mas um processo que alterou drasticamente as relações dos povos nativos e africanos, especialmente ao introduzir a categoria **gênero** como ferramenta de hierarquização.

Com isso, o patriarcado moderno (Paredes/ Segato) vão ilustrar as mudanças promovidas com a Colonização, tendo em vista a justificativa da violência dos homens brancos europeus em relação aos corpos dos povos escravizados. Nesse sentido, destaca-se o entronque patriarcal, que pode ser entendido como essas mudanças trazidas com a colonização alteraram a vida em comunidade e as relações de hierarquia entre **os sexos**. Com a colonização, o corpo da mulher indígena e negra foi destituído de "feminilidade" (conceito reservado às brancas) e reduzido à **animalidade**.

O conceito de **Entronque Patriarcal** (Paredes) e **Mundo Aldeia** (Segato) explica como a violência colonial se consolidou, trazendo cumplicidade entre o homem colonizador e o homem indígena/negro contra as mulheres. Com isso, os colonizadores negociavam apenas com homens (lideranças, guerreiros), empurrando as mulheres para o espaço privado e retirando sua autonomia política e econômica.

Outra questão importante foi a imposição do modelo binário, com isso, práticas

homossexuais e transgênicas, comuns em diversos povos (como os Tupari ou Warao), foram demonizadas e perseguidas em nome dos valores cristãos.

No segundo capítulo, realizo uma análise detalhada da violência no que se refere ao conceito de status e seus eixos de interlocução horizontal, vertical e simbólica, ressaltando as diferentes violências que afetam os corpos afro-indígenas e o sistema de fraternidade entre homens que lhes permite praticar certas violências direcionadas aos corpos femininos. Abordo como o sistema colonial de gênero operou uma dupla violência: laboral, em que a mulher colonizada trabalhava como um "macho" no campo, e sexual. O mesmo corpo era sexualizado e explorado pelo colonizador sob uma lógica reprodutora compulsória, em que seu corpo poderia ser alugado para amamentação de crianças brancas, seja pelo estupro considerado uma prática legítima e aceita contra as mulheres afroameríndias.

Lélia González traz a análise para o contexto brasileiro, focando na intersecção entre raça, gênero e classe. Ela desconstrói o mito da "democracia racial" de Gilberto Freyre. Para González, a miscigenação brasileira não foi um encontro romântico, mas fruto de uma violência sexual sistemática., conforme a pintura de Harro-Harring ilustrando como as mulheres negras eram "inspeccionadas" e tateadas como mercadoria.

Assim, o modelo de família considerado normal no Brasil exibe o senhor de escravos exercendo um poder doméstico que transbordava para o público, mantendo uma família legítima (branca) e uma linhagem de filhos escravizados (fruto de abusos), consolidando a estrutura de dominação brasileira. Esse sistema exibe o funcionamento do **patriarcado moderno de alta intensidade**, em que a violência se torna uma ferramenta de controle social e manutenção do capital.

No período colonial e imperial, a prostituição de mulheres escravizadas era uma fonte de lucro sistemática, além de todos os trabalhos domésticos serem desempenhados por mulheres escravizadas, tendo um status verticalizado, consideradas inferiores em relação aos homens,

Em relação à prostituição, o corpo da mulher negra e indígena era tratado como um objeto de locação, onde o homem branco exercia o direito de usufruir ou comercializar o prazer sexual dessas mulheres para terceiros. Destaca-se ainda como o Estado esquivava-se de assumir custos ou poderes de fiscalização, preferindo manter a questão no campo da "moral e dos bons costumes" (como o inofensivo "juramento de bom comportamento") em vez de proteger as vítimas da exploração econômica e sexual.

As mulheres afro-indígenas por sua vez vivenciam pela condição do racismo a humilhação, silenciamento e privação. O corpo negro era visto como um corpo-mercadoria,

consumido em uma relação "moralmente proibida" e situada na marginalidade social e científica. Enquanto o corpo da mulher branca recebia contornos mais aceitáveis e até romantizados no imaginário republicano, gozando de uma sensibilidade jurídica e social que era negada às mulheres racializadas. Pode-se afirmar que a violência de gênero aumenta exponencialmente porque responde a códigos de silenciamento moral e fraternidade masculina. O status, imposto verticalmente pela força e horizontalmente pelo pacto entre pares, mantém uma economia simbólica de poder que sobreviveu à colonização e se perpetua nos moldes republicanos modernos.

No terceiro capítulo, continuo a enfatizar os processos de violência de gênero após o fim da escravidão e a consequente consolidação do estado republicano no Brasil. Ênfase no primeiro momento, o contrato de casamento, que denomino de "contrato sexual", com base no termo de Carole Pateman (1988), destacando a ingerência de um contrato não especificado, tendo como fim a subordinação da mulher na relação conjugal.

Específico as diferenças do contrato de casamento produzindo violências consolidadas que evocam as diferenças em relação às mulheres afro-indígenas brasileiras, e as mulheres brancas. Adicionalmente, examino a relação da eficácia simbólica do direito com o contrato social, implementado nos estados republicanos da América, que continua a perpetuar violências que combinam racismo e sexismo, faço um contraponto com a antropóloga Lélia Gonzalez, em relação ao texto "Racismo e Sexismo na sociedade brasileira" [(1984)(2020)], analisando o conceito de neurose cultural brasileira, e como a situação do racismo denegado continuou a reproduzir estereótipos negativos associados às mulheres afro-indígenas.

Por sua vez, reforço a continuidade da colonialidade, em relação as violências de gênero que se acentuam em territórios indígenas, quilombolas e rurais. Em que pese, o sistema de justiça venha se tornando operante de modo a punir as violências praticas em âmbito doméstico, há inúmeros desafios que se acentuam em relação a um sistema de justiça que falha ao tentar aplicar um modelo universal dando as mesmas respostas para todos os tipos de violências praticadas contra os corpos feminilizados.

Na conclusão, trago os principais resultados da investigação à luz do problema, hipótese e tese da pesquisa

## **CAPÍTULO 1: A violência contra as mulheres: a herança do patriarcado colonial**

O percurso inicial da minha exposição se alinha ao processo de violência colonial, tomando como referência a obra: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (2013), de Rita Segato, no que diz respeito ao conceito de patriarcado de baixa intensidade, mundo-aldeia e patriarcado moderno. Este se justapõe ao conceito de patriarcado pré-colonial, entronque patriarcal e patriarcado colonial, conforme discutido por Julieta Paredes em sua obra *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario* (2010). Em seguida, o texto *Racismo e Sexismo na sociedade brasileira* [(1984) (2020)], de Lélia González, oferece uma análise acurada sobre a violência colonial direcionada aos corpos das mulheres negras brasileiras.

Nos estudos de Segato e Paredes, enfatizo a inter-relação entre patriarcado e violência de gênero, afastando-me de uma análise universal acerca da história do patriarcado, tal como desenvolvida pelo feminismo do norte global. Para tal, relaciono as particularidades do colonialismo na América, que apresenta características singulares da violência contra as mulheres, em especial as afro-indígenas, elemento crucial para a compreensão do desenvolvimento dessas violências e de sua consolidação no contexto do patriarcado moderno.

No que tange à González (2020) ressalto como a violência se correlaciona no que se refere ao racismo e sexismo e como esse passado colonial, com a história dos povos negros no Brasil.

### **1.1 Teoria decolonial: chaves para uma análise sobre a violência na América:**

Neste primeiro momento, apresento um entendimento teórico e científico acerca do processo de colonialidade. Essa reflexão abrange as nuances da análise econômica, social, política, cultura e territorial que se encontram imersas nas raízes coloniais e nas práticas e relações de poder que serão exploradas de maneira mais aprofundada neste capítulo.

O grupo de pesquisadores e pesquisadoras denominado Modernidade e Colonialidade emergiu na década de 1990, em sua maioria das Universidades de Ciências Sociais e outras áreas na América do Sul. Entre seus representantes destacam-se: Aníbal

Quijano, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Paulo Freire e Milton Santos. Este grupo se dedica a um pensamento crítico sobre o processo de colonialidade na ‘América’, conceito que foi definido por Quijano (2005, p. 342):

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América.

Compreendo a **Colonização** como um sistema histórico de exploração perpetrado pelos países europeus desde o século XVI, abrangendo diversos continentes como África, Ásia e América, por meio de guerras, escravização e apropriação dos recursos econômicos disponíveis. Esse processo alterou drasticamente o modo de vida dos povos originários, caracterizados pela dominação dos países europeus nesses territórios e consequente a escravização dos povos ameríndios e africanos como principal mão de obra, iniciando um intenso processo de violência nestes territórios.

Quanto a **Colonialidade** é um processo contínuo, que se manifesta por meio da dependência econômica, política, epistêmica, cultural e tecnológica dos países do Sul em relação ao Norte global, operando dentro do sistema capitalista com contradições que persistem mesmo após a independência dos países do Sul, tendo entre outras consequências, a massificação dessas contradições direcionada aos povos negro-indígenas.

Para a Teoria Decolonial, a ‘descoberta’ da América em 1492 é considerada o marco fundador da modernidade, considerando a modernidade como sinônimo de exploração, dominação, catequização e emprego da violência aos povos nativos. Por outro lado, segundo a perspectiva europeia da época, a colonização era vista como uma forma de “salvamento” dos povos africanos e indígenas, estes últimos considerados bárbaros, primitivos e atrasados.

Quijano (2005) explora o conceito de **colonialidade do poder**, exemplificando as relações de dominação dos povos europeus sobre as populações nativas por meio da criação de terminologias vinculadas à raça. Desde a diáspora africana até a chegada ao território americano, a classificação fenotípica em indígenas, negros e amarelos conferia um julgamento de superioridade e inferioridade, segundo o conceito de raças superiores e inferiores, reduzindo os corpos racializados ao status de objetos, precificando e

objetificando indivíduos.

Além da raça, o trabalho se apresenta como outra categoria da colonialidade do poder, evidenciada pela implementação do trabalho escravo nas colônias. A escravidão permitiu a aceleração das relações de produção na América, propiciando um sistema incessante de produção de matérias-primas e mercadorias exportadas para a Europa, gerando imenso lucro, o que fomentava a continuidade do processo de colonização de outros territórios.

Segundo Mesgravis (2015) com o Tratado de Tordesilhas (1494), o continente americano, conhecido Brasil, foi dividido por uma linha imaginária entre Portugal e Espanha, promovendo uma política de incentivo ao povoamento europeu, caracterizada pela distribuição de terras organizadas em grandes propriedades, conhecidas como Capitânicas Hereditárias. As terras eram herdadas de pais para filhos, voltadas para o desenvolvimento de atividades exploratórias monocultoras, como o cultivo de cana-de-açúcar, pau-brasil, café e tabaco, além de atividades de mineração de ouro e pedras preciosas, economias que favoreceram o lucro das Coroas Luso-Hispânicas e da Igreja Católica. Uma informação relevante é que os frutos desse trabalho passaram a ser considerados como pertencentes aos homens brancos, enquanto os trabalhos braçais e pesados eram realizados por mulheres, homens e crianças afro-indígenas aptos para esses trabalhos, impulsionando o desenvolvimento do capitalismo europeu.

A colonização pode ser compreendida ideologicamente como uma missão civilizatória, um estigma moral cristão que define quem tem direito à salvação, à vida, à propriedade e à família, considerando que pessoas negras eram vistas como seres sem alma e sem salvação, portanto passíveis de escravização, enquanto os povos indígenas eram considerados infantilizados pela Igreja Católica. Este pressuposto legitima o direito dos colonizadores de ocupar e administrar os territórios, autodenominando-se ‘descobertos’.

Para Quijano (2014) o **Eurocentrismo** implica um padrão de superioridade do homem europeu, tomando como referenciais a religião cristã, o conhecimento escrito, o método racionalista e a história ocidental europeia. Esse parâmetro de superioridade é fomentado pela noção de evolução, uma vez que os eventos nos países colonizados continuam a ser (re)escritos sob a perspectiva do colonizador, relegando as narrativas dos povos colonizados a um segundo plano. Por sua vez, essas discriminações se estendem às religiões que professam, sendo qualificadas como povos sem escrita e sem ciência. Essa seleção sobre quais saberes são considerados relevantes e quais povos são vistos como desenvolvidos revela um padrão eurocêntrico de conhecimento estabelecido.

Walter Mignolo (2017) percebeu que a Colonização funcionou como uma engrenagem geopolítica do conhecimento que determinou a constituição histórica universal relevante segundo uma ordem linear dos acontecimentos no continente europeu, o que conceitua como a **colonialidade do saber**. Assim, os marcos históricos destacados são a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Francesa e a Revolução Russa, enquanto revoltas, movimentos separatistas liderados por povos negros e ameríndios, e descobertas científicas realizadas por esses povos não recebem a mesma reverência na história mundial. Essa colonialidade do saber opera por meio de marcos epistemológicos, responsáveis pela perpetuação de um sistema científico que nega visibilidade e reconhecimento a autores e autoras não europeus.

Ao considerarmos a influência da colonização na história, questionamos que tipo de conhecimentos são considerados relevantes nos livros didáticos, e a importância de determinados saberes legitimados por fazerem parte do discurso institucional, enquanto outras formas de organização liderados pelas populações nativas e favelizadas, possuem pouca ou nenhuma relevância cultural na história oficial do Brasil. Discute-se um único modelo de direitos humanos, democracia, economia e cultura que deve ser replicado dos países europeus para serem copiados e seguidos nos países do Sul global. Assim, o que distingue um primeiro e um terceiro mundo se reflete na assimetria entre os considerados produtores de conhecimento, descobridores, enquanto os últimos são vistos como usuários e beneficiados da inteligência e racionalidade europeia.

Enquanto isso, os conhecimentos sobre os povos originários e negros permanecem amplamente ignorados, assim como as histórias e relatos desses povos, antes da ocupação europeia em nossos territórios. Ao se mencionar “tradições ligadas às montanhas, aos rios e às pedras, destacam-se como esses conhecimentos são ignorados, enquanto saberes universais e artificiais em relação aos lugares são contados, fazendo com que as histórias ancestrais de povos e cidades sejam progressivamente esquecidas”. (Krenak, 2019, p.19). A compreensão acerca das matrizes dos povos indígenas e africanos remete à riqueza das línguas faladas, da oralidade como meio de transmissão de saberes e histórias. Assim, as referências à diversidade e o estímulo a outros tipos de conhecimento que não são acadêmicos, legais ou oficiais são essenciais. Esses caminhos nos permitem ultrapassar uma interpretação única sobre a construção de nossa memória brasileira.

Santos (2015, pp. 20-21) enfatiza que:

O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afropindorâmicos

de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo curo monoteísta. No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas.

Assim, as narrativas e tradições coloniais que alteram a história dos povos originários representam um dos desdobramentos da herança colonial de violência. A imposição de uma língua oficial, como o português, que deve ser obrigatoriamente ensinada, a catequização cristã forçada, e a alteração do nome de um escravo, que é batizado com um nome e sobrenome escolhido pelo colonizador, corroboram a omissão da história dos povos locais e as restrições impostas aos indivíduos escravizados

Na mesma linha crítica ao modelo de colonialidade do saber, Maldonado Torres (2007) introduz o conceito de **colonialidade do ser**. Para uma compreensão mais aprofundada deste conceito, é preciso entender como o racismo se configurou como uma ideologia produzida pela Colonização e posteriormente mantida como uma ferramenta estrategicamente utilizada.

Em certa medida, a colonialidade do ser assume a forma de um sistema ideológico que nivela indivíduos, regulando um poder centralizado, segundo uma estrutura hierárquica mantida pelo racismo. Essa lógica transcende a órbita colonial, sendo posteriormente institucionalizada e se consolidando nas relações cotidianas, em uma sociedade teleologicamente racializada.

Sob a égide da supremacia racial e sexual, considera-se que homens brancos são superiores em relação a mulheres brancas, e estas, por sua vez, em relação a homens afro-indígenas, com a mulher afro-indígena ocupando a última posição nesta hierarquia social. Desse modo, a colonialidade do ser resultou na negação da dignidade do homem e da mulher afro-indígena enquanto indivíduos, desconsiderando suas línguas, religiões, famílias, pertencimentos culturais e ocupacionais em um determinado território.

No que se refere à sexualidade, o projeto colonial também vai transformar as relações sociais, especialmente os corpos das mulheres indígenas e negras, em corpos sexualizados, pagãos e infiéis. A apropriação dos corpos femininos colonizados sustenta uma relação moral associada à noção de pecado e impureza, promovendo a conotação de inferioridade da mulher afro-indígena, estabelecendo relações hierárquicas e de dominação

sexual do homem branco. (Correa, 1982, p. 16)

A colonização, promovida apenas por homens, vai gerar transformações a partir da noção de inferioridade em relação às mulheres. Nesse contexto, a hipersexualização, o estupro colonial e a violência direcionada aos corpos feminilizados, são algumas das questões que abordaremos ao longo deste capítulo.

Opto pelo conceito de violência de gênero, em vez de violência contra as mulheres. Ao me referir à violência de gênero, estou aludindo a todos os tipos de violência perpetrada sobre os corpos feminilizados (Segato, 2003, p. 23). O conceito de mulher, por si só, não abarca outras formas de violência presentes nesse processo; portanto, a terminologia se revela insuficiente por implicar uma concepção universal de mulher, referindo-se unicamente ao sexo biológico feminino. Essa noção de corpos feminilizados é crucial para compreender quais corpos são os principais alvos de violência, como, por exemplo, os corpos infantis, corpos de mulheres com deficiência e todos os membros das comunidades LGBTQIAPN+.

## **1.2. o Feminismo Decolonial e a herança de outros feminismos no sul global: (re) pensando o conceito de gênero e a colonialidade:**

O grupo Modernidade/Colonialidade gerou uma série de questionamentos pertinentes acerca das noções de poder, saber e ser. Para além disso, diversas estudiosas percebem como os efeitos da colonialidade, produziram mudanças que alteraram drasticamente as relações dos povos nativos e africanos, passando a integrar a categoria gênero nas análises das pesquisas.

Os feminismos denominados “decoloniais” vêm contribuindo para a investigação e pesquisas, produzindo narrativas desse processo da colonialidade e suas nuances e resgatando as memórias e o modo de vida e luta dessas populações em diversos territórios. Algumas das autoras brasileiras e de outros países provocam nossa curiosidade: Lélia González, Beatriz Nascimento, Nilma Lino Gomes, Sueli Carneiro, Glória Anzaldúa, Rita Laura Segato, Ochy Curiel, María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso, Karina Bidaseca, entre diversas outras intelectuais. Atualmente, discutimos uma pluralidade de feminismos ao redor do globo, ressaltando a importância desses movimentos na luta, emancipação e na busca de direitos e garantias ainda em processo de (re)conquista. Dentre as diversas análises feministas presentes no contexto do sul global, destaco a relevância do feminismo negro na América.

Outra bandeira importante liderada pelos movimentos feministas no sul global enfatiza sua luta contra a homofobia, lesbofobia e transfobia nos escritos de Audre Lord, Ochy Curiel, Julieta Paredes e Céu Cavalcanti (Brasil), são algumas das autoras que propõem uma construção do sistema de gênero que fuja dos moldes heteronormativos. Essas autoras entre outras, expõe à ausência de pautas que incluam as temáticas LGBTQIAPN+, além da necessidade de promover a integração com os feminismos negros e indígenas, e a luta contra a violência, ainda tão presente.

Na América Latina, a organização dos feminismos comunitário, oferecem uma compreensão teórica e pragmática ao denunciarem as opressões do patriarcado enfrentadas pelos povos indígenas, considerando o trabalho feminino como secundário em relação ao trabalho masculino. No Brasil o papel de liderança e autonomia de muitas mulheres indígenas na luta pela terra e por melhores condições de trabalho, como Sonia Guajajara, Azelene Kaingang, Creuza Umutina, Valdelice Verón Guarani Kaiowá, Joênia Wapichama, entre outras, que representam a participação da perspectiva feminista, pela sustentabilidade e contra o etnocídio das populações indígenas. As lutas dessas mulheres, em estreita relação com a chamada Mãe Terra, no território de Abya Yala (América), remontam aos avanços exploratórios nos territórios que incluem atividades como mineração, agronegócio e a exploração de recursos naturais pelo capital estrangeiro.

Desse modo, adotar o gênero nessa dissertação como uma categoria de análise, implica compreender como as violências vão se naturalizando com a expansão do capitalismo com leis que desprotegem e desvalorizam a ocupação desses territórios. Percebo como os feminismos aqui expostos atuam em uma vertente tanto teórica quanto prática, combatendo o processo histórico de violência e apagamento de suas histórias.

A partir do panorama sobre os feminismos no Sul global, enfatizo os estudos sobre a violência de gênero, entendida como um fenômeno que introduziu novas dinâmicas nas sociedades afro-indígenas, cujas conquistas e reconhecimentos de suas lutas reverberam ainda hoje em toda a sociedade. Para tanto, considero imprescindível um enfoque decolonial para a compreensão das múltiplas facetas desse fenômeno no Brasil, analisando o sistema patriarcal e sua relação intrínseca com a colonização, evidenciando ferramentas (status/ contratos) que continuam a perpetuar dicotomias entre os sexos.

### **1.3. Patriarcado de baixa intensidade/ pré colonial x mundo aldeia/ entronque patriarcal:**

Entendo que o conceito de patriarcado é frequentemente evocado nas discussões referentes aos estudos de gênero, apresentando uma significativa falta de consenso quanto à sua utilização.

Para o feminismo liberal europeu, o patriarcado é compreendido como um sistema de dominação masculina sobre o feminino, no qual a igualdade salarial, a participação política e a licença paternidade como soluções para as desigualdades entre os gêneros. Esta concepção de patriarcado sugere um sistema universal que opera sob as mesmas condições em todos os países, o que, na prática, não resulta em efeitos análogos segundo critérios territoriais, o que justifica a necessidade de uma discussão mais aprofundada sobre o conceito de patriarcado. (Aguar,2000, p.314)

Na minha análise, investigar o conceito de patriarcado na América e sua relação direta com o processo de violência de gênero, é necessário ao debate, afastando-se de uma única vertente de patriarcado vinculada ao feminismo europeu. Por essa razão, busquei revisitar as especificidades do processo de violência colonial contra as mulheres na América, reconstituindo essas memórias-acontecimentos associadas à escravidão e, posteriormente, ao sistema de status de poder, sobre como tais violências se relacionam a um processo diferenciado em relação às mulheres brancas e não brancas, com o intuito de compreender de que maneira a construção deste patriarcado colonial alterou as relações de gênero.

Lugones (2008) defende a existência de sociedades matrilineares indígenas, organizadas anteriormente por mulheres, com homens sem o componente hierárquico masculino. Com isso, a categoria gênero se torna legítima à medida que um sistema patriarcal na América é iniciado, sendo o corpo das mulheres comparado a um animal, dividido em fêmeas e machos, destituído de características de feminilidade, mas reduzido à animalidade. Este tratamento atribuído aos povos nativos, e em especial às mulheres, ressalta a animalização de um corpo que pode laborar como um homem, ao mesmo tempo que exhibe sua sexualização para o colonizador, em uma lógica heterossexista reprodutora compulsória.

Vieira (2018, p.55) esclarece que:

Lugones amplia a noção da colonialidade do poder para incorporar a questão da interseccionalidade entre raça e gênero. Cria a expressão ‘sistema colonial de gênero’. Este sistema está presente na relação do colonizador com as mulheres das raças ‘inferiorizadas’. O olhar europeu sobre as sociedades locais, seu modo de organização e estilo de vida, foi sempre valorativo, no sentido de que esses hábitos e costumes nunca foram aceitos e respeitados na sua diferença, pelo contrário as diferenças eram julgadas e avaliadas como sinais da deficiência e inferioridade dos nativos em relação aos colonizadores. Dessa forma, fêmeas e machos colonizados que não se enquadravam em seu comportamento ao modelo de comportamento ‘naturais’, eram considerados ‘homens’ e ‘mulheres’ deficientes. As ‘mulheres nativas’ eram consideradas sexualmente hiperativas, portanto, masculinas, e os ‘homens nativos’ como passivos, portanto, femininos. Para Lugones, entretanto, nas sociedades ameríndias e africanas não havia um sistema de gênero no qual as mulheres deveriam ocupar papéis subalternos e passivos, e os homens papéis de dominação e governo. Esse fato, a fluidez entre os padrões de comportamento locais, foi interpretado como falta de desenvolvimento social e civilizatório pelos europeus.

Assim, para Lugones, a concepção de colonialidade de gênero, fundamentada na colonialidade do poder proposta Quijano, abarca a colonização de maneira mais ampla do que apenas um dimorfismo heterossexual nas dinâmicas de gênero. Em contrapartida, outras formas de relacionamento, que se configuram além da matriz heterossexual, foram repudiadas, condenadas e sacrificadas em nome dos valores cristãos que foram introduzidos.

Paula Allen (1986) apud Lugones (2008, p. 91) demonstram que:

muchas tribus eran ginecráticas, entre ellas los susquehanna, hurones, iroqués, cherokee, pueblo, navajo, narragansett, algonquinos de la costa, montagnais. También nos indica que entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zuñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yuki, chilula, y kamia. Veinte de estas tribus incluían referencias específicas al lesbianismo.

Essas sociedades matrilineares e homossexuais evidenciam o genocídio dessas práticas nos territórios indígenas, assim como a sua relação com o temor acerca do papel das mulheres nas sociedades ginecráticas. Os padrões patriarcais que foram introduzidos, durante o processo de colonização, transformaram as sociedades ginecráticas, especialmente no que tange à autonomia feminina, interferindo nas novas concepções de poder entre os gêneros.

Por sua vez, Segato (2013) e Paredes (2010) sustentam a presença de um sistema patriarcal de baixa intensidade, numa dimensão de masculinidade simbólica que permeia a pré-história patriarcal da humanidade. Assim, defendem que é imprescindível considerar esses espaços e suas configurações sociais para compreender como o sistema patriarcal se conforma de maneiras distintas e quais são os impactos observados em decorrência da colonização luso-hispânica na América.

Nesta dissertação, adoto a posição dessas autoras, analisando o desenvolvimento da violência de gênero no contexto do território latino-americano, especificamente no Brasil, e a pré-existência, em meu entendimento, de um sistema patriarcal

No âmbito dessa trajetória pré-colonial, Segato (2013) identifica um patriarcado de baixa intensidade nas sociedades indígenas e iorubás do Brasil, ressaltando as diferenças ancestrais entre homens e mulheres nessas comunidades. No que diz respeito aos homens estes se dedicavam a atividades relacionadas à segurança, à guerra e à caça; embora as mulheres, em várias situações, também participassem de guerras e atividades de caça, tais funções eram predominantemente atribuídas aos homens. Em contraste, as mulheres estavam mais conectadas à agricultura, ao artesanato e às tarefas domésticas e de cuidado. Salienta-se, inclusive, as posições de liderança em algumas sociedades indígenas, como os papéis dos xamãs, pajés e caciques, onde se observa uma predominância da liderança masculina.

Nas sociedades iorubás, Segato analisa como as relações de gênero se desenvolvem sob a influência desse patriarcado de baixa intensidade. Em suas pesquisas realizadas entre 1976 e 2005, em Pernambuco, estado de Recife, na região Nordeste do Brasil, a autora investigou as tradições de cosmologias e cosmogonias de matriz africana no Brasil recebem as denominações de candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco, tambor-de-mina no Maranhão e batuque no Rio Grande do Sul, desenvolvendo cultos distintos e paralelismos entre as divindades africanas em cada território em que se expressam. É importante atentar para as relações que essas cosmogonias africanas estabelecem com sistemas ancestrais de sociabilidade, relações de senioridade e estruturas plurais de família e sexualidade.

Segato enfatiza (2003, p. 217):

La relevancia de este sistema complejo de composición de la identidad de género radica en que una persona situada en la parte central del espectro, como puede ser el caso de quien combina un santo hombre y un santo mujer y tiene una orientación homosexual, podrá invocar los componentes masculinos y femeninos de su identidad, de acuerdo con la situación y como parte de estrategias de acumulación de roles sociales y rituales.

No contexto das relações de parentesco entre as famílias de santo, é crucial ressaltar as atividades realizadas por homens e mulheres que apresentam papéis distintos e transitam entre diferentes modos de relacionamento, conforme a casa de culto na qual estão inseridos. A família de santo é regida por uma matriz entreaberta, na qual um homem ou uma mulher, iniciados no culto, têm a possibilidade de assumir a liderança de uma família de santo. No que se refere à sexualidade, as narrativas se constroem em torno de uma entidade específica, contando com o apoio encontrado na extensão da família de santo, constituindo um elemento de liberdade associado aos cultos, que ensaiam novas formas de atuação além das dicotomias de feminino e masculino. Essa mobilidade em relação ao gênero projeta uma compreensão diferenciada em relação à matriz cisgênero definida pelo Ocidente, na qual os signos de masculinidade e feminilidade são tensionados pela ruptura de padrões de comportamento esperados.

É relevante entender que a noção de gênero não se estabelece como uma categoria isolada nos discursos antropológicos, mas se infere como uma compreensão fluida. De maneira geral, a compreensão do que o mundo ocidentalizado concebe como parte de um componente biológico que determina a sexualidade, é contestado ao nos depararmos com sociedades indígenas e famílias de santo do candomblé. Observa-se uma concepção entreaberta das relações pessoais e sociais entre pessoas do mesmo sexo e relações bissexuais, sem a interferência de desigualdades relevantes entre os sexos nessas sociedades (Segato, 2003, pp. 76-79).

Pode-se compreender como a relação entre o erótico e a sexualidade é entrelaçada em uma conexão entre o mito e a realidade. Destaco o exemplo presente na obra *Moqueca de Maridos* (2015), de Emil Heinrich Snethlage e Franz Caspar. O primeiro, que conduziu pesquisas de campo no Nordeste do Brasil entre as décadas de 1920 e 1930, reuniu uma análise de alguns mitos dos povos indígenas Arikapú, Aruá, Djeoromitxí, Makurap, Tupari e Wajuru. O segundo, Franz Caspar, residiu por nove meses, em 1948, entre os Tupari de Rondônia, no norte do Brasil. A riqueza dos mitos analisados permite decifrar alguns dos muitos enunciados sobre sistemas de casamento, erotismo, sexualidade e aspectos biológicos que transcendem a análise ocidental sobre gênero. Como citado por Mindlin (2015, p.189), que posteriormente compilou essas gravações:

nos mitos de vários povos de rondônia há mulheres aventureiras, duas ou três, que partem juntas à procura de marido. vão pela floresta, para o que der e vier, enfrentando monstros e bichos. são corajosas, andam sem guerreiro protetor, vão

caindo em todo tipo de logro. sempre há uma mais esperta e outra que se deixa enganar. (...)

Quanto aos aspectos biológicos, Mindlin (2015,p.290-291) ainda destaca:

curioso como os aspectos biológicos do sexo confundem-se com os papéis sociais e são explicados como luta de poder entre os sexos. são inúmeros os **povos em que, nos tempos arcaicos, segundo os mitos, os homens é que ficavam menstruados (tupari, makurap, suruí paiter, gavião ikolen, arara karo e muitos outros), até conseguirem atirar o sangue nas mulheres.** também a gravidez não existia, ou se dava no pé (makurap), na barriga da perna (arara karo), ou tinha que ser aprendida; em mitos de muitos grupos indígenas, as mulheres originariamente não tinham vagina, esta teve que ser criada. num mito documentado por Caspar em 1948, e que publiquei em Tuparis e Tarupás em 1993, Waledjat, um dos dois demiurgos tupari, talha uma mulher de madeira, a primeira mulher, com vagina pintada dentro de urucum; mas faz uma mulher sem buraco para o irmão, deixando-o furioso. a menstruação, não a gravidez, é quase sempre vista como uma desvantagem, perda de prestígio. o sexo menstruado é o que tem menos poder. nos mitos suruí e tupari, as mulheres caçoavam dos homens menstruados, obrigados a ficar em reclusão enquanto elas passeavam de um lado para outro. **quando eles passaram a mão ensanguentada na vagina delas (suruí) ou atiraram um capim com sangue quando elas se aproximaram (tupari), elas passaram a ficar menstruadas e perderam poder, prestígio e a liberdade de andar.** (grifo meu)

A narrativa mítica e a oralidade que permeiam a contação dessas histórias revelam uma interconexão entre corporeidade, a qual não se limita a um marco classificatório biológico, que corresponda aos paradigmas ocidentais, nem se fundamenta em um discurso que diferencie os corpos masculino e femininos. São evidenciados os aspectos físicos das mulheres em determinadas comunidades, que exercem sua liberdade na escolha de parceiros, enquanto características como a menstruação são frequentemente associadas ao corpo masculino. Este fenômeno expressa novas realidades que emergem da concepção híbrida dos corpos feminino e masculino, situando-se em uma esfera de atração e autonomia, desprovida de estigmas construídos e sem critérios fixos que delimitem sexo, aparência ou idade; estabelecendo, assim, uma conexão simbiótica entre a intimidade humana e a natureza.

Observa-se que, para esses povos afro-indígenas, a sexualidade não é avaliada sob uma dimensão normativa ou disciplinadora em relação aos papéis de masculinidade e feminilidade, permitindo uma escolha daquela sociedade, ao passo que o direito contemporâneo busca legitimar como um direito individual no contexto democrático.

Nas sociedades pré-coloniais, os corpos das mulheres enfatizam a naturalidade e as possibilidades de relacionamentos intergêneros e homossexuais, entendendo o sexo não

como uma relação de caráter moral ou de ordem reprodutiva obrigatória, corroborando as afirmações de Campuzano (2009, p. 76):

Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquís de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial modernidad (para una lista de identidades transgenéricas en sociedades históricas y contemporáneas.

A construção de gênero revela, em um primeiro momento, que a biologia não estabelece uma conexão direta com a construção social da feminilidade e da masculinidade. A forma como os povos ameríndios e africanos gerenciavam suas relações de afeto, intimidade e sexualidade é multifacetada, inserida em uma dimensão de encontros, linguagens e gestos que não se encontram restritos à preponderância de uma sexualidade específica, interligando relações que são abertas e a responsabilidade dos filhos partilhada por toda aldeia. No entanto, considero a presença de um patriarcado de baixa intensidade, que opera de maneiras distintas entre os sexos.

Paredes, em suas investigações sobre o feminismo, enfatiza a pré-existência de um patriarcado nas comunidades indígenas, denominado patriarcado ancestral, que se tece a partir das configurações tradicionais entre *warmi-chacha* (mulher-homem), imputando uma falsa noção de igualdade entre os sexos sob a égide heterossexual, em que o homem é escolhido para representar a sociedade indígena, enquanto a mulher é considerada um complemento do homem. Uma das principais críticas em relação à organização patriarcal ainda vigente em muitas regiões indígenas na Bolívia reside na divisão entre homens e mulheres, que são dotados de direitos e deveres distintos (Paredes, 2010, p.71).

Assim, a autora fundamenta sua crítica na ligação colonial, exemplificando como a perda da memória das tradições locais e de um modo de vida comunitário foi moldada nas sociedades indígenas. Antes da colonização, as mulheres não enfrentavam a fome nem eram submetidas ao desprezo masculino, possuindo direitos sobre a terra e os recursos. O patriarcado colonial assume novas nuances no contexto das relações assimétricas entre os sexos, impondo novos costumes, uma nova língua oficial e escravizando os povos afro-indígenas. Compreendo que este patriarcado ancestral indígena se amalgamou com o

patriarcado colonial europeu, que Paredes (2014, p.83) designa como:

El entronque patriarcal deja claras las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra las mujeres, que conlleva una nueva realidad patriarcal que es la que vivimos hasta el día de hoy.

O resultado do patriarcado ancestral, em constante transformação em face do patriarcado europeu, modifica as relações entre os povos originários, subjugando mulheres, homens e a natureza, através do trabalho escravo e reprodutivo. As relações interpessoais e sociais são impactadas por uma política de identidade colonizadora, caracterizada por preceitos cristãos, heterossexual, racional, monocultora e monolinguista, que se opõe ao modo de vida comunitário, politeísta, poliamoroso, racional e emocional, agroecológico e multilinguista. As relações que outrora eram pautadas pela dualidade e multiplicidade transformam-se em relações antagônicas entre os sexos, reservando às mulheres o espaço privado e assegurando ao espaço público uma predominância masculina.

A este entrelaçamento patriarcal, Segato (2013) denomina "mundo aldeia", que se apresenta compartimentado por desigualdades e hierarquias de gênero, resultando em um modo de vida dos povos nativos que distancia o homem de sua comunidade, inicialmente para participar das guerras promovidas pelos colonizadores, enquanto as mulheres são despojadas dos espaços de poder que anteriormente ocupavam.

Farage (1991) entende que os colonizadores utilizaram da noção de guerra justa, instrumento utilizado pelos para justificar o ataque aos indígenas, o assassinato e a ocupação dos territórios indígenas, tendo em vista a recusa destes em se converterem à religião cristã. Nessas as guerras, a disputa por territórios levou os homens para a linha direta dos ataques e negociações com os colonizadores, estando estes no centro das decisões e liderança, e, conseqüentemente, restringindo o direito das mulheres indígenas à liberdade de expressão e participação.

O patriarcado de baixa intensidade é gradualmente modificado, alterando as configurações de raça, gênero e trabalho, e interferindo nas relações entre os povos originários sob a ótica da violência colonial. As transformações impulsionadas pela aproximação dos colonizadores, embora em alguns povos pareçam totalmente inalteradas quanto à realização de seus rituais, conexões xamânicas e costumes ancestrais que continuam a ser transmitidos, nas relações sociais cotidianas, vão sendo alteradas

internamente, estabelecendo hierarquias entre eles. (Paredes, 2010, p. 32)

Este entrelaçamento patriarcal (Paredes, 2010) /mundo aldeia (Segato, 2013) transforma profundamente as relações de gênero. Em suma, essas relações de aliança entre os homens afro-indígenas e europeus gradualmente tangenciam as causas das mulheres, construindo relações de competitividade e silenciamento.

De acordo com Federici (2017) este processo de violência perpetrado pelo homem europeu é uma característica que remonta à Idade Média na Europa, em decorrência do processo de concentração de terras pela Igreja Católica no século XVI.

No livro *O Calibã e a Bruxa*, Federici (2017) observa que, antes da chegada dos europeus à América, as mulheres possuíam autonomia na realização de diversas tarefas, atuando como cirurgiãs, açougueiras, padeiras, ferreiras, entre outras profissões. Sob os olhares inquisitoriais de humanistas e reformadores, protestantes e católicos, essas mulheres passaram a ser condenadas pelo crime de bruxaria, uma vez que suas atividades representavam uma significativa competição em relação ao trabalho masculino, sofrendo proibições impostas pelos homens e pela Igreja. Essa divisão sexual do trabalho não apenas foi alterada entre as mulheres europeias, mas também se tornou uma realidade no continente americano para com as mulheres negras e indígenas, que enfrentaram perseguições em relação a decisões sobre seus corpos, como aborto e contracepção, consideradas práticas que ameaçavam valores religiosos cristãos e a nova ordem do trabalho capitalista.

Segato (2013) designa o reflexo das práticas coloniais sobre as construções de masculinidade, heteronormatividade e controle social como um novo patriarcado: moderno e de alta intensidade. Na mesma direção, Paredes (2010) destaca como o sistema colonial reflete a necessidade de controle sobre os corpos dos homens, mulheres e da própria natureza, o que ela denomina patriarcado colonial-neoliberal. Ambas as autoras concordam que a violência é uma manifestação da ordem colonial capitalista, que assimila a masculinidade superior do homem branco em relação ao uso da força e da violência sobre os corpos colonizados, especialmente os das mulheres.

De acordo com as análises supramencionadas, percebe-se como a colonização alterou sistematicamente o mundo, sob um contexto de novas categorias de exploração das mulheres. E o gênero atua como um divisor de águas no funcionamento e nas vivências comunitárias que se amalgamam aos reflexos hierárquicos de poder. na gestão dos homens brancos como representantes das instituições, na formação dos Estados-nação e pela Igreja Católica.

#### 1.4- Patriarcado moderno/ colonial-neoliberal: a primeira forma de violência aos corpos das mulheres brasileiras colonizadas:

A violência colonial de gênero é um sistema que se relaciona com a escravização afro-indígena. Conforme Oliveira (2020), a obra do pintor inglês Harro-Harring, que visitou o Brasil no século XVIII com financiamento da Inglaterra, contribuiu para delinear um panorama sobre a vida dos escravizados no Brasil, ao mesmo tempo que o país pressionou o tráfico negreiro e incentivou a abertura de novos mercados consumidores. Isso ocorreu por meio da Sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravatura (BFASS, sigla em inglês para British and Foreign Anti-Slavery Society) e da Sociedade para a extinção do tráfico de escravos e da colonização na África, em resposta aos movimentos abolicionistas que se desenrolavam no país.



Figura 1. “Inspeção de negros recentemente desembarcados da África”. “O homem de negócios da Sra. Quickly”. Paul Harro-Harring, c.1840, nanquim, aquarela e guache sobre papel, 20,1 x32,4 cm.2

2 Paul Harro-Harring. **Inspection de négresses nouvellement débarquées de l’Afrique. Homme d’affaires de Mrs Quickly.** Les modernes Mr. Quickly et Dolly. Disponível em <https://ims.com.br/titular-colecao/paul-harro-harring/>. Acesso em 10/07/2021

A gravura que se apresenta ilustra a negociação de mulheres negras escravizadas, marcada por atos de violência e desdém. A primeira mulher escravizada na imagem é tocada de maneira invasiva por um homem que segura seu seio, simbolizando a objetificação de um corpo que está prestes a ser adquirido. A segunda figura é submetida a uma inspeção por parte de um homem, que parece demonstrar preocupação em avaliar suas costas, observando indicadores de saúde; enquanto a terceira escravizada é tocada por uma mulher através de um guarda-chuva, sendo todas as mulheres expressando olhares distanciados para seus compradores e agrupadas entre as outras. Por outro lado, nota-se a relação de superioridade dos homens e mulheres brancas e como eram realizadas as transações de pessoas como mercadoria, podendo ser tateadas e selecionadas, corpos escravizados que se apresentam, desprovidos de qualquer identidade, reificados.

Esse processo de aquisição de uma pessoa escravizada se estende a homens e crianças. Compreendo isso como a primeira manifestação de violência, oriunda da separação de indivíduos sem consideração por nacionalidade, línguas, hábitos culturais e, principalmente, laços familiares. No Brasil, a brutalidade do fardo colonial iniciava-se com um novo ‘batismo’ compulsório.

Segundo Santos (2017, p. 26):

O escravo boçal era introduzido, rapidamente, em sua nova condição. Geralmente, no momento da compra, era batizado e recebia um nome cristão também recebia um novo sobrenome, que se referia ao porto africano de onde havia embarcado; por isso, existiram Pedro Mina, João Angola, Maria Congo, Ana Benguela. Após o batismo cristão (que nem sempre ocorria respeitando todos os rituais determinados pela Igreja Católica), os africanos escravizados recebiam ensinamentos básicos sobre o catolicismo e sobre como deveriam portar-se perante seu senhor. Além disso, aprendiam algumas palavras-chave em português. A partir de então o escravo boçal se juntava ao ladino (africano aclimatado) e ao crioulo (escravo nascido nas Américas) na execução das mais variadas tarefas.

O processo de diáspora africana evidencia a fragmentação do conhecimento, da história, da religião, da ancestralidade e da estrutura familiar dos povos afro-indígenas. Com a chegada ao território que passou a ser denominado ‘América’, o batismo simboliza uma transformação de nome, de idioma, de fé e de memória, resultando em uma única identidade viável: a do colonizador. Diversas rotas de escravização existiram, como as provenientes de Angola, Moçambique, da Mina e da Guiné, com cada região do Brasil recebendo escravos de diferentes localidades da África.

González (1988) estabelece uma relação entre a violência de gênero no Brasil e

o processo de mestiçagem, que decorre da cultura do estupro perpetrada por homens brancos contra mulheres afro-indígenas, resultando em uma América que amalgama traços africanos, a que ela denomina amefricanidade.

Freire (2013, p. 23) ressaltou:

A dominação sexual que as negras sofreram durante o período colonial trouxe doenças que passaram a se instalar na sociedade, tanto nas grandes famílias como na senzala. A sífilis se deu na mistura entre muitas pessoas de uma mesma etnia e etnias diferentes, e eram repassadas dos senhores que abusavam das escravas, e estas mesmas passavam aos herdeiros que contraíam brincando entre negras e mulatas ao desvirginar-se aos doze ou aos treze anos.

Por sua vez, González (1988) investiga como o processo de mestiçagem no Brasil oculta determinados argumentos relacionados a um processo colonial histórico. O colonizador é frequentemente idealizado como alguém que se engaja em uma relação sexual saudável entre raças, uma tese defendida pela antropologia do início do século XX, com

Gilberto Freyre apresentava essa miscigenação do povo brasileiro como uma interação natural e reprodutiva entre indivíduos negros, brancos e indígenas, sem considerar o estupro colonial. Além disso, considerava a violência sexual inerente aos sistemas de reprodução forçada de escravos, que eram implementados nas chamadas “fazendas de reprodução” no Brasil, com uma pressão constante sobre os corpos das escravas jovens, que eram visitadas por médicos que inspecionavam as propriedades e as obrigavam a adotar práticas que favorecessem a manutenção da gravidez, mesmo contra sua vontade.

Nesta análise das relações sociais e psíquicas que emergem dentro dessa relação hierárquica, o senhor de escravos pode ser concebido como uma figura que simboliza a potência, um poder construído a partir da intimidade do caráter sexual de uma família poligâmica, que mantém laços reprodutivos com a mulher branca, ao mesmo tempo em que se relaciona com as escravas. Os filhos, portanto, continuavam a ser vistos como uma extensão dessa família, sendo comum a divisão de herança entre filhos reconhecidos com escravas, o que remete no contexto brasileiro a uma situação complexa em relação à parentalidade e aos desdobramentos desse aspecto centralizador do patriarca.

Essas relações estabelecem o alicerce de uma sociedade delineada segundo o direito consuetudinário, cuja regulação é criada por meio dos costumes locais, sem a rigidez do controle metropolitano sobre as relações sociais e políticas estabelecidas na Colônia.

Diante dessa inclinação, os aspectos da vida privada enraízam-se na vida pública, transbordando de um poder doméstico estabelecido para um poder regional, exercido, em primeira instância, pelos proprietários rurais e, posteriormente, pelos urbanos. Ressalto a violência psicológica que incide, em especial, sobre as mulheres negras e indígenas escravizadas, no que tange ao controle que os senhores de escravos exerciam sobre seus corpos e suas proles.

González (1988) apresenta um argumento sobre o patriarcalismo familiar brasileiro da Casa-Grande, no contexto da formação do povo brasileiro, considerando a dinâmica do familismo do senhor de escravos, em uma relação de sadismo do homem branco intrinsecamente ligada a uma violência estrutural de gênero, que se manifesta na apropriação dos corpos e das proles das mulheres, que são negadas os direitos sobre seus corpos e seus filhos. O direito de propriedade absoluto do senhor sobre quais corpos poderiam ser escolhidos para a vontade do homem branco. As mulheres brancas, as quais deveriam casar para estabelecer relações sexuais, respeitando o consentimento familiar e social nesses relacionamentos entre homens e mulheres brancos. Por sua vez, as mulheres não brancas não possuíam qualquer respaldo voluntário ou legal sobre essas relações, podendo ser estupradas, tampouco tinham direitos os filhos decorrentes desses vínculos.



Foto2: Acervo Gilberto Maringoni Desenho de Ângelo Agostinina Revista Ilustrada nº 427, de 18 de fevereiro de 1886: denúncia crua da escravidão.

De acordo com Maringoni, destaca-se a obra relevante do cartunista italiano Ângelo Agostini (1843-1910), que fundou uma série de jornais ilustrados, sendo um dos pioneiros mundiais das histórias em quadrinhos nas campanhas abolicionista e republicana.

A cena demonstra um homem branco pisoteando uma mulher escravizada grávida, e dando pontapés em sua barriga, enquanto uma cruel e pavorosa cena de dor exibe a imagem desta mulher no chão. Percebe-se como a superioridade da força e legitimidade do direito de propriedade reforçam o poder do homem branco naquela sociedade, em uma demonstração de castigo, e exibição da violência nas ruas permitida, sendo uma prática que fomenta um sistema colonial, cujo homens brancos exercem o controle dessa violência e assim este *modus operandi* se organiza socialmente.

Foucault (2014) destacou como a sociedade europeia tornou a morte como um espetáculo público, do castigo como o suplício como punição, açoite, desmembramento de corpos, passam a ser códigos adotados como medidas de silenciar, punir com o medo os indesejáveis socialmente. Nessa linha, a violência praticada durante o período colonial pode ser visualizada de maneira racional, brutal, justificada e reverenciada como uma prática cotidiana e aceita socialmente, praticada contra os escravizados.

A violência é reproduzida tanto no espaço público quanto no privado, sendo incentivada e divulgada por meio de práticas de espancamento e açoites em pelourinhos situados em praças públicas, funcionando como uma pedagogia disciplinar que evidencia a dinâmica de poder entre o senhor e o escravo, diante da invisibilidade de cada indivíduo negro e indígena.

Este patriarcado moderno, por sua vez, configura um novo modelo socioeconômico baseado no lucro, na exploração dos recursos naturais, no conservadorismo religioso e na noção de pecado, especialmente em relação às mulheres. Segundo Santos (2007) a Santa Inquisição, um tribunal instituído pela Igreja Católica que controlava, vigiava e exterminava indivíduos considerados hereges, com as mulheres frequentemente comparadas a entidades diabólicas, bruxas, sendo a nudez indígena rotulada como símbolo de imoralidade e tentação.

Nesta linha de raciocínio, não estou a afirmar que homens brancos não eram violentos com mulheres brancas no período colonial. No entanto, não encontrei indícios de pesquisas exibindo a violência física sobre os corpos brancos nas ruas, o que por si, pode indicar a noção do espaço doméstico o local em que são mais frequentes Apesar dos direitos reais do marido sobre a mulher branca, esta superioridade também pode ter alguns freios e valores, em relação aos direitos religiosos quanto ao tratamento das mulheres.

É imperativo destacar o papel do classificações sociais presentes na sociedade brasileira, as relações familiares poderiam prevalecer enquanto “apadrinhamento” de pessoas brancas, que poderiam dar alguma regalia em relação a trabalhos menos pesados, pequenos cargos burocráticos.(Marques,2005,p.113). Destaque em relação a serem filhos de senhores e escravas, outros contratados na figura do capitão do mato, que vigiava e punia os escravos nas tentativas de fuga, remontam como o exercício de controle do homem branco se estende aos homens afro-indígenas, diante de práticas que enunciam a dependência ideológica de um sistema escravocrata.

No caso das mulheres afro-indígenas a violência poderia se dar como uma prática frequente e igualmente utilizada para punir homens e mulheres de maneiras similares. Essa relação é sustentada pela figura de autoridade dos homens brancos, como o direito de propriedade, de vida e de morte Chamo atenção para documentação em relação prática de violências, torturas e castigos que pessoas escravizadas eram submetidas nas pinturas de Jean-Baptiste Debret, pintor francês que veio ao Brasil em 1816, retratando a realidade da família imperial no Brasil, sobretudo a escravidão.

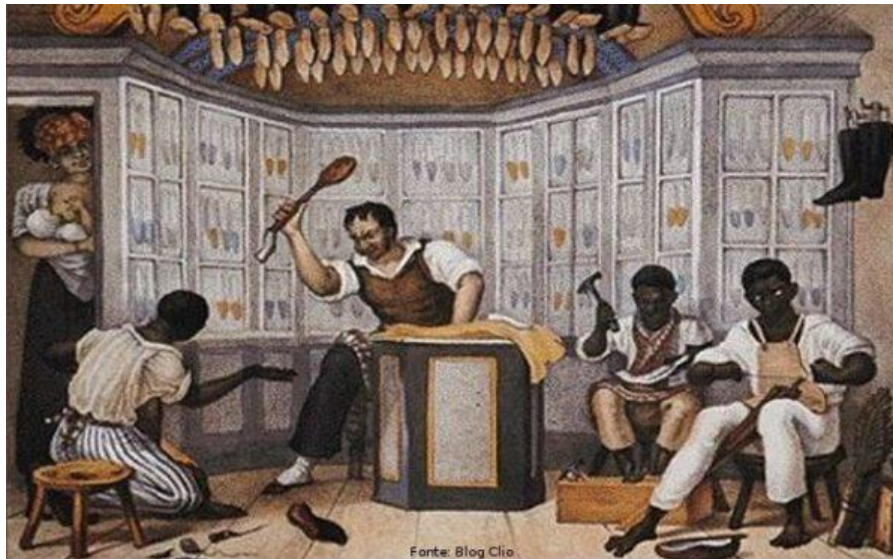


Figura 33: Jean-Baptiste Debret A prática do bolo.

A prática do bolo consiste em um método de palmatória frequentemente empregado

3 Debret. A prática do bolo. Disponível em <http://passadoepresente-cadu.blogspot.com/2011/06/castigo-aos-escravos-palmatoria-ou-bolo.html>. Acesso em 10/07/2021

durante o período da escravidão. Nesse sentido, "arrebentar a mão de bolos era provocar violentas equimoses e ferimentos no epitélio delicado das mãos. A palmatória era aplicada preferencialmente em mulheres e crianças e para punir faltas consideradas pequenas" (Lara, 1988, p.75). Esta prática perdurou até o final da década de 1970 no Brasil, nas instituições de ensino, onde educadores tinham a prerrogativa de punir alunos e alunas durante as aulas. Nas obras do pintor Debret, observa-se a representação da família brasileira branca, acompanhada de seus escravos em todas as atividades, sendo estes classificados conforme a importância e o grau de intimidade que mantinham com seus senhores na Casa Grande.

Pode-se afirmar que a violência se configura como uma marca institucional diante da diminuição dos corpos escravizados, os quais eram reduzidos a uma breve duração de existência, submetidos a labores extenuantes. Sob a perspectiva do poder soberano do homem branco, do capataz nas colônias. Mbembe explica (2018, p. 35):

O fato de que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, "vida selvagem" é apenas outra forma de "vida animal", uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão.

Entendo a necropolítica enquanto um instrumento de controle sobre o poder da vida e da morte dos corpos escravizados, sob a decisão dos colonizadores de eliminar o africano e o indígena, considerando a dessemelhança fenotípica que esses corpos apresentam, os quais sequer são vistos como inimigos. Ao comparar os corpos de homens e mulheres afro-indígenas enquanto animais, a violência passa a ser uma ferramenta possível para 'dominar' uma espécie, que sequer poderia ser considerada humana.

Um segundo questionamento acerca da violência colonial refere-se à maternidade. De um lado, a mulher branca recebia o status social de ser a mãe legítima, casada e assim consolidada com filhos biológicos, e, portanto, herdeiros de direitos. Enquanto a mulher afro-indígena não poderia ter quaisquer direitos sobre os seus próprios filhos, sejam com homens afro-indígenas ou de relacionamentos com homens brancos.

No Brasil, embora a Lei do Ventre Livre de 1871 tenha proibido a venda separada de crianças e escravas, essa legislação não alterou substancialmente a liberdade das crianças negras, que permaneciam dependentes de suas mães nas fazendas. Em relação aos bebês negros nascidos no Brasil.

Telles (2008, p. 357) analisa que:

A mais traumática das adversidades era o desaparecimento de seus próprios bebês. Pesquisas baseadas em anúncios publicados em jornais cariocas ao longo do século XIX revelam que 90% deles não faziam nenhuma menção à existência do bebê da escrava, sendo comuns as expressões “sem cria” e também “se vende a cria”, “aluga-se com filho ou sem ele. (...)”

As crianças negras eram submetidas a condições de trabalho, expostas aos caprichos de um senhor de escravos, impossibilitadas de usufruir da mesma infância desfrutada pelas crianças brancas. Desde tenra idade, eram levadas a acompanhar as atividades laborais de seus pais nas fazendas, sendo tratadas como mão de obra comercializável. Essa realidade reflete a fragilidade das legislações existentes, que, embora enfrentassem pressões internacionais pela proibição e pela comercialização de escravos, na prática, perpetuavam uma violência de caráter hereditário.

No que diz respeito à figura da mãe negra, reforça-se a noção de que crianças negras são desprovidas de cuidados, evidenciando a negação da mulher negra em relação à sua própria família, impossibilitada de desenvolver laços afetivos e de cuidado com seus pares, priorizando, em primeiro plano, o trabalho para a família branca.

Outro trabalho exercido pelas mulheres afro-indígenas é que seus corpos poderiam a função de ser "alugado", incumbida de amamentar, cuidar e limpar crianças brancas, além de realizarem atividades domésticas, suportando as mais severas humilhações, como aquelas associadas ao papel de amas de leite e acompanhantes das mulheres brancas (González, 1979, p. 38). Essa prática ilustra a exploração do corpo feminino colonizado, incentivado ao cuidado com as proles das mulheres brancas em detrimento dos seus próprios filhos.

No que tange à amamentação, embora tenha sido uma prática amplamente exercida no Brasil, com mulheres negras amamentando crianças brancas, essa atividade acabou sendo proibida pela medicina em meados do século XIX. Grande parte dos manuais científicos eugenistas da época considerava a prática anti-higiênica, levando à adoção de fórmulas de leite extraídas de animais, como vacas e jumentas, como alternativas para alimentar as crianças brancas.

Por outro lado, as mães brancas nunca foram incentivadas a amamentar, uma vez que circulavam informações médicas, à época, que afirmavam que a prática poderia deformar os seios. Enquanto a amamentação era substituída pelo leite animal, a mulher negra continuava a arcar com todo o trabalho braçal, incluindo a lavagem de fraldas e o

ensino de habilidades básicas, funções estas que eram socialmente atribuídas a ela (Priori, 2016, p.73).

Posteriormente à amamentação, a incumbência do cuidado negro é substituída pela responsabilidade da educação, a cargo da família biológica e de outros indivíduos brancos, como tutores e professores, à medida que a criança branca começava a crescer. Nesse contexto, a maternidade negra se apresenta como um elo que é relegado, inutilizado e esquecido na memória, servindo como um sintoma do afastamento e da perpetuação de uma sociedade de classes segmentada pelo racismo. (Segato, 2013, p. 182)

Souza (2011) reforça a situação da mão de obra de escravas domésticas, constituía o maior contingente da população cativa no Rio de Janeiro, enfatizando que, mesmo após o fim da escravidão, essa mão de obra continuou a existir na cidade. Grande parte das análises sobre o status da mulher negra e sua relação com a liberdade não sofreram quaisquer alterações significativas. Enquanto os homens negros começaram a integrar os serviços militares, mesmo que em posições de baixa patente, esse trabalho conferia um certo prestígio. Em contrapartida, as mulheres permanecem nos serviços domésticos, como ganhadeiras e quituteiras nas ruas, evidenciando a continuidade de trabalhos manuais.

No que se refere à análise da condição feminina das mulheres brancas e afro-indígenas, é evidente que não se estabelece uma relação pacífica ou linear entre ambas. Enquanto a primeira permanece confinada ao espaço doméstico, restrita ao cuidado da família, a mulher negra é compelida a trabalhar tanto no espaço público quanto no espaço privado de uma família branca.

Ademais, Souza (2011) reforça que a liberdade sexual das mulheres negras é frequentemente percebida como mais propensa a uma vida sexual ativa, ao passo que a privação e a castidade parecem ser imposições à sexualidade das mulheres brancas. Essas observações ressaltam, em um primeiro momento, o sistema patriarcal, que perpetua formas diferenciadas de tratamento em relação ao gênero e à raça, considerando o status vertical masculino e seus efeitos colonizatórios sobre os corpos femininos afro-indígenas.

A terceira distinção da violência entre mulheres brancas e não brancas refere-se à prostituição forçada. Esta atividade constituía uma fonte de lucro significativa durante o período colonial, sendo uma prática comum na capital do Brasil do século XIX, no Rio de Janeiro.

De acordo com Grahan (1996, pp. 57-58):

A polícia, auxiliada por médicos, devia organizar a prostituição, registrando as mulheres e submetendo-as a exames médicos, deveriam ser passadas leis regulamentadoras. O que importa aqui é que o Brasil estas recomendações não produziam resultados. Apesar de um senso expresso de escândalo e indignação moral, da percepção de atentado à decência pública e do medo de doenças, as raras tentativas de regulamentação fracassaram, de modo que não foi passada qualquer lei ou postura. Em 1871, o chefe de polícia lembrou sua própria tentativa fracassada, em 1869 e a de seu antecessor em 1867, de persuadir a Assembleia Legislativa a legislar contra a consignação das escravas à prostituição. Não estando disposta a conceder à polícia os poderes necessários para fazer cumprir a lei ou assumir os custos, a assembleia esquivou-se. Um chefe de polícia subsequente, em 1875, opôs-se cabalmente as medidas legais, como tentativas intromissivas de registrar mulheres, que “dariam lugar a injustiças, tratando como prostituição o que não passa de uma simples afronta ao pudor, confundindo prostitutas com mulheres de vida equívoca. De acordo com a lei brasileira, poder-se-ia exigir que as prostitutas assinassem “um juramento de bom comportamento “. E assim foi deixada a questão da prostituição.

A prostituição, no contexto colonial, é uma prática permitida e até incentivada, permitindo a aquisição de escravas, assim como sua locação para proporcionar prazer a outros homens. O panorama da prostituição abrange uma variedade de atividades, obrigações, responsabilidades, silenciamentos, privações, humilhações e angústias, evidenciando que o corpo das mulheres como um meio exclusivo de “uso” para o lucro do homem branco.

Prechet (2020) esclarece que o corpo da mulher negra não desfruta do mesmo status que o corpo da mulher branca, configurando-se como uma relação moralmente proibida, situada em um plano de excentricidade, caracterizando-se pelo consumo de um corpo-mercadoria. Em sua pesquisa, a autora demonstrou que a prostituição de mulheres negras era percebida como um incômodo, uma depravação imoral, sendo cientificamente considerados atos não incentivados. Enquanto isso, a prostituição de mulheres brancas adquire contornos mais romantizados e aceitáveis no imaginário social republicano, com a questão racial se apresentando como um componente sensível aos olhos do julgador.

Em grande medida, o mal-estar das mulheres emerge como uma questão manifesta, ultrapassando desvantagens objetivas e subjetivas que delineiam as disparidades geradas em um sistema patriarcal colonial. Observa-se uma transição de um modelo patriarcal antes da colonização de baixa intensidade, que passa por muitas transformações com um patriarcado moderno e ocidental, que nivela a existência hierárquica entre os sexos e as relações étnicas. A violência, que era incomum entre as sociedades afro-indígenas passa a ser um código de conduta e domínio pleno do homem branco aos povos ameríndios e africanos.

Por outro lado, reavaliar o patriarcado como uma situação estruturada na colonialidade do poder, do saber e do ser implica buscar os mecanismos que destacam uma nova masculinidade branca, autoritária, dotada de plenas garantias de direitos de propriedade e de autorização sobre a vida das mulheres, seus filhos, sua sexualidade e seus bens.

## **CAPÍTULO 2 : STATUS: EIXOS DA VIOLÊNCIA**

Neste capítulo, abordo a concepção de masculinidade colonial branca à luz do conceito de status de Segato (2003) analisando os eixos da violência horizontal, vertical e simbólica. Em seguida examino como o status se entrelaça à masculinidade, sustentando a continuidade de um processo de violência relacionado a um mandato de violação dos corpos femininos.

O status se conceitua como um elemento interconectado ao patriarcado, que se desenvolveu nas diversas relações humanas, formando-se de maneiras distintas em diferentes sociedades. Assim, este status pode ser entendido como uma demanda suspensa, de natureza fenomenológica, que não questiona quais seriam a essência e a razão que gerariam a própria diferença entre os sexos.

### **2.1 : Status e eixos horizontal e vertical da violência:**

Segundo Segato (2003), o status se desdobra em três eixos de interlocução: **horizontal e vertical**. No **status horizontal**, os homens estabelecem entre si um vínculo de fraternidade, unindo ideias em comum, posteriormente formalizado no contrato social com um acordo de paz. Contudo, é imprescindível enfatizar que as mulheres nunca foram incluídas nesse acordo, dado que a diferença biológica é a condição de sua desigualdade, sendo excluídas, em um primeiro momento, da ordem do status, por sua suposta inferioridade física em relação aos homens e pela maternidade.

Com a colonização, o status inicialmente se apresenta segundo uma noção de dádiva, um sentimento de irmandade e alianças entre os homens. Mauss (2003) demonstra como o tecido empírico dos sistemas de trocas é constituído por relações de parceria, reciprocidade e igualdade. Esses sistemas possibilitaram transformações sociais que se estendem entre a paz e o conflito, desencadeando a noção de sociedade, economia, segurança, trabalho, de acordo com a aproximação e a individualidade de cada grupo. Por

sua vez, o status no patriarcado de baixa intensidade, as relações de gênero se mostram mais horizontalizadas.

Para que haja violência dos homens em relação às mulheres, é necessário compreender a dádiva, a formação de laços de amizade e interesses, o vínculo que os une psicologicamente em torno de um objetivo comum, de modo que essa violência se torne um elo moral aceito dentro daquele grupo, mesmo que não seja abertamente declarado.

Assim, o status horizontal pode ser corroborado pelo desenvolvimento da noção de dádiva entre os homens ao longo do processo de 'racionalização' desse patriarcado.

Destaco o eixo horizontal formado entre os homens em um estado de parceria e irmandade, em um sistema patriarcal que opera sem questionamentos. O direito natural ao exercício do poder masculino é estabelecido como um elo, uma aliança, cuja discordância poderia ou não ser agravada em tempos de guerra. Enquanto as mulheres permanecem excluídas dessa relação horizontalizada de fraternidade, ainda que possam ter participação e poder nas decisões em algumas sociedades. É importante ressaltar como o choque colonial é decisivo em novos estratos sociais, alterando os laços comunitários e, conseqüentemente, interferindo na relação de status.

Durante a colonização, o pintor Debret ilustra a noção de um status entre gênero, em uma pintura de uma família portuguesa vivendo no Rio de Janeiro em 1820. Observa-se, em primeiro plano, um homem branco à frente da mulher, enquanto um homem negro escravizado aparece ao fundo, e as mulheres e crianças se encontram no meio. Essa imagem reflete o status horizontal masculino, evidenciado pela presença, pelo pacto entre eles e pela noção de proteção em relação às mulheres quando saíam de casa, e ainda a presença de armas pelo homem negro escravizado.

As relações estabelecidas durante o período colonial e pós-colonial suscitaram discussão acerca do desenvolvimento capitalista, em situações de conflito e na defesa do espaço público, sempre contestado. Frequentemente, as mulheres foram utilizadas como moedas de troca nos acordos de paz entre grupos rivais, em casamentos arranjados com interesses materiais; além dos papéis exclusivos de cuidados com os filhos e com o marido como obrigação matrimonial.

Para compreender de maneira mais aprofundada como o status horizontal, podemos refletir sobre a ideia de 'abandono de lar'. Quando uma mulher casada deixava sua residência em virtude de violência ou por não desejar mais conviver com seu parceiro, ela automaticamente perdia judicialmente a guarda dos filhos ou quaisquer direitos sobre a herança constituída durante o casamento. No entanto, se um homem praticasse a mesma

ação, não havia qualquer penalidade. E isso acontece justamente porque a dádiva é o elo moral comum entre os homens, e porque alcançam um status diferenciado pelo gênero, o que atribui diferentes respostas para as mesmas ações. Pode-se acrescentar que por estarem inseridos em uma ótica institucional e social privilegiada, foram idealizados leis que beneficiassem a si mesmos, e conseqüentemente prejudicassem e cerceassem a liberdade e a equidade às mulheres nas sociedades ocidentalizadas.

Nota-se como esse patriarcado colonial/moderno introduz configurações que impactam significativamente as relações sociais, culturais, políticas e econômicas nos territórios colonizados, desatando os laços da coletividade, à medida que o funcionamento dessa sociedade se fundamenta nas relações dicotômicas entre os sexos, situando-os em mundos próprios, de maneira fechada e excludente. Embora alguns povos nativos possam ter mantido alguma de suas tradições, cosmovisões e rituais, estes são entrecortados por uma torção nas relações sociais a partir do status masculino, que legitima o centro das decisões, da hierarquia, do comando, da inteligência e da força, enquanto o status feminino circunscreve-se ao domínio da maternidade, do cuidado e do trabalho doméstico, excluindo-o do cenário de elegibilidade nas decisões.



Foto4: Funcionário público saindo de casa com a família, Debret, c. 1820.

Segundo Paredes (2010), o corpo das mulheres passa a ser um campo de trabalho apenas, sendo a economia reprodutiva realizada por meio desse trabalho, o que possibilita aos homens governar de forma autônoma o espaço público sem competições. Enquanto a

colonização assume novos contornos, desfazendo relações mais horizontalizadas entre os povos afro-indígenas, cuja sexualidade não se restringia ao campo das obrigações, em que a escolha da maternidade é uma prerrogativa das mulheres, que conheciam práticas contraceptivas e abortivas.

No que diz respeito ao **status vertical** da violência, este abrange as disputas marcadas pelas diferenças hierárquicas entre os sexos, refletindo graus de expressão de uma masculinidade tensionada. Na mesma representação de Debret, observa-se a presença desse status vertical na imagem, onde os homens se posicionam à frente, assumindo uma posição de comando. Por outro lado, as mulheres passam a ocupar uma fila, desde filhas menores, cuja castidade exige vigilância constante por parte dos homens daquela sociedade; atrás delas, as mulheres brancas, as escravizadas que cuidam do lar, uma segura um bebê, acompanhada por homens escravizados, responsáveis pela segurança da família, e atrás do homem negro adulto, os seus filhos.

A experiência colonial da sexualidade estabelece status vertical da masculinidade que também é imposto com as religiões cristãs, impondo vigilância sobre a castidade feminina, a preparação para aceitar as obrigações e a centralização do marido e dos filhos, sendo a sua vida coadjuvante em relação à família. A tradição ocidental cristã promove a mulher como artífice do pecado, dos efeitos ilusórios de sua emoção; como se não tivesse racionalidade própria.

Paredes (2010) entende que a ampliação de um patriarcado moderno colonial, desenvolvido a partir da expansão territorial e econômica voltados à exportação, gera condições favoráveis para a instrumentalidade de um status masculino branco autoafirmador em sua centralidade, contando com o respaldo das Igrejas católica e protestante, que perseguiram mulheres brancas e afro-indígenas, acusando-as de bruxaria e heresia, sempre que suas existências se configurassem como empecilho ao exercício de sua superioridade moral.

Na experiência bíblica, em Gênesis (3:16), a mulher conduz o homem ao erro e ao pecado e é considerada desobediente às normas superiores divinas:

(...)E Deus disse: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste tu da árvore de que te ordenei que não comesses? Então disse Adão: A mulher que me deste por companheira, ela me deu da árvore, e comi. E disse o Senhor Deus à mulher: Por que fizeste isto? E disse a mulher: A serpente me enganou, e eu comi. (...)

**E disse à mulher: Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua conceição; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará. (Grifo meu)**

A iconografia bíblica é estruturada em torno da concepção de um Deus único, masculinizado, que cria a mulher a partir da costela do homem, em uma relação intrínseca com o dever de obediência divina. A ideia de pecado emerge como o fator que separa o ser humano do divino; ao cometer o primeiro pecado. Adão justifica sua desobediência ao atribuí-la a Eva, que colheu o fruto da árvore proibida e o ofereceu a ele, resultando na expulsão de ambos do paraíso. No que diz respeito a Eva, seu destino transcende a mera expulsão, pois ela experimenta a dor, incluindo a dor do parto, e, como consequência de sua desobediência, é condenada a viver sob a dominação masculina.

Na exegese bíblica, a mulher é frequentemente considerada um sujeito desprovido de vontade própria, cuja única finalidade é o pertencimento ao marido, sendo privada de sua identidade e necessitando de tutela, cuidado e subjugação. Posteriormente, no Novo Testamento, a mulher adquire a condição de virgem, conforme expresso no livro de Mateus (1,20-25):

Mas, depois de ter pensado nisso, apareceu-lhe um anjo do Senhor em sonho "**A virgem ficará grávida e dará à luz um filho, e lhe chamarão Emanuel**" que significa "Deus conosco". Ao acordar, José fez o que o anjo do Senhor lhe tinha ordenado e recebeu Maria como sua esposa. **Mas não teve relações com ela enquanto ela não deu à luz um filho.** E ele lhe pôs o nome de Jesus. (Bíblia Sagrada, Mateus 1:20-25)( grifo meu)

O olhar bíblico destacado sobre Maria, ressalta uma mulher virgem, escolhida para dar a luz, representando a continuidade da linhagem parterna de Deus, Jesus e Espírito Santo. Maria parece estar longe da imagem divina, atrelando à esfera reprodutiva, naturalizando a existência feminina em uma distinção sagrada pela maternidade. Deste modo, a religião ganha um suporte moral condenando as mulheres a cuidarem de seu sexo como algo intocável, sublime, preservando a virgindade um traço denotativo compulsório de mulheres para que pudessem casar.

Os ensinamentos da religião cristã propõe a noção de superioridade do homem como uma vontade divina, logo, uma educação diferenciada entre os sexos é ensinada

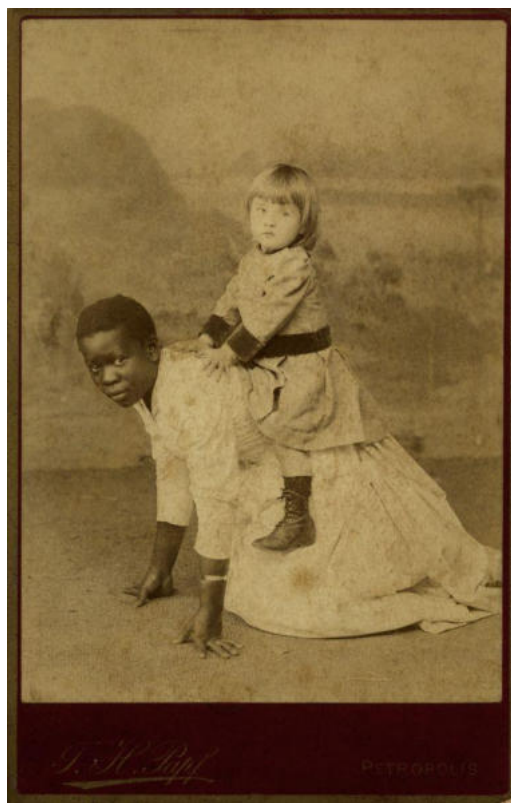
desde a infância, devendo os meninos serem criados para se masculinizarem, lapidarem suas emoções, silenciarem suas fraquezas. Por outro lado, as meninas ensinadas para aprenderem as tarefas domésticas e funções do cuidado, o que a manteria sempre ocupada e, ao mesmo tempo, distante de poder conhecer sua sexualidade, de ganhar outros conhecimentos e de participar da vida pública.

Na interlocução do olhar vertical da violência, o tributo corresponde uma característica feminina, pressupondo a noção de entre os sexos. Nesse sentido, os corpos das mulheres carregam desde seu nascimento, o acesso à mulher como um objeto disponível através do pagamento de um tributo em relação aos homens. (Segato, 2003, p.254). Este pagamento estabelece como troca o dever masculino de segurança, manutenção da sobrevivência feminina, zelando pela perpetuação da paz interna entre os membros. Enquanto a situação das mulheres não está colocada em um mesmo ciclo que os homens, tendo as tarefas diferenciadas, pois a ligação de pertencimento a uma família é garantida por um homem e sua comunidade,.

Gradualmente a colonização produz status diferenciados, ocupando as mulheres brancas uma condição infantilizada desde o seu nascimento, mantidas financeiramente por um homem. Em troca, este possui o direito em relação ao seu corpo, sua aparência, suas vestimentas, seus hábitos, suas amizades, ocupando uma ordem hierárquica entre os sexos.

Perrot (2006) destaca como no século XIX, um sistema do 'aburguesamento' a partir da construção de valores cristãos que vão sendo ensinados às mulheres europeias, que começam a participar de assuntos ligados à Igreja, como o culto à Maria, ressaltando o papel da maternidade e da virgindade, e da dedicação exclusiva à família. Enquanto as mulheres continuam administrando o espaço doméstico, os filhos, a criadagem e tomadas por algumas ações que envolvem a caridade e a filantropia em um lema que envolve: "a fé contra a razão, a caridade contra o capitalismo e a reprodução como justificativa fundamental constituem os principais eixos desta moral" (Perrot,2006,p.180).

Na fotografia abaixo de Revert Henrique Klumb, fotógrafo oficial da Família Real de Portugal no Brasil, demonstra a situação diferenciada entre as mulheres negras e brancas.



4 Figura 5 : Revert Henrique Klumb – Princesa Isabel e a babá em Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil C. 1899.

A escravização acentua o status verticalizado das mulheres negras, no trabalho doméstico, ligado aos cuidados da casa e dos filhos das mulheres brancas em especial. A noção da submissão das mulheres negras destaca o imperativo de um poder constituído desde a tenra infância, uma relação que estende posteriormente à escravidão. Comparo a posição feminina das mulheres brancas na Europa a uma situação análoga na América, onde se forma uma burguesia que se consolida segundo os padrões europeus.

Mesmo após a abolição da escravidão, a mão de obra negra permanece presente nas atividades agrícolas e nas pequenas vendas em centros urbanos. Além disso, as mulheres afro-indígenas se encontravam na manutenção dos serviços domésticos, estabelecendo relações entre criadas e patroas que se assemelham às da escravidão, regidas, em última análise, por um contrato de propriedade.

Mesmo após a condição de ex-escravizadas, a convivência entre os libertos e seus antigos senhores no mundo pós-abolição reforça a continuidade de um sistema em que a

---

4 Imagem de mulher negra ex escrava babá, após 9 anos do fim da escravidão brasileira. Disponível em <http://mttvirtual.org/conteudos/visualizar/Casa-e-Trabalho>. Acesso em 11/10/2021

manumissão se revela um processo lento e gradual. Em muitos estados do Brasil, embora os senhores de escravos tenham recebido indenizações após a promulgação da Lei Áurea em 1888, muitos escravizados permaneceram vinculados ao trabalho nas fazendas.

## **2.2. Status vertical e o mandado de violação sobre os corpos femininos afro-indígenas**

Nesse tópico, abordo sobre a dimensão do status, tomando como referência alguns eixos para refletir sobre a violência decorrente do uso sexual. Entendo que o estupro (ou violação) ilustra a disparidade de status entre os gêneros, resultando formas de punição sobre os corpos das mulheres (Segato, 2003, p. 24). Por sua vez, o ato do estupro ocupa um status horizontal naturalizado entre os homens, configurando-se como um problema menor em relação ao corpo da mulher. No entanto, a violação, passa a constituir como um crime vinculado a moral, especialmente em relação ao conceito de virgindade feminina, possuindo uma carga simbólica significativa.

A questão do estupro das mulheres afro-indígenas durante o período colonial é frequentemente ocultada, em parte pela permissividade de um sistema patriarcal consolidado por homens brancos, que se impuseram como figuras centrais na esfera familiar, econômica e política. Hooks (2019) discorre sobre como, no contexto do colonialismo americano, a relação psíquica do homem negro durante a escravidão se manifestava através do temor de sua própria dizimação, levando-o a ignorar as violações perpetradas pelo homem branco contra as mulheres negras, embora tenham ocorrido algumas formas de resistência em relação a determinadas mulheres negras e, em especial, crianças.

Este panorama de naturalização social do estupro por parte dos homens brancos implica sofrimento, humilhação e desonra para a mulher e para a comunidade negra era, em tese, considerado preferível à morte daqueles que tentassem obstruir tal prática. Em um segundo momento, observa-se um direito irrestrito ao uso do corpo feminino, refletindo uma aceitação social do papel do homem, cuja manifestação de vontade é percebida como absoluta, genuína e natural, questionando-se, assim, a legitimidade desse espaço imaginariamente ocupado, em virtude do status associado à sua masculinidade.



Figura 6: Three young men and a black woman. (Van Couwenbergh, 1632)<sup>5</sup>

O quadro apresentado do pintor Cristiaen Van Couwenbergh, datado de 1632, ilustra uma cena que se mantém persistente na memória colonial da América. A mulher negra, em uma situação de violência sexual, encontra-se sentada nua em um quarto com três homens brancos. O olhar da mulher revela uma expressão de pavor em relação ao que se desenrola ao seu redor, no ambiente de um quarto. Eles trocam olhares entre si, sendo que um deles está nu, o que aparentemente se encontra violando a mulher. O segundo homem vestido com um lençol, aparenta ser o próximo a violar a mulher, enquanto olha com um tom de riso e desprezo para o corpo da mulher negra. Enquanto o terceiro homem, aparenta supervisionar a cena, enquanto demonstra um estado de desorientação em relação ao que se desenrola.

Sabe-se que a violação, um dos crimes mais antigos da história da humanidade, foi considerada por muitos séculos um ato infrajurídico, resultando em um significativo silenciamento acerca dessa prática. Vigarello, (1998, pp. 93-94), enfatiza:

Hay que evaluar esta diversidad de causas para comprender la percepción de la violación en el Antiguo Régimen. Primero, la forma de entender la violencia, con su tolerancia difusa, su tratamiento a menudo infrajurídico que favorece los silencios y los arreglos «privados», su tolerancia social también, que hace prácticamente imposible la denuncia de una criada, como a la inversa, que se pueda someter ajuicio a un poderoso. Después, la forma de ver el acto,

<sup>5</sup> **Quadro Cristiaen Van Couwenbergh** Disponível em [https://www.wga.hu/html\\_m/c/couwenbe/3young\\_m.html](https://www.wga.hu/html_m/c/couwenbe/3young_m.html)<https://www.alamy.es/imagenes/christiaen-van-couwenbergh.html>. Acesso em 10/07/2021

relacionándolo prioritariamente con un crimen moral, un gesto blasfemo en el que la violencia queda empujada con respecto a la depravación o al pecado. A continuación, la imagen de la víctima, la sospecha sobre la mujer, por ejemplo, pero más ampliamente la tendencia a envolver en la depravación al ser violentado, como la dificultad para analizar sus actos íntimos, sus resistencias interiores, sus negativas. Finalmente, la percepción del cuerpo, el estudio lleno de alusiones de los signos anatómicos, la idea todavía precaria de poder transformarlos en pruebas posibles.

**Este conjunto de referencias y de convicciones converge para convertir la violación en un delito gravemente condenado en los textos y poco perseguido en los tribunales, temido o despreciado según los implicados, los acontecimientos, los lugares.** No se limitan, hay que insistir en ello, a la imagen de la violencia; se extienden a las representaciones de la feminidad, a la forma de tener en cuenta la conciencia, la de ver el individuo, su cuerpo, su autonomía. Cada una de estas causas compone la realidad de este delito y la mirada que se dirige sobre él, con **una consecuencia drástica: procedimientos dispersos e infrecuentes, generalmente limitados a la violación de niños.** (grifo meu)

Ao realizar um quadro comparativo ao longo dos séculos, observa-se como a história do estupro configura um jogo de incredulidade em relação à mulher, inserindo-se em um triplice debate: em primeiro lugar, a classe social, que atua como o primeiro obstáculo a deslegitimar sua voz, uma vez que sua posição na hierarquia social a coloca em uma situação de vulnerabilidade discursiva em comparação a um homem branco, sendo ainda mais acentuada em relação a indivíduos da alta nobreza. Em segundo plano, a imagem de vítima não é imediatamente atribuída à mulher, sendo frequentemente questionada quanto à veracidade de sua palavra e à sua tentativa de se defender do ataque do agressor. Em terceiro lugar, a relação que a mulher possuía com o violador é explorada, colocando-a em uma posição de tentadora, incitadora do ato libidinoso forçado.

Com a posterior legitimação da ciência no século XIX, a relação do estupro é analisada através de estudos anatómicos avançados, que realizam exames, identificando marcas de violência no corpo das mulheres e considerando o defloramento vaginal e o rompimento do hímen, atribuindo ao estupro a característica de um ato praticado exclusivamente contra mulheres virgens. De modo geral, o estupro não era considerado um crime que merecesse a devida atenção nos tribunais, sendo o principal foco a perpetrada contra crianças. Assim, o corpo das mulheres parece mais uma vez carregar uma noção de permissividade social em relação ao ato, sendo desconsiderado como um crime que afetasse a mulher, sendo antes de tudo silenciado, estimulado e subnotificado (Vargas, 1999, p. 34).

No primeiro momento, os caminhos históricos apresentam a violência sexual como um ato aparentemente aceitável, praticável sem qualquer obstáculo, sem investigações adequadas ou meios para a reparação da agressão, como é o caso da prática do casamento

forçado da vítima com o violador, um ato considerado legítimo para preservar a honra familiar. Posteriormente, o estupro transita do campo da aceitabilidade para o da punição, embora essa punição, em certa medida, não impeça a prática do ato.

A violência sexual, perpetrada em espaços públicos, denuncia um delito, uma marca, um rastro deixado por aquele que comete a violação, geralmente um sujeito, enquanto do outro lado estão os corpos feminilizados, violados por ostentarem características de sua vulnerabilidade. Em relação à violação, Segato (2003, p. 22) argumenta:

Sin embargo, a pesar de su incidencia relativamente baja, me gustaría concentrarme en ella (la vio con el interés de comprenderla, en la convicción de que no sólo nos proporciona una de las claves de la inteligibilidad de las agresiones de género en términos globales y de la naturaleza estructuralmente conflictiva de esas relaciones, sino que ofrece pistas valiosas para la comprensión del fenómeno de la violencia en general. Esto se debe a la destilada irracionalidad del delito de violación. Como intentaré argumentar, ésta se presenta como un acto violento casi en estado puro, vale decir, despojado de finalidades instrumentales. Tal como se desprende de innumerables relatos de presos condenados.

O ato de violar não segue um parâmetro lógico, como ocorre no caso de um roubo, que é cometido para a obtenção de um bem de valor monetário, ou em um assassinato, que visa a eliminação de uma vida considerada indesejada por outrem. Comumente, as análises que versam sobre o crime de estupro tendem a associar o violador a alguém que apresenta distúrbios neurológicos, frequentemente caracterizado como um psicopata, uma figura abominável e monstruosa, cuja probabilidade de estabelecer uma relação sexual consensual com a vítima é extremamente reduzida; essa narrativa, geralmente, está enraizada no senso comum. Contudo, na maioria das situações, o agressor é um parente próximo, como um pai, irmão, padrasto, avó ou tio, que busca construir uma intimidade com a vítima. (Segato, 2003, p .67)

O estupro se configura como um ato explicitamente conflituoso, uma quebra de um pacto social, pois rompe com a relação de obrigação estabelecida dentro do casamento, como uma forma de troca em que se paga um tributo feminino, a virgindade.

Por outro lado, o acesso sexual nem sempre se baseou no consentimento e na aprovação social; assim, o estupro assume contornos de proibição em relação ao sexo praticado fora do casamento, amparado por um direito moral legitimado pelo status masculino. Essa "macheza" é percebida como um elemento que exibe a potência masculina, dialogando com o estigma de uma violência considerada necessária em um ato disciplinar,

no qual a mulher é relegada a uma posição de passividade. Neste contexto, o ato de estupro segue algumas referências entre os eixos de enunciação, como a noção de honra.

Zanota (2001, p. 14) observa que:

O código relacional da honra exige as responsabilidades recíprocas, mas entre tarefas diferenciadas entre homens e mulheres, nas suas funções de parceiros e do exercício da parentalidade. A posição de provedor parece ser a contrapartida da fidelidade sexual feminina. Parcela importante do núcleo da “honra” do homem depende da fidelidade da mulher e do seu estatuto de ser reconhecida como “respeitada”. A fidelidade masculina não é exigida pelo código relacional da honra.

Para a adequada compreensão deste fenômeno social, faz-se necessário entender o cerne da honra como um tributo que se manifesta em relação à mulher, a qual desempenha seu dever social de fidelidade, imersa em uma postura introvertida, responsável e situada em uma zona de pertencimento masculina. Enquanto o status evoca nos homens a possibilidade de contornar a honra em condições totalmente divergentes, permitindo-lhes estabelecer múltiplos relacionamentos e assumir a posição de macho, representada pela figura do chefe de família na sociedade.

Amaral (2012) distingue a honra feminina da masculina, sendo a primeira considerada objetiva, entendida como um recurso familiar e concebida como virtude individual, enquanto a honra masculina está intimamente ligada à percepção social sobre a família. Em razão disso, não é incomum que, no Brasil, a construção da honra e a violação estabelecem uma relação que parece ser atravessada pela perspectiva da mulher branca, à luz de uma moral cristã. A mulher branca deveria se manter quase invisível na sociedade, confinada ao espaço doméstico, com escasso contato com possíveis pretendentes, mostrando-se tutelada por seu marido ou pai, enquanto as mulheres afro-indígenas continuavam a estar expostas ao espaço público em função de seu trabalho.

Por sua vez, na sociedade patriarcal verticalizado, o qual o estupro é considerado um ato justificado e noramalizado com as mulheres afro-indígenas, sem considerar qualquer noção de honra. Ao considerar a ação de violar um corpo, desprovido de identidade, e aos olhos do agressor como um direito de propriedade, percebe-se que essa situação promove um processo interpretativo que ultrapassa a mera busca por satisfação momentânea e efêmera por um homem, mas a torna socialmente aceita e praticada naquela sociedade.

Segundo Segato (2003), esse "**mandato de violação**" encontra respaldo em um

modelo de masculinidade que é objetivamente ensinado, construído a partir de atitudes e comportamentos direcionados à satisfação sexual unilateral, padrões esses que são amplamente copiados e reverenciados. O mandato de violação transforma-se, subsequentemente, em um mandato de masculinidade, frequentemente praticado por grupos de homens e considerado um ato de demonstração de virilidade e utilização da crueldade perante outros homens.

A violação é um crime que impacta toda a sociedade; no entanto, é recebida na aparente invisibilidade de sua gravidade, na apatia e no silenciamento, com alguns justificando esses atos como esperados, em função do suposto merecimento da vítima. Aparentemente, o aumento no número de violências, incluindo o estupro, ainda é tratado como crime contra uma pessoa, sem a devida adjetivação de um ato que afeta amplamente a sociedade.

Brownmiller, em sua obra *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (1975), discorre sobre o estupro como um crime associado à guerra, apresentando inúmeros exemplos de motivações que envolvem questões raciais, com grupos radicais violentos, como o KKK (Ku Klux Klan), responsáveis pela perseguição e linchamento de pessoas negras nos Estados Unidos, resultando em diversas ações, incluindo estupros de mulheres negras como punição por gangues racistas (Brownmiller, 1975, p. 147). Os códigos de masculinidade geram efeitos distintos, inicialmente de natureza racial, produzindo formas diferenciadas de lidar com o estupro à luz da invenção da raça. Durante séculos, homens negros foram considerados inferiorizados pela herança fenotípica da cor, vivendo sob castigos e proibições que impediam casamentos com mulheres brancas, resultando em diversas penalidades para essas uniões, como a negação da liberdade dos filhos gerados a partir desses casamentos.

Por conseguinte, o conceito de status emerge como o ponto de legitimidade do olhar verticalizado, historicamente constituído pelo patriarcado e apoiado pelo colonialismo, que gera hierarquias ao longo dos séculos no que tange às assimetrias de raça e gênero nas relações sociais, valorizando a identidade do homem branco dentro do jargão da superioridade social.

Além disso, o status, em relação ao viés horizontal da violência, se apresenta como um campo de possibilidades e legitimidades autoafirmadas, conforme o poder patriarcal entre os homens, através de um direito de punição, castigo, desprezo e posse, naturalizando atos de violência em relação aos corpos feminilizados.

Nesse sentido, concordo com Segato (2003) ao afirmar que a prática do estupro ao

longo da história foi desenvolvida como um mandato de masculinidade em relação ao corpo das mulheres, afirmando a superioridade masculina em relação a um tributo feminino que, em tese, nunca seria completamente pago aos homens.

Como consequências do crime de violação, um ato que resulta na diminuição dos corpos feminilizados, surgem repercussões internas dentro do círculo social da pessoa violada, especialmente em relação às crianças, que, em estágios de infância e adolescência, são automaticamente catapultadas para o mundo adulto. Os laços sociais não mais comportam o espaço da pessoa que foi violada. Assim, a dificuldade de reintegrar essa vítima à sociedade configura-se como uma dupla punição: de um lado, carrega as marcas do abuso em seu corpo; de outro, ela e sua família são marginalizadas do convívio social.

Indiretamente, as violências rompem as regras que regem os espaços sociais frequentados, instaurando a discriminação e o afastamento social. Os efeitos da violência de gênero atingem não apenas a vítima, mas, sobretudo, a família, filhos e pais, cujas consequências são imensuráveis. Percebo como o crime de estupro também é um crime de Estado, em face da como uma omissão que o poder público, ao silenciar a sua responsabilidade, falha quanto à implementação de políticas preventivas que abordem especificamente esses danos.

Um outro eixo do status verticalizado se manifesta através da fetichização da sexualidade masculina, posicionando a masculinidade como um campo de consumo, aquele que pode pagar mais pelos corpos femininos, o provedor, adotando padrões cada vez mais mercadológicos. É relevante destacar o sexo como um fetiche, uma mercadoria disponível em que homens podem consumir determinadas mulheres. Collins (2018, pp. 237-238) demonstra em suas pesquisas que:

O tratamento pornográfico do corpo das africanas escravizadas e de mulheres como Sarah Bartmann se tornou uma indústria. Na pornografia, todas as mulheres são objetificadas segundo sua raça/etnia. As mulheres negras costumam ser retratadas na pornografia contemporânea de uma maneira que dá continuidade ao tratamento recebido por seus corpos reais ao longo da história. As afro-americanas são geralmente retratadas em situações de servidão e escravidão, tipicamente em atitude submissa, e frequentemente com dois homens brancos. Um estudo com 54 vídeos revelou que as mulheres negras eram mais frequentemente retratadas em situações de sujeição a atos de agressão e entregando-se a uma relação sexual após resistir. Em comparação com as mulheres brancas, as mulheres negras eram mais frequentemente mostradas de joelhos fazendo sexo oral.

Este texto aborda o núcleo da violência sexual contra a mulher negra recentemente, continuando a ser fetichizada em função de seu corpo e de sua raça, associada a uma

condição animalizada que é submetida à humilhação para proporcionar prazer ao homem, necessitando assumir posições de subserviência, como estar de joelhos, para evidenciar sua diminuição durante o ato sexual. Tal questão revela como o racismo se manifesta, inclusive nas relações sexuais, refletindo representações negativas e desumanizadoras, em particular em relação às mulheres afro-indígenas, latinas e chicanas.

Em relação ao desfecho sobre o status da masculinidade e a violação, percebe-se como essa prática se configura como um ato naturalizado com a Colonização, fundamentado em ideais que promovem o desprezo e o castigo a um corpo considerado imoral e impuro. Em uma sociedade que incita a exploração do corpo das mulheres, a lógica do status masculino se justifica, mesmo que essa vontade implique a redução do sexo oposto a um estado de subumanidade.

Defendo que as relações de masculinidade se configuram a partir da teoria da aliança e da consanguinidade entre homens, e, por outro lado, por meio de um patriarcado colonial moderno que amplifica as relações hierárquicas entre os sexos. Dessa forma, a anuência a certos códigos que continuam a ser reforçados emerge como um mandato de violência, exercido sob um status diferenciado, especialmente entre os homens. Esse mandato de violência assume contornos de aceitação, uma vez que tais crimes são perpetrados com significativa frequência em diversas sociedades, configurando um chamado que busca uma resposta específica, a confirmação pelos seus pares. Afinal, quem é o violador a que nos referimos? Quais corpos são considerados merecedores de violência? Qual o propósito da violência? Por que, apesar de um arcabouço legal punitivo, os casos de violência de gênero aumentam a cada ano exponencialmente? Que códigos se manifestam na linguagem da violência

Nessa relação dual de forças, cujo status é imposto verticalmente pelos poderes diferenciados entre os sexos e, horizontalmente pela fraternidade masculina, operando por meio de um silenciamento moral, perpetuando a impunidade dessas ações praticadas por homens brancos. Sem dúvida, é imperativo considerar como a construção do status se insere nas práticas e discursos, operando os efeitos da colonialidade, posteriormente nos moldes republicanos.

### **2.3. A mais valia simbólica do status:**

Segundo Segato (2003), o status horizontalizado confronta-se com uma aliança performática entre homens brancos, unificados sob uma missão colonizatória, uma guerra, um governo, justificando e consolidando o poder entre os homens. Por outro lado, o status assume uma configuração verticalizada, mediante dispositivos que se fundamentam de acordo com o gênero, considerando-os dignos ou não de honra, com base em suas características fenotípicas, estabelecendo um padrão de classificação universal racial entre brancos e não brancos.

O status vertical de masculinidade do homem branco tem como lema a dominação de outros territórios, a expansão econômica de mercados consumidores e a deflagração de mudanças significativas para os povos colonizados, promovendo uma disputa entre eles, mediada pela exploração de todas as riquezas encontradas, legitimando o direito dos colonizadores, inclusive sobre os corpos das mulheres. Em grande medida, esse status contribui para a divisão entre homens e mulheres afro-indígenas, criando interesses antagônicos e rivais. Desde a chegada à América, as famílias foram desarticuladas, crianças podendo ser vendidas; essa desarticulação é refletida, inclusive, na relação familiar individualizante, sendo a única família moralmente aceita: a branca.

O papel desempenhado por alguns homens afro-indígenas, enquanto extensão dos braços dos homens brancos, abrange funções como capitães do mato, pequenas funções militares e burocráticas. Essas características seguem um caminho diferenciado em relação ao status. Enquanto as mulheres afro-indígenas carregam um status inferiorizado, decorrente da exploração do trabalho nas fazendas, aldeias e senzalas, são tratadas como mercadorias de uso, com seus corpos alugados para amamentação e prostituição.

Por sua vez, **a mais valia simbólica do status** se reflete em espaços de soberania entre os gêneros, como o direito do patriarca de ser proprietário e chefe de uma família, estabelecendo uma ordem linear sobre os trajetos da masculinidade, orientada a reproduzir uma falsa noção de igualdade de direitos e cidadania entre os pares.

Embora homens e mulheres afro-indígenas estejam excluídos desse organismo homeostático utópico e burocrático estatal, em decorrência dos efeitos da escravidão e da submissão, que resultam em privilégios concedidos pela branquitude e pela subjugação masculina, essas fraturas coloniais provocam tensões nas práticas de violência nos mais variados contextos territoriais. As políticas que estabelecem a modernidade do Estado passam a considerar a ciência, as instituições de Estado, como reguladoras dos ideais republicanos, de maneira a considerar a ideia de liberdade, igualdade entre homens e mulheres.

No entanto, esses preceitos liberais, foram se constituindo, sem considerar as diferenças etnográficas e históricas, fundamentadas em princípios de leis segregacionistas e misóginas, desenvolvidas como política de Estado na América.

Connell (1997) articula diversas masculinidades em um contexto histórico, relacionando códigos que são abandonados, ferramentas que criam dinâmicas entre campos de ação e reação. Entendo que a mais valia simbólica do status se inova em diferentes contextos, seguindo acordos de paz e guerra, fraternidade e destituição de poderes, estabelecendo normas para o funcionamento da futura burocracia estatal.

Logo, a masculinidade adquire instrumentos úteis à manutenção do status, como a ampliação de novos mercados consumidores e a exploração da mão de obra, enquanto o desenvolvimento científico se afasta da ordem do poder divino e moral, centralizando em uma racionalidade do homocentrismo. Embora esses preceitos continuariam a inferiorizar a mulher, e assim, o progresso seriam trazidos pelos homens branco, heterossexual, racional e capitalista.

A lógica científica define na Psiquiatria, como feminino o que é inferior, não desenvolvido, devendo ser buscado o prestígio falocêntrico, que se encontra na fetichização psicanalítica do pênis (Freud, 2004, p. 56). Prevalece na ciência, a explicação de que o corpo do homem pode reproduzir várias mulheres ao mesmo tempo, comprovando sua superioridade, e a explicação de sua natureza física superior, e que não necessita sofrer consequências em seu corpo, já que quem carrega as mudanças advindas de uma possível gravidez é o sexo oposto. Enquanto isso, o corpo da mulher foi usurpado por valores morais que a delimitam segundo a reprodutora da espécie, retirando o protagonismo de outros atributos e sua capacidade intelectual.

hooks descreve como essa mais valia do status foi sendo constituído em relação a um ideal de feminilidade da mulher branca, que passou a ser imposto à mulher negra. A autora (2014, pp. 35-36) ressalta:

O “culto da verdadeira natureza feminina” que emergiu durante o século XIX teve um impacto de intensa desmoralização sobre as mulheres negras escravizadas. Elas não tinham orgulho na sua capacidade para o trabalho ao lado dos homens nos campos e queriam mais do que qualquer coisa ser o mesmo que as mulheres brancas. Os homens brancos donos de escravos e capatazes perceberam que as mulheres escravas podiam ser manipuladas com promessas de vestidos novos, uma fita para o cabelo, ou um guarda-sol – qualquer coisa que enfatizasse a sua feminilidade. Tão grande era o desejo das mulheres escravas em parecerem femininas e ladys que muitas escolheram vestir vestidos para trabalhar no campo em vez de vestir calças, ainda que mais patriarcais, mais vistas com roupas masculinas. Originalmente deslocadas, as mulheres africanas não sentiram estigma no trabalho feminino nos campos mas quando assimilaram

os valores brancos americanos elas aceitaram a noção que era rebaixamento e degradante para as mulheres trabalharem nos campos. Como trabalhador no campo, o escravo negro desempenhava as mesmas tarefas que desempenhavam as pessoas livres, mas as mulheres negras estavam bem conhecedoras que não era considerado como lady ou como respeitável uma mulher trabalhar nos campos.

Este embate entre identidade e os valores culturais das mulheres afro-indígenas se veem confrontadas pela rigidez de valores associados à família e à sexualidade, exercendo influência direta na manifestação de um ideal de feminilidade da mulher branca, valores que, de certo modo, passam a ser difundidos e reforçados entre as mulheres não brancas.

hooks (2014) explica que status simbólico da família branca heterossexual não se encontra na sociedade colonizada; quando as mulheres negras tentaram pressionar os homens negros a sustentá-las. O mesmo modelo social se revelou inaplicável, considerando os subempregos que os homens negros continuavam a enfrentar, o que inviabilizava a imposição das regras de um patriarcado nos moldes do homem branco europeu. A autora problematiza a condição da mulher negra não conferiu a ela e ao homem negro, seu parceiro de trabalho, uma situação de paridade laboral, pois o fato de ambas trabalharem nas mesmas funções não as posicionava como exemplos de feminilidade para esses homens, que acabam por preferir relacionar-se com mulheres brancas, em virtude de seus atributos supostamente mais femininos e passivos.

Entendo que a mais valia simbólica do status é promovido como um novo padrão social entre as famílias, através de um modelo burguês que centraliza o trabalho masculino como essencial e crucial ao sustento da família. Em contrapartida, o trabalho das mulheres é cada vez menos valorizado, sendo o desemprego uma realidade comum enfrentada por uma parte significativa das mulheres, especialmente as negras, ou mesmo restringindo-se a esfera de cuidado, sem impactos decisórios.

Miskolci (2013) nos ajuda a responder através de um estudo historiográfico sobre a masculinidade brasileira no final do século XIX. Percebe como o homem branco ocupa todos os papéis significativos: o provedor, o responsável pela mulher e pelos filhos, sendo a família uma instituição sacralizada e ocupando o papel de punidor dessa família, podendo praticar violências com as mulheres brancas, e especialmente direcionada a homens e mulheres e homens escravizados. O autor denota inclusive como a influência das ideias militares difundidas entre os homens, principalmente com o Exército brasileiro, fortalecido e vitorioso na Guerra do Paraguai, passou a constituir uma classe média conservadora,

anteriormente inexistente. Embora a República tenha emergido como a forma de governo, na prática, o Congresso foi fechado, desrespeitando a Constituição vigente. Nesse novo cenário político, o papel dos militares se destacará em um ideário positivista e nacionalista, de ordem e progresso, efetivando, em tese, a continuidade do status hierarquizado nos moldes da força, e do apelo científico mesclado à religião cristã.

Por outro lado, não podemos olvidar durante a Guerra do Paraguai (1864-1870), grande parte dos que compunham as forças armadas, era formado por homens negros em cargos subalternos, os quais conquistaram a liberdade no pós-guerra. Porém, as mulheres negras não usufruíram das mesmas benesses; muitas se tornaram viúvas, assumindo sozinhas o trabalho nas fazendas e os cuidados com os filhos. Com a Abolição da escravidão no Brasil, o cenário permaneceu inalterado, não havendo efetiva integração da população negra à sociedade brasileira. Observa-se, de um lado, a continuidade de escravizados laborando nas fazendas, que irão compor os cortiços nas cidades, resultante da ausência de políticas habitacionais voltadas para a inclusão e reparação da escravização, evidenciando a continuidade do poder do homem branco detentor de direitos de propriedade (Priori, 2016, p. 44).

Priori (2016) demonstra a mais valia do status atrelada aos contornos positivistas, se apresenta na tentativa de unificação e homogeneização da raça no Brasil. Relaciono essa política de embranquecimento à legitimação de uma sociedade altamente hierarquizada, visando preservar os interesses dos homens brancos para subjugar negros, mulheres, indígenas e mestiços, mantendo a invisibilidade do exercício da cidadania para esses povos.

Entendo que essas transformações associadas ao status da mais valia simbólica foram responsáveis por uma nova ordem de consumo e hierarquização nas relações sociais, o que resulta na marginalização dos povos afro-indígenas. Logo, o status simbólico evidenciado por meio da ciência, encontra justificativa para inferiorizar pela raça e pelo sexo, a animalização dos povos afro-indígenas, além do tom de exotividade e comparação.

Vieira (2019) retrata a prática de exposições indígenas no Brasil, nos chamados zoológicos humanos, destacando a exposição que ocorreu no Museu Nacional, situado em São Cristóvão, na cidade do Rio de Janeiro, em 1882. Essa exposição trouxe indígenas botocudos do Espírito Santo, de modo ilusionista e coercitivo, com o intuito de realizar experiências e estudos antropométricos comparativos, cujo objetivo era observar de perto homens, mulheres, crianças e anciãos indígenas confinados em salas abertas em museus, para que o público branco pudesse assistir à forma de vida dos povos indígenas, analisando seus corpos e comparando-os aos animais.



6Figura 7. Fotografias das três mulheres indígenas Bororo expostas na Exposição Antropológica Brasileira de 1882, de autoria de Joaquim Ayres (fonte: catálogo on-line do Museu Etnográfico de Berlim). Estas fotografias foram expostas na sala Lund (1882).

Evidencia-se na mais valia simbólica do status, segundo um modelo científico eugenista com bases europeias na formação da população brasileira. O interesse em edificar uma ideologia que afirme o poder da ciência dentro de um campo de verdade, diante de algumas instituições, é observado na normalização que visa excluir, punir, classificar e disciplinar corpos indesejados do convívio social, enquanto homens brancos por suas características fenotípicas ocupam uma superioridade biológica.

Priori (2016) reforça como a ciência passam a promover estudos antropológicos defendendo um discurso de superioridade racial, ao reduzir pessoas não brancas na condição de bárbaros e atrasados. A prática médica importada para o Brasil, em moldes europeus, é assimilada como ideologia no governo republicano, instituído para segregar, primeiramente, os povos não brancos.

Posteriormente, o interesse em investigar as mulheres brancas tornou-se uma etapa crucial nos territórios da América. Nos critérios médicos que prevaleceram até a metade do século XX, a definição de loucura feminina estava diretamente ligada à independência intelectual e financeira das mulheres, à recusa em desempenhar atividades domésticas e à indiferença em relação aos filhos. Era comum que os próprios familiares, como pais,

---

6 VIEIRA, Maria. **Exposição Antropológica Brasileira de 1882 e a exibição de índios botocudos**. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 25, n. 53, p. 325, jan./abr. 2019

maridos e irmãos, recorressem à internação como meio de tentar restringir a autonomia das mulheres.

Por outro lado, os homens eram adotados critérios totalmente distintos em relação à loucura, vinculando sua internação à reincidência de comportamentos decorrentes da falta de disposição para o trabalho, incapacidade intelectual e à demonstração da masculinidade, a qual pressupunha um homem provedor com um comportamento ordenado e reservado. A internação masculina, portanto, diferenciava-se pelo viés público, no que se refere à sociedade, onde não se podia manifestar características que comprometiam a capacidade de sustentar a família. Em contraste, a mulher apresentava uma atribuição da loucura em um viés privado, com o peso da opinião familiar sobre a constatação médica, sendo alienada do convívio social e da participação no espaço público. (Priori, 2016, p. 119)

Outro aspecto crucial para a designação de um papel simbólico da masculinidade em relação à medicina, especialmente no que concerne aos corpos femininos, reside nas áreas da ginecologia e obstetrícia. Havia uma associação da menstruação com distúrbios mentais, além de que a genitália feminina passou a ser observada em um contexto atrelado a possíveis desvios de conduta. O clitóris, por sua vez, era desaconselhado para estímulo, sendo considerado um órgão sem função na reprodução; ao contrário, a lubrificação clitoriana era vista como fonte de tentação feminina.

Assim, sustentava-se uma ciência anatômica que inferiorizava o corpo da mulher, considerando-a aquém do homem, e situando a desproporcionalidade física da mulher como um indicativo de fraqueza, com o tamanho de seu cérebro menor em comparação ao masculino, o que a tornava, por essa razão, mais ligada às emoções, enquanto o sexo oposto era considerado mais propenso à racionalidade. Essas características físicas tornavam-se, portanto, enunciadoras de sua diminuição como sujeito passivo, em razão de sua condição física e mental (Rodhen, 2000, pp. 113-114).

Rodhen (2000) demonstra como as novas discursividades no campo da medicina excluíram as mulheres afro-indígenas, sendo a prática de amamentação por mulheres negras considerada anti-higiênica, enquanto a prostituição negra não era mais incentivada, sendo vistas como portadoras de doenças sexualmente transmissíveis. Essas práticas eugenistas contribuíram para uma política de incentivo à imigração europeia no Brasil, visando desestimular a miscigenação, anteriormente prevalente no período colonial. Grande parte das mulheres migrantes e crianças constituía mão de obra nas lavouras e fábricas, substituindo a mão de obra escrava negra na América. Essa política resultou em uma menor qualificação profissional das mulheres, que eram automaticamente

encaminhadas para profissões suscetíveis a interrupções a qualquer momento, tendo em vista o poder simbólico dos homens, que possuíam níveis educacionais mais elevados e currículos diferenciados em relação às mulheres nas instituições de ensino.

Ademais, existia um fator de ordem social no trabalho, que valorizava a força física do homem para o exercício de determinadas profissões. Mesmo quando ambos realizavam a mesma atividade, uma distinção salarial mantinha os homens em posição de superioridade em relação às mulheres, sobretudo no que se refere às mulheres afro-indígenas.

Saffioti, em sua obra *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* (1975), já enfatizava o sistema de trabalho feminino, apontando a subvalorização deste ao não ser considerado uma atividade principal para a família brasileira, portanto, não exigindo salários compatíveis em comparação aos trabalhos desempenhados por homens. Entende Saffioti (1975, p. 37) que:

As análises que deploram o fato de necessitar a mulher desenvolver atividade remunerada eludem, na verdade, o problema central, deixando de examinar o modo próprio de alienação de cada tipo estrutural como fator essencial da integração dos indivíduos na sua sociedade. A análise não pode, pois, centra-se apenas no trabalho feminino como atividade -meio que permite à mulher obter os meios de subsistência que necessita. Este constitui tão somente um aspecto da questão e, de nenhum modo, deplorável. Necessário se faz ultrapassá-lo, examinando o grau de exploração de que é alvo o trabalho feminino enquanto atividade exercida por um contingente humano subvalorizado sob vários aspectos; e sobretudo, as implicações, quer no nível da personalidade feminina, quer no nível da organização e da estrutura da sociedade, do não-trabalho remunerado da mulher, isto é, de sua marginalização do sistema produtivo de bens e serviços.

Com isso, as mulheres, por não terem reconhecimento profissional, muitas vezes acabar por terem que ocupar o espaço da esfera doméstica e do cuidado apenas, situando-se no âmbito desta alienação econômica simbólica. Essas funções nunca foram remuneradas, assumindo a interlocução de uma atividade transitória e de caráter suplementar em relação ao trabalho masculino.

A influência da masculinidade dentro do campo da normatividade, especialmente em face da agenda do liberalismo, que se associa a onda de neoconservadorismo, e à religião. Assim, a construção de espaços públicos que monopolizam determinados estigmas sociais da hegemonia masculina dominante, por outro lado, o legado da mulher incentivada no âmbito familiar tradicional.

A adoção de políticas liberais burguesas voltadas para a imigração europeia

perpetua um sistema patriarcal, substituindo a mão de obra afro-indígena nas fazendas pela europeia, com políticas de embranquecimento. Observa-se que a masculinidade e a violência de gênero estão associadas a uma lógica patriarcal dominante, sendo o caso brasileiro, um exemplo em que a mais valia simbólica está diretamente vinculada à escravização e ao tratamento diferenciado em relação ao gênero como formas de legitimação dessa violência estrutural.

Defendo que a mais valia do status continuou a operar segundo o eixo do status horizontal e vertical. De um lado, a personificação do homem na sociedade é desenvolvida segundo um eixo horizontal, respaldadas por outros membros, o que implica a centralização do poder masculino em relação ao controle das regras da economia, ciência e política, justificados pela superioridade biológica como critério de distinção entre os sexos. No que se refere ao poder verticalizado, há uma violência explícita manifestada na prática da violência de gênero e na invisibilidade do trabalho feminino, cujo status transmuta-se de um direito natural para um direito civil, cujas leis aprovadas continuam a justificar as diferenças entre os sexos e pela raça.

Conforme analisado nos parágrafos anteriores, a mais-valia simbólica do status encontra-se atrelada a um duplo poder social legitimado pela superioridade do homem branco perante o contexto colonial e pós-colonial, operando como mecanismos de poder, religião, violência e trabalho, sendo posteriormente complementado pela racionalidade científica, especialmente no desenvolvimento da ginecologia e obstetrícia como campos simbólicos da continuidade da violência sobre o controle dos corpos feminilizados.

### **CAPÍTULO 3: O contrato sexual e a violência pelo Direito:**

No terceiro capítulo, analiso a continuidade de um projeto de colonialidade apropriada no âmbito discursivo e ideológico normativo do Estado de direitos. Destaco a relevância do contrato social, uma das primeiras formas de legitimar a relação hierárquica entre os gêneros. Chamo atenção para o contrato de casamento, que denomino contrato sexual, considerando a perpetuação de uma relação de subordinação organizada pelos poderes assimétricos entre os sexos.

Neste capítulo, reitero como a construção do Direito contribui para a narrativa da violência de gênero, em sua lógica legalmente reproduzida no contexto de um sistema de

justiça universal, havendo pesos e contrapesos, principalmente para as mulheres afro-indígenas. Se, por um lado, os ideais liberais estão presentes ao reconhecer esses povos como 'novos mercados consumidores de direitos', por outro lado, o apagamento de suas histórias e modos de vida (éthos) dos povos preto e indígena não são suscitadas enquanto demandas jurídicas, o que a meu ver, carecem de (re)formulação de paradigmas que se para além de uma ótica reparatória e institucional.

### **3.1. O “contrato sexual: o casamento e outras violações legais sobre os corpos feminilizados**

O Contrato Social é formalizado na Europa, fundamentado nas teorias elaboradas pelos filósofos Thomas Hobbes, J. Locke, J. Rousseau e Montesquieu, durante o século XVII. À luz das principais ideias, concebe-se um “estado de natureza”, em que todos os homens nascem livres e iguais. Por sua, a consolidação e a manutenção dos direitos, estariam garantidos mediante um pacto social, celebrado entre a população e um corpo político.

Este estado de natureza, que abrange o direito à liberdade, à propriedade, à segurança e à dignidade, é concretizado através de um pacto de paz entre os homens, visando a unificação de um poder centralizado sob a autoridade de um príncipe (monarca). Posteriormente, nos séculos XVIII e XIX, o poder monárquico é descentralizado com a criação de um corpo burocrático organizado a partir das instituições estatais (Granado, 2018, p. 131).

A transição do status para o contrato social, conforme evidenciei no capítulo anterior, representa a proclamação de um poder historicamente constituído por homens brancos, ao passo que as mulheres e os povos ameríndios e africanos foram privados dos mesmos direitos atribuídos desde o nascimento, aos homens brancos.

As mulheres justificadas por sua condição biológica, que se entrelaça com a função da maternidade e sua condição física, ocupam posição de desvantagem e vulnerabilidade em relação aos mesmos direitos e deveres previstos no contrato social. No entanto, é dotada de tributo, a qual atribuía a mulher virgem, a condição do casamento, passando a ser ‘propriedade’ do marido.

Neste movimento do estado de natureza para o estado civil, guiado pela inclinação da racionalidade, da ciência e de um modelo de justiça legitimado pelos valores morais,

os homens brancos são considerados naturalmente livres, pactuando sua obediência a um Estado republicano. No aparente equilíbrio do contrato social, o filósofo Rousseau (2008) argumenta que a própria organização social poderia transpor as desigualdades oriundas do estado de natureza, como a condição de um povo ativo que conquistasse sua autonomia na elaboração das próprias leis (Rousseau, 2008, p. 24). Contudo, esse povo ativo inclui apenas aqueles que podiam participar da vida política, dentro das instituições, da oratória e do exército, o que necessariamente exclui as mulheres.

Pateman (1988) apresenta argumentos sobre o contrato social, com base nos discursos dos pensadores Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu e Jean-Jacques Rousseau. Inicialmente, destaca uma aparente contradição na dinâmica desses discursos em relação ao estado de natureza. Para a autora, esse pacto, formado entre o Estado e os denominados cidadãos, é um projeto no qual as mulheres nunca estiveram incluídas. Com o surgimento das instituições, o casamento se apresenta como um sacramento religioso e, simultaneamente, como uma relação de subordinação implícita para as mulheres. Essa relação diferenciada oculta a ordem de um “contrato sexual”, que atribui às mulheres responsabilidades ligadas aos papéis de reprodução e ao espaço doméstico, enquanto essa condição de subordinação promove a presença do homem nos espaços públicos, legislando as regras convencionadas no contrato de casamento e até mesmo o modo como as instituições se organizam.

Dessa forma, o contrato é uma ferramenta que confere ao gênero um caráter estático e moral dentro de seu aparato legal. A relação conjugal é caracterizada por poderes diferenciados, impondo ao corpo feminino a perda de sua autonomia e subjetividade, atrelando a legitimidade social à objetificação da mulher no que tange ao seu corpo, sua subjetividade e sua autonomia social.

A partir desse contexto, o casamento se estabelece como um dever social e moral para a sociedade. Por outro lado, impõe aos homens o dever de provedor, caracterizado por atributos como força física, virilidade e confiança em relação a si mesmos e à família. A consumação do contrato matrimonial envolve a maternidade, uma relação quase obrigatória e socialmente incentivada, que atribui às mulheres todos os deveres de cuidado e a criação dos filhos.

Conforme Muriel (2001), a formação contratual nas instituições estatais, se apresenta desde a infância, em uma cisão educacional sobre as matérias a serem ensinadas

nas escolas, conferindo currículos diferenciados para as mulheres, voltados ao aprendizado de habilidades domésticas e artes manuais, como corte e costura, utilizadas para oprimir as mulheres, situando-as como as únicas responsáveis pelos cuidados com o lar e por todas as atividades relacionadas ao cuidado da família. A ciência também se ocupa em conferir uma grande preocupação quanto à fisiologia do corpo feminino, em relação à virgindade e fertilidade, atributos esperados com o casamento.

Até o século XIX, era comum a prática do dote, uma moeda atribuída à virgindade da mulher, que deveria ser custeada pela família dos noivos. Essa esfera de troca implica que o contrato entre as famílias também se realizava como moeda de troca, conforme o art. 236, que poderia ser utilizada pela família da noiva como forma de compensação na união com a família do futuro marido (Murriel, 2001, p. 237). Tal prática permitia casamentos de interesses econômicos, onde os nubentes não podiam decidir com quem se casar, cabendo às famílias essa decisão. Isso repercute na constituição de uma sociedade que preconiza casamentos entre pessoas da mesma condição econômica e racial, refletindo um sistema historicamente incentivado para a manutenção do status quo da elite brasileira branca.

O contrato de casamento, conforme abordei em âmbito legal, possui como efeitos a configuração de um sistema de governo patriarcal, pautado nas relações assimétricas de gênero e raça. O papel de comando do Estado em relação aos direitos da personalidade, de moradia, de trabalho e de sucessão, assim como a regulamentação das instituições e organizações científicas, perpetua métodos de condução paternalistas, burocráticos e racistas até os dias atuais.

No antigo Código Civil Brasileiro de 1916, vigente até 2002, o artigo 6º, inciso II, estabelecia que: “São incapazes: as mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal.” Para além da expressão incapacidade, essa condição se manifesta na proibição de trabalhar, sair de casa ou estudar, que deveriam ser autorizados pelo pai ou pelo marido, conforme o art. 233, incisos II e IV, ambos do Código Civil de 1916.

O marido é o chefe da sociedade conjugal. Compete-lhe: II - A administração dos bens comuns e dos particulares da mulher, que ao marido competir administrar em virtude do regime matrimonial adaptado, ou do pacto antenupcial IV - O direito de autorizar a profissão da mulher e a sua residência

fora do tecto conjugal. 7

Além disso, virgindade se apresenta como uma condição essencial exclusivamente para as mulheres. Conforme o artigo 178, inciso I do Código Civil de 1916: “§ 1º Em dez dias, contados do casamento, a ação do marido para anular o matrimônio contraído com mulher já deflorada (Arts. 218, 219, n. IV, e 220).” O papel da virgindade é conferido como um tributo à honra individual feminina e à honra de sua família, sendo considerada uma condição imprescindível para a celebração do matrimônio.

Em determinadas circunstâncias, a ocorrência de relações sexuais pré-matrimoniais poderia comprometer a honra da família, resultando, não raramente, em mulheres internadas em instituições asilares, como freiras, sendo afastadas do convívio social. Destaco o notório caso do Centro Hospitalar Psiquiátrico de Barbacena, situado no estado de Minas Gerais, Brasil, que funcionou de 1903 a 1996, conhecido como Colônia. Arbex (2013, p. 13) enfatiza:

Cerca de 70% não tinham diagnóstico de doença mental. Eram epiléticos, alcoolistas, homossexuais, prostitutas, gente que se rebelava, gente que se tornara incômoda para alguém com mais poder. **Eram meninas grávidas, violentadas por seus patrões, eram esposas confinadas para que o marido pudesse morar com a amante, eram filhas de fazendeiros as quais perderam a virgindade antes do casamento. Eram homens e mulheres que haviam extraviado seus documentos.** Alguns eram apenas tímidos. Pelo menos trinta e três eram crianças.

Ressalto relevância da influência do contrato legal, que foi instaurada com o intuito de estabelecer uma política de temor, recato e perseguição à homossexualidade, a qual era considerada uma doença até o ano de 1988, quando a Constituição Brasileira entrou em vigor. A desconsideração da mulher como sujeito de libido e a negação de direitos fundamentais, como a escolha profissional ou a independência financeira, foram construídas como obstáculos, perpetuando sua condição de hipossuficiência e anonimato na sociedade.

No que tange ao crime de rapto, presente no Código Penal, o artigo 219 dispunha que: “raptar mulher honesta, mediante violência, grave ameaça ou fraude, para fim libidinoso: Pena reclusão, de dois a quatro anos.” Esta prática de rapto poderia ter sua punibilidade extinta, conforme o inciso VII do art. 107 do Código Penal, que estabelece:

---

7 Op. Cit.

“pelo casamento do agente com a vítima, nos crimes contra os costumes, definidos nos Capítulos I, II e III do Título VI da parte especial deste código.” Assim, caso ocorresse um estupro de uma mulher menor de dezesseis anos, o casamento posterior com o estuprador poderia isentar as penalidades. Essa prática evidencia como os corpos femininos permanecem subordinados de acordo com as leis à violência masculina, desconsiderando o sofrimento em situações de estupro, uma vez que o objetivo da mulher na sociedade seria a celebração de um casamento mesmo que contra sua vontade.

Com a formalização do casamento, ter filhos ocupa uma posição central, vinculada a um dever feminino, sendo associada a problemas como infertilidade e a ausência de filhos, questões estas que eram consideradas femininas apenas. Ademais, quando as mulheres engravidavam, havia um prestígio associado ao nascimento de filhos do sexo masculino, dada a herança de direitos sucessórios que eram destinados ao filho homem, conexão esta que remete ao direito de propriedade no Brasil, legado do período colonial. Por outro lado, as mulheres não detinham os mesmos direitos de propriedade, os quais pertenciam aos maridos, ou na ausência destes, aos irmãos ou ao pai (Zeni, 2009, p. 67).

No que se refere aos filhos, havia uma distinção entre filhos legítimos e ilegítimos. Conforme o art. 337 do Código Civil, os filhos nascidos fora do casamento estariam excluídos dos mesmos direitos sucessórios, salvo o reconhecimento da paternidade através do registro. Somente em 2004, o Supremo Tribunal de Justiça publicou a Súmula nº 301, que afirmava: “Em ação investigatória, a recusa do suposto pai a submeter-se ao exame de DNA induz presunção juris tantum de paternidade.” Este entendimento conferiu maior segurança jurídica aos casos de recusa de provas para a investigação da paternidade. Desde a Constituição de 1988, estabeleceu-se que todos os filhos possuem os mesmos direitos sucessórios, independentemente da existência prévia de um contrato matrimonial.

Em relação ao casamento, os crimes cometidos contra mulheres no âmbito doméstico eram considerados crimes passionais. (Código Penal Brasileiro) O indiciado, muitas vezes, era absolvido no processo judicial, visto que a natureza jurídica do crime era considerada moral, ou seja, praticada em nome dos bons costumes, dentro dos padrões esperados de comportamento de um modelo de família tradicional heterossexual. Os crimes passionais exemplificam uma linguagem jurídica que, em primeira instância, culpabiliza a mulher, acusando-a de ter motivado tal ação por uma suposta traição, por desejar o divórcio, por se ausentar do lar ou por trabalhar fora, comportamentos estes considerados moralmente desviantes, justificando a violência como um crime "justificável" por não ter

o consentimento do pai ou do companheiro.

Logo, a Lei permitiu que crimes cometidos por maridos ou ex-companheiros fossem justificados em nome da defesa da honra. Pimentel et al (2006) analisaram a jurisprudência na América Latina entre os anos de 1998 e 2000 sobre a tese da legítima defesa da honra revelam que muitos países da região ainda mantêm em seus códigos penais dispositivos que configuram a excludente de ilicitude em casos concretos. Pimentel et al (2006, p. 68) abordam:

Fala-se em excesso de legítima defesa, quando o homem, ao matar ou ferir, não usou moderadamente dos meios necessários para repelir a injusta agressão da mulher que o traiu ou repeliu. Há também argumento no sentido de que o homem soube da traição e depois premeditou o crime, estando ausente o requisito da reação imediata. Por outro lado, a separação prévia do casal motiva a não aceitação da legítima defesa da honra em função do rompimento anterior dos deveres do casamento.

O argumento da legítima defesa era frequentemente invocado nos julgamentos relacionados a uma ampla gama de crimes, resultando na não aplicação de sanções penais aos agressores, que eram considerados como agindo dentro de um comportamento legitimado pelo mito andrógino do merecimento de um tratamento agressivo.

Este imperativo de masculinidade abrange condutas que não toleram questionamentos, refletindo uma masculinidade que se perpetua no âmbito legal, em virtude da contínua reprodução de uma sociedade profundamente machista. Apenas em março de 2021, por meio da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF 779<sup>8</sup>, O Supremo Tribunal Federal (STF) revogou a tese da legítima defesa da honra, a qual era utilizada em casos de feminicídio e violência contra a mulher, proibindo sua invocação nas diversas fases do processo penal e no tribunal do júri. Tal argumentação torna-se passível de nulidade em julgamentos, sendo esta decisão consubstanciada na conhecida Lei Mariana Ferrer, que remete ao caso da denúncia de Mariana, que alegou ter sido dopada e estuprada por André de Camargo Aranha durante uma festividade em Santa Catarina, no ano de 2018. No decorrer do julgamento, o advogado de defesa do réu

---

8 Medida Cautelar Na Arguição De Descumprimento De Preceito Fundamental 779 Distrito Federal. Disponível em <https://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/1211707732/referendo-na-medida-cautelar-na-arguicao-de-descumprimento-de-preceito-fundamental-adpf-779-df-0112261-1820201000000>. Acesso em 20/10/2021.

recorreu a diversas referências à vida pessoal de Mariana, incluindo a utilização de fotografias íntimas.

Em decorrência disso, a Lei 14.245/2021 passou a proibir a discussão de circunstâncias ou elementos alheios aos fatos em apuração no processo, bem como a adoção de linguagem, informações ou materiais que possam ofender a dignidade da vítima ou das testemunhas. Assim, configurou-se como crime de coação durante o processo a prática de atos de violência ou ameaça, visando beneficiar a si mesmo ou a terceiros, interferindo em processo judicial, administrativo ou inquérito policial. (TJDFT: 2021) <sup>9</sup>

No entanto, é preciso ponderar que o papel de proteção e justiça em relação as mulheres tardam a acontecer, e em grande parte é no próprio sis

Um dos casos mais emblemáticos no Brasil, que ilustra a morosidade do Estado em relação à violência de gênero, é o de Maria da Penha Maia Fernandes, farmacêutica e mãe, que passou quase quinze anos lutando judicialmente contra seu ex-marido, que tentou assassiná-la em duas ocasiões e conseguiu responder ao processo em liberdade, devido aos inúmeros recursos e à preclusão temporal do crime. A autora recorreu ao Centro para a Justiça e o Direito Internacional (CEJIL) e ao Comitê Latino-americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM), denunciando o caso à Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (CIDH/OEA).

O presente caso foi formalizado na Lei nº 10.886/2004, que introduziu no Código Penal o crime de "violência doméstica", seguido pela publicação da Lei nº 11.340/2006, que proporcionou o desenvolvimento de políticas especializadas no enfrentamento da violência doméstica (Fernandes, 2012, p. 34). Tal medida possibilitou a definição do conceito de violência doméstica, conforme o artigo 5º da Lei nº 11.340/06:

Art. 5º Para os efeitos desta Lei, considera-se violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico, e dano moral ou patrimonial.

A violência física revela-se como uma prática que se fundamenta na desproporção de força física, ocasionando lesões corporais de natureza leve, grave ou gravíssima,

---

<sup>9</sup> Coação no curso do processo. Disponível no <https://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/campanhas-e-produtos/direito-facil/edicao-semanal/coacao-no-curso-do-processo>. Publicada em 26.11.2021. Acesso em 02/02/2022

frequentemente acompanhadas de ameaças. Assim, uma significativa parcela das mulheres que buscam os serviços públicos de saúde provém de camadas sociais menos favorecidas. Contudo, a sub-representação nos dados de violência denunciada, em virtude da carência de recursos, pode ocultar a violência doméstica em setores sociais mais abastados (Tomaz et al., 2008, Adeodato, 2005, Silva, 2003).

Ademais, a violência física que culmina em morte foi reconhecida como crime de feminicídio pela Lei nº 13.104/2015, a qual incluiu a qualificadora do crime de homicídio, por se tratar de um homicídio praticado em função da relação de gênero, inserindo-se na lista de crimes hediondos, com implicações em penalidades mais severas no Código Penal Brasileiro.

No que se refere à violência sexual, o Anuário de Segurança Pública (2020) aponta que “a maioria das vítimas de violência sexual (53,8%) possui até 13 anos”: um dos principais problemas que acometem, em geral, meninas é que essa prática frequentemente está ligada a pessoas próximas da família. A violência sexual é caracterizada como uma prática de conjunção carnal entre duas pessoas, realizada de maneira não autorizada, com grande parte das vítimas sendo do sexo feminino, podendo também se manifestar por meio de toques não consentidos ao corpo, ou pela nudez forçada, configurando assim este tipo de violência.

Em situações em que a violência sexual resulta em gravidez, surgem problemas graves relacionados ao direito ao aborto legal, considerando a exigência de avaliações periciais por parte das equipes médicas, de assistência social e psicológica, o que gera para as mulheres novas situações de violência que interpelam julgamentos subjetivos, policiando seus corpos e seus testemunhos. No Brasil, a legislação permite o aborto apenas nos casos de gravidez resultante de violência sexual, em casos de anencefalia do feto ou quando a gestação representa algum risco à vida da mulher.

Apesar do ordenamento jurídico estabelecer situações em que o aborto é permitido, na prática esse direito é controverso e ainda enfrenta julgamentos morais. Em 2020, durante a Pandemia no Brasil, uma menina capixaba de dez anos que engravidou após relatar ter sido estuprada pelo tio durante anos. Ao optar pelo aborto legal, sofreu graves violências por parte de movimentos ultraconservadores que tentaram impedir a prática. A menina foi forçada a deixar o estado do Espírito Santo, onde residia, para realizar o aborto em Recife, e a equipe médica que a atendeu foi posteriormente ameaçada. Este caso, entre muitos outros semelhantes, demonstra que, embora exista um estatuto legal para o aborto em caso de estupro, a efetividade da decisão ainda enfrenta valores morais e religiosos, diante da

imposição sobre a reprodução compulsória do corpo feminino, mesmo contra a sua vontade. (El País, notícia em 16.08.2020)<sup>10</sup>

No que diz respeito à violência psicológica, a terminologia foi caracterizada pela primeira vez em 1971 na Inglaterra, tendo como marco fundamental a criação da primeira "casa abrigo" para mulheres espancadas e ameaçadas, uma iniciativa que se difundiu por toda a Europa e Estados Unidos (na metade da década de 1970), alcançando o Brasil na década de 1980. A violência psicológica, em muitas circunstâncias, é subnotificada em razão do desconhecimento, manifestando-se por meio de insultos que atingem esferas pessoais, maternais e laborais, minando a autoestima e a subjetividade da vítima.

Segato (2003) denomina a violência psicológica como violência moral, uma vez que essas violências se organizam pela naturalização de papéis e poderes diferenciados entre homens e mulheres, construídos desde a infância, através de comportamentos que segregam os universos de meninos e meninas, repercutindo na reprodução de atitudes machistas. Com a aprovação da Lei nº 14.188/2021, que inseriu o artigo 147-B no Código Penal Brasileiro, tipificando o crime de violência psicológica e relacionando-o a ações que causem prejuízo à saúde psicológica da mulher em ambientes públicos ou privados.

Outra forma de violência, a patrimonial, ainda é marginalmente debatida, dado que seus efeitos geralmente se associam à violência física e psicológica. Esta ocorre quando a vítima é coagida ou induzida a transferir bens de sua propriedade contra a sua vontade. Incluem casos de abandono material, nos quais o agressor deixa pessoas que dependem de sua renda sem recursos financeiros, uma estratégia utilizada para intimidar quem sofre a violência e impedir a denúncia do responsável.

Dessa forma, os tipos de violência contra as mulheres reforçaram a adoção de medidas especializadas estabelecidas pela Lei nº 11.340/2006, que conferiu maior celeridade e especificidade à temática. Entre as inovações, destacam-se a criação de Varas Especializadas de Violência Doméstica e Intrafamiliar, a implementação de ações cautelares para o afastamento do agressor do contato com a vítima, a comunicação obrigatória da prisão e soltura do acusado à vítima em situações de grave ameaça, o encaminhamento para casas de abrigo e a assistência obrigatória de advogado ou defensor público em todas as fases do processo, além do salário durante seis meses para mulheres

---

<sup>10</sup> Menina de 10 anos violentada faz aborto legal, sob alarde de conservadores à porta do hospital. Jornal El país. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-16/menina-de-10-anos-violentada-fara-aborto-legal-sob-alarde-de-conservadores-a-porta-do-hospital.html>.

em situação de violência doméstica, entre outras medidas.

Com o isolamento, ação desencadeada com a Pandemia em 2020, o Anuário Brasileiro de Segurança (2021), elaborado durante os primeiros meses da pandemia, observou-se uma redução nos registros de boletins de ocorrência em 2020, em comparação ao ano de 2019, indicando que a subnotificação ocorreu devido à dificuldade das mulheres em realizar denúncias nos canais presenciais, enfrentando diretamente o agressor. Destaca-se ainda um aumento no número de feminicídios nos estados de Mato Grosso, Roraima, Mato Grosso do Sul, Acre, e, em estados como o Ceará, evidenciam-se taxas de feminicídio registradas indevidamente como homicídios comuns. De acordo com esta ausência de dados confirmados, presume-se que os danos causados sejam incalculáveis, uma vez que as consequências da Pandemia ainda estão em curso, é possível afirmar que as mulheres podem ser as mais afetadas pelo cenário de isolamento social.

Ressalto um grande problema no tocante ao enfrentamento da violência de gênero contra o público homossexual e trans, uma vez que a Lei nº 11.340/2006 não se aplica indiscriminadamente a qualquer assassinato cometido contra corpos femininos, devendo haver um laço afetivo anterior entre a vítima e o agressor, exceto nos casos de discriminação de gênero, que não requerem tal relação afetiva. Este contexto legal representa um obstáculo para que crimes ocorridos em espaços públicos, como ruas e locais de trabalho, sejam adequadamente enquadrados sem a qualificadora de gênero. Além disso, crimes motivados por homofobia, transfobia e lesbofobia ainda são classificados como homicídio simples, embora haja interpretações jurisprudenciais no Brasil que consideram a qualificadora feminicídio para crimes cometidos contra pessoas da comunidade LGBTQIA+P; no entanto, essa lacuna permanece não abordada pela legislação brasileira até então.

De acordo com a análise do contrato sexual legitimado através do casamento, pode-se inferir como os corpos feminilizados permaneceram sem quaisquer respaldos sobre a sua liberdade, podendo sofrer diversos tipos de violência, desde permanecer casada com um estuprador, caso esse se casasse com a vítima, além de ser permitido ao marido ser absolvido em caso de feminicídio, podendo se utilizar do argumento em ‘defesa da honra’, situando a mulher como culpada pela violência sofrida,

Não obstante, o contrato de casamento também promoveu violências em relação aos filhos, considerados legítimos ou ilegítimos, adotando a desobrigação dos cuidados e dos deveres econômicos em relação aos filhos fora do casamento, o que por sua vez perpetua a acentuação de uma violência sobre os corpos das mulheres.

### 3.2. A neurose cultural brasileira e o racismo denegado

Lélia González (1984) referiu-se à expressão "neurose cultural brasileira" para designar o racismo velado no Brasil, ao enfatizar uma narrativa histórica linear que reproduz os mesmos estereótipos associados à mulher negra, como a figura da mãe preta, da mulata, da doméstica, da servente, da garçonete e da prostituta. Esta ontologia identificativa da mulher negra é um reflexo de um passado escravocrata e segregacionista, em que o racismo estabelece uma relação dialética, em que a consciência emerge como um produto de invenção, negação e esquecimento, manifestando-se de forma aparentemente neutra nas relações sociais, enquanto a memória busca elucidar os eventos relacionados aos privilégios que o homem observamos nas cadeiras de prestígio ocupadas no âmbito político, acadêmico e profissional.

De acordo com o Código Civil Brasileiro (Brasil, 2002), pode-se depreender como o patriarcado moderno foi solidificado no arcabouço moral da família burguesa, se configura pelo modelo ideal da mulher casada, branca e com filhos, subserviente ao marido, evidenciando a relação de subordinação da mulher. Ademais, o espaço público, reservado aos homens, continua a perpetuar uma ética de vida e profissional marcada pelo racismo, pelo sexismo e por uma pedagogia meritocrática iniciada nas instituições educacionais, e operando efeitos do assédio e do machismo principalmente nos trabalhos.

Observam-se os efeitos dessas relações de subordinação encontrando resquícios da influência colonial no Brasil, conferindo às mulheres, especialmente as brancas, um status diferenciado, justificado pelo referido contrato. Dentro dessa relação dialética, a consciência se destaca como vitoriosa, enquanto a memória rejeita os eventos e recordações que, para a consciência individual, revelam que viver em um mundo onde nascer branco e alcançar posições sociais almejadas não se configura como um cenário de conquista e competição entre indivíduos distintos. Este é o grande dilema de um sistema estruturado para preservar os privilégios da branquitude (González, 2020, pp.69-70).

O racismo se manifesta em múltiplos campos, tanto na subjetividade quanto na aparência de um embranquecimento forçado, evidenciado na forma de se vestir segundo uma moda europeizada, no padrão de alisamento dos cabelos, e nas nuances estéticas que refletem a branquitude como normatização da moda. Quanto à produção científica e intelectual, um projeto de exclusão republicano se amalgama, apagando o protagonismo

negro e suas conquistas intelectuais, o acesso e o reconhecimento nos mesmos espaços de poder ocupados pela minoria branca no Brasil.

No que se refere às mulheres afro-indígenas, a perpetuação de um mercado baseado em mecanismos que tendem a ocultar as barreiras sociais na sociedade brasileira.

Com a aproximação do espetáculo do Carnaval, “as mulatas se destacam na avenida, seus corpos são objetificados como símbolos de sensualidade, contribuindo para a festança do turismo sexual estrangeiro, transformando-se em um “produto de exportação brasileiro. Esse cenário encobre a realidade da negação do racismo, perpetuando uma relação em que são negados outros espaços à mulher negra e pobre, como a participação na vida política e o destaque profissional e acadêmico (González, 2020, p.165).

Essa violência cotidiana, em relação ao processo diferenciado de violência de gênero, revela que as mulheres brancas continuam mantidas pelo status da masculinidade branca verticalizado. Em contrapartida, as mulheres afro-brasileiras em sua grande maioria, não gozaram do mesmo privilégio, assumindo a responsabilidade pelo sustento da família, sem acesso à educação, e recebendo salários inferiores.

O processo de violência colonial, consagrado no contrato social legal, no contexto brasileiro e latino-americano, excluiu os povos afro-indígenas da constituição de sociedades autônomas. Assim: “o lapso de conhecimento da história do negro no Brasil e da própria história do Brasil provoca uma ruptura dos negros com seu passado, agravando o desconhecimento da sua situação hodierna” (Nascimento, 2021, p.109). Esta denúncia do povo negro é automaticamente submetida a novas variantes de apagamento em uma sociedade ocidentalizada, na tentativa de embranquecimento da população, onde o status se entrelaça com o contrato, subjungando as mulheres ao imperativo de um falocentrismo constitucional.

Nascimento (2021) destaca a importância da história dos quilombos, que remete à complexidade de suas instituições e particularidades, permeada por uma postura ideológica de enfrentamento à ordem social. Esses núcleos foram organizados por escravizados, ex-libertos e fugitivos, formando espaços com uma estrutura interna autônoma e articulada. A autora ressalta que os quilombos no Brasil não devem ser vistos apenas como locais de resistência à escravidão, mas como a continuidade da organização coletiva desses povos na luta por autonomia e igualdade nos espaços urbanos e rurais, refletindo na organização das favelas como espaços comunitários de resistência dos povos

afro-indígenas.

A organização dos movimentos negros, desde 1889, com o advento da República, apresentou formas de enfrentamento a um processo de cidadania universal, destacando a multiplicidade de movimentos que compõem a luta negra, que se estruturou em diversas bases, incluindo movimentos de luta política, movimentos antirracistas e iniciativas de promoção cultural. As mulheres participaram ativamente desses movimentos, lutando ao lado de seus companheiros e, em outros momentos, protagonizando iniciativas próprias, como a Sociedade Brinco das Princesas (1925), em São Paulo, e a Sociedade de Socorros Mútuos Princesa do Sul (1908), em Pelotas. Destaca-se também a atuação do Conselho Nacional das Mulheres Negras, fundado em 1950, que revestiu o movimento de uma abordagem política, demarcando as mazelas enfrentadas diante da extrema negação dos povos afro-indígenas como parte de um contrato social (Domingues, 2007, pp. 104-110).

Por outro lado, a colonização impôs um modo de identidade binária colonial, em um padrão eurocêntrico que definia os sexos. Esse processo espelha modos individualizantes voltados para uma ideologia meritocrática, e considerando os saberes locais como tradições ultrapassadas, buscando uma nova tentativa de catequização e ocidentalização desses povos.

Valencia (2010) se refere à inversão dos termos de vida frente ao Estado necropolítico patriarcal, ao abordar o conceito de necropolítica, que analisa quais corpos são escolhidos como heróis e quais são considerados suscetíveis ao massacre. Assim, é necessário refletir sobre como as violências são produzidas a partir da seleção de certos cidadãos, que são considerados descartáveis, enquanto outros teriam direito à governabilidade, à ocupação de cargos e ao usufruto de privilégios nos espaços públicos.

O mal-estar em relação à ordem binária heteronormativa se apresenta como uma questão evidente, indo além das desvantagens objetivas e subjetivas que evidenciam as disparidades geradas em um sistema patriarcal colonial. Observa-se a transição de um patriarcado pré-colonial de baixa intensidade, caracterizado por experiências e papéis diferenciados entre os sexos, para um patriarcado moderno/colonial, que nivela a existência hierárquica entre os gêneros, promovendo a divisão entre eles e transpondo as experiências coletivas e participativas para um estado de experiência privada, heteronormativa e consumista.

Carneiro (2003) destaca sua crítica em relação à violência enfrentada de maneira específica por mulheres negras e indígenas, transcendente à violência doméstica e sexual, pois envolve a sua imagem. É sabido que a hegemonia do homem branco nas relações sociais comprometeu, por meio de pesados estereótipos de um modelo de beleza eurocêntrico, as relações no mercado de trabalho e nas relações afetivas, interferindo nas esferas de subjetividade e autoestima, especialmente entre as mulheres.

Nesse contexto, destaca-se que a violência deixa de ser pontual, conhecida nos ambientes domésticos, para assumir novos contornos no espaço público. Esse modelo de classificação social, que legitima o progresso pela ciência, foi fundamentado em uma categorização social racista estatal, Oliveira (2004, p.80) designa como "outsiders":

Como outsiders apareciam nômades, ciganos, judeus, e principalmente agentes homo- orientados, figuras não masculinas que deveriam ser vigiadas e isoladas de pessoas comuns, “normais, através de uma série de estratégias diferentes, de acordo com o contexto em que surgiam. Essa classificação negativa incluía também os povos não-brancos, como os indígenas e negros, que eram vistos como ingênuos ou como selvagens (comumente, como ambos, ao mesmo tempo). A propósito, a classificação das mulheres como lascivas ou inocentes, devassas ou ingênuas, corresponde também ao mesmo movimento de indicar o oposto do masculino que deveria ser civilizado e sagaz, educado e atento.

No âmbito deste projeto de cidadania republicana na América, os corpos feminilizados, encontram-se em uma posição de significativa desvantagem no contexto do humanismo iluminista. Essa situação, agravada pelo um passado colonial marcado por violências, que se manifestam posteriormente nas aldeias, nos quilombos, nas favelas e nas ruas, sendo frequentemente ocultadas por uma retórica de igualdade de direitos e oportunidades, porém a perpetuação de violências específicas, muitas vezes perpetradas pelo próprio Estado ou resultantes da sua negligência ou omissão.

Pode-se ilustrar o exemplo de como as mulheres durante a história perpetraram cenários do racismo e do sexismo:

Levantei as 6 horas. Estava furiosa com a vida. Com vontade de chorar, porque eu não tenho dinheiro para comprar pão, (...) Os filhos foram na escola. Eu saí sozinha, Deixei a Vera porque vai chover. Fui catar estopas e fui catar papelões. Ganhei 30 cruzeiros. Fiquei triste, pensando: o que hei de fazer com trinta cruzeiros? Estava com fome. Tomei uma medida com pão doce. (...) Eu tenho muito serviço. Não posso preocupar com homens. Meu ideal é comprar uma casa decente para meus filhos. Eu, nunca tive sorte com homens. Por isso não ameie ninguém. Os homens que passaram na minha vida só arranjaram complicações para mim. Filhos para eu criá-los. (...) (Jesus, 2014,p.189)

Maria Carolina de Jesus, autora da passagem acima, escreveu no livro "Quarto de despejo: Diário de uma favelada", publicado em 1955, um relato que retrata a sua vida como uma mulher negra, residente da favela do Canindé em São Paulo, mãe de três filhos, sem o apoio de nenhum dos pais, e que se dedicava à coleta de papelão e materiais recicláveis, enquanto sonhava ser escritora. O breve relato contido nesta obra autobiográfica evidencia diversas facetas de um sistema patriarcal contemporâneo, que impõe uma lógica de exclusão e opressão dentro de um projeto de cidadania que busca dissociar o passado especialmente no que diz respeito as desigualdades estruturais presentes na sociedade brasileira.

### **3.3. A violência contra as mulheres indígena, quilombolas e rurais**

Neste tópico, destaco como a violência e seus desdobramentos em relação as mulheres indígenas, quilombolas e rurais, que continuaram em um processo de colonialidade contemporâneo, vitimando essas populações.

Destaco o episódio que ocorreu durante o regime militar (1964-1985) no Brasil, referente à Terra Indígena Marãiwatsédé, situada no norte do Mato Grosso, que foi invadida por aeronaves da Força Aérea Brasileira (FAB) em 1966. Essa operação resultou na remoção de aproximadamente duzentos e sessenta habitantes, sem que fosse realizada qualquer anotação dos nomes das pessoas embarcadas, sendo essas deslocadas para outro território indígena, a milhares de quilômetros de distância, especificamente para a comunidade indígena São Marcos. Neste último local, enfrentaram um surto de sarampo, que culminou na morte de quase cem indígenas que haviam sido transferidos.

Subsequentemente, os governantes alocaram significativos investimentos na região de Marãiwatsédé, como é o caso do grupo Liquifarm Agropecuária Suiá-Missú, enquanto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) emitiu certificações afirmando a inexistência de aldeamentos indígenas na área. Apesar da ocupação dos indígenas, persistiram os constantes ataques de fazendeiros e posseiros, resultando em mortes na região conhecida como Posto da Mata, localizada entre a BR-158 e a BR-242. Somente em 1992, a FUNAI, após o término da ditadura militar, iniciou novamente o processo de

identificação das terras xavante em Marãiwatsédé, sendo necessário um período de vinte anos para a devolução das terras, culminando com a desintrusão realizada pelo governo no final de 2012. (Cornills, 2019, pp. 135-139)

A cacica Carolina Marãiwatsédé, uma das sobreviventes do cenário de desmonte que se instaurou durante a ditadura militar no território indígena, e uma das lideranças da Rede de Sementes do Xingu, criada em 2011, tem promovido o intercâmbio entre os povos indígenas, destacando o protagonismo feminino em relação à autonomia e à soberania alimentar por meio do fortalecimento desse coletivo. (Cornills, 2019, p. 142). Simultaneamente, as novas gerações têm se aproximado do compartilhamento e da reivindicação de seus territórios ancestrais, promovendo diálogos intergeracionais que reativam papéis de luta e abrem caminhos de diálogo com o Estado, refletindo sobre novas frentes sociais de combate e prevenção.

Fonseca (2015) destaca um processo significativas modificações ocorridas na Fundação Nacional do Indígenas (FUNAI) no Brasil, com a criação da Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social (COGEM) em 2007. Nos anos subsequentes, foram realizados treze Seminários Regionais Participativos e um Encontro Nacional com 457 mulheres indígenas de 139 etnias, com o objetivo de estabelecer um diálogo sobre a violência doméstica em contextos intraétnicos. As discussões foram orientadas sobre como as comunidades indígenas desejavam abordar a questão da violência doméstica e a intervenção estatal em relação à aplicação da Lei nº 11.340/06 (Lei Maria da Penha). Notou-se, entre as mulheres ouvidas, diferentes posturas em relação à violência de gênero: i) interesse em dialogar com a atuação do Estado quanto à aplicação da lei; ii) prioridade em resolver os conflitos de violência doméstica internamente, na presença de caciques, lideranças e representantes da FUNAI, com a aplicação da lei sendo considerada apenas se necessária; e iii) desinteresse pela participação do Estado, relatando a inexistência de casos de violência doméstica e, conseqüentemente, a não aplicabilidade da referida lei.

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em seu artigo 3º, afirma: "Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos." Além disso, os artigos 5º, 8º e 9º do Decreto n.º 5.051, de 19/04/2004, ressaltam a aplicação da legislação nacional, reconhecendo o direito consuetudinário dos povos indígenas. A

Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2007, enfatiza, entre outros direitos, a autodeterminação, a comunicação em línguas indígenas, a reparação por danos às propriedades indígenas e o direito de manter suas tradições culturais.

Apesar da existência de diversas leis e jurisprudências que respeitam a diversidade e a territorialidade, a aplicação da lei frequentemente ignora o modo de vida comunitário dessas populações, bem como as vozes das mulheres indígenas. A perspectiva de cidadania, sob uma ótica universalista em uma plataforma liberal, transforma o cidadão em mero consumidor, individualizando questões como gênero, raça, classe e sexualidade, desvinculadas de uma abordagem política e coletiva. A participação política se torna reduzida em uma democracia indireta, mediada por mecanismos de controle internacional cada vez mais voltados ao capital especulativo e à diminuição dos direitos sociais, desconsiderando as questões de pertencimento e a construção de espaços de união, solidariedade e ancestralidade em um contexto de democracia multicultural precária.

Uma vida cidadã sob uma perspectiva universalista, em grande medida excluiu ações específicas que visem à abordagem da violência de gênero em relação às mulheres indígenas, quilombolas e rurais. Nesse sentido, o Direito impõe desafios quanto ao combate à violência, que deve ser realizado respeitando a autonomia indígena, a diversidade étnica e cultural, e considerando os contextos para a aplicação das leis.

Castro (2020, p. 25) apud ONU Brasil (2019) elenca no território brasileiro como a violência vem atingindo sobretudo as mulheres:

Cita-se o caso de Marineuza Lopes, de 37 anos, assassinada em fevereiro de 2018 enquanto colhia milho com o marido em uma fazenda na área rural de Amambai (MS). A presidenta da União Nacional de Cooperativas da Agricultura Familiar e Economia Solidária do Mato Grosso, Terezinha Rios Pedrosa, de 56 anos, e o marido Aloísio da Silva Lara foram assassinados no município de Nossa Senhora do Livramento (MT), em setembro de 2017. Em junho daquele ano, a líder quilombola Maria Trindade da Silva Costa, de 68 anos, foi encontrada assassinada na zona rural da cidade de Moju (PA). Kátia Martins, residente da Associação dos Trabalhadores do Assentamento 1º de Janeiro, foi morta, em maio de 2017, na frente do neto de apenas oito anos, em Castanhais (PA). Em janeiro de 2018, a liderança indígena Vanderlândia Pereira, de 21 anos, da etnia Kaxinawá, foi morta com um golpe de facão na frente da filha de dois anos, no município de Feijó (AC). Em 2014, dias após organizar protestos em Brasília contra a proposta de emenda constitucional que altera o critério de demarcação de territórios indígenas, a líder kaiowá Marinalva Manoel, 27, foi assassinada a golpes de faca em Dourados (MS). Francisca das Chagas Silva, dirigente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Miranda do Norte, no Maranhão, foi assassinada com requintes de crueldade, aos 34 anos, em fevereiro de 2016, próximo ao povoado quilombola de

Joaquim Maria, onde era liderança. Em janeiro de 2016, Nilce Magalhães, líder dos pescadores e ativista do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) foi assassinada, em Porto Velho (RO), e teve o corpo jogado em uma barragem com mãos e pés amarrados. Em novembro de 2017, Alexandra de Oliveira, de 40 anos, foi assassinada em uma emboscada montada pelo marido em uma estrada rural no município de São Pedro do Turvo (SP). Também em junho de 2017, Helen Moreira foi vítima de feminicídio na região do Quilombo Ilha em Vera Cruz (BA).

Estes numerosos casos de mulheres assassinadas no espaço público, em decorrência de sua associação com movimentos sociais ou por exercerem seus direitos de permanecer em seus territórios indígenas e quilombolas, evidenciam uma grave problemática. Essas lutas vêm se intensificando no Brasil, em virtude da ausência de demarcação de territórios indígenas e, conseqüentemente, da incursão de atividades ilegais, como garimpo, exploração madeireira e atuação de missionários nessas regiões. A omissão do Estado em relação aos direitos à pluralidade racial e étnica propicia um projeto de colonialidade, que visa ao apagamento e à dizimação das populações afro-indígenas, na tentativa de instaurar uma universalização dos direitos do homem branco, que se restringe a apresentar soluções legais para questões específicas que envolvem, principalmente, os corpos de mulheres, crianças e jovens.

Lyra Filho (2005) destaca a construção de um direito penal atrelado ao poder punitivo, fundamentado em justificativas que legitimam o tratamento de indivíduos como inimigos, enquanto aqueles que se aproximam do imperativo jurídico-axiológico universal são considerados aliados, evidenciando um componente racial inseparável de uma ideologia de exclusão e punição das chamadas classes perigosas. A construção de uma dogmática jurídica positivista, que protege um padrão de homem médio que age com racionalidade e ética, levanta a questão: quem pode ser considerado inimigo pelo Estado? Assim, "o direito pode até se manifestar por meio de normas, desde que se assegure que estas sejam a expressão de uma legítima organização social da liberdade" (Lyra Filho, 2005, p. 86). A proposição dos chamados inimigos, simultaneamente, perpetua uma política de violência discriminatória em relação aos povos afro-indígenas, mantendo a agressão contra os corpos das mulheres e indivíduos feminilizados.

Trago à discussão como o Estado colonial se reveste de mecanismos liberais, solidificando-se em uma plataforma democrática nos moldes eurocêtricos, na transição do poder imperial para o republicano no Brasil. Bidaseca (2011) argumenta que o Estado colonial se reveste de políticas estatais reducionistas, promovendo um discurso totalitário

nas esferas públicas, assumindo características de um projeto assimilacionista, que busca uniformizar a multiplicidade de grupos étnicos em um modelo de cidadania que desconsidera espaços de participação e composição das comunidades, em prol de um direito homogêneo e de uma única cultura nacional. Esse modelo de democracia eurocêntrica perpetua um estado republicano que, por meio de reformas, evidencia a ineficácia do sistema representativo, focando no papel do Estado como única fonte de direitos, representando um estado-nação que deveria abranger todos os povos. O grande desafio é que a participação política é reduzida em uma democracia indireta, mediada por mecanismos de controle internacional que priorizam o capital especulativo em detrimento dos direitos sociais.

Emerge, assim, um impasse significativo nos movimentos sociais, onde a transversalidade nas aldeias é considerada de interesse privado dos homens, enquanto as relações familiares das mulheres são relegadas à esfera doméstica. É crucial que se rompa com um abstracionismo legalista, em que o Judiciário é visto como a única instância de resolução de conflitos, aplicando a lei de forma estrita, sem levar em conta as particularidades das situações analisadas e o que seria mais pertinente no contexto das populações em questão.

Conforme a indígena Valéria Kaxuyana apud Silva (2008, pp. 41-42):

O que se percebe é que os homens indígenas, interagindo em maior grau com a sociedade dita “dominante”, têm sido fortemente impactados pelo machismo, que é um pano de fundo das relações de gênero nas sociedades ocidentais. A desestruturação das sociedades indígenas, de modo geral, tem incidido nos elos mais fracos dessa sociedade: as mulheres e as crianças. Portanto, se no passado a “lei dos brancos” não tinha muito a dizer para o universo indígena, hoje parece ser necessária.

É fundamental ressaltar que à violência doméstica, que atinge, inclusive, as mulheres indígenas, evidenciando o aumento do número de casos, frequentemente associados ao consumo de substâncias alcoólicas e drogas, especialmente entre os jovens. Por outro lado, percebe-se uma carência de incentivos a políticas que demonstrem a eficácia de instrumentos capazes de possibilitar a atuação do Estado nas denúncias apresentadas por mulheres indígenas. Ademais, destaco a influência da assimilação de valores da cultura eurocêntrica, a qual gera novas adversidades anteriormente inexistentes, particularmente em aldeias situadas em áreas urbanas. Em grande medida, ressalto que a construção da masculinidade inclusive está vinculada a ordem do capital na

contemporaneidade, com a implementação de políticas extrativistas e atividades como o narcotráfico, as narcomilícias, o garimpo e a flexibilização do trabalho, entre outras atividades predominantemente ocupadas por homens. Em muitas dessas atividades, os indivíduos estão fortemente armados, ou detêm os meios de poder e produção, o que se configura como um dos fatores responsáveis pelos elevados índices de violência, e aumentos das desigualdades sociais.

Segato (2013) argumenta que, enquanto certas questões de gênero não forem discutidas, o discurso antropológico do relativismo cultural prevalece, resultando em uma postura de não interferência do Estado nas aldeias, em respeito às tradições e normas locais. Essa marginalização do papel feminino nos territórios provocou alterações na formação da masculinidade entre homens indígenas e afro-latinos, que passaram a adotar posturas agressivas, reivindicando direitos sobre os corpos femininos e exercendo controle exclusivo sobre as decisões. Surge, assim, a necessidade de reavaliar essas políticas, buscando novos caminhos que possibilitem o diálogo e a escuta das vozes femininas indígenas em relação às suas problemáticas.

Pontua-se o aumento da violência doméstica que tem se tornado cada vez mais presente nas comunidades quilombolas. Um exemplo significativo é o de Maria Aparecida Mendes, mulher quilombola de Conceição das Crioulas, território quilombola situado em Salgueiro, Pernambuco, região nordeste do Brasil, que ressalta as nuances do enfrentamento da violência doméstica em sua comunidade. Segundo Mendes (2020, pp. 63-64):

Há ainda muito que se discutir nesse âmbito, e avançar nessa reflexão é imprescindível, em especial, quando nos colocamos a serviço de debates acerca da violência contra mulheres. Leituras que parecem inequívocas para mulheres em outros contextos se confundem e perdem eficácia quando tratadas em contextos comunitários tradicionais, como a ideia, aparentemente consensual, de que as políticas devem acolher as mulheres e o homem agressor deve ser estritamente punido. Minha experiência enquanto quilombola demonstra que para nós não há a possibilidade apenas expurgar o homem – mesmo reconhecendo-o como o agressor – visto que eles são parte de nossas comunidades já bastante fragilizadas em suas existências político sociais.

O debate acerca da violência de gênero tem se intensificado nas aldeias e nas comunidades quilombolas, evidenciando fatores externos relacionados ao fenômeno, com a adesão a padrões de consumo que refletem um distanciamento do ethos comunitário.

Neste contexto, observo as disparidades de gênero que, progressivamente, estão sendo resgatadas para a discussão, incluindo o reconhecimento das mulheres afro-indígenas como integrantes de suas comunidades, membros ativos de movimentos sociais, líderes, intelectuais, mães, estudantes, agricultoras, entre outras funções.

Reconhecer a violência perpetuada pelo colonialismo constitui uma estratégia para compreender o processo de violência de gênero na América como um problema estrutural. Em especial, a colonialidade no Brasil continua a reproduzir um duplo racismo, caracterizado pela coloração da pele e pelo apagamento da história do povo negro e indígena, em um requinte de crueldade, das violências nas aldeias sendo justificado segundo leis que confrontam os direitos das populações ancestrais que vivem nestes territórios, o que revela como um componente decisivo na perpetuação dos problemas socioeconômicos no país.

### **.Considerações Finais:**

Nesta dissertação, busquei ressaltar a interconexão entre o colonialismo no Brasil e sua relação intrínseca com o fenômeno da violência de gênero. Adotei como referências principais Segato, Julieta Paredes e Lélia González para que pudesse entender melhor a trajetória do patriarcado, e sua conexão com a escravização na América, e seus processos antropológico-histórico que promoveram diferenciadas formas de violências praticadas contra mulheres branca e afro-indígenas, principalmente no caso brasileiro.

Com a Colonização, ocorreram transformações sociais que alteraram profundamente o modo de vida e as relações sociais entre os povos afro-indígenas, em virtude do contexto escravocrata que perdurou por quase quatro séculos no Brasil. Esse patriarcado, que denomino pré-colonial/baixa intensidade, entre homens e mulheres indígenas e nas comunidades negras, passa a ser modificado à medida que se intensifica o contato com o patriarcado colonial/alta intensidade. Novas hierarquias internas se tornam mais imperativas com a Colonização, resultando na ausência de espaços de diálogo e liderança das mulheres, que são progressivamente vistas não mais como iguais, mas como inferiores em relação aos homens.

A formação de um **status** diferenciado entre os gêneros, historicamente

constituído pela continuidade da “missão colonizatória” do homem branco na América, promoveu novos mercados consumidores e a expansão da fé cristã, possibilitando a criação de um **status horizontal**. Este status se manifesta na noção de direitos comuns entre os homens, que lutam em um mesmo exército e combatem em nome da mesma religião, legitimando seus poderes de propriedade; enquanto as mulheres foram excluídas desse projeto.

Por sua vez, o **status verticalizado** exhibe a condição de inferioridade da mulher em relação ao homem, sendo essa inferiorização atribuída à condição biológica feminina, que implica o pagamento de um tributo por meio de sua condição física e da maternidade. A interação entre um sistema de status horizontal e vertical, acentuada pela Colonização, realça a categoria raça e sua relevância para uma análise da violência de gênero na América, especialmente no contexto brasileiro.

Por meio de uma análise metodológica hermenêutica, demonstrei a singularidade do processo de violência em relação aos corpos das mulheres afro-indígenas, diante de situações como: o estupro, a realização de trabalhos domésticos, na agricultura, ou como os cuidados da maternidade das crianças brancas, além das escravizadas nas fazendas de reprodução, além da relação das amas de leite com as crianças brancas e a prostituição forçada. Considero essas práticas como componentes específicos da violência, que se tornaram historicamente naturalizadas na sociedade brasileira. Após a abolição da escravidão, a ideologia racista persiste no status quo, perpetuando a continuidade da elite branca burguesa masculina como o direito natural consagrado no estado republicano.

A transição do status para o contrato social consagra a formação do estado republicano, disseminando, no âmbito legal, o contrato de casamento como um mecanismo do status simbólico da mais valia. Este. Se apresenta por meio com a formação do Estado republicano, com dispositivos legais consagraram direitos e deveres distintos, perpetuando um projeto paternalista e heterossexista, disfarçado sob a égide dos direitos naturais do homem.

Por outro lado, a responsabilidade, oculta a formação dos grupos étnicos e raciais, reduzindo-os a nomenclaturas simplistas: negro, branco e índio. Esta tentativa de estabelecer um projeto único de cidadania avança em consonância com o modelo de desenvolvimento capitalista, desarticulando as economias locais e instaurando violências sistemáticas nos âmbitos privado e público.

Ademais, para compreender como o próprio Estado, ao mesmo tempo cria nomenclaturas legais e oferece respostas aos casos de violência doméstica, particularmente nas áreas rurais indígenas e quilombolas, perpetua, em muitos momentos, tentativas de recolonização desses territórios, dando continuidade a uma história de violências nas esferas públicas.

Inclusive é preciso compreender a noção da transversalização das pautas de gênero, uma vez serem mais comuns casos de violência de gênero praticadas dentro dos territórios quilombolas e indígenas. O problema da transversalização das pautas de gênero, enquanto não for debatido nas comunidades, acarreta o risco de que a esfera pública permaneça dominada pelo patriarcado moderno. Desse modo, necessita-se compreender a diferenciação desses espaços implica romper com um abstracionismo legalista e com a ideia de que o Judiciário é a única instância apta a resolver conflitos, aplicando a lei de maneira estrita, sem considerar as especificidades e o que seria mais adequado para as populações em questão.

Aprofundam-se, assim, as investigações acerca da especificidade da categoria gênero frente às diferentes formas de violência correlacionadas à raça e à territorialidade, enfatizando como a atuação estatal brasileira, por um lado, implementa medidas mais ágeis e eficazes no tocante à violência doméstica, embora os contextos vivenciados nos espaços públicos revelem diferenças substanciais na efetividade das políticas públicas. Saliento a importância da participação e da escuta das mulheres, corpos lésbicos, trans, indígenas, rurais, quilombolas, periféricas, na abordagem de questões particulares da violência, afastando a imposição de um direito único e estatal, que se aplique a todos os contextos e situações.

## REFERÊNCIAS:

ABREU, Martha et Pereira, Matheus. Caminhos da liberdade : histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil / Martha Abreu e Matheus Serva Pereira (orgs.) . – Souza, Flavia .In: **Uma Necessidade Imposta Pela Abolição: Algumas Reflexões Sobre As Tentativas De Regulamentação Do Trabalho Doméstico Na Cidade Do Rio De Janeiro**, Niterói : PPGHistória- UFF, 2011. 528 p. ISBN 978-85-63735-027.

ADEODATO, Vera. G.; CARVALHO, R. R.; SIQUEIRA, V. R.; SOUZA, F. G. M. **Qualidade de vida e depressão em mulheres vítimas de seus parceiros**. Revista de Saúde Pública, v.39, n.1, p.108-113, 2005.

AGUIAR, Nadia. . **Patriarcado, sociedade e patrimonialismo**. Artigos • Soc. estado. 15 (2) • Dez 2000. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0102-69922000000200006> . Acesso em 22.04.2025

ALVES, Dandaras. **Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana**. Revista CS, 21, pp. 97-120. Cali, Colombia: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Icesi, 2017.

ALLEN, Paula.. **The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions** ,Editora : Beacon Press (MA); 1ª edição, 1992.

AMARAL, Isabela. **Resistência feminina no Brasil oitocentista : as ações de divórcio e nulidade de matrimônio no bispado de Marian**. Orientador: Giordano Bruno Soares Roberto Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito,2012.

ARBEX, Debora.. **Holocausto brasileiro**. 1. ed.,São Paulo: Geração Editorial, 2013.

ARRAES, Jarrid. **Heroínas de nossa história : em 15 cordéis**. Editora:Seguinte, 1;ª edição,2020.

BANDEIRA, Lourdes. **Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação**. Artigos do Dossiê • Soc. estado. 29 (2) • Ago 2014, Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200008>. Acesso em 10/04/2020.

**Bíblia Sagrada**. Disponível em <http://www.bibliacatolica.com.br/>. Acesso em 15/05/2021.

BIDASECA, Karina. **Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. Reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el**

**feminismo poscolonial.** In: BIDASECA Karina; LABA, Vanesa Vazquez. *Feminismos y poscolonialidad Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot,. p. 95-118, 2011.

BORGES. C. MERLINO. T. (Orgs). **Heroínas desta História – Mulheres em busca de justiça por familiares mortos pela ditadura.** In: **Sobreviver e recriar o mundo. Carolina Rewaptu por Patricia Cornils.** 1ª edição. São Paulo. Instituto Vladimir Herzog, Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2019.

BROWNMILLER. Susan. **Against our will: men, women and rape.** Imprensa: New York, Fawcett Books, Descrição Física, 1993, 472 p.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003. 236 p.

CARNEIRO. Sueli. **Mulheres em movimento.** Mulher, mulheres. *Estud. av.* 17 (49),2002. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>. Acesso em 15/05/2021.

CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSGOUEL, R. (coords.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar,2007.

CASTRO. M.. **Mulheres rurais – reprodução social e direitos humanos.** Aportes de agências internacionais e literatura ativista. Panorâmica Brasil, 2020.

COLLINS, P. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.** Tradução Jamille Pinheiro Dias.1ed., São Paulo:Boitempo, 2019.

CONNELL. R. W e MESSERSCHMIDT. J. **Masculinidade hegemônica: repensando o conceito.** Tradução: Felipe Bruno Martins Fernandes. *Artigos Temáticos: Masculinidade, Diferenças, Hegemonias • Rev. Estud. Fem. 21 (1) • Abr 2013 •* <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>.

CORSI. J. **Modelos de intervención con hombres que ejercen violencia con la pareja.** *Feminismos*, n. 6, 2005.

DEALDINA. S. **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas.** São Paulo: Sueli Carneiro:Jandaíra, 2020.

DEBRET. **A prática do bolo.** Disponível em <http://passadoepresente-cadu.blogspot.com/2011/06/castigo-aos-escravos-palmatoria-ou-bolo.html>. Acesso em 10/07/2021.

DEMETRIOU,D. **Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique.** *Theory and Society*, v. 30, n. 3, p.337-361, 2001.

DINIZ, D.. **A verdade do estupro nos serviços de aborto legal no Brasil.** *Revista Bioética*, Brasília, v. 22, n. 2, p. 291-298, ago. 2014. Disponível em:

[http://www.siielo.br/siielo.phpcsiript=sii\\_arttextpid=S198380422014000200011tlng=ptt nrm=iso](http://www.siielo.br/siielo.phpcsiript=sii_arttextpid=S198380422014000200011tlng=ptt nrm=iso). Acesso em 20/12/2020.

DOMINGUES; P. **Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos.** Artigos, *Tempo 12 (23)* . Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>. Acesso em 29/10/2021

FARAGE, N. **As muralhas dos Serties: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** Título original: Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation Tradução: coletivo Sycorax São Paulo: Elefante, 2017

FERNANDES, Maria da Penha. **Sobrevivi Posso Contar**, Editora: Armazém da Cultura; 2ª edição, 2012.

FILHO, Roberto Lyra. **O que é direito.** Imprensa: São Paulo, Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão.** Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FONSECA, Lívia. **A construção intercultural do direito das mulheres indígenas a uma vida sem violência: a experiência brasileira.** Revista :Hendu 6(1):pp88-102 ,2015.]

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal.** São Paulo: Global, 2003.

FREUD, Sigmund. **Algumas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos.** (Obras Completas, Vol. 19). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1925), 2004.

GRAHAM, Sandra L. **O impasse da escravatura: prostitutas escravas, suas senhoras e a lei brasileira de 1871.** Acervo - Revista do Arquivo Nacional, v. 9, n. 1-2, p. 31-68, 1996. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/44924>. Acesso em: 01/10/2021.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** Ciências Sociais hoje, nº2, 1983. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod\\_resource/content/1/06%20%20GONZALES%2C%20L%20%20C3%A9lia%20%20Racismo\\_e\\_Sexismo\\_na\\_Cultura\\_Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20%20GONZALES%2C%20L%20%20C3%A9lia%20%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf). Acessado em: 08/09/ 2021.

\_\_\_\_\_. **Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos.** Ed. Zahar, 2020.

HERNANDEZ, R. Descentrando el feminismo, lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas. p.15-44. In: HERNANDEZ, R. (Edit) **Etnografias e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades**

**políticas.**México: Centro de Investigaciones y Estudios em Antropologia Social: UNAM, Programa Universitário de Estudos de Gênero, 2008.p.15-44.

hooks, bell **O feminismo é para todo mundo [recurso eletrônico]: políticas arrebatadoras.** Tradução Ana Luiza Libânio. – 1. ed. - Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

JESUS. Maria Carolina..**Quarto de despejo:diário de uma favelada.** 10ª edição.São Paulo:Ática,2014.

KAXUYANA Valéria e SILVA Suzy Evelyn. **A lei Maria da Penha e as mulheres indígenas.** In: Verdum, Ricardo (organizador) Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas/Ela Wiecko V. de Castilho et al. - Brasília: Inesc, 2008.

KIMMEL, Michael. S. **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n. 4m p. 103-117, 1998.

KRENAK. Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. 1ª Edição, São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

LARA, S.H. "**O castigo exemplar" em campos da violência.** Rio de Janeiro: Paz eTerra, 1988.

LUGONES. Maria. **Colonialidade e Gênero.** Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

GRANADO. Gustavo. **A Teoria Contratualista do Estado: Convergências e Divergências em T. Hobbes, J. Rousseau e J. Locke.** Gramma Editora; Rio de Janeiro, 1ª edição, 2018

MACHADO. Lia Zanota. **Masculinidades e violências. gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. série antropologia.** 290, Departamento de Antropologia Instituto de Ciências Sociais Universidade de Brasília, 2001.

MARQUES. Leticia Rosa **Entre cor e hierarquia: apontamentos sobre ascensão social de mulatos e a carreira militar no Brasil da primeira metade do século XIX.** ESTUDIOS HISTORICOS – CDHRPyB- Año V - Diciembre 2013 - Nº 11 – ISSN: 1688.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.** In Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MESGRAVIS. Laima. **História do Brasil Colonial.** Editora Contratempo. 1º Edicação. 2015

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.** Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018. 80 p.

MIGNOLO Walter D. **Colonialidade: O Lado Mais Escuro Da Modernidade** Artigos Originais Rev. bras. Ci. Soc. 32 (94),2017. Disponível em <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em 24/06/2020.

\*

\_\_\_\_\_. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.** Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008

MCSHERRY, J. Patrice "**Chapter 5: "Industrial repression" and Operation Condor in Latin America**". In Esparza, Marcia; Henry R. Huttenbach; Daniel Feierstein. **State Violence and Genocide in Latin America: The Cold War Years (Critical Terrorism Studies)**. Routledge. p. 107. 2011.

MINDLIN, Betty, 1942- **Moqueca de maridos: mitos eróticos indígenas** . recurso digital Editora Paz e Terra, 1. ed. - São Paulo, 2015.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX.** / Richard Miskolci. Prefácio de Margareth Rago. Apresentação de Mariza Corrêa. – São Paulo: Annablume, 2013.

MOREIRA, Simone da Nóbrega Tomaz; GALVAO, Lílian Lira Lisboa Fagundes; MELO, Carmen Oliveira Medeiros and AZEVEDO, George Dantas de. **Violência física contra a mulher na perspectiva de profissionais de saúde.** Rev. Saúde Pública [online]. 2008, vol.42, n.6, pp.1053-1059. Epub Oct 03, 2008. ISSN 1518-8787. <https://doi.org/10.1590/S0034-89102008005000058>.

NASCIMENTO. Beatriz. **Uma história feita por mãos negras. Relações raciais, quilombos e movimentos.** Organização. Alex Ratts – 1ª ed. Rio de Janeiro:Zahar, 2021.

NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600 - 1900.** Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Companhia das Letras, São Paulo, 361 p., 2001.

NÓBREGA. Luciana N. **Estado e autonomias indígenas na Nova Constituição da Bolívia Tensões Mundiais.** Fortaleza, v. 14, n. 26, P. 157-181, 2018. Disponível em <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/261/768>. Acesso em 03/04/2021.

OLIVEIRA. Emerson. **Esboços tropicais do Brasil: arte e política antiescravagista britânica.** ArtCultura Uberlândia, v. 22, n. 41, p. 74-89, jul.-dez.2020. Disponível em <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:L2AmP04geKwJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7716199.pdf+&cd=3&hl=ptBR&ct=clnk&gl=br&client=firefox-b-d>. Acesso em 03/04/2021.

OLIVEIRA. Pedro. **A construção social da masculinidade.** Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

OYEUMI, Oeronké. **The Invention of Women. Making an african sense of western gender discourses.** University of Minnesota, Trad. La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Editorial en la frontera, 2017.

ONU MULHERES BRASIL. **Mulheres rurais são tema de consulta regional da América Latina e Caribe com 29 países.** Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-rurais-sao-tmadeconsultaregional>>.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino. Desde el f-eminismo comunitário.** Primera edición: LaPaz, Enero de 2010

\_\_\_\_\_. **El tejido de la rebeldía. Que es el feminismo comunitário ?** Mujeres Creando Comunidad. La Paz, 2014.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual.** Tradução Marta Avancini. o Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros.** Editora Paz e Terra; 1ª edição, 2017.

PIMENTEL, Silvia; PANDJIARJIAN, Valéria; BELLOQUE, Juliana. CIMEL/INTERIGHTS. **Project on Strategies to Address “Crimes of Honor”.** CIMEL – Centre of Islamic and Middle Eastern Law, School of African and Oriental Studies, London University, UK. INTERGITHS – International Centre for the Legal Protection of Human Rights). Publicado no Cadernos Pagu, Campinas, 2006. p. 65-134.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso.** Estud. av., vol.18, n.52, pp. 223-238, 2004. ISSN 0103-4014.

PRECHET, Beatriz do Nascimento. **“O imoral escândalo da prostituição de escravas”:** pensando a prostituição a partir das mulheres negras no Rio de Janeiro (1871). Revista Transversos. Dossiê: O protagonismo das mulheres negras na escrita da História dos Brasis. Rio de Janeiro, nº. 20, 2020. pp. 67-85. Disponível em: . ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2020.54799

PRIORE. Mary del. **Histórias da gente brasileira**, volume 1 – Colônia. Editora : Leya; 1ª edição, 2016.

\_\_\_\_\_. **Histórias da Gente Brasileira: Império (vol.2)**, Editora LeYa, 2016.

QUIJANO. Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142

\_\_\_\_\_. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder /** Aníbal Quijano. Prefacio de César Germaná ; prólogo de Danilo Assis Clímaco. - 1a edición especial - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020. Libro digital, PDF Archivo Digital: descarga ISBN 978-987-722-717-8

ROCHA, C. L. A. **O direito a uma vida sem violência.** In: LIMA, Fausto . R.; SANTOS, Claudiene (Coords.). **Violência doméstica: vulnerabilidades e desafios na intervenção criminal e multidisciplinar.** 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da diferença: sexo, contracepção e natalidade na medicina da mulher**. Tese (Doutorado)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000

ROCHA. Cássio. **Um pequeno guia ao pensamento, aos conceitos e à obra de Judith Butler**. Cadernos pagu (43), julho-dezembro de 2014:507-516. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/0104-8333201400430507>.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução Paulo Neves. Edição Português, 704, Livro de bolso, 2008.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". In: **Bestias de carga, Amazonas y libertinas sexuales. Imágenes sobre las mujeres indígenas del gran Chaco**. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ /FUNAI272p., 2012.

SAFFIOTI, Heleieth. **A Mulher na Sociedade de Classes: mito e realidade**. Prefácio de Antônio Cândido de Mello & Souza. Petrópolis, Vozes, 384p .1976.

SAFFIOTI, Heleieth. ALMEIDA. Suely. **Violência de Gênero: Poder e Impotencia**. Editora Revinter, Rio de Janeiro, 1995.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução e notas: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte, Autêntica editora, 2012.

SANTOS. Ynaê L. **História da África e do Brasil Afrodescendente**. Ed: 1. Ed. Rio De Janeiro: Pallas, 2017.

SANTOS. Antônio. **Colonização, quilombos, modos e significados**. UNB, Brasília, 2015

SEGATO, Rita. **Las estructuras elementares de la violencia**. 1 ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. Prometeo, 2003.

\_\_\_\_\_. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires. Ed. Prometeo Libros, 2013

\_\_\_\_\_. **Que cada povo teça os fios da sua história**. pgs. 65–92. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/231265016.pdf>. Acesso em 20/10/2021.

SOUZA. Jessé de. **A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro**, Editora: Estação Brasil; 1ª edição, 2019

SPIZZRRI. Giancarlo; PEREIRA. Maria; ABDO. CARMITA. **O termo gênero e suas contextualizações**. Diagn Tratamento. 2014;19(1), pg42-4. Disponível em [www.files.bvs.br](http://www.files.bvs.br). Acesso em 10/03/2020.

TANNURI, C. A.; GAGLIATO, C.M.T. **Medidas Protetivas de Cunho Patrimonial. Defensoria Pública do Estado de São Paulo**, 2012. Disponível em: [http:](http://)

[www.defensoria.sp.gov.br](http://www.defensoria.sp.gov.br). Acesso:10/10/2021.

TELLES, Lorena Feres da Silva. **Libertas entre sobrados: contratos de trabalho doméstico em São Paulo na derrocada da escravidão**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2011.

TONELI, Maria Juracyr. **Atendimento a homens autores de violência contra mulheres: experiências latino americanas**. Florianópolis, UFSC/CHF/ Nuppe. 2010.

TORRES, Nelson Maldonado. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto- El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad**, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007b. p. 25-46. Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Acesso em: 17 out. 20172007

VALENCIA TRIANA, Sayak, **Capitalismo Gore**. Melusina, Barcelona, 2010.

VARGAS, Joana. **Familiares ou desconhecidos? A relação entre os protagonistas do estupro no fluxo do Sistema de Justiça Criminal**. Revista Brasileira De Ciências Sociais - Vol. 14 No 40,1999.

VERDUM, Ricardo (organizador) Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas/Ela Wiecko V. de Castilho et al. Valéria Paye Pereira Kaxuyana e Suzy Evelyn de Souza e Silva . **In A Lei Maria da Penha**. Paye Pereira Kaxuyana e Suzy Evelyn de Souza e Silva. Brasília: Inesc, 2008

VIEIRA, Susana. **Condescendência: estratégia pater-colonial de poder**. Revista Fundamentos – Vol. 1, Nº 1, 2018. ISSN 2317-275. Disponível em <https://revistas.ufpi.br/index.php/fundamentos/article/view/7863>. Acesso em 20/11/2021.

VIEIRA, Marina Cavalcante. **A Exposição Antropológica Brasileira de 1882 e a exibição de índios botocudos: performances de primeiro contato em um caso de zoológico humano brasileiro**. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 25, n. 53, p. 325, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000100012>. Acesso em 20/08/2021.

VIGARELLO, Georges. **História do estupro..** Tradução Lucy Magalhães. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro: 1998.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **El Derecho Penal y la Criminología: la edad media no ha terminado**. Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM, Santa Maria, RS, v. 14, n. 2, e39384, maio./ago. 2019. ISSN 1981-3694. DOI: <http://dx.doi.org/10.5902/1981369439384>. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/39384> Acesso em: dia mês. ano.

Sítios eletrônicos visitados:

**Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021**. Disponível em <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/>. Acesso em

24/07/2021

**A definição da sigla LGTQIAAP.** Refere-se L- lesbica;G – gay,B - bissexual;T transgêneros (travestis ou transexuais), Q – queer, - intersexual, + - engloba todas as outras letras da sigla LGBT2QIAAP: como o “A” de assexualidade e o “P” de pansexualidade. Disponível em <https://portal.to.gov.br/noticia/2020/6/17/seciju-explica-o-que-significa-cada-letra-da-sigla-lgbtqiealguns-outros-termos-usados-na-luta-por-respeito-e-diversidade/>. Acesso em 24/03/2020.

**Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT )** Disponível em <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acesso 27/11/2021.

**Decreto n.º 5.051.** Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm). Acesso 27/11/2021

DECRETO-LEI No 2.848, DE 7 DE DEZEMBRO DE 1940. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm). Acesso em 08/12/2021

**Estatísticas - estupro bate recorde e maioria das vítimas são meninas de até 13 anos.** Notícia publica em 09/03/2020. Disponível em <http://crianca.mppr.mp.br/2020/03/233/ESTATISTICAS-Estupro-bate-recorde-e-maioria-das-vitimas-sao-meninas-de-ate-13-anos.html>. Acesso em 27/03/2021.

**Legislação da Presidência da República - Decreto nº 4.377 de 13 de setembro de 2002** (presidencia.gov.br). Disponível em [legislação.previdenciagob.br/atos/tipo=DEC&numero=4377&ano=2002&ato=9e4kXWq5UNNpWT242](http://legislação.previdenciagob.br/atos/tipo=DEC&numero=4377&ano=2002&ato=9e4kXWq5UNNpWT242)

**Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 .** Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm). Acesso em 02/11/2020.

**Lei nº 3.061/1916.** Código Civil Brasileiro. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l3071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm). Acesso em 27/11/2021

**Íntegra da decisão que obriga INSS a equiparar homossexuais e heterossexuais em todo o Brasil.** Disponível em <http://www.tcm.rj.gov.br/Noticias/15435/concubinato%20direito%20previdenci%C3%A1rio.pdf>.

**Medida Cautelar Na Arguição De Descumprimento De Preceito Fundamental 779 Distrito Federal.** Disponível em <https://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/1211707732/referendo-na-medida-cautelar-na-arguicao-de-descumprimento-de-preceito-fundamental-adpf-779-df-01122611820201000000>. Acesso em 20/10/2021.

**Menina de 10 anos violentada faz aborto legal, sob alarde de conservadores à porta**

**do hospital.** Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-16/menina-de-10-anos-violentada-fara-aborto-legal-sob-alarde-de-conservadores-a-porta-do-hospital.html>. Acesso em 27/03/2021.

**O incidente estupro de Nanquim, em que japoneses durante a guerra sino japonesa foram acusados de estuprarem mais de 20.000 mulheres e matarem, além de crianças, mas tardiamente sofrendo condenações e indenizações entre os países.** Disponível em . Acesso em 10/10/2021

SENASP SECRETARIA NACIONAL DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Diagnóstico dos homicídios no Brasil.** Brasília: Ministério da Justiça, 2015. Disponível em [https://www.justica.gov.br/news/copy\\_of\\_PlanoePolticaNacionaldeSeguranaPblicaDeFesaSocial.pdf](https://www.justica.gov.br/news/copy_of_PlanoePolticaNacionaldeSeguranaPblicaDeFesaSocial.pdf). Acesso em 10/07/2021.

**Quadro Cristiaen Van Couwenbergh** Disponível em [https://www.wga.hu/html\\_m/c/couwenbe/3young\\_m.html](https://www.wga.hu/html_m/c/couwenbe/3young_m.html) <https://www.alamy.es/imagenes/christiaen-van-couwenbergh.html>. Acesso em 10/07/2021