



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Aline Veingartner Fagundes

**Narrativas e práticas feministas de(s)colonizadoras
no Manual de Introdução à Ginecologia Natural**

Florianópolis
2021

Aline Veingartner Fagundes

**Narrativas e práticas feministas de(s)colonizadoras
no Manual de Introdução à Ginecologia Natural**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestra em Literatura. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Claudia Junqueira de Lima Costa

Florianópolis
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Fagundes, Aline Veingartner
Narrativas e práticas feministas de(s)colonizadoras no
Manual de Introdução à Ginecologia Natural / Aline
Veingartner Fagundes ; orientador, Cláudia Junqueira de
Lima Costa, 2021.
141 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Literatura, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. Feminismo descolonial. 3. Ginecologia
natural. 4. Saúde sexual feminina. 5. Descolonização. I.
Junqueira de Lima Costa, Cláudia . II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Literatura. III. Título.

Aline Veingartner Fagundes

**Narrativas e práticas feministas de(s)colonizadoras
no Manual de Introdução à Ginecologia Natural**

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof^ª Dr^ª Alexandra Eliza Vieira Alencar
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^ª Dr^ª Lourdes Martinez-Echazábal
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestra em Literatura.

Coordenação do Programa de Pós-graduação em Literatura

Prof^ª Dr^ª Cláudia Junqueira de Lima Costa
Orientadora

Florianópolis, 2021

AGRADECIMENTOS

Gracias a la vida, que me ha dado tanto.

À Capes, pela bolsa concedida e pela possibilidade de realização de um sonho de longa data: me dedicar exclusivamente aos estudos durante o período de mestrado.

Ao Programa de Pós-graduação em Literatura da UFSC e corpo docente com quem tive o prazer de cursar disciplinas, pela possibilidade de reavivar meu amor pela literatura e por todo o aprendizado no campo da crítica feminista e estudos de gênero.

A todas/os as/os colegas da linha de pesquisa, pelas trocas, pelos debates, pela construção coletiva do conhecimento e pelo apoio mútuo. A Eliane, Paulo, Renato, Marcus, Bianca, Mônica, Isabela, Carol e Nana Martins. Em especial à Dani Stoll, que se dispôs a fazer uma leitura atenta e crítica quando este texto era ainda um brotinho.

Ao Núcleo de Pesquisa Literatual, principalmente por sua reativação em 2021. Nossos encontros frutíferos foram fundamentais para reacender o gás necessário nos últimos momentos da pesquisa. *Gracias* também às professora Simone Schmidt e Rosana Kamita e ao professor Marcio Markendorf.

À professora e orientadora desta dissertação Claudia Junqueira de Lima Costa, por confiar em mim e no meu trabalho de um modo que nem eu mesma confiava antes. Por me dar autonomia e liberdade para pensar, criar e materializar este estudo.

À professora Lourdes Martínez-Echazábal, com quem cursei disciplina isolada antes de ter sido aprovada no programa e que, naquele momento, me fez sentir bem-vinda de volta ao ambiente acadêmico. Por suas sempre perspicazes provocações, por seu carinhoso acolhimento de nossas ideias e seu estímulo ao nosso desenvolvimento crítico e intelectual. Por suas preciosas contribuições em minha banca de qualificação e pelo livro com que me presenteou para potencializar esta pesquisa.

À professora, grande amiga, companheira de luta e Maracatu Xanda Alencar, por tudo e por tanto. Por me ensinar a ser e a estar no mundo. Por ser minha inspiração não apenas na academia, mas também nos outros espaços onde você atua. Pelas contribuições em minha banca de qualificação, que serviram para esta dissertação, mas que vou levar para a vida.

À coordenadora do Baque Mulher Floripa, grande amiga, companheira de luta e Maracatu Marga Vieira, por ser o mais primoroso exemplo de professora que já conheci na vida. Por descobrir, encorajar e despertar potências dormentes. Por me ensinar os fundamentos da coletividade e da ancestralidade. A força que emana de você me auxiliou em cada passo deste processo acadêmico.

À Mestra Joana Darc Cavalcante, pela inspiração, pela força, por apresentar ao mundo um movimento tão relevante e transformador de vidas como o Baque Mulher. “É por esse baque que eu ergo a voz, eu não ando sozinha, eu venho por mim, venho por todas nós”.

Ao Baque Mulher Floripa, família rosa e laranja, meu manto de proteção e acolhimento na ilha de Florianópolis. Espaço de saberes onde me converto em aprendiz dia após dia. Espaço afetivo onde entreteço potentes laços de amor. Foi de mãos dadas com vocês que cheguei até aqui.

À Pabla Pérez San Martín, pelo trabalho grandioso que tem feito com o Projeto Ginecosofia, por seguir firme com seus propósitos apesar de todas as dificuldades de um projeto autogerido, por levar empoderamento e conhecimento a tantas mulheres de tantos lugares diferentes deste mundão. E *gracias* a Liz Tibau e Meli Wortman, profissionais maravilhosas com quem tive a honra de trabalhar no *Manual de Introdução à Ginecologia Natural*, no *Receitário Popular* e no *Do corpo às raízes*.

À Chuchi Silva, grande amiga, companheira de trabalho e de vida, que leu e fez importantes considerações sobre meu projeto de pesquisa antes de ser aprovado.

À Iara Mola, grande amiga, que não pôde acompanhar de perto o processo de feitura desta dissertação, mas que certamente esteve presente em cada linha escrita. Com você aprendi, entre tantas lições, o artesanato da linguagem.

À Aline Parente, minha terapeuta, sem dúvida a pessoa que mais ouviu minhas queixas acadêmicas, que acolheu minhas angústias e inseguranças e, com um profissionalismo admirável, me ajudou a levantar e a seguir em frente depois de cada tropeção. Com você aprendo a nutrir profundo respeito pelo meu passado e a honrar meu eu do presente.

Às minhas amigas e às minhas famílias, todas elas, as de sangue e as de consideração, por me dar o suporte necessário nos momentos de dificuldade e celebrar comigo os momentos de alegria. *Gracias* especialmente e com todo o coração a minha mãe Bete, minha irmã Gigi e minha tia Tata, por sempre acreditarem em mim, nos meus sonhos, nas minhas loucuras, no meu valor.

Sem raízes árvore alguma se sustenta.

RESUMO

Esta pesquisa analisa o livro *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* (Projeto Ginecosofia), da autora chilena Pabla Pérez San Martín, a partir das elaborações teóricas e práticas dos feminismos de(s)coloniais. Inicialmente, por meio do método genealógico, pretendi historicizar as influências das principais instituições ocidentais – Igreja, ciência e capitalismo – na saúde sexual das mulheres. Depois, considerando as imbricações entre gênero, raça, sexualidade e geopolítica na construção de projetos corporais, busquei desvelar os possíveis impactos da invasão colonial e das hierarquizações eurocêntricas impostas em Abya Yala no controle dos corpos das mulheres. Nas análises, a leitura da proposta ético-política do Projeto Ginecosofia (PG) e do *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* (MIGN) permitiu formular a compreensão dos corpos das mulheres latino-americanas não apenas em sua dimensão biológica/moralista, como determinado pela racionalidade científica moderna, mas sobretudo enquanto territórios políticos, marcados simbolicamente e carnalmente pela colonialidade. Além de problematizar o monopólio da ginecologia pela medicina moderna, o material pesquisado se mostra uma importante ferramenta de luta contra as práticas e narrativas de base colonial, essencialmente patriarcais e racistas, que assombram o presente e são constantemente reatualizadas.

Palavras-chave: Crítica feminista. Feminismo de(s)colonial. Práticas de descolonização. Saúde sexual feminina. Ginecologia natural.

ABSTRACT

This research analyzes the book *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* (Projeto Ginecosofia), by the Chilean author Pabla Pérez San Martín, from the theoretical and practical elaborations of (de)colonial feminisms. Initially, through the genealogical method, I intended to historicize the influences of the main Western institutions – Church, science and capitalism – on women's sexual health. Then, considering the imbrications among gender, race, sexuality and geopolitics in the construction of body projects, I sought to unveil the possible impacts of the colonial invasion and the Eurocentric hierarchies imposed in Abya Yala on the control of women's bodies. In the analyses, the reading of the ethical-political proposal of Projeto Ginecosofia and *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* allowed us to formulate the understanding of the bodies of Latin American women not only in their biological/moralistic dimension, as determined by modern scientific rationality, but above all as political territories, symbolically and physically marked by coloniality. In addition to problematizing the monopoly of gynecology by modern medicine, the researched material proves to be an important tool in the struggle against colonial-based practices and narratives, essentially patriarchal and racist, which haunt the present and are constantly updated.

Keywords: Feminist criticism. De(s)colonial feminism. Decolonization practices. Female sexual health. Natural gynecology.

SUMÁRIO

TENSÃO PRÉ-TEXTUAL	10
<i>Primeiras cólicas mentais: o problema</i>	10
<i>O que nos sangra: justificativa</i>	13
<i>O que nos cicatriza: objetivos</i>	15
<i>O que nos nutre e fortalece: metodologia e fundamentação teórica</i>	17
Meu texto, minhas regras?.....	21
1 PROJETOS CORPORAIS E SAÚDE SEXUAL DAS MULHERES.....	24
1.1 O corpo é uma culpa.....	26
1.2 O corpo é uma máquina.....	31
1.3 O corpo é um negócio.....	37
2 O CORPO COMO TERRITÓRIO POLÍTICO	43
2.1 Breve visita aos feminismos de(s)coloniais.....	43
2.2 Feminismos de(s)coloniais, feminismos negros e feminismos comunitários: uma aliança estratégica	47
2.3 Os corpos das mulheres: da colônia à colonialidade	53
2.4 Um corpo político é um corpo histórico	61
3 PROJETO GINECOSOFIA: EDIÇÃO PELAS MARGENS	65
3.1 Primeiros contatos	65
3.2 Quem é e o que faz Pabla Pérez San Martín?.....	68
3.3 Atuação do Projeto Ginecosofia	73
3.4 Um projeto com contornos políticos definidos	76
4 MANUAL DE INTRODUÇÃO À GINECOLOGIA NATURAL: DE(S)COLONIZANDO CORPOS DE MULHERES.....	80
4.1 De zine a manual: uma mutação formal	80
4.2 Um manual, múltiplos sentidos	85
4.3 A dicotomia natureza X cultura.....	93
4.4 O paradigma médico dominante.....	101
4.5 A ancestralidade e os saberes ancestrais.....	103
4.6 Por uma ecologia dos saberes.....	111
4.7 Resgate dos laços comunitários.....	118
4.8 O corpo como território político	123
FIM DESTE CICLO	127
REFERÊNCIAS	132

Figura 1 – O progresso das nações, a salvação das almas, o amor pela ciência



Fonte: PAULINO, 2016.

TENSÃO PRÉ-TEXTUAL

Primeiras cólicas mentais: o problema

Logo que menstruei pela primeira vez, passei a me consultar anualmente com um doutor ginecologista. Boca seca, frio na barriga: eu mal conseguia botar meus olhos nos olhos dele quando visitava seu temido consultório. Sentia o rosto esquentar diante daquele homem com quem eu era obrigada (?)¹ a falar sobre as minhas mais íntimas intimidades. E mais: para quem precisava expor, mesmo sem ainda conhecê-las bem, as minhas mais íntimas intimidades.

No início me atravessavam diversos medos, como ter alguma doença diagnosticada. Doença por si só já entendia como coisa ruim; doença das intimidades, pior ainda. Especialmente depois das imagens aterradoras que eram mostradas nas esparsas aulas de educação sexual na escola. Também temia que, ao explorar – com seus olhos e dedos treinados de doutor – os cantos do meu corpo dedicados ao prazer ainda desconhecido para mim, o ginecologista encontrasse sinais de algum *desvio* da minha parte. De algum modo, sempre que pisava num ambiente asséptico como aquele, me deparava com a possibilidade de ser *descoberta* por algo que parecia censurável, condenável, mas que eu não sabia o que era. Algo *errado*, algo *sujo*, e de que o médico teria as provas cabais, isto é, as provas *científicas*.

Meus medos, como os sentia então, nunca se concretizaram. O ginecologista nunca encontrou nada muito anormal no meu aparelho reprodutor/genital – nada que me impedisse de procriar de forma saudável e cumprir meus designios enquanto mulher (?) – a não ser a necessidade de me prescrever anticoncepcionais hormonais continuamente por anos a fio para que regulasse meu desordenado (?) ciclo menstrual e não sentisse as terríveis cólicas que me acometiam.

Contudo, em minha última consulta com ele, um evento diferente ocorreu.

Eu vestia aquele característico avental das pacientes ginecológicas, estava sem calcinha, semideitada em uma maca com as pernas erguidas e abertas à espera do exame de papanicolau – usado para fazer a detecção precoce de infecções ou de câncer de colo do útero, indicado (descobri depois) para mulheres a partir dos 25 anos e que pode ser realizado de três em três anos se os dois primeiros exames anuais derem resultados normais. Era adolescente ainda e me lembro de me submeter ao exame todos os anos, porque esta era a forma correta de me cuidar (?). Suava e tremia diante daquele procedimento tão invasivo e, para mim, assustador. Não

¹ Com a marca gráfica “(?)” pretendo, nesta dissertação, expressar minha desconfiança diante de determinados conceitos, categorias e ideias cristalizadas.

recordo que malabarismos mentais e emocionais fazia para não me desesperar. Talvez repetisse como um mantra o aviso que recebia do médico de que seria “só um incomodozinho”.

Naquele dia, fui penetrada pelo espéculo.

Sem aviso.

O espéculo é aquele instrumento metálico, gelado e rígido que dilata o interior quente, macio e úmido das nossas vaginas e permite que o profissional colete o material do colo do útero para ser enviado ao laboratório. Mais do que o incomodozinho prometido, a retirada de material para as tais análises clínicas me causou *dor*. E, com a dor, uma espécie de constrangimento.

Nunca mais voltei a confiar naquele que eu, sem refletir, antes chamava de “meu ginecologista”. A dor física logo passou, mas permaneceu a mágoa de não ter sido ao menos alertada de que o objeto seria enfiado na minha vagina naquele instante. Na época não imaginava que tinha o direito de exigir que o ginecologista me pedisse licença para invadir meu corpo com o aparelho médico. Ele era a autoridade ali. O consultório, seu reino. E eu? Uma paciente. Passiva. Objeto. Coisa. Pronta para receber e internalizar – informação, pílula, espéculo – sem questionar.

Como ocorre com tantas outras violências físicas e psicológicas que as mulheres sofrem sem entender o porquê e, sobretudo, sem o conhecimento de que são agressões absolutamente dispensáveis, não compartilhei com ninguém na época minha dor e a sensação de ter sido violada em alguma dimensão bem mais profunda do que podia parecer a princípio. Pouco tempo depois já nem me lembrava da razão pela qual adia minha busca por uma nova ginecologista para me atender. Atrasei esse momento por anos e, quando enfim decidi marcar uma consulta de rotina, apenas para ver se estava tudo em ordem com as minhas intimidades, já estava de posse de informações que teriam me poupado incômodos vários em relação à minha saúde sexual e sexualidade na adolescência e início da fase adulta.

Entre 2017 e 2018 tive a honra de integrar um dos projetos mais significativos de toda a minha vida: a preparação e revisão² do *Manual de Introdução à Ginecologia Natural*³, tradução para o português do *Manual Introductorio a la Ginecología Natural*, da autora chilena Pabla Pérez San Martín. Foi um trabalho árduo e, na mesma medida, gratificante. Na minha trajetória nas áreas da revisão e da tradução de textos, foram poucas as vezes em que pude ter

² Oficialmente trabalhei na preparação e revisão do texto, mas, antes dessa etapa, participei também da tradução de alguns trechos e das negociações de tradução de algumas expressões.

³ A partir daqui, será MIGN no texto.

contato com materiais que realmente fizessem sentido para mim, que fossem compatíveis com as minhas posturas éticas e políticas, que deixassem meu coração palpitante. Sempre se aprende algo revisando e traduzindo textos de campos distintos do conhecimento, mas participar do Projeto Ginecosofia⁴ transcendeu a satisfação profissional: me trouxe autorrealização pessoal. Mais tarde, no segundo semestre de 2018, o MIGN se tornaria um potente ponto de partida para minha pesquisa acadêmica.

Enquanto lia o MIGN pela primeira vez, pouco a pouco compreendia e nomeava o meu desconforto nas visitas ao consultório do ginecologista. Aprendi, por exemplo, que esse especialista deve sempre dar todas as informações sobre o procedimento que será realizado sobre nossos corpos antes de começar, e que os exames não devem causar dor, a não ser que sejam realizados de maneira brusca.

Durante a leitura percebi também que os nossos corpos, os corpos das mulheres⁵, sempre foram tema de discussão de homens, mas ainda neste século XXI são insuficientemente conhecidos, estudados e (principalmente) cuidados por nós, mulheres que os habitamos. E não apenas isso: entendi que, ao longo da história, as mais influentes e poderosas instituições de base ocidental impuseram projetos corporais que regulam e controlam os corpos das mulheres. As narrativas e práticas colonizadoras que dão sustento a esses projetos perduram, de modo atualizado e reciclado, até os dias atuais. É por essa razão que um estudo do MIGN pelas lentes dos feminismos de(s)coloniais me pareceu um plano promissor, mantendo-se instigante e desafiador até a conclusão desta pesquisa.

Em linhas gerais, o MIGN propõe a autogestão da saúde das mulheres. Pensar nessa proposta a partir de uma perspectiva feminista de(s)colonial me levou a entender que não se trata de uma simples questão de cuidado pessoal ou empoderamento individual, mas além: significa se perguntar como os atravessamentos de classe, raça, etnia, sexualidade, geopolítica, geração e tantos outros influenciam no modo como os projetos corporais impostos pelas instituições que estruturam nossas sociedades serão vividos e sentidos em cada mulher individualmente. Significa examinar a modernidade ocidental enquanto fenômeno histórico e cultural e estudar a construção de verdades que regulam a vida social numa Abya Yala⁶ marcada

⁴ A partir daqui, será PG no texto.

⁵ Nesta pesquisa, seguindo o foco do meu *corpus* de pesquisa (o livro *Manual de Introdução à Ginecologia Natural*), me refiro a mulheres cis especificamente. Voltarei a esse tema mais adiante.

⁶ Abya Yala foi “o nome que xs indígenas Kuna deram a boa parte do continente a que depois deram o nome de América Latina” (CURIEL; GALINDO, 2015, p. 13)” e significa “‘Terra madura’, ‘Terra Viva’ ou ‘Terra em florescimento’ na língua do povo Kuna, originário do norte da Colômbia e que vive atualmente na costa caribenha do Panamá” (BALLESTRIN, 2020, p. 3-4). O uso de *Abya Yala* para me referir ao que conhecemos como *América Latina* neste trabalho é uma escolha política. Mais discussões sobre Abya Yala no tópico 2.2.1.

pela colonialidade do poder, do ser, do saber. Significa percebermos como temos sido, consciente ou inconscientemente, alienadas das múltiplas possibilidades de tratar nossos corpos, nossa saúde, nossa sexualidade, nosso estar no mundo. Significa perguntar a mim mesma: que narrativas e práticas instituídas em nossa sociedade fizeram com que aquele doutor ginecologista da minha adolescência julgasse que estava tudo bem meter um espelho dentro de mim sem me avisar? E por que, apesar do incômodo, cheguei a acreditar que a *dor era normal*, que aquilo era apenas um procedimento comum?

Pensar os corpos das mulheres a partir de uma postura feminista de(s)colonial significa, sobretudo, *entendê-los como corpos políticos* e avançar no entendimento das implicações históricas da colonização do nosso continente. Por isso, o MIGN representou para mim muito mais que um serviço realizado ou um livro ao qual recorro quando tenho alguma demanda relacionada à minha própria saúde sexual ou à das mulheres que me cercam. Representou uma fonte de inquietações teóricas e práticas acerca dos feminismos de(s)coloniais – e, mais ainda: um respiro, um fôlego de esperança.

O que nos sangra: justificativa

Num contexto de mal-estar generalizado com o funcionamento democrático (?) no Brasil, assistimos com horror às possibilidades eleitorais em 2018 se tornarem reféns de um projeto político genocida. As eleições daquele ano foram marcadas por uma disputa moralista, decorrente, entre outros fatores, do fortalecimento de representantes militares e religiosos fundamentalistas, que dificultam e impedem a viabilidade das pautas progressistas. Além disso, foram disseminados e reforçados valores capitalistas, como a meritocracia⁷ e a individualização do esforço, que rejeitam um modelo mais plural de pensar o coletivo e desconsideram o histórico de opressão de grupos sociais mais vulneráveis, nos quais nós, mulheres, estamos incluídas.

Com a entrada do candidato de extrema-direita na presidência da república, acompanhamos o pavoroso flerte da ética neoliberal com os princípios ultraconservadores. Os resultados têm sido aterradores. O moralismo fundamentalista, na defesa de uma identidade masculina, heterossexual e antipluralista, abriu caminho para o combate direto aos diversos

⁷ “A ideia da meritocracia como valor universal, fora das condições sociais e históricas que marcam a sociedade brasileira, é um mito que serve à reprodução eterna das desigualdades sociais e raciais que caracterizam a nossa sociedade. Portanto, a meritocracia é um mito que precisa ser combatido tanto na teoria quanto na prática. Não existe nada que justifique essa meritocracia darwinista, que é a lei da sobrevivência do mais forte e que promove constantemente a exclusão de setores da sociedade brasileira” (CHALHOUB, 2018, s. p.).

ativismos. Como estratégia para manter intocáveis as estruturas do poder e barrar os avanços no campo dos direitos humanos, foi oficialmente declarada guerra contra o pensamento crítico, o conhecimento científico, a liberdade de cátedra e de expressão, as artes e a educação emancipatória, bem como contra as lutas históricas como os feminismos.

Ora plena, ora esvaziada de sentido, a palavra *resistência* passeava de boca em boca quando iniciei esta pesquisa, fosse nas ruas, nos espaços públicos de convivência ou nas redes sociais virtuais. Grupos se mobilizavam para organizar e fortalecer suas lutas; partidos e movimentos sociais se esforçavam para se renovar e encontrar um canal por meio do qual pudessem se comunicar de maneira mais direta com uma sociedade que, diante de seus pânicos morais e sociais, se voltou para soluções fáceis, ainda que à custa do nosso já frágil sistema democrático (?).

De 2018 – quando ninguém soltava a mão de ninguém – a 2021 – quando, em razão da pandemia de Covid-19, ninguém deveria tocar a mão de ninguém – tudo foi ficando cada vez mais difícil.

Nesse mesmo contexto é crescente a adesão ao deturpado discurso de que a ideologia de gênero⁸ (?) seria uma conspiração para negar o sexo biológico dos indivíduos, segundo o qual o Poder Público, mediante suas agências educacionais, estaria influenciando os sujeitos a trocarem de identidade⁹ de gênero¹⁰. Persiste também uma desconfiança em relação à educação sexual, reforçada pelo atual presidente da república, que defende que “quem ensina sexo para as crianças é o papai e a mamãe”¹¹. São discursos perigosos que ocultam o fato de que a escola trabalha com as temáticas da sexualidade (o que inclui tratar do humano em sua multidimensionalidade) para promover respeito, afeto, cuidado mútuo e proteção integral, que são preceitos constitucionais.

Compreendo a contraofensiva do Estado aos movimentos emancipatórios como um mecanismo refuncionalizado de colonização e dominação, e os ataques têm sido frontais. Por isso, meu propósito no contexto de uma universidade pública e gratuita é este: como pesquisadora, me engajar em (uma das possíveis) lutas por uma sociedade menos violenta,

⁸ Termo cunhado por fundamentalistas, que vem servindo de ataque ao trabalho docente e a outros espaços sociais.

⁹ Identidade de gênero é a forma subjetiva como uma pessoa se sente, se identifica ou é percebida como masculina ou feminina. Por constituir uma dimensão humana, é basicamente impossível para a escola não tratar do tema. Permanecendo ou não no currículo escolar, o gênero não deixará as escolas, a não ser que seja abolido da sociedade.

¹⁰ O relatório da senadora Fátima Bezerra, que vota pela rejeição da Sugestão Legislativa n. 50/2017 (“proibição do ensinamento de ideologia de gênero nas escolas”), está disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=7636256&disposition=inline>. Acesso em: 30 out. 2020.

¹¹ Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/02/10/O-debate-sobre-educa%C3%A7%C3%A3o-sexual-no-Brasil.-E-por-que-abord%C3%A1-la-nas-escolas>. Acesso em: 30 out. 2020.

hierárquica e excludente a partir do lugar que ocupo como parte da instituição acadêmica. Ao lado de outras entidades públicas e políticas, a universidade requer ações de reestruturação urgentes para não continuar reproduzindo as estruturas coloniais, racistas e patriarcais que regem nossa sociedade.

Assim, é marcadamente ética e política a decisão de me debruçar sobre (algumas das) formas de resistir e enfrentar o pensamento moderno colonial, especialmente no que se refere às violências contra as mulheres, desde as dimensões mais profundas e inefáveis de suas subjetividades até as expressões mais palpáveis e visíveis de seus corpos, como sua saúde sexual.

O que nos cicatriza: objetivos

Dito isso, a partir das elaborações teóricas e práticas dos feminismos de(s)coloniais, este trabalho tem por objetivo analisar a produção discursiva do *Manual de Introdução à Ginecologia Natural*, desvelando um entre os múltiplos mecanismos que operam na subordinação das mulheres, em especial as mulheres de Abya Yala: a colonização do corpo e da saúde sexual. Espero que esta pesquisa possa contribuir com os debates feministas de(s)coloniais produzidos em solos brasileiros ao trazer reflexões sobre “nossas matrizes coloniais” e sobre “como foi metabolizada a violência contra indígenas e negros escravizados aqui” (HOLLANDA, 2020, p. 23).

Por conseguinte, espero que esta pesquisa ajude a criar ferramentas teóricas que, associadas aos estudos da crítica literária feminista brasileira, permitam mobilizar discussões mais agudas acerca dos materiais literários e seus contextos sócio-históricos. Ampliar o entendimento de como os corpos das mulheres foram tratados ao longo da história e ter acesso a ângulos contra-hegemônicos – como ocorre no MIGN – nos ajuda a entender como esses corpos são tratados e representados nas artes literárias.

De modo geral, a principal pergunta que me guia nesta pesquisa é: em que medida o *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* de Pabla Pérez San Martín se engaja no desafio de de(s)colonizar as narrativas e as práticas relacionadas com a saúde sexual das mulheres? Neste ponto, vale a pena justificar minha opção pelas grafias *de(s)colonial* e *de(s)colonizar*: *descolonizar*, com *s*, é a expressão que Pabla emprega no MIGN em espanhol e que foi mantida na tradução para o português, num sentido mais amplo de emancipar o corpo. *Decolonizar*, por sua vez, é o verbo que se refere às ações propostas por alguns dos feminismos de(s)coloniais no sentido de superar a colonialidade, isto é, os violentos reflexos da colonização de Abya Yala

que se mantiveram apesar da descolonização oficial. Assim, a escolha pelo *de(s)* pretende marcar o respeito ao termo utilizado no material de pesquisa e, ao mesmo tempo, a metodologia a partir da qual empreendo minha análise, associada ao projeto teórico decolonial do grupo Modernidade/Colonialidade (BALLESTRIN, 2020) que teve influência sobre os feminismos de(s)coloniais, como explicarei no segundo capítulo.

Inicialmente, parti da aposta de que o MIGN configura uma contranarrativa e apresenta um contraprojeto corporal com propostas de práticas feministas de(s)colonizadoras, em que não apenas se buscam nivelar conhecimentos tradicionalmente hierarquizados como também se conjugam elementos estético-formais de distintos gêneros textuais para produzir conhecimento. Ao longo da pesquisa, porém, busquei ir além e pensar formas de ampliar essa contranarrativa e contraprojeto considerando o contexto brasileiro.

Para definir quais narrativas e quais práticas ansiamos de(s)colonizar, no primeiro capítulo, trago um mapeamento dos principais projetos corporais que atuaram no controle dos corpos e definiram de que maneira deveria ser tratada a saúde sexual das mulheres nas sociedades ocidentais. Para tanto, visitei três momentos históricos emblemáticos que vejo como sucessivos processos de recolonização dos corpos das mulheres. A construção desse panorama tem por objetivo mostrar que os projetos corporais partem de demandas específicas e interesses concretos, e entendê-los é crucial para reconhecer no MIGN o contraprojeto corporal apresentado.

No segundo capítulo, contextualizo alguns dos debates travados entre as feministas de(s)coloniais, propondo ainda uma aliança estratégica entre essa corrente com os feminismos negros e os feminismos comunitários. Anuncio também as dimensões analíticas que apoiarão a análise do MIGN nos capítulos seguintes.

No terceiro capítulo, apresento o Projeto Ginecosofia, suas produções e formas de atuação. Narro meu processo de revisão/tradução do MIGN, conto quem é e o que faz Pabla Pérez San Martín e discuto o projeto político do PG. Este momento é importante para entender onde se insere a produção do MIGN.

No quarto capítulo, empreendo uma leitura minuciosa do MIGN, com atenção às estratégias discursivas com as quais se propõe a de(s)colonização dos corpos. Para tanto, discuto a dicotomia natureza X cultura, o paradigma médico dominante, a ancestralidade e os saberes ancestrais, a ecologia dos saberes, o resgate dos laços comunitários e, por fim, o corpo como território político.

O que nos nutre e fortalece: metodologia e fundamentação teórica

O principal ponto de partida para esta pesquisa foram os feminismos de(s)coloniais, cujas dimensões analíticas se mostraram úteis para pensar os elementos presentes no MIGN. Nesse sentido, busquei colocar em prática uma metodologia de(s)colonial em minha própria leitura e interpretação do *corpus*, em consonância com a teórica feminista afro-dominicana Ochy Curiel (2014, p. 55):

Uma posição decolonial feminista implica entender que tanto a raça como o gênero foram constitutivos da episteme moderna colonial; não são simples eixos de diferenças, mas são diferenciações produzidas pelas opressões que, por sua vez, produziram o colonialismo, e que continua produzindo na colonialidade contemporânea¹².

Também foram de vital importância os aportes dos feminismos negros e dos feminismos comunitários de Abya Yala. Os feminismos comunitários auxiliam na compreensão dos saberes ancestrais dos povos originários no MIGN, enquanto os feminismos negros ajudam a desvendar a ausência das elaborações, invenções e heranças das populações negras, tão fundamentais na formação histórico-cultural dos países de Abya Yala.

Para metabolizar as reflexões e analisar o MIGN, durante mais de dois anos me alimentei não apenas de textos escritos (acadêmicos e ficcionais), mas também de textos orais, de conteúdos audiovisuais, entrevistas, *podcasts*, páginas em redes sociais voltadas para ginecologia natural, bem como entendimentos desenvolvidos em aulas, palestras, cursos e outros eventos (acadêmicos ou não). É válido pontuar que minha formação na universidade é em Letras e Literatura; muito do que aprendi e do que dá suporte às minhas análises veio a partir dos estudos literários. Quando este texto era apenas um projeto, não me via desenvolvendo esta pesquisa em nenhum outro programa de pós-graduação que não fosse em Literatura, espaço e expressão artística/política onde me sinto profundamente acolhida. Por isso, nesta dissertação, trouxe como parte de minha argumentação discussões que emergiram de três textos literários de autoria de mulheres selecionados para dialogar com o MIGN: *A ilha sob o mar*, da escritora chilena Isabel Allende; *Olhos d'água*, da escritora brasileira Conceição Evaristo; e *Amrik*, da escritora também brasileira Ana Miranda.

¹² “Una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea”.

Da mesma forma, a obra da artista visual brasileira Rosana Paulino (2016) que me serviu de epígrafe desvela algumas dimensões da colonialidade que trataremos aqui. A partir da arte têxtil, a artista interrogou as consequências da expansão marítima e da modernidade europeia. Entre as diversas manifestações de violência provenientes de nosso passado colonial com ressonâncias em nosso presente, o conjunto de trabalhos da exposição *Atlântico Vermelho* destacou o corpo das mulheres negras como mote para pensarmos sua condição na sociedade atual.

Em *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*, Heloisa Buarque de Hollanda (2020, p. 30) dividiu a coletânea em três partes, sendo a última delas uma “aposta numa terceira margem. Para além da teoria e da prática, a expressão artística consegue antecipar, com vantagem, os mais sutis sinais de uma época”. Rosana Paulino é situada então na terceira parte do livro, que traz “outra língua” (HOLLANDA, 2020, p. 343) – a expressão artística – com a qual me parece pertinente dialogar. Retornaremos à artista na última parte deste texto, articulando sua obra com as categorias que emergiram da análise do *Manual de Introdução à Ginecologia Natural*.

De 2018 até a conclusão desta pesquisa, estive atenta a todas as redes sociais do Projeto Ginecosofia, no Brasil e no Chile, a fim de acompanhar sua atuação de forma geral: as discussões promovidas, os artigos publicados em seu site oficial, seus posicionamentos políticos diante de acontecimentos atuais, suas novas publicações, os eventos de lançamento, os sorteios de livros, a divulgação de seus pontos de venda e da adaptação do MIGN para formato e-book, entre tantas outras ações. Em meados de 2020, por exemplo, em contexto de pandemia, o PG disponibilizou capítulos do MIGN para download gratuito e divulgou os capítulos do livro que têm sido traduzidos voluntariamente para inglês, francês e italiano por mulheres de todo o mundo.

Além disso, durante esse período, trabalhei na tradução do espanhol para o português de mais três materiais do PG: i) o *Lunário Serpente Lunar* de 2019; ii) o *Receitário Popular: saúde comunitária em tempos de crise*, publicado em espanhol em 2020 e com previsão de ser publicado em português em 2021; iii) e o *Do corpo às raízes: uso de plantas medicinais para a saúde sexual e reprodutiva das mulheres*, em andamento. Essas experiências também contribuíram com as reflexões teóricas desta pesquisa.

Não posso deixar de mencionar minha própria experiência com o tema da saúde sexual, assim como minha vivência no coletivo do qual faço parte, o Baque Mulher, que merece mais do que um apressado agradecimento nos elementos pré-textuais desta pesquisa. O Baque Mulher (BM) é um coletivo feminista criado em 2008 pela Mestra Joana Darc Cavalcante,

mulher negra e periférica, primeira mulher a reger e coordenar um Maracatu Nação, a Nação de Maracatu Encanto do Pina. A matriz do BM fica em Recife/PE, mas o movimento se espalhou pelo Brasil e até para fora do país; hoje temos coletivos atuando em diversas cidades. Nossa filial em Florianópolis – Baque Mulher Floripa – existe desde 2016. A atuação do grupo se dá por meio de vivências focadas no empoderamento de mulheres como ferramenta política de transformação social, mediada pela prática do Maracatu de Baque Virado¹³.

O BM se expressa politicamente por meio de loas (músicas), cujos temas são a luta contra o racismo, o machismo e todos os sentidos de violência e opressão, bem como a valorização da ancestralidade e dos fundamentos das religiosidades de matriz africana. Em nossas apresentações e cortejos nas ruas e espaços públicos, temos o propósito de interpelar as/os espectadoras/es para que reflitam sobre as questões políticas que ecoam junto com nossos tambores. Foi no Baque Mulher Floripa que me tornei aprendiz da engenhosa arte de articular experiência acadêmica com experiência não acadêmica, ou melhor: que deixei de pensar numa divisão binária entre prática política e teoria, já que ambas são formas de discursos e ambas são capazes de impulsionar transformações sociais. Em um movimento dialógico, as práticas políticas nutrem as teorias, e as elaborações teóricas fortalecem as práticas políticas. Todo o aprendizado proveniente desse espaço de partilha e luta tem repercussões inestimáveis nesta pesquisa, e vice-versa.

No que se refere à fundamentação teórica, pensando em um projeto feminista de(s)colonizador, busquei intencionalmente me distanciar dos cânones do Norte global (sobretudo Estados Unidos e continente europeu)¹⁴. O repertório teórico com o qual iniciei esta pesquisa estava atravessado pela colonialidade do saber e pela assimetria de poder entre mulheres e homens, de modo que foi necessário pouco a pouco lapidar minhas fontes de pesquisa a fim de apresentar, ao final do processo, um trabalho *predominantemente* fortalecido pelas ideias de autoras mulheres de Abya Yala. Algumas exceções foram abertas, mas estão justificadas por seu diálogo com a proposta desta pesquisa.

¹³ “[...] há dois tipos de maracatus existentes em Pernambuco, diferentes na sua forma e conteúdo, maracatu-nação ou de baque virado e maracatu rural ou de baque solto”. A nação de maracatu se refere “[...] às nações africanas, ligadas à instituição da Coroação do Rei do Congo, vinculadas às Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e ao culto de São Benedito, que reuniu escravos africanos, como também negros alforriados em séculos anteriores” (ALENCAR, 2015, p. 24).

¹⁴ Reconheço, no entanto, “que ‘o norte’ não é homogêneo como tampouco é ‘o sul’. Tanto em um lado como no outro podemos encontrar compromissos com o pensamento e o poder hegemônico ou com sua destituição” (MIÑOSO; CORREAL; MUÑOZ, 2014, p. 35). A escolha por focalizar autoras localizadas em Abya Yala se deve, em primeiro lugar, à necessidade de estabelecer critérios para a fundamentação teórica deste trabalho (seria impossível abarcar tudo) e, em segundo lugar, ao fato de o MIGN ter sido produzido no Chile, ser lido em outras regiões próximas, ter sido traduzido ao português e estar circulando no Brasil; assim, acredito que dialoga mais diretamente com as autoras geopoliticamente situadas no Sul global.

Esse esforço de(s)colonizador tem a ver com o atual movimento de autoras/es, situadas/os “tanto nos centros quanto nas periferias da produção da geopolítica do conhecimento”, que “questionam o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo econômico [...]” (BALLESTRIN, 2013, p. 109). O desejo de priorizar pensadoras situadas *preferencialmente* em Abya Yala visa sobretudo a legitimar as elaborações teóricas e práticas dessas autoras a partir de perspectivas epistemológicas que se empenham em superar as ruínas coloniais.

Entre tais elaborações, me apropriei do termo *narrativas*, presente em várias das produções dos feminismos de(s)coloniais consultadas. Nesta pesquisa, as narrativas se referem a histórias que nos são contadas e que têm efeitos profundos sobre nós e a maneira como entendemos e interpretamos o mundo e seus fenômenos. São textos – visuais, orais ou escritos – carregados de ideologias, que se infiltram nas diversas camadas da organização social, criam vínculos com os indivíduos e fortalecem modelos, pensamentos e ideias. Em decorrência disso, têm o poder de agir sobre sujeitas/os, afetando suas vidas de modo significativo. Algumas narrativas se consolidam e se fortalecem ao longo do tempo conforme as instituições imperantes as reproduzem e as transformam em práticas.

Assim, o termo *práticas* se refere a ações, movimentos, medidas, comportamentos e projetos que são amparados, orientados pelas distintas narrativas. As práticas institucionais se refletem nos sistemas político, jurídico, educacional, de saúde, entre outras instituições que estruturam as sociedades ocidentais. As práticas sociais, por sua vez, se referem ao modo como sujeitas/os da sociedade civil reagem individualmente – ou em grupos/coletivos/movimentos sociais – às narrativas e práticas institucionais, manifestando se estão alinhados ou não com as ideologias dominantes.

O que chamo aqui de *projetos corporais* são parte de uma narrativa maior e estabelecem modelos de corpos ideais em conformidade com determinados projetos de sociedade. A definição de normas e padrões em relação aos corpos das mulheres tem impacto direto na gestão de sua saúde sexual. Não me refiro a padrões estéticos, embora estes possam fazer parte da discussão. Os projetos corporais em Abya Yala se mostraram intimamente relacionados com nossa história de colonização e suas ressonâncias perniciosas que nos assombram até a atualidade. É, portanto, um conjunto de ideias e práticas que envolve essencialmente o racismo e a ordem patriarcal.

Meu texto, minhas regras?

Para que não passem por meras casualidades ou escolhas estilísticas da pesquisadora, nas linhas que seguem, explico algumas estratégias gráficas e critérios conscientemente adotados na escrita deste trabalho a fim de marcar meu posicionamento político, epistemológico e – por que não? – afetivo.

As normas técnicas que regem a formatação de trabalhos acadêmicos no Brasil não preveem a obrigatoriedade de traduzir citações de textos em línguas estrangeiras. Apesar disso, optei por traduzir livremente todas as citações originalmente escritas em língua espanhola. O trecho original consta nas notas de rodapé para eventuais consultas. Isto se deve a minha experiência no campo das traduções e ao desejo de ampliar o alcance do texto e torná-lo mais acessível, podendo ser lido e compreendido por quem não domina a língua espanhola.

Busquei empregar algumas expressões no plural, até mesmo nas citações indiretas, com o propósito de *combater essencialismos*. Quando me esquivo do singular e falo em *feminismos* em lugar de *feminismo*, ou *mulheres* no lugar de *mulher*, meu intuito é evitar pensar as categorias de maneira homogênea e indiferenciada, levando em conta suas construções históricas e humanas. As autoras e ativistas *feministas*, por exemplo, não se enunciam do mesmo lugar, não compartilham exatamente as mesmas experiências e percepções de mundo. Embora acredite que a estabilização intencional e temporária de certos conceitos é necessária para as práticas políticas, neste contexto específico, apoio a compreensão de que não existe *um* feminismo, ou *uma* ideia de mulher. Com relação aos feminismos de(s)coloniais, considero “a heterogeneidade de sujeitos na construção, inclusive teórica, deste projeto que radicalmente se opõe aos essencialismos identitários” (BALLESTRIN, 2020, p. 11).

Neste trabalho, *mulheres* são entendidas enquanto classe, categoria política, não como algo natural, biológico. Trata-se de uma identidade estratégica. Ainda que reconheça as importantes articulações teóricas dos estudos de gênero – e, inclusive, me apoio nelas em outros trabalhos –, foco aqui na violência que pesa sobre os corpos lidos culturalmente como *corpos de mulheres* ao longo da história. Esta, aliás, é a perspectiva do Projeto Ginecosofia¹⁵, adotada nesta pesquisa:

tomar o termo ‘mulher[es]’ como o tema central [...] é um posicionamento estratégico que atravessa tudo. Ainda que a identidade ‘mulher[es]’ tenha apagado e excluído muitas, especialmente as mulheres de cor e as pessoas transgênero e de gênero fluido, a escolho porque ainda representa o abandonado, o secundário, o oprimido e o não-, o a-, o menos-que, o ainda não, o particular mais que o universal. O [caráter] problemático desse termo sempre merecerá uma crítica [...], mas, sobretudo, quis

¹⁵ Disponível em: <https://ginecosofia.com/proyecto/#equipo>. Acesso em: 7 dez. 2020.

utilizar a palavra ‘mulher[es]’ porque comprovei [...] como ainda pode ser radical ser uma mulher no século XXI (HEDVA, 2020, s. p.)¹⁶.

Outro desafio é a superação do *sexismo gramatical*, da primazia do masculino e da consequente invisibilidade das mulheres nos textos¹⁷. Assim, em algumas ocasiões neste trabalho, utilizo a referência gramatical genérica no feminino. Por exemplo: em lugar do genérico masculino *pensadores* para me referir a um grupo misto de homens e mulheres, emprego o genérico feminino *pensadoras*, para que se explicito o fato de que, nesse coletivo, estão presentes também as mulheres.

Em consonância com o posicionamento da professora brasileira Carmen Rosa Caldas-Coulthard (2007), sustento que a linguagem é uma das formas de se praticar a opressão e está intimamente relacionada com papéis de gênero, já que contribui para definir, depreciar e excluir as mulheres linguisticamente. Por isso, precisa ser problematizada e considerada em conjunto com as diversas lutas pela libertação das mulheres.

Já *epistemologia feminista* ou *projeto feminista de ciência* são as expressões que a professora e historiadora brasileira Margareth Rago (2019) empregou para descrever o movimento das mulheres que vêm fazendo uma crítica contundente ao modo dominante de produzir conhecimento científico e propondo uma forma alternativa de realizar essa produção, em busca de uma nova linguagem e um contradiscurso. Reconhecendo as outras correntes de pensamento que também atuam em rupturas teóricas e práticas, a autora apresentou *subjetividade como forma de conhecimento* como um dos aportes feministas nesse campo. Nessa perspectiva, foi proposta uma nova relação entre teoria e prática, em que se delineia uma nova agente epistêmica que não está isolada do mundo, não é isenta nem imparcial: é subjetiva e afirma sua particularidade.

Por isso, e pensando em um fazer científico que leve em conta tanto o pensamento de(s)colonial como a epistemologia feminista, optei por não apagar as marcas de subjetividade do texto, já que não estou desligada de meu material de análise nem pretendo assumir um ponto de partida de observação supostamente neutro e absoluto (BALLESTRIN, 2014). Nenhum trabalho é neutro ou imparcial, nenhuma ciência é livre de interferências subjetivas – toda

¹⁶ “Tomar el término ‘mujer’ como el tema central [...] es un posicionamiento estratégico que lo atraviesa todo. Aunque la identidad de ‘mujer’ ha borrado y excluido a muchas, especialmente a las mujeres de color y a las personas transgénero y de género fluido, lo elijo porque todavía representa lo abandonado, lo secundario, lo oprimido y lo no-, lo a-, lo menos-que, lo todavía no, lo particular más que lo universal. Lo problemático de este término siempre merecerá una crítica [...] Pero, sobre todo, quise utilizar la palabra ‘mujer’ porque he comprobado [...] cómo todavía puede ser radical ser una mujer en el siglo XXI”.

¹⁷ “[...] um sistema gramatical de uma língua levanta questões sócio-políticas muito sérias, já que a prática social dá prioridade, em termos linguísticos, não simplesmente a uma subclasse de substantivos, mas também a um sexo”: o masculino (CALDAS-COULTHARD, 2007, p. 234).

pesquisa serve a algum interesse concreto, e com esta não seria diferente. Minha trajetória profissional e acadêmica, minha experiência histórica e cultural enquanto humana lida como mulher e o lugar de onde falo ressoam em minhas produções, até mesmo em um trabalho científico.

Esta pesquisa não foi escrita por uma entidade superior, intocável e incontroversa, mas por uma pessoa, uma mulher, de carne e osso, branca, lésbica; nascida e criada numa ex-colônia portuguesa, numa cidade grande, urbanizada e conhecida como o centro financeiro do Brasil; estudante e bolsista de pós-graduação numa universidade federal numa ilha repleta de paradoxos; sujeita a falhas e contradições, científicas inclusive; detentora de afetos, vulnerabilidades, posições políticas e saberes que muitas vezes não podem ser traduzidos pela rígida linguagem acadêmica.

Quanto ao que chamo de *posicionamento afetivo*, mantive o uso da primeira pessoa do plural nas análises do MIGN porque, para mim, é impossível me desvencilhar do caráter interativo do livro. Ao me identificar parcialmente¹⁸ com o grupo de leitoras a quem Pabla tão afetuosamente se dirige, me sinto em contato direto com ela. Também devido a esse sentimento de identificação e proximidade, não me senti à vontade para me referir a ela empregando seu sobrenome ou nome completo, como orientam as normas de formatação de trabalhos científicos, por isso peço licença para chamá-la por seu primeiro nome: *Pabla*.

Os métodos e critérios elencados levam em conta sobretudo a necessidade de uma produção acadêmica que problematize os efeitos da colonialidade e seus desdobramentos. Essas estratégias político-textuais não estão isentas de críticas ou questionamentos e tampouco são suficientes para resolver todos os conflitos abordados aqui. No entanto, operando dentro de um conjunto de práticas feministas de(s)colonizadoras, nos ajudam nesta longa jornada em direção a um estar no mundo menos violento, mais afetivo, justo e plural.

Da mesma maneira que Pabla com seu *Manual de Introdução à Ginecologia Natural*, a feitura desta pesquisa me proporcionou anos de crescimento, em que aprendi e desaprendi os paradigmas do mundo uma porção de vezes. E a certeza de que esse movimento permanecerá até o fim da minha vida é o que me move, dia após dia.

¹⁸ Enquanto mulher lésbica, senti falta de uma abordagem que incluísse experiências como a minha. Este poderá ser tema de produções teóricas futuras.

1 PROJETOS CORPORAIS E SAÚDE SEXUAL DAS MULHERES

Os projetos corporais são entendidos nesta pesquisa como as imagens que se constroem sobre os corpos em uma determinada sociedade em um determinado tempo histórico e que pressupõem um conjunto de hierarquias e dispositivos de dominação. É comum que o poder exercido sobre os corpos seja invisível e naturalizado: talvez não o vejamos, mas sentimos seus efeitos.

Os projetos corporais são como ficções sobre os corpos, narrativas criadas linha a linha por instituições de acordo com seus próprios interesses e convicções. Atuam direta ou indiretamente sobre as práticas de sujeitas/os, personagens dessas narrativas, governadas/os com vistas a objetivos específicos por meio da regulação de seus corpos. Diferentes instituições, por vezes conflitantes entre si, podem eventualmente se aliar para “engrossar o caldo” das narrativas vigentes.

Digamos que o objetivo seja fortalecer uma nação com muitas/os cidadãs/ãos, saudáveis e produtivas/os. Para tanto, as narrativas que orientam essa nação vão ser elaboradas e difundidas pelas distintas instituições que a compõem de modo a corroborar a necessidade – elas dirão – irrevogável de se alcançar esse propósito. Nessa sociedade hipotética, os projetos corporais vão estipular que os corpos das mulheres, por exemplo, devem se relacionar sexualmente apenas com os corpos dos homens e servir apenas para ter filhas e filhos. Abundantes filhas e filhos, todas saudáveis e produtivas.

Assim, os projetos corporais estabelecem como um corpo deve ser ou aparentar, como deve se portar, como e com quais outros corpos pode se relacionar, a que ou a quem deve servir, como e por quem deve ser cuidado. Quando o corpo traça linhas não previstas, quando contraria a “moral da história”, os projetos corporais é que autorizam e legitimam a aplicação de penalidades contra sua subversão. A punição para corpos que desviam dos papéis prescritos pelos projetos corporais pode se manifestar por meio da rejeição ou exclusão, da humilhação pública, da condenação formal ou informal, da violência material ou simbólica¹⁹, da criminalização e até mesmo da morte.

Onde há projetos corporais, no entanto, há contraprojetos corporais: narrativas alternativas criadas ou resgatadas para disputar visibilidade e legitimidade com a narrativa

¹⁹ A violência simbólica pode ser entendida como um poder invisível que insensibiliza as próprias oprimidas e que as impede de se expressar como são e como querem. Opera por meio de um “conjunto de instituições ideológicas como a linguagem, a religião, a educação, as crenças, as correntes artísticas e os sistemas de ideias que consciente ou inconscientemente nos governam e dirigem nossas condutas, orientando como devemos ser e o que se espera de nós” (GARCÍA, 2014. p. 221).

dominante. Em geral, os contraprojetos buscam apontar as incoerências dos projetos hegemônicos e evidenciar os mecanismos de poder envolvidos para que possam ser desmantelados. Além disso, apresentam novas possibilidades para o corpo: outras formas de aparentar, de se portar, de se relacionar, de servir, de ser cuidado. De estar no mundo.

Ao longo do tempo e em cada pedaço de terra a que se convencionou (compulsoriamente) chamar de *país*, inúmeros foram os projetos e os contraprojetos corporais. Conforme as flutuações sociais, políticas e econômicas de cada sociedade em cada época, as narrativas que os sustentavam foram se transformando, a fim de respaldar determinadas ficções sobre os corpos, seja para controlá-los, seja para libertá-los.

A noção de *projetos corporais* aqui mobilizada foi inspirada no artigo “Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio”, da socióloga colombiana María Teresa Garzón Martínez (2014), que será retomado e aprofundado no segundo capítulo desta pesquisa. Por ora, é importante saber que a problematização dos projetos corporais hegemônicos com a consequente proposta de um contraprojeto está subjacente no *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* e se anuncia em uma de suas epígrafes inaugurais:

Figura 2 – Epígrafe



*«La Iglesia dice: el cuerpo es una culpa.
La ciencia dice: el cuerpo es una máquina.
La publicidad dice: el cuerpo es un negocio.
El cuerpo dice: yo soy una fiesta».*

EDUARDO GALEANO

Fonte: SAN MARTÍN, 2018.

Os versos do escritor uruguaio Eduardo Galeano sabiamente selecionados por Pabla nos preparam para as dimensões da regulação dos corpos que a autora abordará ao longo do MIGN: a Igreja, a ciência e a publicidade (que, neste trabalho, leio como *capitalismo* de forma mais ampla). Estas são três grandes instituições de origem europeia – mas não as únicas – que atravessaram oceanos e foram brutalmente impostas nas colônias americanas em detrimento das instituições sociais, das organizações políticas, dos sistemas familiares, das interpretações, categorias, classificações e projetos corporais já existentes nos territórios invadidos. As

narrativas que essas instituições eurocêntricas – com suas pretensões universalizantes – escreveram e usaram para justificar a opressão de outros povos têm ressonâncias até os dias atuais em nossa percepção e tratamento dos corpos e da saúde sexual das mulheres.

Por isso, este capítulo pretende mapear os principais projetos corporais que guiaram o controle dos corpos das mulheres e orientaram o tratamento de sua saúde sexual nos últimos séculos. Mais do que um simples resgate do passado e apresentação de fatos que se empilharam com o passar do tempo, a intenção é contribuir para o debate sobre a saúde sexual das mulheres identificando as origens das ideias e seus significados que ainda podem estar presentes em nosso dia a dia. Esse projeto genealógico

[...] busca questionar os discursos sobre sexualidade, gênero e o sujeito sexo-genérico aos quais aderimos, e também as formas como temos usado esses discursos para pensar o ‘latino-americano’ como sendo um espaço globalizado em busca de sua integração ao (verdadeiramente) humano (MIÑOSO, 2020, p. 103)

A motivação de apostar em tal genealogia é mostrar que projetos corporais não se formam por geração espontânea, não surgem do nada, mas se consolidam a partir de demandas específicas. São essas demandas e seus agentes que buscaremos desenredar. Culpa, máquina ou negócio, os corpos das mulheres estão sempre na mira: nos resta tentar descobrir de quem e por quê.

1.1 O corpo é uma culpa

O título acima é uma alusão ao sentimento de culpa enquanto afeto moral que a Igreja cristã historicamente associou ao corpo e ao exercício da sexualidade. Neste subtópico, a partir do trabalho da filósofa e professora italiana Silvia Federici (2017), o foco se volta para o particular conluio entre Igreja e ciência a serviço do capitalismo para controlar os corpos e a saúde sexual das mulheres.

A opção por interagir com o trabalho Silvia Federici neste momento se deve ao *enfoque anticapitalista* associado a uma aguda *crítica feminista* que permeia toda a sua pesquisa, perspectiva que considero primordial para uma compreensão ampla sobre os fatores que definiram o disciplinamento dos corpos das mulheres. Nessa ótica, ao se vincular com a questão de classe, o patriarcado (e suas múltiplas manifestações) deixa de ser trans-histórico (o que é criticado por parte das teóricas feministas de(s)coloniais) e assume um conteúdo histórico específico. Isto nos permite melhor visualizar como é planejado, construído, organizado,

formalizado, institucionalizado, difundido e aceito um determinado projeto corporal que legitima a violência física e simbólica contra a saúde sexual das mulheres.

Para Federici (2017, p. 37), enquanto sistema socioeconômico, o capitalismo está necessariamente vinculado com o racismo e o sexismo; para justificar suas próprias contradições, como as promessas de liberdade e prosperidade que nunca se cumprem, ele precisa desacreditar, desvalorizar e estigmatizar os grupos que explora: “mulheres, sujeitos coloniais, descendentes de escravos africanos, imigrantes deslocados pela globalização”. São as mulheres que pagam o preço mais alto – com seus corpos, seu trabalho, suas vidas – pelas tensões e transtornos inerentes ao capitalismo.

Federici (2017) sondou as circunstâncias históricas particulares que emolduraram a caça às bruxas, bem como os motivos pelos quais a configuração do capitalismo demandou um ataque genocida contra as mulheres. Parece haver consenso no fato de que, enraizada nas transformações sociais que acompanharam o nascimento do capitalismo, a caça às bruxas buscou destruir o controle que as mulheres exerciam sobre sua própria função reprodutiva.

Um breve exemplo de como a caça às bruxas afetou o Brasil colonial foi a aliança entre os jesuítas, o Tribunal do Santo Ofício e a Coroa portuguesa nos séculos XVI e XVII contra qualquer nova iniciativa cultural ou científica. Com isso, o ensino oficial de medicina sofreu um processo de estagnação, mostrando-se impermeável aos avanços promovidos pelos cientistas dos outros países europeus. A historiadora brasileira Mary Del Priore (2017, p. 80) assim resumiu o panorama: “[c]arente de profissionais, desprovido de cirurgiões, pobre de boticas e boticários, Portugal naufragava em obscurantismo, e levava a colônia junto”.

A porta de entrada para os passos de Federici (2017) que seguimos aqui foi o retrato da organização social e econômica da comunidade servil medieval. Um dado importante desse panorama é que, na Europa pré-capitalista, o trabalho nas aldeias feudais se organizava sobre a base da subsistência. Por conta disso, a divisão sexual do trabalho não era tão acentuada e exigente como viria a ser nos estabelecimentos agrícolas capitalistas. Não existia uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho. Em geral, as atividades domésticas das mulheres não eram desvalorizadas nem implicavam relações sociais desiguais com os homens. Nesse período histórico, acredita-se que a subordinação das mulheres aos homens já existia, mas era atenuada pelo fato de que elas tinham acesso às terras e a outros bens comunais.

Federici (2017) chamou atenção para o fato de que as mulheres tiveram papel de destaque nos movimentos hereges de cada país europeu, que constituíam uma tentativa consciente de criar uma nova sociedade. As principais correntes desses movimentos

elaboravam programas sociais que reinterpretavam a tradição religiosa, aspirando a uma democratização radical da vida social. Além da corrupção clerical, a heresia popular criticava as hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas. Esses movimentos sofreram intensa perseguição.

Os movimentos heréticos abriram a possibilidade de as mulheres se elevarem socialmente. Diferente do que ocorria na Igreja, nessas seitas elas eram consideradas como iguais, gozando dos mesmos direitos que os homens e de uma mobilidade e liberdade que não podiam ser desfrutadas em mais nenhum outro espaço nessa época. As mulheres estavam autorizadas, por exemplo, a compartilhar o lar com homens mesmo sem contrair matrimônio ou a formar suas próprias comunidades (FEDERICI, 2017).

As mulheres participantes das seitas hereges tentavam controlar sua função reprodutiva, fosse pelo aborto ou pelo uso de contraceptivos. Durante a Alta Idade Média, quando o sistema econômico feudal estava se consolidando, essas práticas eram relativamente toleradas pela Igreja, que aceitava as motivações econômicas como justificativa para interromper uma gravidez. Nesse período, as mulheres contavam com muitos métodos contraceptivos, que consistiam basicamente em ervas destinadas a adiantar a menstruação, provocar um aborto ou mesmo criar uma condição de esterilidade (FEDERICI, 2017).

No entanto, mais tarde, essas práticas foram criminalizadas, pois começaram a ser vistas como ameaças à estabilidade econômica e social. Um dado histórico importante nesse sentido foram as consequências demográficas da “peste negra” (1347-1352), que dizimou mais de um terço da população europeia e provocou uma crise do trabalho. Federici (2017) explicou que, depois dessa catástrofe, os aspectos sexuais da heresia ganharam relevo para legitimar sua repressão. Nesse momento, houve um processo de transição da perseguição da heresia para a caça às bruxas. As mulheres pouco a pouco foram se tornando a figura-chave da heresia. Já no início do século XV, a bruxa havia se transformado no principal objetivo da perseguição de hereges.

O processo de politização da sexualidade, contudo, não começou aí. Federici (2017) demonstrou como a tentativa eclesiástica de regular o comportamento sexual provavelmente data do século IV, quando a Igreja se transformou na religião estatal. Desde então já era reconhecido pelo clero o poder que o desejo sexual conferia às mulheres. Para exorcizar esse poder e investir a sexualidade de um novo significado, transformando-a em objeto de vergonha, o clero tomou medidas estratégicas, como identificar o sagrado com o ato de evitar as mulheres e o sexo, excluir as mulheres das práticas dos cultos religiosos e tornar o sexo um tema de confissão.

A partir do século VII, livros penitenciais começaram a ser distribuídos: eram verdadeiros manuais que serviam como guias práticos para os confessores. Esses “catálogos de pecados” foram responsáveis por reestruturar os cânones sexuais eclesiásticos, produzindo uma nova narrativa na Idade Média. A Igreja, nesse momento, passou a prescrever o que era permitido e o que era proibido em termos de práticas sexuais. Essa supervisão influiu a partir do século XII. Foi um período em que restrições já existentes se intensificaram, e as relações mais íntimas entre as pessoas se tornaram tema de interesse para advogados e criminólogos (FEDERICI, 2017).

A sexualidade passou a ser também uma questão de Estado. Federici (2017, p. 103) elencou algumas consequências de uma contrarrevolução já no final do século XV que afetou todas as camadas da vida social e política na Europa; entre elas, os esforços das autoridades políticas por “cooptar trabalhadores mais jovens e rebeldes por meio de uma maliciosa política sexual, que lhes deu acesso a sexo gratuito e transformou o antagonismo de classe em hostilidade contra as mulheres proletárias”. Em alguns lugares, a violação de mulheres praticamente deixou de ser considerada um delito, e em outros se tornou comum o estupro coletivo de mulheres proletárias.

Esse abuso violento de mulheres pobres com o consentimento do Estado “debilitou a solidariedade de classe que se havia alcançado na luta antifeudal” (FEDERICI, 2017, p. 104). A legalização da violência abriu espaço para um clima profundamente misógino²⁰ que trouxe sacrifícios não apenas para proletárias, mas para mulheres de todas as classes, já que acabou por insensibilizar a população em relação à violência contra as mulheres. Essa “política sexual fragmentadora” teria preparado o terreno para a caça às bruxas.

A transformação do corpo em máquina de trabalho foi requisito indispensável para a espoliação dos meios de subsistência dos trabalhadores europeus, assim como para a escravização dos povos originários dos países americanos e africanos. E não para por aí: foi preciso que o poder das mulheres fosse destruído e que elas fossem submetidas à reprodução da força de trabalho. Esta última “exigência” da acumulação capitalista se alcançou pelo extermínio das “bruxas”, cuja consequência foi dividir profundamente a classe trabalhadora, construindo hierarquias de gênero, “raça” e idade (FEDERICI, 2017).

É nesse cenário que se enquadra a caça às bruxas, momento no qual as estruturas de poder europeias passaram a controlar a função reprodutiva das mulheres de maneira mais agressiva, nunca vista antes. Entre as principais preocupações estatais, Federici (2017) citou a

²⁰ Misoginia se refere aos sentimentos de ódio, repulsa, aversão, desprezo às mulheres.

questão da paternidade, a conduta das mulheres, o descenso demográfico e o medo das classes abastadas em relação a seus subordinados. Configurava-se uma ideologia cuja ênfase estava na centralidade do trabalho na vida econômica; ao mesmo tempo, foram introduzidas nos códigos legais europeus penalidades severas para castigar mulheres culpadas por crimes reprodutivos.

Para restaurar a proporção demográfica desejada, a principal iniciativa do Estado foi empreender uma verdadeira guerra contra as mulheres, que *demonizava* todas as formas de controle de natalidade e da sexualidade que não fossem voltadas para a procriação. Foram adotados novos métodos de vigilância para garantir que gestações não fossem interrompidas. Tudo isso resultou em um grande número de mulheres processadas por violações às normas reprodutivas nos séculos XVI e XVII na Europa (FEDERICI, 2017).

É possível supor que o fato de as doenças serem entendidas como advertências divinas, como punições pelos pecados e infrações cometidos pelas pessoas nos primeiros tempos da colonização no Brasil seja consequência dessa demonização. Assim, “[n]um cenário em que doença e culpa se misturavam, o corpo feminino era visto, tanto por pregadores da Igreja católica quanto por médicos, como um palco nebuloso e obscuro no qual Deus e Diabo se digladiavam” (PRIORE, 2017, p. 78). O imaginário segundo o qual as mazelas que atacavam as mulheres eram diagnosticadas como sinais demoníacos preenchia provisoriamente as lacunas dos incipientes conhecimentos médicos da época.

As políticas pró-natalistas na Europa tiveram como resultado a sujeição das mulheres à procriação: “Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora **seus úteros se transformaram em território político**, controlados pelos homens e pelo Estado [...]” (FEDERICI, 2017, p. 178, grifos meus). As mulheres foram obrigadas a se tornarem genitoras de novos trabalhadores; seus corpos foram transformados em instrumento para a reprodução do trabalho.

As mulheres foram perseguidas principalmente por serem as que levavam a cabo práticas “ameaçadoras” – enquanto feiticeiras, curandeiras, encantadoras ou adivinhas – em um período no qual o ataque contra a magia estava em seu auge. Essas práticas, que já vinham sendo perpetradas ao longo de gerações, foram demonizadas porque havia um contexto de intensa crise e luta social. E, em muitas das revoltas, eram as mulheres as protagonistas. Nessa perspectiva, haveria uma continuidade entre a perseguição às bruxas e a perseguição aos hereges, que “castigou formas específicas de subversão social com o pretexto de impor uma ortodoxia religiosa” (FEDERICI, 2017, p. 321).

Contudo, a bruxaria, diferente da heresia, era considerada um crime especificamente “feminino”. De modo geral, as acusações lançadas sobre as bruxas no século XVII tratavam de uma suposta conspiração para “destruir a potência geradora de humanos e animais, de praticar abortos e de pertencer a uma seita infanticida dedicada a assassinar crianças ou ofertá-las ao demônio” (FEDERICI, 2017, p. 324). Essas acusações de cinco séculos atrás são semelhantes às que escutamos ainda hoje de sujeitos/as contra a “ideologia de gênero” e contra qualquer tentativa de instituir e difundir uma educação sexual que proteja mulheres e crianças de violadores amparados pelo Estado e pela Igreja.

Assim, os processos historicizados por Federici possibilitaram a configuração de um projeto corporal que atribuía às mulheres a função exclusiva de procriar. Os corpos das mulheres foram reduzidos à sua capacidade biológica de gerar novos corpos produtivos. As estratégias de controle dos corpos nos primórdios do capitalismo estiveram amparadas por práticas e narrativas impostas pela Igreja, pelo Estado e pela ciência.

No desenrolar dos séculos seguintes, a ciência se tornará protagonista no estabelecimento das fronteiras que separam o que é ser mulher do que é ser homem na sociedade ocidental. Para as sujeitas brancas, europeias e de classes abastadas, ser mulher continua significando ser mãe e esposa, confinada no ambiente íntimo e doméstico do lar. No capítulo 2, veremos que outros critérios são aplicados a mulheres negras, indígenas, colonizadas, racializadas. A partir do século XIX, essas concepções ganharam o apoio da medicina moderna que, com seus métodos e instrumentos inéditos, possibilitados pelos avanços da ciência, renovou, reciclou, deu uma nova cara e sustância à subordinação das mulheres e à violência contra seus corpos.

1.2 O corpo é uma máquina

Pensando em *máquina* como um aparelho construído por mãos humanas que necessita de uma fonte de energia para desempenhar funções preestabelecidas, o título acima se refere ao fato de os corpos serem entendidos por determinados projetos corporais como máquinas que devem executar determinadas atribuições previamente definidas pelos detentores das narrativas e práticas dominantes. Comentei anteriormente que uma crise demográfica nos países europeus justificou a transformação dos corpos das mulheres em máquinas de repovoar; aqui, observo como esse processo foi aprimorado pela ciência e sua abordagem biologizante e, ao mesmo tempo, moralizante.

Também sob o desafio de historicizar o controle dos corpos das mulheres, a professora e antropóloga brasileira Fabíola Rohden (2001) reconstruiu a criação da especialidade médica *ginecologia*, debruçando-se minuciosamente sobre os mecanismos de construção dessa “moderna medicina da mulher”. Esse estudo é importante para confrontar a ginecologia moderna com as ideias de uma ginecologia natural no MIGN, como veremos nas análises.

A pesquisa de Rohden (2001) surgiu do seguinte questionamento: por que nascia e se consolidava no século XIX um estudo específico da “mulher”, mas não um estudo correspondente do “homem”? A autora constatou que a “mulher” era vista como objeto de estudo por natureza, e isto se devia à insistente busca dos médicos por delimitar a diferença entre os sexos. Para dar conta de sua proposta, ela mapeou, comparativamente, a história da ginecologia a partir de um conjunto selecionado de teses e artigos da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

Embora tenha tentado privilegiar o caráter mais estritamente “científico” e “técnico” do material analisado, a pesquisadora percebeu que as observações dos dados biológicos (?) pelo discurso médico não estavam isentas do que ela chamou de *verdadeiras orientações morais*. Nesse sentido, a ginecologia, longe de ser uma ciência neutra e objetiva, como buscava se autoproclamar, dispunha sobre quais eram as atribuições sociais aceitáveis para mulheres e homens.

Para compreender as novas possibilidades de relação entre mulheres e homens em um século de incomensuráveis transformações políticas e socioeconômicas, Rohden (2001) examinou escritos da época e identificou no discurso médico brasileiro a tentativa de estabelecer uma distinção objetiva entre os sexos e os correspondentes papéis e características que lhes eram socialmente atribuídos. Os médicos percebiam como fundamental a redefinição ou reafirmação das bases das diferenças “naturais”, de caráter “biológico” e “predeterminado” entre mulheres e homens. Tais distinções não afetariam apenas as características físicas de cada sexo, mas também as morais. É nesse sentido que a ginecologia pode ser entendida como uma “ciência da diferença”.

Essa diferença, no entanto, não é estática, mas instável e passível de ameaças, podendo ser modificada por intervenções externas, como a educação e o trabalho. Nos textos médicos explorados pela autora, a expressão “natural” não corresponde necessariamente a algo definitivo, garantido de antemão – e é justamente por isso que os médicos se obcecaram em defender o processo de materialização das diferenças entre mulheres e homens. A vida das mulheres, nessa perspectiva, seria marcada por um destino inescapável, definido por seu sexo

“natural”: procriar. Sua trajetória se reduziria ao preparo, à realização e à extinção de sua função reprodutiva, que seria sua tarefa “divina” e socialmente valiosa.

Dos inúmeros tratados médicos dos séculos XVIII e XIX dedicados ao tema teria derivado a ideia de que doenças “femininas” seriam simplesmente a expressão da natureza das mulheres. Em outras palavras, ser mulher é ser “naturalmente” doente. Até mesmo aquilo que poderíamos chamar de “existência normal” era vista como uma patologia, que se manifestaria nas gestações e nas “hemorragias periódicas”. Os corpos das mulheres eram misteriosos, surpreendentes, instáveis e deveriam, portanto, ser regulados – pois, afinal, são esses mesmos corpos que garantirão a procriação e a manutenção da ordem da humanidade (ROHDEN, 2001).

Em decorrência disso, a referência de equilíbrio físico, mental e moral das mulheres que orientava os médicos era o modelo da mãe e esposa. As evidências de que a função primordial que cabe às mulheres é a procriação estaria na própria natureza, que teria desenhado os corpos das mulheres “perfeitamente” ajustados para a produção de novos humanos. Rohden (2001) comentou que, para alguns autores, essa especificidade feminina associada à maternidade passou a ser mais visível e identificável entre finais do século XVIII e início do século XIX, quando o “sexo feminino” se tornou cada vez mais um tema de interesse dos médicos.

Foi nesse mesmo contexto que ganhou força a concepção de que existem dois sexos biológicos distintos, com diferenças intrínsecas, naturais e imutáveis, superando a predominância do modelo que vigorava até então, de apenas um sexo biológico do qual se podiam ler, ao menos, dois gêneros. Essa transição de concepções não se deveu apenas às mudanças decorrentes dos progressos científicos, mas da combinação de múltiplos programas culturais que atuavam simultaneamente. A “constatação” de que corpos das mulheres e corpos dos homens seriam “naturalmente” diferentes somente foi possível a partir de um certo arranjo entre descobertas biológicas e um clamor social para a aceitação desse modelo (ROHDEN, 2001).

O novo contexto político, econômico, social, cultural e erótico que emoldurava essa transformação de perspectiva se concentrava em uma divisão antagônica entre esfera pública e esfera privada, entre mulheres e homens, entre feministas e antifeministas. Para Rohden (2001), foi assim que médicos e cientistas, cujo prestígio da profissão estava em ascensão, forneceram embasamento para os debates ideológicos oriundos das demandas próprias da época e ajudaram a consolidar a política de gênero baseada na diferença sexual no século XIX.

A concepção de que a natureza das mulheres se definiria a partir de seu vínculo indissociável com os órgãos reprodutivos já vinha sendo traçada desde o final do século XVIII e se consolidou no século XIX porque havia diversas movimentações sociais e políticas

colaborando para isso. Foi dentro dessa estrutura que se desenvolveu a ginecologia: em permanente interlocução com outros segmentos da sociedade. E, embora pudesse haver perspectivas diferentes dentro do campo da medicina, a narrativa médica predominante acabou sendo aquela que espelhava as ideias da cultura em geral (ROHDEN, 2001).

Nesse momento inaugural da disciplina, os ginecologistas acreditavam que problemas de saúde nos ovários ou irregularidades na menstruação poderiam afetar o sistema nervoso das mulheres, podendo até mesmo dar origem a doenças mentais. Surgiu, então, a cirurgia ginecológica como resposta e cura “definitiva” das doenças “femininas”, as quais se derivariam do predomínio dos órgãos reprodutivos (ROHDEN, 2001).

O excesso de desejo sexual por parte das mulheres, por exemplo, era visto como algo patológico, uma vez que representava um perigo potencial para a família, para a ordem moral, para a civilização. De acordo com Rohden (2001, p. 43), “essa ameaça se tornava cada vez mais importante à medida que as mulheres reivindicavam simultaneamente maiores oportunidades de experiência sexual e maior autonomia”.

Essa diferença sexual, cientificamente comprovada e descrita pela ginecologia, teria legitimado a concepção de que os homens estariam atrelados às atividades da esfera pública, como o trabalho, a política e o comércio, enquanto as mulheres estariam predestinadas às tarefas do universo doméstico e privado, como o cuidado dos filhos, da casa e do marido. É por isso que, segundo Rohden (2001), as pretensões da “ciência da mulher” abarcavam muito mais aspectos do que o mero cuidado dos órgãos reprodutivos e das doenças “femininas”.

Nesse sentido, entre as ideias recorrentes para os ginecologistas da época estava a de que determinadas qualidades eram distribuídas entre homens e mulheres pela natureza com intensidades variadas. Nos homens, predominavam as faculdades mentais e intelectuais, e isto se provaria por meio da mensuração de seu crânio e seu cérebro; nas mulheres, a capacidade para os estudos era inferior, já que nelas se destacavam as funções sexuais, instintivas e emocionais, e isto se confirmaria por sua fisiologia e anatomia, próprias para a procriação. As hierarquias sociais, portanto, eram justificadas e amparadas por supostos dados biológicos (ROHDEN, 2001).

O desenvolvimento da ginecologia no Brasil, no entanto, teve suas especificidades, afinal, falamos de um país marcado pela colonização e que, como tal, responde com outras implicações a todas as ondulações históricas. Rohden (2001) mostrou que o contexto colonial era de poucos médicos, escassos hospitais (privados) e a total ausência de instituições de ensino. Esse panorama se modificou somente com a chegada da família real portuguesa às terras

brasileiras; a partir desse momento, o Estado passou a ter interesse em organizar os habitantes do território.

Por isso, algumas ideias ganharam ascensão nesse momento: a medicina orientada para a sociedade, a saúde e a prevenção; a necessidade de uma polícia sanitária da cidade; a defesa da saúde pública e da ciência médica, o que implicava a necessidade de se aprimorar o ensino médico no país com a criação de instituições apropriadas. Ao intensificar sua relação com o Estado e reafirmar sua importância perante a sociedade durante o século XIX, a medicina moderna se tornou política, preconizando a saúde e a ordem como condições indispensáveis para que a sociedade evoluísse em direção à “civilização”, com cidadãs/os orientadas/os pelo conhecimento e pela razão (ROHDEN, 2001).

Pensando na concepção de *nação* enquanto um processo de “criação de uma sociedade unida por mitos fundacionais e ficções em torno de raízes compartilhadas que são selecionadas pelos grupos com poder” (CURIEL, 2013, p. 93)²¹, é possível inferir que a medicina moderna nesse momento contribuiu de modo determinante para a consolidação do Estado-nação Brasil. Corroborando certas convicções essenciais para as classe dirigentes, ela naturalizou os papéis que uma mulher deveria desempenhar, a definição do que seria uma família e, por consequência, como os corpos das mulheres deveriam ser concebidos, manipulados, tratados e representados dentro desse Estado-nação – produto da modernidade – em construção.

Entre as transformações operadas na família colonial com o intuito de disciplinar as/os cidadãs/os de sua nação, Rohden (2001) mencionou a questão do sexo: antes regulado majoritariamente pela Igreja, agora se tornava objeto de intervenção médica por meio da higiene, cujo propósito era possibilitar a produção e manutenção de cidadãos saudáveis. Havia a ideia de uma família higiênica, com normas ditadas pelo discurso médico, na qual mãe e pai eram assumidos como agentes da higienização dentro de seus lares.

Nessa nova concepção de configuração familiar importada para a colônia, a *familia nuclear burguesa*, “a mulher ideal” era uma “mulher de família”, sintonizada com os valores e prescrições cristãos, já que o Brasil, enquanto sociedade moderna, tinha a ideia de Deus como um de seus mitos fundacionais. Tanto em Abya Yala como no continente africano, na perspectiva da professora e socióloga nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (2020), este foi um “modelo de família indevidamente universalizado”. O sexo era permitido apenas dentro dos

²¹ “Es así como para este autor [Ernest Gellner], se va aceptando la ideología hegemónica, la creación de una sociedad unida por mitos fundacionales y ficciones en torno a raíces compartidas que son seleccionadas por los grupos de poder. Con ello, se naturaliza un único destino, y se asume, además, que es involuntario y es el Estado-nación, producto de la modernidad, que garantiza la cohesión e integración, para que el pueblo permanezca unido”.

domínios do casamento e com o propósito de procriar, nunca com vistas a obter prazer erótico ou satisfação pessoal. Comportamentos que fugissem a esse modelo eram motivos para execração e punição severa. Nesse sentido,

[a] emergência da família burguesa, ao reforçar no imaginário a importância do amor familiar e do cuidado com o marido e com os filhos, redefine o papel feminino e ao mesmo tempo reserva para a mulher novas e absorventes atividades no interior do espaço doméstico. Percebe-se o endosso desse papel por parte dos meios médicos, educativos e da imprensa na formulação de uma série de propostas que visavam ‘educar’ a mulher para o seu papel de guardiã do lar e da família [...] (D’INCAO, 2017, p. 230).

Rohden (2001) sugeriu que a regulação da sexualidade no século XIX foi imputada aos médicos, assumidos como mais do que agentes do conhecimento: eram também agentes do julgamento moral. Além de definir os limites da saúde e monopolizar os saberes e o direito de tratar os doentes, tinham autoridade para opinar sobre assuntos externos a seus domínios, como o protótipo da “mulher ideal” antes descrito. No Brasil não seria diferente: “[n]os tempos da colonização, o médico era um criador de conceitos, e cada conceito elaborado tinha uma função no interior de um sistema que ultrapassava o domínio da medicina propriamente dito. Ao estatuto da mulher, estava sempre associado outro, moral e metafísico” (DEL PRIORE, 2017, p. 79).

Para compreender o caso brasileiro, contudo, é preciso voltar um pouco na história e levar em conta a diferença entre a ciência que se produzia em Portugal e a ciência que se produzia nos demais países do continente europeu. De acordo com Del Priore (2017, p. 79), “[o]s esforços da medicina lusitana para conhecer o corpo feminino pouco mudaram com as descobertas realizadas no final do século XVII” a partir da invenção do microscópio por um naturalista holandês. Diferentemente do avanço científico que se experimentava na França, Inglaterra e Holanda, por exemplo, os médicos portugueses continuavam agarrados a um paradigma religioso segundo o qual os corpos das mulheres e a procriação seriam assuntos de ordem divina e, portanto, irretocáveis.

Nas teses e trabalhos elaborados pelos médicos brasileiros no século XIX e início do século XX, Rohden (2001) identificou que a *puberdade* era consagrada como o momento no qual a natureza inaugurava a diferença entre os sexos e preparava os corpos para suas respectivas tarefas, apontando pragmaticamente o caminho que as mulheres deveriam seguir: a reprodução e a conservação da espécie. A *menstruação* era considerada a “bússola das mulheres”, pois as preparava e as destinava para a concepção. Era vista também como o sintoma que dava à mulher o direito de ser mãe. Por fim, descrita em oposição à puberdade, a *menopausa*

representava o fim da missão das mulheres na terra: o potencial procriativo. A consequência seria a perda de atributos que caracterizam a feminilidade. A descrição de alguns médicos sobre esse período aproximava a menopausa de um verdadeiro estado patológico, acompanhado de uma série de incômodos. O término da idade reprodutiva é marcado pela decrepitude, pela deterioração, e a vida da mulher perdia então seu sentido.

O projeto corporal que ganhou proeminência sobre o paradigma descrito neste subtópico também é proporcionado pelos avanços científicos. Trata-se de um modelo em que o corpo é governado pelos hormônios: no século XX, as estratégias de controle dos corpos estavam contidas nessas revolucionárias secreções internas.

1.3 O corpo é um negócio

Afirmar que o corpo é um negócio, como no título acima, significa entendê-lo como um potencial gerador de transações comerciais e lucro. Os corpos estão na mira não apenas de instituições religiosas e estatais, mas também de indústrias que são capazes de firmar rentáveis e desumanizadores negócios a partir do entendimento de que corpos devem ser medicalizados.

Em artigo intitulado “O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos”, Rohden (2008) propôs a ideia de um *corpo hormonal*, mostrando como a concepção biomédica corrente, amplamente aceita pela sociedade, é a de que os hormônios determinam tudo, inclusive o comportamento de cada sexo. Essa narrativa tinha como foco principal as mulheres, cujas vidas seriam naturalmente comandadas pelas transformações hormonais:

Fenômenos como a tensão pré-menstrual (TPM) ou as transformações percebidas com a menopausa têm sido usados como chaves explicativas para as mais variadas formas de comportamento e têm alimentado uma grande indústria de tratamento dos ‘problemas femininos’. Além disso, os hormônios estariam na base das diferenças intelectuais entre homens e mulheres, ‘fato’ contra o qual pouco se poderia fazer. A recomendação frequente é que se compreendam e admitam essas distinções essenciais (ROHDEN, 2008, p. 134).

A fim de contextualizar a produção científica sobre o tema, no mesmo sentido de seu trabalho sobre o nascimento da ginecologia no Brasil, a autora considerou a interação entre o meio social, a atuação dos cientistas e os produtos desenvolvidos e discorreu sobre a passagem de um período em que os ovários eram identificados como fundamentais ao correto funcionamento do organismo das mulheres e, conseqüentemente, como as principais fontes das desordens físicas e mentais das mulheres, para um momento em que o foco estava nas *secreções* produzidas pelos ovários, e não nos órgãos em si. Agora as secreções é que são vistas como o

centro da economia corporal feminina. Essa transformação nas concepções médicas se deu por volta de 1900.

No final da década do século XIX, a prática da ovariectomia (remoção de um ou dos dois ovários) estava em seu auge, mas não sem polêmicas. Parte dos médicos acreditava na eficácia da cirurgia; outra parte alegava que a extração dos ovários “dessexualizava” as pacientes: as deixava estéreis, sem desejo sexual e com características masculinas. Tudo isso era visto como um perigo para o casamento e a divisão sexual do trabalho, instituições que sustentavam a nação. Foi nesse contexto que se deram as descobertas científicas sobre os hormônios sexuais (ROHDEN, 2008).

A autora listou alguns episódios marcantes da história dessas “secreções mágicas”. Sua criação estava relacionada com a interação entre clínicos (principalmente ginecologistas), cientistas de laboratório e a indústria farmacêutica, que até a primeira década do século XX trabalhavam de maneira independente entre si. O pacto entre esses três grupos se deu concomitantemente com a transição “de um modelo biológico para um modelo bioquímico de entendimento do corpo humano” (ROHDEN, 2008, p. 146). Os hormônios sexuais passaram então a marcar as diferenças entre mulheres e homens.

A primeira conceitualização de hormônio – como substância química produzida por certos órgãos e que afeta outros órgãos viajando pela corrente sanguínea – foi formulada em 1905. De acordo com a pesquisadora brasileira Marina Nucci (2012), foi a ciência da endocrinologia que, nas décadas de 1920 e 1930, introduziu a ideia de que os hormônios “femininos” e os hormônios “masculinos” seriam “mensageiros químicos” da feminilidade e da masculinidade. Essa noção predominou por um tempo, mas foi contestada mais tarde, quando novas evidências científicas provaram que os dois tipos de hormônios estão presentes tanto em fêmeas como em machos.

Apesar dessas descobertas, os ginecologistas continuaram se baseando no modelo dualista de gênero. Rohden (2008) ressaltou que o acesso e tratamento dos corpos das pessoas por parte da medicina foi determinado pela distinção histórica entre as sexualidades. Já desde antes as mulheres tinham mais contato com os médicos por conta da ênfase dada a suas “ameaçadoras” desordens nos órgãos sexuais, preocupação que não tinha correspondência no caso dos homens. Assim, elas acabaram sendo mais afetadas quando se iniciaram os testes e comercialização dos produtos, e tiveram seus corpos transformados em corpos hormonais.

A materialização do gênero foi se aperfeiçoando a cada descoberta científica, revelando um amplo interesse em se essencializar as diferenças entre mulheres e homens ao longo do século XX. Para Rohden (2008), essa lógica de renovadas “substancializações da diferença”

remete à tradição dualista própria da cultura ocidental moderna, que insiste em separar o plano natural do plano social ou cultural. Daí a necessidade de reafirmar as oposições e estabilizar as fronteiras entre mulheres e homens.

A pesquisadora brasileira Elaine Reis Brandão (2018) questionou de que modo as diferenças de gênero e moralidades sexuais têm impacto nas representações e práticas de saúde, discutindo sobre a aceitação social, a valorização e as restrições em relação ao uso dos hormônios sexuais, que variam conforme gênero e posição social. Na atualidade, acompanhamos um aumento no consumo de medicamentos e tecnologias médicas e farmacológicas na vida cotidiana dos indivíduos devido à sua crescente aproximação com o público usuário. Por meio do marketing farmacêutico ou biomédico, potenciais clientes têm cada vez mais facilitado seu acesso aos produtos e artefatos produzidos pelos laboratórios médicos e farmacêuticos.

A medicalização dos corpos das mulheres foi compreendida pela professora brasileira Elisabeth Meloni Vieira (2002) como um dispositivo social atrelado a interesses demográficos, que passam a ser problemas de natureza ginecológica e obstétrica. Nesse contexto, a manutenção da saúde é tida como indispensável para a reprodução social, e o ser humano, uma provisão preciosa para o Estado. Eventos como o controle da natalidade, a menstruação e o envelhecimento, ou problemas que antes sequer eram considerados problemas, passam a ser tratados como anormalidades pela medicina moderna e, portanto, passíveis de serem medicalizados.

Enquanto tecnologia de medicalização dos corpos, os hormônios sexuais têm sido largamente empregados não apenas como contraceptivos, mas também para fins de aprimoramento biomédico. Nesse sentido, Brandão (2018) citou a pílula anticoncepcional oral que, além de prevenir a gravidez, também costuma ser prescrita com indicações clínicas dermatológicas e estéticas. Os hormônios sexuais têm sido massivamente recomendados, indicados e consumidos, por vezes sem o devido acompanhamento clínico, para aperfeiçoar (?) a performance vital de pessoas sãs: prevenir o envelhecimento, reforçar a juventude e a beleza, melhorar o humor e o bem-estar, potencializar os corpos na prática de esportes. Também a menopausa é medicalizada: desde a década de 1980, é comum a terapia de reposição hormonal nas mulheres.

A expansão do uso dos hormônios implica uma série de controvérsias científicas, sociais e éticas, as quais inevitavelmente incluem a questão de gênero. Brandão (2018) argumentou que, apesar de a utilização indiscriminada dos hormônios ser socialmente aceita, ela traz “dois

pesos e duas medidas”: são diferentes os juízos sociais e morais entre suas possibilidades de aplicação.

Existe no imaginário social a ideia de que a contracepção de emergência seria uma “bomba hormonal”, mas, segundo a autora, essa alegação não tem base em evidências científicas disponíveis. A aposta de Brandão (2018) é na desigualdade de gênero. O uso da testosterona, por exemplo, não desperta tanta polêmica, pois o “reforço à virilidade masculina e ao bom desempenho sexual são valores caros à manutenção de uma identidade de gênero masculina hegemônica” (BRANDÃO, 2018, p. 772). A contracepção de emergência, por sua vez, é por excelência o método das mulheres “irresponsáveis” e “indisciplinadas”, que teriam sido “relapsas” em seu “controle de si” e no uso de métodos contraceptivos de longa duração. Estes últimos, contudo, são frequentemente prescritos, embora também apresentem riscos para a saúde feminina. A assimetria fica evidente.

De modo geral, é o exercício da sexualidade feminina que é posto em xeque nos casos de contracepção pós-coito. Para Brandão (2018), é recriminada a preocupação “tardia”, a “negligência” ou “displicência” por parte das mulheres por não terem se prevenido da maneira considerada adequada. Em consequência, a busca pela contracepção de emergência é condenada, e não considerada um *cuidado em saúde*. Em sentido inverso, diante da morbimortalidade decorrente das práticas de aborto inseguras, tão recorrentes em nosso país, a autora defendeu que a contracepção de emergência – marcada pela falta de legitimidade e institucionalidade – deveria ser mais bem administrada nos serviços públicos de saúde e nas drogarias do país.

A pílula anticoncepcional, diferentemente da contracepção de emergência, também tem sido empregada para fins de aprimoramento biomédico. Em artigo sobre a medicalização da sexualidade, Nucci (2012) apostou na classificação das pílulas anticoncepcionais hormonais como “drogas de estilo de vida”. Essa modalidade de produto vende a promessa de aprimorar a vida, torná-la mais confortável, mais agradável. Destina-se a resolver “problemas” que não necessariamente oferecem riscos à vida e à saúde das pessoas, aperfeiçoando determinadas performances ou aparências corporais.

Na percepção de Nucci (2012), a pílula anticoncepcional revolucionou a vida das mulheres e possibilitou amplas transformações na sociedade. Sua popularidade levou ao desenvolvimento de novas “gerações” de pílulas pelos laboratórios farmacêuticos, cada vez mais sofisticadas e com efeitos colaterais menos impactantes. Embora se trate de um medicamento, a pílula não é usada para tratar doenças, mas para controlar a natalidade – reivindicação de ativistas feministas, e não de cientistas.

A princípio, poderíamos supor que a pílula anticoncepcional hormonal não integra um projeto corporal hegemônico de controle dos corpos das mulheres conforme interesses e conveniências das instituições que detêm o poder, mas um contraprojeto corporal. Talvez assim o fosse no início, quando às mulheres finalmente lhes foi dado o direito de regular sua fecundidade de maneira mais “acessível”, “segura” e “econômica”. Contudo, há duas dimensões importantes que precisam ser levadas em conta: i) os efeitos colaterais desses medicamentos que, embora tenham sido reduzidos ao longo do tempo, ainda estão presentes (como coágulos, ataque cardíaco, embolia pulmonar e derrames), ii) e seu papel enquanto “drogas de estilo de vida”, que transformam o corpo hormonal em negócio.

Além disso, as novas gerações de pílulas anticoncepcional têm funções mais abrangentes do que simplesmente evitar a gravidez e tratar as “desordens” do ciclo menstrual. Analisando comerciais de TV, Nucci (2012) observou que as pílulas prometiam, entre outros benefícios, diminuir a intensidade do fluxo menstrual, tratar acne moderada, reduzir a ansiedade e as dores de cabeça e regular distúrbios de humor, como a irritabilidade. Essas propagandas, que focavam nos efeitos secundários do medicamento, pretendiam vender um estilo de vida, ou, nos termos desta pesquisa, um projeto corporal.

Nucci (2012, p. 135) também apontou a pílula anticoncepcional como “item de moda” ao descrever uma estratégia de marketing da gigante Bayer: um concurso organizado em 2008 que premiou “o melhor projeto de designer para as bolsinhas nas quais viriam as cartelas do anticoncepcional”. Entre os critérios que deveriam ser atendidos, a autora citou: “expressar o empoderamento feminino, ser criativo, original, discreto, moderno, ter estilo e estar atento às tendências da moda”. A pílula, portanto, foi transformada em um *ícone fashion*. Mais recentemente, as estratégias de marketing das pílulas anticoncepcionais passaram a se focar no estilo de vida da “mulher ativa”. Nucci (2012) analisou o anúncio de um produto que garante menos ciclos menstruais por ano, revelando uma nova relação das usuárias com a menstruação, que passa a ser vista como um inconveniente para o dia a dia dessas mulheres modernas e ativas.

O século XXI desponta sob um paradigma em que os corpos podem sofrer uma infinidade de intervenções tecnológicas para se adequarem aos projetos corporais vigentes. O foco na reprodução compete com a ânsia de aprimoramento biomédico, que nem sempre tem em vista preparar os corpos das mulheres para o melhor desempenho na fecundação, gestação e parto de um bebê. A fertilidade e a reprodução continuam sendo tratadas como “assunto feminino”, e a contracepção, uma responsabilidade de mulheres. Contudo, somada às tarefas de gestar e maternar, multiplicam-se as expectativas relativas aos corpos das mulheres. Não basta que esteja sadio: o corpo precisa transcender a saúde.

O exemplo da pílula anticoncepcional hormonal nos mostrou que as expectativas relativas aos corpos das mulheres vão desde padrões estéticos que devem ser seguidos, como uma pele livre de acnes, passando por comportamentos socialmente aceitáveis, como a contenção da irritabilidade, até uma performance que responda às demandas produtivas do mundo moderno capitalista, no qual as mulheres não deveriam gastar seu tempo nem mesmo para se preocupar com a menstruação.

Neste capítulo, vimos que, da Idade Média a nossos dias, a saúde sexual das mulheres esteve atrelada a diferentes projetos corporais engendrados por diferentes instituições, seja a Igreja, a ciência (concentrada na medicina moderna), seja o mercado dos cosméticos, a indústria farmacêutica e suas estratégias de propaganda. Os projetos corporais é que definem o tratamento (ou a ausência dele) que se dá aos processos relativos aos corpos das mulheres, os critérios para se considerar o que é patológico, o que é uma desordem, os atores sociais que estão autorizados a produzir conhecimento acerca da saúde sexual feminina, os que estão autorizados a deliberar e a legislar sobre os corpos das mulheres.

O Brasil, enquanto território colonizado e marcado pela colonialidade do poder, sofreu a infiltração de narrativas, ferramentas, métodos, pactos sociais e instituições modernas que estabeleceram os projetos corporais e as regras higiênicas, sanitárias e médicas a que a população deveria obedecer. A ciência e, em particular, a medicina moderna são reflexos da concepção segundo a qual o homem branco, civilizado e europeu representa o auge da evolução da espécie. Com isso, ficam negligenciadas, invisibilizadas, ridicularizadas e até mesmo criminalizadas todas as possíveis formas de ser e existir na Terra, de habitar e cuidar um corpo praticadas pelos não europeus, considerados “primitivos” nessa escala evolutiva eurocêntrica – o que nos conecta com o próximo capítulo.

2 O CORPO COMO TERRITÓRIO POLÍTICO

Os projetos corporais engendrados no Norte global que afetaram a saúde sexual das mulheres ao longo da história tiveram implicações específicas em Abya Yala em decorrência do violento processo de colonização pelo qual passou e segue passando de modo refuncionalizado na atualidade com as políticas neoliberais. É por isso que, em consonância com a antropóloga argentina Rita Laura Segato (2014), acredito que o problema da dominação patriarcal não pode ser encarado como universal, uma vez que as relações sociais dos continentes colonizados foram radicalmente alteradas com a invasão da ordem moderna.

No capítulo anterior, constatamos a força ideológica da noção de dimorfismo sexual, seja pelos órgãos reprodutivos, pela anatomia ou pelos hormônios. A diferença sexual classifica os seres humanos entre mulheres e homens não apenas biologicamente, mas também social, moral e culturalmente. No entanto, no contexto de Abya Yala, tal divisão se aplica a mulheres e homens brancos: nos corpos das sujeitas/os racializadas/os, a história é outra. Para a socióloga argentina María Lugones (2020, p. 73), “só as mulheres burguesas brancas são contadas como mulheres no Ocidente”.

Neste ponto da pesquisa nos perguntamos: de que maneira os corpos foram entendidos e tratados antes das intrusões europeias? De que maneira são pensados e tratados por comunidades que não se curvam aos pressupostos totalizadores do Ocidente? E de que maneira são pensados e tratados pelas mulheres que, no âmago das sociedades ocidentalizadas, buscam se esquivar dos projetos corporais hegemônicos discutidos no capítulo anterior? Para iniciar, no tópico a seguir, vamos contextualizar alguns debates no campo dos feminismos de(s)coloniais a fim de elencar suas principais dimensões analíticas.

2.1 Breve visita aos feminismos de(s)coloniais

Ao longo da década de 1990 multiplicaram-se as lutas e resistências em Abya Yala denunciando o fracasso do paradigma civilizatório ocidental (MIÑOSO, CORREAL, MUÑOZ, 2014). Foi nesse mesmo período que os feminismos latino-americanos incluíram em suas agendas uma discussão que se dividia entre as posturas institucionais e as autônomas: as primeiras pressupunham que os projetos internacionais representavam uma forma válida de construir agendas feministas locais criando alianças com o Estado e com agências internacionais, enquanto as segundas denunciavam o fato de que esses projetos elaborados no Norte Global “traziam consigo uma noção subjacente de ‘cidadania universal’ para a ‘mulher

do terceiro mundo' [...] sem definir estas mulheres, nem diferenciar suas características étnicas, linguísticas ou sociais" (BOZZANO, 2019, p. 4).

Assim denominados, os feminismos de(s)coloniais remontam ao início do século XXI (BALLESTRIN, 2020) e tensionam as críticas aos feminismos autônomos, que teriam replicado as mesmas práticas que rejeitavam (MIÑOSO, CORREAL, MUÑOZ, 2014). Articulando diferentes expressões feministas subalternas (feminismos indígenas, comunitários, lésbicos, negros, entre outros) com propósitos descolonizadores, identificam a promoção de outra relação de subalternidade sobre mulheres historicamente subalternizadas dentro do feminismo hegemônico (BALLESTRIN, 2020). Convencionou-se chamar feminismo hegemônico ocidental aquele que privilegia o gênero como a fonte exclusiva de opressão e que reconhece unicamente a experiência particular da mulher branca, heterossexual e de classe média (MOORE TORRES, 2018).

Em um contexto múltiplo de espaços e vozes enunciativas, os feminismos de(s)coloniais são protagonizados por ativistas e pensadoras críticas politicamente comprometidas com determinadas posturas no âmbito das correntes regionais do movimento de mulheres e feminista latino-americano. Essas posturas têm a ver especialmente com o questionamento dos arranjos hegemônicos da região e com uma (re)leitura geopolítica do passado e do presente de Abya Yala partindo de posicionamentos contra-hegemônicos (MIÑOSO, CORREAL, MUÑOZ, 2014).

Os feminismos de(s)coloniais questionam a leitura do movimento feminista ao longo do século XX em termos de "ondas", basicamente relacionadas com a conquista de direitos civis, políticos e sociais, além de criticar a internacionalização, a transnacionalização e a "onguização" do movimento feminista, pois entendem tais ações como outra forma de colonização que promove a perda de autonomia e independência das organizações feministas e de mulheres e impõe um entendimento ocidental da categoria gênero (BALLESTRIN, 2020).

Essa corrente exercita a reinterpretação da história a partir de um discurso crítico à modernidade e à colonialidade, levando em conta seu caráter intrinsecamente racista e eurocêntrico (MOORE TORRES, 2018). Trata-se de uma influência absorvida dos feminismos pós-coloniais e terceiro mundista, assim como da inflexão decolonial latino-americana (BALLESTRIN, 2020), a qual coloca no centro de sua análise "a raça, a classe e outras formas de classificação social como elemento de exclusão simbólica e material, assim como os modelos de organização política e social proposta pelo programa moderno ocidental" (MIÑOSO, CORREAL, MUÑOZ, 2014, p. 20). A inflexão colonial problematiza a colonialidade, e seu

lócus de enunciação é a “diferença colonial”, que remete à colonização de Abya Yala por Espanha e Portugal entre os séculos XVI e XIX (MOORE TORRES, 2018).

A colonialidade tem sido concebida como a condição de existência da modernidade (BOZZANO, 2019). O conceito de colonialidade do poder de Quijano (2005) descreve o padrão de poder estabelecido com a coroa espanhola no século XVI, no território de Abya Yala, e que posteriormente se estendeu sobre todo o planeta. A “ideia de raça” teria surgido com a noção de “descobrimento”, e sua função foi reclassificar social e hierarquicamente os povos colonizados. Dessa forma, foram reordenadas todas as áreas da existência humana básicas (QUIJANO, 2005), assim como os regimes de gênero que já existiam nessas sociedades antes do processo colonizatório.

Na perspectiva de Quijano, porém, a noção de gênero fica subordinada à lógica da raça, o que é contestado por María Lugones – autora pioneira na defesa normativa da intersecção teórica entre o feminismo latino-americano e o giro decolonial (BALLESTRIN, 2020). Para Lugones (2014), o equívoco de Quijano foi supor que gênero e sexualidade são elementos estruturadores de todas as sociedades humanas. Lugones (2014) defende que tanto o gênero como a raça foram construtos coloniais elaborados para racializar e generizar as sociedades dominadas. Nesse sentido, a leitura de Quijano invisibiliza o gênero enquanto categoria histórica e encobre a forma peculiar como as mulheres do “terceiro mundo” vivenciaram a colonização e, atualmente, experimentam a colonialidade (LUGONES, 2014).

Lugones (2014) aprofunda a noção de colonialidade e propõe um sistema colonial de gênero, no qual formas de violência específica recaem sobre os corpos geralmente identificados como de mulher. O sistema proposto pela autora é compreendido de maneira constitutiva, apoiando-se nas categorias de raça, gênero e classe. Esse diálogo permite perceber como a crítica latino-americana da modernidade e da colonialidade tem sido submetida a um exame feminista (MENDOZA, 2014) pelas correntes mais atuais.

Uma dimensão desse exame feminista descolonizador reside na descentralização do centro, isto é, “pôr no centro vozes e experiências, não só como meras fontes, mas enquanto constitutivas de sujeitos des- e anticoloniais” (BOZZANO, 2019, p. 5). Também consistem em apostas descolonizadoras a crítica interna ao feminismo hegemônico do Ocidente – principalmente ao modo como se produziu discursivamente a “mulher do terceiro mundo” como sujeito monolítico e a-histórico – e o exercício crítico e criativo relacionado com o pensamento de ruptura ou desprendimento epistêmico dos universos europeu e estadunidense (MOORE TORRES, 2018).

O eurocentrismo, para Quijano (2005), descreve a construção do conhecimento do mundo a partir da invenção da Europa e seus habitantes como o que há de mais completo na evolução da humanidade. As sociedades colonizadas, por seu turno, seriam povos sem história, sem epistemologia, sem status de seres humanos. O eurocentrismo, então, se baseia em oposições binárias – como civilização e barbárie, humano e não humano, brancos/as e negros/as – e universaliza a posição epistêmica europeia (QUIJANO, 2005).

Uma ruptura ou desprendimento epistêmico, portanto, pressupõe “novos conhecimentos latino-americanos que se autoenunciam como uma resposta alternativa ao conhecimento eurocêntrico e inclusive masculinista” (MENDOZA, 2014, p. 479) e “novas subjetividades enunciativas a partir da ‘ferida colonial’” (MENDOZA, 2014, p. 480). É necessário (re)valorizar as narrativas e epistemologias ofuscadas pela retórica da modernidade ocidental-colonial-patriarcal e dotá-las de contemporaneidade (MOORE TORRES, 2018), como têm feito os feminismos de(s)coloniais.

Nesse sentido, pode-se considerar uma aposta descolonizadora a produção de deslocamentos político-epistêmicos em relação à racionalidade ocidental do feminismo eurocentrado. Para tanto, os feminismos de(s)coloniais articulam análises e hipóteses com vistas a desafiar a narrativa convencional sustentada pelos clássicos de interpretação feminista acerca das implicações históricas da colonização do continente e de suas consequências para a produção de um patriarcado moderno (MIÑOSO, CORREAL, MUÑOZ, 2014).

A produção de conhecimento pelas feministas de(s)coloniais transcende o saber elaborado no âmbito da academia e das instituições de educação formal, abarcando o conhecimento construído em outros espaços, como os movimentos sociais e os processos de educação popular. Com isso, desafia-se a colonialidade do saber, definida como a consequência do processo colonial que esteve ancorado na imposição de uma única forma de pensar e produzir conhecimento em detrimento das múltiplas formas de conhecer existentes. As autoras também deixam de ser objeto de estudo e passam a ser sujeitas de produção de conhecimento (MIÑOSO, CORREAL, MUÑOZ, 2014).

Na percepção de Ballestrin (2020), as teorizações e práticas dessa corrente promovem elaborações interativas entre ação e conhecimento. Trazem novidade para o debate feminista regional e global, como a (re)invenção e (re)articulação da descolonização – do próprio feminismo, do conhecimento, do gênero e do Estado – como utopia política feminista e subalterna em Abya Yala. Nesse sentido, a restituição da historicidade de sujeitos subalternos e o reconhecimento de outras modernidades como projeto descolonizador possibilitam a

emergência de outras epistemes, as quais desafiam as lógicas dicotômicas da modernidade-colonialidade (MOORE TORRES, 2018).

A ideia de descolonização “vem sendo reconstruída como um projeto atravessador de dimensões distintas (poder, saber, ser) e variadas (Estado, conhecimento, educação, história, corpo, mente, entre outras), sendo a América Latina seu principal lócus de enunciação teórica” (BALLESTRIN, 2020, p. 9). Assim, os feminismos de(s)coloniais se inserem num contexto de (geo)politização do debate feminista, alçando essa importância geográfica e histórica ao papel de construtora de identidades feministas subalternas (BALLESTRIN, 2020).

Vale destacar ainda a crítica à lógica categorial dicotômica e hierárquica da modernidade colonial. Lugones (2014) explicou que as distinções hierárquicas dicotômicas impostas aos povos colonizados pelo homem ocidental se tornaram a marca do humano e da civilização. Essa imposição se entrelaçou com a historicidade das relações e se tornou uma ferramenta normativa para condenar pessoas colonizadas. As dicotomias hierárquicas serviram como justificativa para controlar, violar e explorar os corpos das pessoas sob o pretexto de uma “missão civilizatória”. Uma das consequências da transformação civilizatória foi, para Lugones (2014, p. 938), “a introdução colonial do conceito moderno instrumental da natureza como central para o capitalismo”. A autora argumentou que

ver a colonialidade é ver a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza, em uma compreensão esquizoide de realidade que dicotomiza humano de natureza, humano de não-humano, impondo assim uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, indeferem a seres desumanizados toda humanidade, toda possibilidade de compreensão, toda possibilidade de comunicação humana (LUGONES, 2014, p. 946).

Como vimos, os feminismos de(s)coloniais tiveram como uma de suas matrizes os feminismos críticos ou subalternos, entre os quais os feminismos negros e os feminismos comunitários. Por isso, no tópico a seguir, proponho uma aliança teórica estratégica entre essas três correntes para a análise que será empreendida mais adiante.

2.2 Feminismos de(s)coloniais, feminismos negros e feminismos comunitários

Ainda que a crítica à dicotomia hierárquica “raça” esteja implicada no pensamento de(s)colonial, uma proposta que se queira feminista de(s)colonizadora – como a que buscamos empreender aqui quando falamos da saúde sexual das mulheres no MIGN – deve necessariamente se pautar nas lutas antirracistas. Deve, sobretudo, reconhecer os vieses eurocentristas presentes nos discursos feministas e transcendê-los. Assim, esta pesquisa tem

como eixo metodológico os feminismos de(s)coloniais, mas as reflexões também se fundamentam na produção de intelectuais negras brasileiras e dos feminismos comunitários da Bolívia e da Guatemala.

Das principais dimensões analíticas dos feminismos de(s)coloniais, interessam a este trabalho: a noção de “mulher” enquanto *identidade estratégica*, posicionamento político do PG e desta pesquisa; a defesa de *práticas políticas coletivas* e a *autogestão como princípio ético*, que está implicada nos propósitos do PG; a *releitura da história oficial* do continente, focada nas narrativas e práticas de base colonial e o contexto sócio-histórico que influenciaram a saúde sexual das mulheres ao longo dos séculos, a fim de melhor compreender o contraprojeto corporal presente no MIGN; o conceito e a crítica da *colonialidade*, que permitem vislumbrar as heranças coloniais no que se refere aos corpos das mulheres; a crítica às *categorias dicotômicas hierárquicas* criadas pela modernidade colonial, especificamente a dicotomia natureza X cultura; a crítica à *racionalidade técnico-científico-epistemológica no paradigma médico dominante*, materializada quando o MIGN reivindica a valorização, com igual estatuto de legitimidade, de outros saberes que não os eurocentrados, e propõe uma espécie de *ecologia de saberes* que concilie a medicina moderna com as medicinas ancestrais; os *laços comunitários* entre as mulheres, rompidos pela violência colonial, como *força a ser recuperada*; a proposta da noção de *corpo como território político* enquanto possibilidade de transcender as narrativas e práticas de base colonial.

Tais dimensões analíticas, no entanto, estão presentes também nas elaborações teóricas e práticas dos feminismos negros e dos feminismos comunitários, que funcionam como círculos concêntricos, e não blocos separados. A filósofa brasileira Sueli Carneiro (2003, p. 119) explicou que

[...] grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades.

Além dos problemas relativos à violência doméstica e sexual vivenciados por um conjunto mais amplo de mulheres, Carneiro (2003, p. 122) destacou uma expressão específica de violência – invisível, efeito da hegemonia da “branquitude” no imaginário social e nas relações sociais concretas – a que as mulheres negras estão sujeitas, que “constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita ou compromete o pleno exercício da

sexualidade pelo excesso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a auto-estima”. Embora a situação particular das mulheres negras na atualidade não seja abordada no MIGN, a violência racial tem pesados impactos na saúde sexual dessa população, como veremos mais adiante, daí a importância das denúncias e proposições dos feminismos negros nesta pesquisa.

Examinando a formação histórico-cultural latino-americana, a professora e antropóloga brasileira Lélia Gonzalez (1988) propôs a categoria político-cultural de *amefricanidade*. O termo permite ultrapassar fronteiras territoriais, linguísticas e ideológicas. Geograficamente, significa compreender Abya Yala como um todo, isto é, incluindo suas porções sul, central, norte e insular, mas também implica “um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 1988, p. 76). O valor metodológico da categoria reside na possibilidade de construir uma identidade étnica, resgatando uma unidade específica entre as diferentes sociedades que se formaram no continente, marcada por um sistema de dominação – o racismo – presente nas instituições e em todos os níveis de pensamento dessas sociedades. “A *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (GONZALEZ, 1988, p. 77).

Abya Yala, assim como a *América* de Lélia Gonzalez, é também uma criação própria do continente. Conforme assinalou o geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves (2009, p. 26):

Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 [...], só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, adotada pelas elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus, no bojo do processo de independência. Muito embora os diferentes povos originários que habitavam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama –, a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada por esses povos, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento.

Como uma referência compartilhada em termos espaciais e culturais positivados, Abya Yala “cumprir a importante função de forjar sentidos comuns para o enfrentamento da vivência de condições semelhantes desfavoráveis e por vezes brutais – desigualdade, injustiça, violência, pobreza, desemprego” (BALLESTRIN, 2020, p. 8). A expressão se fortaleceu gradativamente em encontros do movimento dos povos indígenas a fim de superar a generalização eurocêntrica, que impôs um nome – *América* – a um continente com diferentes povos, nacionalidades e autodesignações. A partir da ideia de que dar nome próprio é se apropriar, “Abya Yala se

configura como parte de um processo de construção político-identitário relevante de descolonização do pensamento e que tem caracterizado o novo ciclo do movimento dos povos originários” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 28). Esse outro léxico político expressa sobretudo a luta pela preservação da diversidade biológica (associada à diversidade cultural e linguística) e a luta em torno do território, em suas implicações epistêmicas e políticas.

Porto-Gonçalves (2009, p. 27) afirmou que “América Latina ainda é uma América que se vê europeia – latina – e, com isso, silencia grupos sociais e nações que estavam longe da latinidade, exceto por sofrerem os desdobramentos imperais que tão marcadamente caracterizam a tradição eurocêntrica”. Em sentido similar, Gonzalez (1988, p. 69) argumentou que o Brasil,

por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina*.

A autora apontou em seu trabalho algumas marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente latino-americano, assim como a expressão *Abya Yala* aponta para a construção de uma comunidade etnopolítica autodeterminada. Gonzalez (1988) descreveu o racismo latino-americano como uma denegação de nossa *ladinoamefricanidade* que, conseqüentemente, minimiza a importância das invenções e elaborações negras na formação histórico-cultural do continente. A autora empregou a categoria freudiana *denegação* para remeter a um mecanismo de defesa em que o/a sujeito/a nega que um desejo, pensamento ou sentimento lhe pertença.

Da mesma forma, as manifestações culturais dos povos originários foram consideradas “absurdas”, “supersticiosas”, “exóticas”, “primitivas” pela tradição eurocêntrica, e suas vastas contribuições para a humanidade nos níveis filosófico, científico, artístico e religioso são, ainda hoje, *denegadas*: “a chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação” (GONZALEZ, 1988, p. 72).

Ainda que Pabla visibilize práticas e elaborações dos povos originários – a autora se identifica com a cultura mapuche – está ausente no MIGN as marcas de uma herança negra no continente. A princípio, atribuí esse apagamento/esquecimento às particularidades históricas que resultaram em diferentes composições étnico-raciais nos dois países: na última Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) feita no Brasil em 2019, 42,7% da população se

autodeclarou branca, 46,8% parda, 9,4% preta e 1,1% amarela ou indígena, segundo as classificações do IBGE²². Já no censo chileno de 2017, 12,8% da população pesquisada se autodeclarou pertencente a algum povo indígena ou originário, sendo a maioria identificada com o povo mapuche, que representa sozinha 9,9% da população chilena²³. Essa pesquisa, porém, não trouxe dados da população negra no país.

Descobri que existe uma lenda de que no Chile não há negros/as. Se, no Brasil, vigora o mito da democracia racial, que nega a existência do racismo, no Chile o mito é de que a população do país descende exclusivamente de espanhóis e indígenas, negando a própria existência de pessoas negras no território. A ativista afro-chilena Marta Salgado explicou que as/os afrodescendentes não são tão numerosas/os no Chile como nos demais países de Abya Yala, mas a invisibilidade da população afro-chilena não é casualidade: é resultado de estratégias de ocultamento e exclusão (OLIVA, 2016). Marta Salgado alertou que,

ainda que no Chile o racismo tenha nos indígenas, particularmente nos mapuche, seu principal objeto de conflito, dada a tensão histórica de séculos que se tem com eles, isto não quer dizer que não exista racismo contra os afrodescendentes e muito menos que o racismo no Chile seja uma atitude homogênea ao longo de todo o território. O racismo é um conjunto de atitudes dinâmicas, que sofrem mutações, mudam seu foco segundo os contextos históricos em que se desenvolvem (OLIVA, 2016, p. 186)²⁴.

Assim, uma das formas que o racismo toma no país é o silêncio ou a negação da presença de afro-chilenos/as e, conseqüentemente, de suas contribuições nas diversas dimensões da vida social: o racismo por denegação, como sustentou Gonzalez (1988).

Daí que intelectuais, artistas e escritoras negras brasileiras – como Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Angela Figueiredo, Ida Mara Freire, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Rosana Paulino e Jurema Werneck – adquirem grande importância nesta dissertação, multiplicando nossas possibilidades de leitura crítica do MIGN, já que agora, após sua tradução ao português, o livro está circulando no Brasil também. Informalmente, chegaram até mim relatos de que a ausência de saberes e da experiência de mulheres negras no MIGN pode causar uma espécie de *des*-identificação desse público leitor. O Projeto Ginecosofia no Brasil não está

²² Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html#:~:text=De%20acordo%20com%20dados%20da,1%25%20como%20amarelos%20ou%20ind%3%ADgenas>. Acesso em: 11 dez. 2020.

²³ Disponível em: <https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2020.

²⁴ “Aunque en Chile el racismo tiene en los indígenas, particularmente en los mapuches, su principal objeto de conflicto, dada la tensión histórica de siglos que se tiene con ellos, esto no quiere decir que no exista racismo hacia los afrodescendientes y mucho menos que el racismo en Chile sea una actitud homogênea a lo largo de todo el territorio. El racismo es un conjunto de actitudes dinámicas, que mutan, cambian su foco según los contextos históricos en los que se desarrollan”.

alheio a essa questão: em seu perfil do Instagram²⁵, divulgaram e pediram apoio das seguidoras a um projeto de publicação sobre os saberes das mulheres negras pela Yoni das Pretas²⁶. A pesquisadora, filósofa e terapeuta menstrual brasileira Caroline Amanda Borges, fundadora do grupo, investiga temas como tecnologias ancestrais de cura, corpo como território político e prazer a partir das mulheres negras para viabilizar a primeira edição do livro. Na ocasião da postagem, o PG considerou que o trabalho da parceira Yoni das Pretas complementa seu próprio trabalho. Ainda assim, o MIGN isoladamente não dá conta dessas questões, de modo que me pareceu importante articulá-las nesta pesquisa²⁷.

Já no que se refere aos feminismos comunitários, há dois conceitos que cruzam com as propostas dos feminismos de(s)coloniais discutidas anteriormente: a ancestralidade, o resgate da dimensão comunitária e a ideia de corpo como território político. A escritora e professora Francesca Gargallo Celestini (2014), radicada no México, explicou que o feminismo comunitário das mulheres *aymara* da Bolívia evidencia a relação entre patriarcado e colonialismo interno. Sua luta é contra a naturalização da inferioridade, desvalorização, submissão e marginalização das mulheres no contexto de uma cultura republicana e também no próprio interior das culturas ancestrais. Seu lema é o de que não pode haver descolonização sem despatriarcalização em Abya Yala, entendendo *despatriarcalização* como o desmantelamento da hegemonia masculina imposta em todos os âmbitos da vida social. O feminismo comunitário das mulheres *xinka* da Guatemala, por sua vez, denuncia o patriarcado ancestral fortalecido pelo patriarcado colonial e propõe a libertação tanto do território-corpo coletivo e individual como do território-terra comunitário. Em ambas as correntes são elaboradas estratégias comunitárias para o cuidado das mulheres e a socialização de seu trabalho de reprodução da vida. Seu pilar é a comunidade, um modo de existir distinto do sistema individualista de sobrevivência monetária assalariada, centrado na família nuclear.

Isso posto, nos tópicos a seguir, pretendo me aprofundar nas dimensões analíticas que darão suporte à leitura do PG e do MIGN nos capítulos seguintes.

²⁵ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B--ucYRn4r4/>. Acesso em: 13 dez. 2020.

²⁶ Disponível em: <https://www.instagram.com/yonidaspretas/>. Acesso em: 13 dez. 2020.

²⁷ Em 2020, em uma entrevista concedida à Caroline Amanda Borges, fundadora da Yoni das Pretas, Pabla expressa seu desejo de dar continuidade ao MIGN, para seguir questionando e aprofundando os assuntos e tratar dos temas que foram pouco desenvolvidos na edição atual, como a voz e a experiência das mulheres negras. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=GZRqxlRkO5g&ab_channel=YoniDasPretas. Acesso em: 30 jul. 2021.

2.3 Os corpos das mulheres: da colônia à colonialidade

Martínez (2014) descreveu a colonialidade como um conjunto de mecanismos de poder e dominação em escala mundial. A invasão de Abya Yala pelos colonizadores europeus implicou a instauração de novas estruturas hierárquicas, que não eram as mesmas que regiam as organizações sociais dos povos colonizados. O cristianismo foi colocado acima de todas as outras manifestações da espiritualidade; o conhecimento europeu se sobrepôs a todas as outras possibilidades de conhecimento; as pessoas foram divididas e classificadas entre humanas (europeus) e não humanas (não europeus) a partir de um critério de “raça”; e as mulheres, concebidas conforme um sistema de sexo/gênero que tampouco era o que regia as organizações sociais pré-intrusão.

Para Lugones (2014), a colonialidade é um fenômeno abarcador, que se manifesta no controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho. O processo de colonização acarretou alterações significativas na organização do sexo e do gênero nas sociedades pré-colombianas. Entre as consequências da estrutura imposta pelo capitalismo eurocentrado/moderno nas colônias, que ocorreu de modo descontínuo e heterogêneo, a autora citou a inferiorização das mulheres, a dissolução das relações comunais e igualitárias e a desintegração do processo coletivo de tomada de decisões.

A autora sustentou que o capitalismo eurocentrado global introduziu diferenças de gênero onde antes não havia nenhuma. Com base no trabalho de Gunn Allen, Lugones (2014) mostrou como a produção moderna de conhecimento se contrapõe a uma construção de conhecimento e a um entendimento da “realidade” ginecêtricos das comunidades tribais de nativos americanos. Gunn Allen destacou que, para essas tribos ginecráticas, em que as mulheres estavam no centro, a dimensão espiritual tinha importância em todos os aspectos da vida.

Em sentido diverso vão as observações de Segato (2014, p. 79-80) ao ponderar como as relações de gênero próprias da ordem colonial moderna foram impostas e introjetadas nos territórios colonizados. Para a autora, sempre houve uma hierarquia no que ela chama de *mundo-aldeia*, isto é, as relações sociais que já existiam antes da intrusão colonial. Havia o que Segato (2014) descreveu como *patriarcado de baixa intensidade*, em que era possível e frequente o trânsito e circulação das posições de gênero. Com base em dados documentais, históricos e etnográficos, a autora afirmou que o gênero existia no mundo pré-intrusão, mas foi intensamente transformado pela intervenção da modernidade e seus princípios impostos pela força.

Sob a administração colonial, a posição masculina – como classe ancestralmente dedicada às tarefas do espaço público – sofreu um processo de hiperinflação no ambiente comunitário e passou a ter um “acesso privilegiado a recursos e conhecimentos sobre o mundo do poder” (SEGATO, 2014, p. 80). As mulheres, por sua vez, sofreram uma perda radical de seu poder político, passando por um processo de domesticação. A partir da ideia de uma exterioridade objetiva, colonial/moderna, que é própria do exercício do poder no contexto da colonialidade, Segato (2014) mostrou como a sexualidade se transformou com a introdução de uma moralidade antes desconhecida. O corpo das mulheres foi reduzido a objeto, e foram introduzidas as noções de pecado e crimes nefandos. Além disso,

[o]s vínculos exclusivos entre as mulheres, que orientavam a reciprocidade e a colaboração solidária tanto ritual como nas tarefas produtivas e reprodutivas, se veem dilacerados no processo do encapsulamento da domesticidade como ‘vida privada’. Isso significa, para o espaço doméstico e quem o habita, nada mais e nada menos que um desmoronamento de seu valor e munición política, isto é, de sua capacidade de participação nas decisões que afetam toda a coletividade (SEGATO, 2014, p. 81)²⁸.

A privatização do espaço doméstico – agora desprovido de sua politicidade – e o consequente confinamento das mulheres foram considerados por Segato (2014) produtos da modernidade. Da mesma forma o binarismo, que é diferente da noção de dualidade hierárquica do mundo-aldeia. Na dualidade, há uma relação de complementaridade, em que os dois termos gozam de plenitude ontológica e política. Já na estrutura binária, a relação é praticamente de substituição: um termo se sobrepõe ao outro. Na perspectiva moderna, um termo assume uma representatividade geral (homens) e o outro termo se torna resto, resíduo (mulheres).

Pensando nessas invenções modernas, Segato (2014, p. 85) sustentou que “muitas das discriminações morais hoje percebidas como próprias do ‘costume’ ou da ‘tradição’ [...] são na realidade discriminações, costumes e tradições [...] oriundos do padrão instalado pela colonial modernidade”. É o que também sinalizou a professora hondurenha Breny Mendoza (2014) ao mostrar que as mulheres dos territórios colonizados foram reinventadas como “mulheres”, fenômeno que ocorreu conforme os códigos e princípios discriminatórios de gênero próprios do Ocidente.

²⁸ “Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como ‘vida privada’. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior”.

Na perspectiva do movimento social de mulheres negras no Brasil, a médica e ativista Jurema Werneck (2009, p. 157) chamou a atenção para “exemplos das formas políticas e organizacionais cuja origem precedeu a invasão escravista e colonial”, as quais reafirmam “a política como um atributo feminino desde a época anterior ao encontro com o ocidente”. A autora denunciou a invisibilidade e negligência quanto à ação política das mulheres negras nas diferentes regiões, desde antes da invasão europeia e instauração da hegemonia cristã, e sua influência na criação do feminismo. Werneck (2009, p. 157) contou que

[n]o caso das mulheres negras e suas lutas, é possível afirmar que tais formas organizativas tiveram participação importante na organização da série de ações de resistência à escravidão empreendidas ao longo dos séculos que durou o regime no Brasil, tanto aquelas ações cotidianas de confronto entre senhores e escravos, como as fugas individuais e coletivas, os assassinatos (justiçamentos) de escravocratas mulheres e homens, as revoltas nas fazendas e as revoltas urbanas lideradas por african@s e afro-brasileir@s que marcaram a história do país e deram uma feição especial a todo o século XIX. Todas tiveram expressiva participação de mulheres em diferentes posições, especialmente a partir de sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos.

Uma das principais ações organizadas de resistência à escravidão foram os quilombos, presentes no Brasil durante toda a experiência colonial. De acordo com Werneck (2009, p. 158), “é possível encontrar em diferentes relatos sobre os quilombos, ainda que de forma indireta, pistas da participação e liderança femininas em diferentes posições de comando”. Essa liderança feminina ainda é comum atualmente, nas mais de quatro mil comunidades quilombolas no Brasil.

A indígena maya-xinka Lorena Cabnal (2010, p. 14), do feminismo comunitário da Guatemala, sustentou a existência de um *patriarcado originário ancestral*, definido como um “sistema milenar estrutural de opressão contra as mulheres originárias ou indígenas”. Esse sistema estabeleceu papéis, usos, costumes, princípios e valores e se fortaleceu ao longo do tempo. Um dos elementos que permitiram evidenciá-lo, a partir da análise de glifos, livros antigos e inscrições em pedra, foram as guerras entre os povos originários, nas quais apenas os guerreiros homens eram enaltecidos por suas proezas e façanhas, configurando uma divisão sexual da guerra e invisibilizando o papel das mulheres nesses eventos.

Nesse contexto, a penetração colonial – entendida por Cabnal (2010) como um acontecimento histórico, estrutural transcendental – teria operado como uma perpetuação das múltiplas desvantagens às quais as mulheres indígenas já estavam sujeitas. Assim, já haveria condições prévias para o fortalecimento e refuncionalização do patriarcado ancestral pelo patriarcado ocidental. A autora chamou de “vitimização histórica situada” a posição de

mulheres e homens indígenas que atribuem à invasão colonial todos os males e opressões dos povos e nacionalidades indígenas de Abya Yala. Esse posicionamento negaria a existência das raízes patriarcais de sua cultura ancestral e, por consequência, impossibilitaria estabelecer um estado de paz e harmonia nas relações comunitárias e dos lares (CABNAL, 2010).

O próprio MIGN se aventura brevemente nessa discussão:

Culturalmente, temos sido a negação e, ao mesmo tempo, o medo de uma sociedade patriarcal-falocêntrica que tem visto as mulheres como um inimigo insurgente frente à sua posição de poder. A resposta é uma hegemonia tirânica que nunca se viveu nem se vive nas sociedades matriarcais, nas quais se destacam a autonomia sexual da mulher e a educação livre de seus/suas filhos/as; nas quais não existe evidência de que a distribuição de poder seja desigual, nem de que as mulheres atropelam ou governam sobre homens e crianças. Temos vastos registros de comunidades familiares pré-colombianas; os nossos povos tiveram organização matriarcal há apenas alguns séculos, como os selk'nam e os iroqueses, entre outros (SAN MARTÍN, 2018, p. 33).

Independentemente da postura teórico-política que se adote quanto à imposição da ordem patriarcal em termos ocidentais nos territórios colonizados, parece consensual o fato de que a penetração colonial transformou de modo agudo a posição das mulheres na organização social de suas comunidades, bem como afetou as diferentes formas com que diferentes comunidades lidavam com os corpos das mulheres.

As alterações provocadas pela imposição colonial moderna nas relações de gênero guardam forte relação com o domínio da Igreja sobre os povos colonizados. De acordo com a professora e pesquisadora mexicana Sylvia Marcos (2014), as tradições indígenas de Abya Yala foram transformadas pelo catolicismo, que deixou sequelas profundamente arraigadas nessas culturas. A autora descreveu como o movimento amplo de mulheres indígenas na atualidade tem proposto uma “espiritualidade indígena” própria e autodefinida, com princípios que se distanciam das influências hegemônicas cristãs de seus respectivos países.

Sylvia Marcos (2014, p. 155) explicou que, para as espiritualidades indígenas, “não há uma relação exclusiva com um ser transcendente chamado Deus; não há desconfiança da carne e do corpo, há santidade na matéria [...]”²⁹. Nessa percepção cósmica, o espírito e a alma não são opostos da matéria e da carne, de modo que os corpos das mulheres, “uma corporalidade fluida e permeável”, se confundem com a Terra como lugar sagrado. A autora lembrou que, na tradição epistêmica ocidental dominante, o corpo se forma opondo-se à mente, é o que marca a separação entre o ser interior e o mundo exterior. Já para as tradições espirituais

²⁹ “No hay una relación exclusiva con un ser transcendente llamado Dios; no hay desconfianza de la carne y el cuerpo; hay santidad en la materia [...]”.

mesoamericanas, não há uma barreira rígida e hermética entre interior e exterior, mas intercâmbios constantes entre o dentro e o fora.

Em sentido similar, a professora e escritora brasileira Vilma Piedade (2017) explicou que, na Tradição Iorubá,

como diz Mãe Beata de Iemanjá, o corpo carrega axé, carrega energia vital, energia que colocamos em movimento por meio da dança ritual. Nosso corpo é liberto de correntes, da culpa da tradição Judaico-Cristã. Não temos a visão dicotômica do bem e do mal. Não temos nem criamos o demônio, o diabo-anjo caído – esse conceito não nos pertence e nem nos representa. Logo, não vivemos com a culpa do pecado, já que não há pecado pra nós. Nosso corpo tem que estar saudável para saudarmos os Orixás!

Os corpos das mulheres de Abya Yala estão, portanto, atravessados pela colonialidade. Nesse sentido, Martínez (2014) estudou experiências que mostram o desejo de defender o “capital simbólico da brancura” por parte das elites crioulas colombianas na primeira metade do século XX. Partindo do relato de uma vivência pessoal, a autora trouxe à tona debates acerca dos projetos de branqueamento desenvolvidos em seu país.

O “capital simbólico da brancura” tem a ver com a propagação de estereótipos que correspondem a critérios de raça e gênero. Martínez (2014, p. 230) explicou que, no imaginário da elite crioula colombiana, prevalecia a “imagem aristocrática da família branca, católica e saudável – cujo paradigma era a união de homens brancos, jovens e heterossexuais com ‘anjos do lar’: mulheres de elite treinadas para ser as rainhas da casa, engendrar filhos sem nenhuma possibilidade de prazer erótico e se encarregar da economia doméstica [...]”³⁰.

O processo de modernização e industrialização de Bogotá no início do século XX levou as elites a se preocuparem com a promoção de melhorias na infraestrutura da cidade e da vida de seus habitantes. Foi então que a dimensão corporal da população se tornou alvo dos discursos médicos e biológicos que trabalhavam para o Estado. Segundo Martínez (2014, p. 226), aspirava-se à construção de corpos que, “por um lado, (r)estabelecessem diferenças entre as classes sociais, em que prevaleceriam as ficções sobre a ‘brancura’ e, por outro lado, derrotassem a ‘maldição da mestiçagem colombiana’, que originava corpos viciados impróprios para tornar real a ilusão do ‘progresso’”³¹.

³⁰ “[...] una imagen aristocrática de la familia blanca, católica y saludable —cuyo paradigma era la unión de hombres blancos, jóvenes y heterosexuales con ‘ángeles del hogar’: mujeres de elite entrenadas para ser las reinas de la casa, engendrar hijos sin posibilidad de ningún disfrute erótico y encargarse de la economía doméstica”.

³¹ “En ese momento la dimensión corporal de la población produjo gran interés, en especial para los discursos de la medicina y la biología al servicio del Estado, ya que la industrialización y la modernización hacían necesaria la construcción de cuerpos que, por un lado (r)establecieran diferencias entre las clases sociales, en donde

A autora mostrou que, nessa época, os corpos eram compreendidos como “fatos biológicos”, pois assim poderiam sofrer intervenções das “ciências da vida”. Essa interpretação revelava uma forma de entender a vida em estreita relação com o ambiente, tanto natural como social. Por outro lado, apesar de apresentarem atributos “naturais”, os corpos poderiam se transformar em prol das exigências de um país moderno que queria se industrializar e se parecer com a antiga metrópole. Com o intuito de reverter a “degeneração da raça” e resguardar o “capital da brancura”, médicos, advogados e acadêmicos propuseram diferentes soluções, entre as quais se destacou a aposta em “governar para disciplinar”: tornar os corpos aptos para o trabalho – isto é, civilizados, racionais, produtivos, são e fortes – por meio de dispositivos disciplinares, como “exercício físico, educação, higiene e eugenia do casamento, para uni-lo[s] ao moral, ao intelectual, às forças vitais” (MARTÍNEZ, 2014, p. 227-228)³².

Para a autora, essa aposta reativou o que ela chama de *projetos corporais*, que datariam da ocupação e buscavam produzir corpos aptos para o capitalismo. O discurso científico contribuiu para tais projetos, publicando tratados que corroboravam as necessidades do processo de modernização das cidades. O objetivo político da elite crioula – a purificação racial orientada para o branqueamento – foi amparado pela medicina, que se tornou o único conhecimento apto a reconfigurar a população conforme o critério de raça. Para Martínez (2014, p. 231),

[...] mais que o corpo individual, era o corpo coletivo, representado na ideia de família, o espaço privilegiado para intervir, pois somente ali poderiam ser construídos corpos biológicos ideais [...]. Com isso, as mulheres de elite se converteram no grupo da população no qual era imperativo atuar [...] Isto explica a proliferação de manuais de higiene, pedagogia doméstica, puericultura, urbanidade, higiene do lar, e a imposição de um certificado médico pré-nupcial [para elas]. As outras mulheres eram prostitutas, *chicheras*, mendigas ou empregadas de serviço, muito seguramente infectadas com sífilis, cujos corpos poderiam servir para o prazer, mas não para engendrar cidadãos úteis à Pátria. Indubitavelmente, como diz Curiel (2007), as mulheres em geral foram instrumentalizadas para satisfazer a potência sexual do homem, mas apenas algumas eram escolhidas para melhorar a raça³³.

primarían las ficciones sobre la ‘blancura’, y por otro lado, derrotaran la ‘maldición del mestizaje colombiano’ que originaba cuerpos viciados improprios para hacer realidad la ilusión del ‘progreso’ (Pedraza 1999)”.

³² “[...] se debía persuadir el cuerpo, con dispositivos disciplinarios como el ejercicio físico, la educación, la higiene y la eugenesia del matrimonio, para unirlo a lo moral, a lo intelectual, a las fuerzas vitales, dando a luz un cuerpo apto para el trabajo”.

³³ “Aquí, más que el cuerpo individual, era el cuerpo colectivo, representado en la idea de familia, el espacio privilegiado por intervenir, pues solo allí se podían construir los cuerpos biológicos ideales: lo que era privado, ahora sería una responsabilidad colectiva (Nouzeilles 1999). Con ello, las mujeres de elite se convirtieron en el grupo de la población donde era imperativo actuar [...]. Ello explica la proliferación de manuales de higiene, pedagogía doméstica, puericultura, urbanidad, higiene del hogar, y la imposición de un certificado médico prenupcial [para ellas]. Las otras mujeres eran prostitutas, *chicheras*, mendigas o empleadas del servicio, muy seguramente infectadas de sífilis, cuyos cuerpos podían servir para el placer, pero no para engendrar ciudadanos útiles a la Patria. Indudablemente, como dice Curiel (2007), las mujeres en general fueron instrumentalizadas para satisfacer la potencia sexual del hombre, pero solo unas eran elegidas para mejorar la raza”.

Essa ideia de família e os valores iluministas foram reproduzidos pelas elites em outros países também. Em 1988, Gonzalez (2020) já discutia a questão racial em Abya Yala, argumentando que a região é herdeira histórica das ideologias de classificação social, tanto sexual como racial. As colônias, como as metrópoles, se caracterizaram como altamente hierarquizadas. O racismo latino-americano é sustentado por uma estrutura sofisticada e eficaz, que é a ideologia do branqueamento. No Brasil, o mito da superioridade branca é difundido pelos meios de comunicação em massa e outros sistemas ideológicos, perpetuando a crença nos valores classificatórios da cultura ocidental branca.

No caso do Chile, houve um projeto de incorporação das populações negras “no qual o fenótipo se vinculou à estrangeirização de maneira negativa, gerando uma discriminação que buscava deslocá-los, primeiro material e depois simbolicamente, da nação chilena e instalá-los além das fronteiras” (OLIVA, 2016, p. 185)³⁴. O processo de formação do Chile enquanto Estado nacional – ou “chilenização” – expropriou terras e propriedades e obrigou as populações negras a ocultarem e negarem suas identidades. Vale lembrar que

a formação do Estado nacional na América Latina, sob a modalidade republicada, implicou entre outras coisas a delimitação de suas fronteiras, um processo que foi levado a cabo mediante disputas que buscavam definir um determinado território e adquirir o poder absoluto sobre seus recursos naturais e humanos. Isto ocorreu de mãos dadas com o estabelecimento de uma diferença fundamental entre um ‘nós’ e os ‘outros’; ou seja, entre os nacionais e os estrangeiros, e que se expressa tanto nas constituições e leis que regem um Estado como certas características e valores esperados de cada grupo (OLIVA, 2016, p. 185).

Na atualidade, uma *dororidade* histórica marca a experiência comum de mulheres negras. Esse conceito foi proposto por Vilma Piedade (2017) para dar conta das mulheres pretas³⁵ e sua pretitude, nem sempre contempladas pela ideia de sororidade que ancora o feminismo. Enquanto a sororidade promove o apoio, a união e a irmandade entre as mulheres, a dororidade “contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo racismo”. Para a autora, essa dor – que pode ser física, moral, emocional – foi cunhada pela escravidão, que deixou marcas profundas vivenciadas ainda hoje por esses corpos pretos.

³⁴ “En el caso de los afrodescendientes operó un proceso de incorporación en el que el fenotipo se vinculó a la extranjerización de manera negativa, generando una discriminación que buscaba desplazarlos, primero material y luego simbólicamente, de la nación chilena y ubicarlos allende las fronteras”.

³⁵ Seguindo a crítica do filósofo, professor e historiador camaronês Achille Mbembe, a autora opta por *pretas* em lugar de *negras* no intuito de não fortalecer a base que estrutura opressão causada pelo racismo. Nessa leitura, o termo *negro* remete à categoria de classificação social “raça” e, por consequência, à ideia de eugenia, por isso seria preferível o uso do termo *preto*.

Concretamente, na área da saúde, a dororidade significa: atendimento negligente e hostil a mulheres negras por profissionais da medicina; situações de abuso por discriminação racial em hospitais e clínicas particulares; que mulheres negras recebem menos tempo de atenção médica em comparação com as mulheres brancas; que mulheres negras não são devidamente anestesiadas quando necessário e não recebem medicamentos para alívio da dor³⁶; racismo obstétrico, já que mais da metade das mulheres que sofrem a violência obstétrica são negras³⁷; que as mulheres negras estão mais suscetíveis ao aborto inseguro³⁸. Significa também a solidão das mulheres negras no amor, na maternidade e no mercado de trabalho³⁹. Significa, enfim, que as mulheres negras são alvo de práticas desumanizadoras, oriundas de uma lógica colonial, que se perpetua e se renova a partir de práticas e narrativas de cunho racista infiltradas nas instituições, nas políticas e nos programas governamentais. É nesse sentido que proponho uma aproximação entre a noção de colonialidade e o conceito de dororidade, entendendo a dor das mulheres negras como algo a ser posto em processo de de(s)colonização.

Nesse mesmo sentido, na percepção de Cabnal (2010) enquanto mulher indígena, o racismo nasceu, ganhou corpo e se fortaleceu na colônia. As gerações de povos indígenas que nasceram no contexto da ordem hierárquica e simbólica do colonialismo tiveram seus corpos racializados, e seus pensamentos e atividades passaram a estar em função de oprimidas/os diante dos opressores brancos. Como sistema de dominação histórico e estrutural, o racismo continua sendo sustentado por instituições e leis ocidentais masculinas. Como efeito da colonização, continua fazendo parte das vidas das mulheres indígenas, arraigado em seus corpos e suas mentes.

Concretamente, o racismo na vida das mulheres indígenas que sofrem violência significa desinformação sobre seus direitos, barreiras linguísticas e relacionadas às questões culturais, grandes distâncias para chegar até pontos de atendimento, dificuldade de acesso às autoridades e para obter medidas protetivas⁴⁰. Na área da saúde, significa atendimento inadequado e violento, principalmente a mulheres e crianças; desrespeito a seus métodos tradicionais; falta de profissionais qualificados para atuar em contextos interculturais, ausência

³⁶ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mulher-negra-e-saude-invisibilidade-adoece-e-mata/>. Acesso em: 9 dez. 2020.

³⁷ Disponível em: <https://almapreta.com/editorias/realidade/segundo-ministerio-da-saude-62-8-das-mulheres-mortas-durante-o-parto-sao-negras>. Acesso em: 9 dez. 2020.

³⁸ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/07/23/impactos-do-racismo-na-assistencia-a-saude-das-mulheres-negras/>. Acesso em: 9 dez. 2020.

³⁹ Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/cotidiano/a-solidao-da-mulher-negra-no-amor-na-maternidade-e-no-mercado-de-trabalho-1120>. Acesso em: 9 dez. 2020.

⁴⁰ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/03/vitimas-de-violencia-domestica-mulheres-indigenas-tropecam-em-distancia-e-idioma-para-denunciar.shtml>. Acesso em: 10 dez. 2020.

de logística, de estrutura, de recursos e de influência política, além de limitações no planejamento e gestão das ações e serviços para cobrir de maneira apropriada a saúde dos povos indígenas. Para as mulheres indígenas, significa desprezo e violência: acesso a um número menor de consultas pré-natal do que as não indígenas, imposição do parto cesáreo por médicos obstetras, ausência de espaços com instalações apropriadas para um parto que respeite suas práticas tradicionais e altas taxas de morte materna e mortalidade infantil⁴¹.

No intuito de desarraigar o racismo dos corpos e mentes, Cabnal (2010, p. 20) propôs um pensamento emancipatório de *desconstrução internalizada de maneira consciente*, que remova a consciência de opressão e que erradique o racismo naturalizado e entranhado a fim de “criar e recriar o pensamento pluridimensional como riqueza” em que as mulheres indígenas se convertam em sujeitas políticas, pensantes e atuantes.

Essas reflexões sobre o racismo e a ideologia do branqueamento permitem perceber como os projetos corporais impostos em diferentes momentos históricos e espaços geopolíticos afetam os corpos das mulheres em Abya Yala de uma perspectiva que inclui não apenas o gênero, mas também outros atravessamentos que estão intimamente relacionados com a nossa ferida colonial. Desse modo, às expectativas colocadas sobre os corpos das mulheres para o fortalecimento das nações recém-formadas que vimos no capítulo 1, se somam outros critérios básicos de organização das sociedades, como a “raça”. É por essa razão que, no próximo tópico, começamos a propor uma leitura diferenciada da que a herança colonial faz dos corpos: uma leitura que contemple sua dimensão política.

2.4 Um corpo político é um corpo histórico

Os corpos das mulheres de Abya Yala, além de sofrerem na carne todas as violências de gênero, são marcados também pela experiência colonial, pela colonialidade, pela dororidade – mas eles definitivamente não se reduzem a isso. Em “Os corpos políticos do feminismo”, a professora e pesquisadora dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso (2010, p. 2) reproduziu o seguinte trecho da Declaración Feminista Autónoma de 2009:

Em nossos corpos habitam múltiplas identidades – trabalhadoras, indígenas, afrodescendentes, mestiças, lésbicas, pobres, habitantes, imigrantes... – Todas nos contêm, todas nos oprimem. O que nos aglutina não é uma identidade, mas um corpo político, uma memória de agravos. A subordinação comum foi marcada em nossos corpos, essa marca inapagável nos limita a um lugar específico da vida social. Não somos mulheres por escolha, mulher é o nome de um corpo ultrajado, forjado sob o

⁴¹ Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/04/48373/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

fogo. Mulher é o lugar específico ao qual o patriarcado e todos os outros sistemas de opressão nos condenou. Nossa política feminista não é, então, reivindicativa, nem de reconhecimento. [...] Partimos de nossos corpos que são nossos territórios políticos para nos envolver em processos de descolonização e advertimos que a colonização não apenas tem a ver com a presença do invasor nas terras de Abya Yala, mas com a internalização do amo e suas lógicas de compreensão do mundo⁴².

A partir dessa citação, Miñoso (2010) definiu *corpo político* como *corpo histórico*. Para a autora, a compreensão do corpo político é possível apenas se estivermos cientes dos discursos e das ideias que foram construídas sobre ele ao longo do tempo. Isto não quer dizer que o corpo seja puramente discursivo, ou que não exista, que não seja material, palpável, mas que determinadas narrativas e concepções o oprimiram e lhe impuseram nomes e lugares específicos dentro das estruturas de poder.

Nessa perspectiva, os corpos transcendem o monopólio biologicista e são vistos como produções simbólico-culturais. Foi a associação dos corpos das mulheres com a natureza que permitiu à lógica moderna reduzi-las sucessivamente a seus úteros, a seus ovários ou a seus hormônios, como discuti no capítulo 1. Quando pensamos na saúde sexual a partir desse prisma, os corpos das mulheres latino-americanas deixam de ser vistos como um punhado de órgãos trabalhando conforme os desígnios da natureza (?) com vistas a aperfeiçoar os povos que constituem as nações. Reconhece-se, por outro lado, que estão submetidos a um regime heterossexual e aos sistemas de classe, “raça” e gênero produzidos pelo pensamento moderno, os quais têm efeitos materiais sobre eles.

Em contrapartida, para Miñoso (2010, p. 3), o poder tem a capacidade ambivalente de nos produzir, mas também de nos habilitar: não somos somente aquilo que fazem de nós. A resistência está em “não apenas nomear o lugar da constrição, da opressão identitária”, mas aglutinar “os corpos abjetos do patriarcado capitalista, colonial, racista. Os corpos em fuga do regime heterossexual, do gênero, da branquitude, do consumo e a colonialidade”.

⁴² “En nuestros cuerpos habitan múltiples identidades – trabajadoras, indígenas, afrodescendientes, mestizas, lesbianas, pobres, pobladoras, inmigrantes... – Todas nos contienen, todas nos oprimen. Lo que nos aglutina no es una identidad, si no un cuerpo político, una memoria de agravios. La subordinación común ha sido marcada en nuestros cuerpos, esa marca imborrable nos constriñe a un lugar específico de la vida social. No somos mujeres por elección, mujer es el nombre de un cuerpo ultrajado, forjado bajo el fuego. Mujer es el lugar específico al que nos ha condenado el patriarcado y todos los otros sistemas de opresión. Nuestra política feminista no es, entonces, reivindicativa, ni de reconocimiento. Trabajamos cotidianamente para enfrentar las cadenas internas y externas que nos mantienen en aquellos lugares dispuestos para nosotras por el entramado de poder. Estamos en el proceso de sanarnos de todo el patriarcado y las razones binarias, esencialistas y hegemónicas que llevamos dentro. Partimos de nuestros cuerpos que son nuestros territorios políticos para implicarnos en procesos de descolonización y advertimos que la colonización no sólo tiene que ver con la presencia del invasor en las tierras del Abya Yala, si no con la internalización del amo y sus lógicas de comprensión del mundo”.

Em sua proposta feminista comunitária a partir das mulheres xinka, Cabnal (2010, p. 22) tratou da “recuperação consciente de nosso primeiro território corpo, como um ato político emancipatório e em coerência feminista com ‘o pessoal é político’, ‘o que não se nomeia não existe’”⁴³. A ideia da autora é fazer emergir a autoconsciência para que se possa compreender como o corpo viveu não apenas sua história pessoal, particular e temporal, mas também as manifestações da ordem patriarcal e das opressões dela derivadas. O resgate autoconsciente do corpo permitiria defendê-lo, em uma luta cotidiana e necessária, dos embates histórico-estruturais que o violentam. Isto se daria pelo dismantelamento dos pactos masculinos (e racistas, acrescento) com os quais as mulheres convivem e dos próprios corpos das mulheres em prol de sua liberdade. A liberdade, nesse sentido, reside em poder decidir como se relacionar com as outras pessoas, além de sentir, pensar e agir a partir de novas práticas que não sejam as impostas pela ordem patriarcal (e racista, acrescento).

A antropóloga social guatemalteca Dorotea A. Gómez Grijalva (2014) também propôs reconhecer nossos corpos como territórios com história, memória e conhecimentos e, ao mesmo tempo, território político que pode se repensar e se reconstruir a partir de uma postura crítica e transformadora. A autora descreveu seu processo de habitar o próprio corpo a partir de uma perspectiva integral, isto é, entrelaçando as dimensões emocional, espiritual e racional, sem hierarquizá-las – como é próprio do pensamento moderno.

Compartilhando sua história pessoal no artigo “Mi cuerpo es un territorio político”, Grijalva (2014) contou sobre uma alergia na pele que lhe acometeu ainda na infância e que foi associada por uma dermatologista a eventos que a autora havia vivenciado durante o conflito armado na Guatemala iniciado nos anos 1960. Na adolescência, ela mergulhou em um processo no qual foi se curando de dores e tristezas por meio de exercícios de cura emocional. Identificou também outros tipos de violência que continuavam a afetá-la, como as relações familiares de poder e opressão. Reconheceu seus traumas ligados a migrações e separações familiares forçadas e conectou-se com o desejo de viver o presente sem perder a criticidade diante das atrocidades do conflito armado.

Grijalva (2014) também recorreu às plantas medicinais para tratar as feridas de sua alergia na pele e construiu laços afetivos com outras mulheres, com as quais convivia e compartilhava sua história. A autora relatou que, quando estava junto de suas amigas, inventavam um mundo à parte que as acolhia e as motivava a continuar sonhando com uma vida melhor. Essas trocas, assim como a consciência dos próprios traumas instalados em seu

⁴³ “Implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con ‘lo personal es político’, ‘lo que no se nombra no existe’”.

corpo, a ajudaram muito na recuperação da saúde de sua pele. Ao passar por esse processo de identificação das raízes desta e outras enfermidades que a afetaram ao longo da vida, Grijalva (2014) adquiriu uma consciência holística sobre seu corpo, o que também lhe permitiu compreender os medos que a paralisavam, bem como encontrar o motor que a fortalecia.

Na Tradição Iorubá, os corpos das mulheres são a morada dos Orixás. Para Piedade (2017), são corpos libertos e que, ao dançar, incorporam a força cósmica e criam possibilidades de transformação: “[p]or meio da dança, o corpo é um território livre, mesmo tendo sido marcado a ferro e fogo pela escravidão, e ainda marcado pela violência do Racismo!”. Desse modo, se formos capazes de transcender a compreensão moderna acerca da saúde e, mais especificamente, da saúde sexual das mulheres, veremos que a integridade de um corpo está sujeita a muitos outros fatores além da biologia. Antes de tudo, veremos que a integridade de um corpo não se resume a seu equilíbrio metabólico de um ponto de vista estritamente fisiológico. A integridade de que falamos abrange os aspectos históricos, econômicos, culturais e espirituais que produzem cada corpo.

Quando o corpo é entendido como território político, tomamos consciência de que está sujeito a projetos corporais. Por outro lado, enquanto território político, e não cativo da natureza numa perspectiva ocidental, o corpo se torna capaz de sentir a si mesmo como uma materialidade no mundo, apto a se conscientizar das camadas opressoras que o constituem e, a partir daí, se livrar delas. Acredito que esta também pode ser uma posta no campo da saúde sexual das mulheres, como tentarei mostrar nos próximos capítulos.

3 PROJETO GINECOSOFIA: EDIÇÃO PELAS MARGENS

O *Manual Introductorio a la Ginecología Natural* foi editado de forma artesanal pela primeira vez em 2008 no Chile por Pabla Pérez San Martín e foi publicado em sua versão em língua portuguesa em 2018 com o título *Manual de Introdução à Ginecologia Natural*. O processo de tradução do MIGN ao português foi resultado do trabalho colaborativo de uma extensa equipe de mulheres. A obra foi editada pela Ginecosofía Ediciones, que faz parte do Projeto Ginecosofía. Assim, neste capítulo, descrevo a atuação do Projeto Ginecosofía e analiso de que maneira as condições de produção, publicação, tradução, divulgação e distribuição da obra contribuem para uma proposta de prática de(s)colonizadora a partir da estrutura que envolve o MIGN⁴⁴.

3.1 Primeiros contatos

Na prática, esta pesquisa começou bem antes de eu perceber, conscientemente, que ela já estava em andamento. Cursei graduação em Letras na Universidade de São Paulo (USP) entre 2010 e 2014. Em meu primeiro ano, chamado *ciclo básico*, pensava em optar pela habilitação em inglês. Depois descobri que já era preciso dominar o idioma para acompanhar as aulas. Eu não dominava, então reconfigurei minhas rotas e optei pela língua espanhola, que no curso era ensinada desde o nível básico. Além disso, já tinha alguma aproximação com o idioma por ter familiares chilenas/os – o que, mais tarde, fez com que meu trânsito afetivo Brasil-Chile fosse frequente.

De alguma forma, o que naquele momento parecia apenas uma pequena mudança de rota teve reverberações de curto, médio e longo prazo. Uma das mais imediatas foi o contato com a literatura latino-americana e, a partir daí, o fomento de meu interesse em entender o continente. Mais tarde, isto desencadearia minha afinidade com as produções das teóricas e ativistas feministas de(s)coloniais. Outra reverberação foi a possibilidade de trabalhar com tradução de textos técnicos com agências estrangeiras. Tudo isso de algum modo me preparou para meu primeiro contato com Pabla e o Projeto Ginecosofía em agosto de 2016, quando a autora me escreveu um e-mail para saber se eu poderia revisar alguns textos que haviam sido

⁴⁴ Para evitar sobrecarregar o texto, nos capítulos 3 e 4 desta dissertação, todas as citações diretas do MIGN estão referenciadas apenas com o número da página do livro. As demais referências seguem completas, com autoria, ano e página, conforme as normas da ABNT.

traduzidos do espanhol ao português, e eu respondi que sim. Quem me indicou para essa empreitada foi uma colega da graduação.

Depois de um longo silêncio, em maio de 2017, Pabla enviou um dos capítulos do MIGN para revisão. Em novembro de 2017, recebi uma proposta de trabalho formal de Melisa Wortman, sócia de Pabla na Argentina e responsável por coordenar as traduções da obra. Melisa me contou que haviam terminado de traduzir colaborativamente o livro e que havia sido um lindo trabalho, em que quase 20 mulheres traduziram voluntariamente um capítulo cada uma, com algumas ajudantes, uma coordenadora e a própria Melisa. Disse que tinham muita vontade de publicar o livro em português, para o que havia a necessidade de uma *proofreader*/revisora que fosse nativa, mas bilingue com o espanhol, para revisar todo o texto e unificar critérios. Explicou que as tradutoras voluntárias tinham usado uma folha de estilo, mas que havia questões como as citações, por exemplo, que era necessário unificar. Por fim, quis saber o prazo de que eu necessitava e o valor que me parecia justo pelo trabalho, em dinheiro, em material do Projeto Ginecosofia ou uma mescla de ambos. Pedindo para que eu respondesse com confiança, Melisa reforçou que era essencial para elas que o trabalho fosse bem-feito e bem retribuído. Negociamos então uma parte do pagamento em dinheiro e outra parte em um pacote de produtos do Projeto Ginecosofia; o prazo ficou combinado em aproximadamente um mês para a entrega, com alguma flexibilidade.

Um mês após o primeiro contato com Melisa, recebi o arquivo do MIGN em espanhol, em sua última versão de dezembro de 2017, em formato PDF; o material com a compilação das traduções ao português; e uma folha de estilo, que continha um glossário e algumas dicas para as tradutoras iniciantes, indicando que a seleção para esse trabalho não exigiu experiência prévia na área. Junto com os arquivos, Melisa enviou um e-mail me apresentando a Patricia Moura e Souza, profissional que coordenou as tradutoras voluntárias.

Os objetivos da revisão, segundo Melisa, eram os seguintes: i) unificar um pouco a voz de todas as tradutoras; ii) aplicar a folha de estilo de maneira uniforme; iii) padronizar as referências bibliográficas; iv) traduzir parágrafos que mudaram no original ou que alguma tradutora tivesse deixado passar. Quanto ao primeiro objetivo, Melisa explicou que o fato de se ter trabalhado de maneira colaborativa seria de conhecimento público e configuraria um dos valores agregados da edição em português, de modo que não havia problema se escutássemos uma certa multiplicidade de vozes. O trabalho de tradução e revisão foi feito em uma plataforma de textos on-line e síncrona, para que versões não se misturassem e todas as alterações chegassem em tempo real a todas as envolvidas no projeto. As dúvidas e negociações foram feitas por meio de comentários on-line, o que tornou o trabalho bastante fluido. Um exemplo

emblemático de negociação entre a editora e as tradutoras/revisoras foi em relação à palavra *chá*, que foi resolvida com uma nota de rodapé no MIGN: “No Brasil utilizamos a palavra chá para qualquer tipo de infusão de ervas, grãos, frutos etc. No entanto, chá se refere à infusão de uma planta especificamente, a *camellia sinensis*. As demais bebidas são denominadas infusões, termo que será usado ao longo do texto” (p. 98).

Em fevereiro de 2018, quando a primeira etapa do processo de revisão da tradução havia sido finalizada, Melisa escreveu a todas as envolvidas contando que o livro já estava sendo diagramado e que em breve estaria pronto em papel para que recebêssemos nossas recompensas e para que o material começasse a circular. Além disso, lembrou que havíamos feito uma tradução colaborativa e, com isso, interferimos no trabalho umas das outras, motivo pelo qual o nome de cada uma não apareceria associado a um capítulo em particular, mas sim a todo o livro, junto com o nome de todas as tradutoras de nossa – nas palavras dela – “equipe sorora”.

Uma questão formal levantada nesse e-mail foram os direitos sobre as traduções, que são propriedade das tradutoras e costumam ser mediados por um contrato formal no qual as tradutoras cedem os direitos a uma editora por uma quantidade de tempo ou de exemplares. No entanto, no caso do MIGN, como tínhamos trabalhado de maneira cruzada, a figura da tradutora como responsável de um texto em particular se desfigurou um pouco. Por isso, Melisa queria confirmar conosco, por meio daquele e-mail, que estávamos de acordo em ceder os direitos sobre nosso trabalho ao PG, reforçando que se comprometeriam a fazer com que os textos fossem utilizados apenas para os fins que nos foram inicialmente informados: multiplicar a chegada desses saberes a mais mulheres, por meio da edição em papel ou digital do MIGN, sem haver nenhum outro uso.

Melisa também explicou que queriam mencionar nossos nomes em um lugar protagônico, no começo do livro, e pediu que cada uma apontasse como gostaria de ser nomeada. O “nome oficial” com o qual queríamos aparecer também foi usado em um certificado que comprova nossa participação no projeto colaborativo de tradução do MIGN. Em julho de 2018, ela nos escreveu para contar que o PG finalmente havia conseguido o ISBN para o MIGN em português e logo estaria em processo de impressão. Anunciou também a nova capa do livro, criada por uma ilustradora brasileira, Priscila Barbosa, e nos enviou um formulário de pedido de recompensa, no qual poderíamos solicitar, além do MIGN, outros materiais do PG.

Em outubro de 2018, a editora contou que a impressão havia atrasado um pouco devido à dificuldade de formar uma parceria entre dois países com línguas e moedas diferentes. Explicou que levou bastante tempo para conseguir fazer um bom acordo com alguém de confiança no Brasil a fim de garantir a impressão e distribuição do material do PG em um país

tão grande – mas, finalmente, estava acontecendo. Pabla então faria uma viagem ao Brasil para apresentar o livro em português. Por conta do atraso na impressão, foi possível ampliar as opções de recompensa para as colaboradoras, incluindo o *e-book* do MIGN e o Calendário Serpente Lunar 2019, em português ou em espanhol. Para tanto, foi enviado um novo formulário de pedido de recompensas que deveríamos preencher apontando os produtos que gostaríamos de receber.

Em dezembro de 2018, durante os dias em que visitava minha família em Santiago do Chile, tive a oportunidade de conhecer Pabla pessoalmente. Foi um encontro apressado, um pouco atrapalhado eu diria, porque ela estava vendendo os produtos do Projeto Ginecosofia no *La Furia del Libro*⁴⁵, um festival de literatura e editoras independentes, e o evento estava bem movimentado. Não pudemos conversar na ocasião e ficamos de marcar um café dali a alguns dias, também para que eu pudesse contar a ela sobre o que, na época, era o projeto de pesquisa desta dissertação. No entanto, não conseguimos nos encontrar antes do meu retorno ao Brasil, nem posteriormente, por conta da distância geográfica e depois devido à pandemia de Covid-19, que impossibilitou qualquer plano meu de ir ao Chile, como costume fazer anualmente.

Nos últimos dias de 2018, Pabla escreveu às colaboradoras para agradecer por nosso trabalho e dizer que a tradução havia ficado impecável. Para ela, tratou-se de uma semente que está chegando a mais mulheres graças à nossa colaboração, amor e generosidade. A autora contou que o trabalho começou como um panfleto, depois um diário de viagem, uma compilação de experiências, uma pesquisa, e então o MIGN como nós o conhecemos e que acompanhou muitas mulheres em seus caminhos. Nesse e-mail, Pabla nos estimulou a contar sobre o processo: queria saber como o livro chegou às nossas mãos e o que significava para nós fazer parte desse movimento. A autora queria ler as palavras das colaboradoras para se aproximar e conhecê-las mais de algum modo, considerando este um passo realmente importante para o “pequeno-grande projeto” que é o MIGN.

3.2 Quem é e o que faz Pabla Pérez San Martín?

Pabla Pérez San Martín é chilena e atua como investigadora social, escritora e parteira tradicional. Idealizadora do Projeto Ginecosofia, em entrevista a Lule Franco⁴⁶, Pabla relatou que o MIGN nasceu da militância dentro do movimento feminista enquanto estudava

⁴⁵ Mais informações em: <https://www.lafuriadellibro.com/>. Acesso em: 5 dez. 2020.

⁴⁶ Ao que parece, a revista não publica mais, mas seu canal permanece no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EPVS3LnmvqI>. Acesso em: 30 out. 2020.

Sociologia, ocasião em que pesquisava mulheres e saúde. Eram estudos que, para ela, não ajudavam efetivamente as pessoas e se limitavam ao espaço da universidade.

Figura 3 – Pabla Pérez San Martín



Fonte: Biblioteca Santiago Severin, [201-]⁴⁷.

Pabla então teve a oportunidade de viajar pela América do Sul e conheceu outras práticas feministas de mulheres que, segundo ela, estavam mais ligadas a seus contextos, a seus problemas reais, cotidianos. Percebeu que as mulheres, principalmente na Bolívia, conservavam uma série de conhecimentos ancestrais e seguiam exercendo essas práticas, se reunindo, conversando em círculo e parindo em suas próprias casas. Assim, mesclou sua militância feminista com os saberes ancestrais dos povos de Abya Yala, lembrando-se também dos ensinamentos da avó, que a criou. Decidiu, então, compilar informações que resultariam mais tarde na elaboração do MIGN.

Na mesma entrevista, Pabla contrapôs a medicina ancestral, que é milenar, à medicina que temos agora (moderna), que é muito jovem. Para a autora, é preciso encontrar a maneira mais equilibrada de poder utilizar as duas medicinas. Também é preciso entender a medicina ancestral em sua totalidade, como uma forma de vida, recorrendo aos avanços científicos em

⁴⁷ Disponível em: https://www.bibliotecaseverin.gob.cl/654/w3-article-53251.html?_noredirect=1. Acesso em: 11 nov. 2020.

operações extremas. Isso porque, atualmente, pratica-se o contrário: prega-se que a medicina moderna é a única maneira de curar, a única maneira de “salvar o mundo”.

Pabla narrou uma situação que ocorreu enquanto viajava pelo continente e coletava informações para seu livro *Del cuerpo a las raíces*. Estava trabalhando com um grupo de idosas em uma zona rural do Chile e, em uma roda de conversa, falavam sobre como havia sido o parto de cada mulher – a maioria em suas próprias casas. Houve relatos surpreendentes de mulheres que tinham ficado grávidas muito jovens e que não sabiam como acontecia um parto: pensavam até que os bebês nasciam pela boca. Por situações como esta, Pabla argumentou que o autoconhecimento é uma ferramenta básica para o empoderamento. Para ela, se não nos conhecemos, nos assustamos e nos entregamos à medicina (moderna). Principalmente no que se refere à sexualidade feminina, ela apontou que somos “bombardeadas de doenças”, mas estas, no fundo, são manifestações, ciclos de nossos corpos.

Em outra entrevista, Pabla foi considerada “a best seller do underground”. A autora conversou com o editor e escritor chileno Cristóbal Gaete no suplemento de literatura independente Grado Cero⁴⁸, que acompanha as páginas do jornal El Ciudadano⁴⁹. Gaete descreveu Pabla como “pesquisadora jovem fora da academia”. De acordo com o editor, “inspirada no espírito ácrata do fanzine e a FERIA de la Kultura Libertaria, não necessitou de apoio de instituições nem fundos para construir um dos acervos mais urgentes da nossa época, gerando autoconhecimento alternativo acerca do corpo das mulheres, base para as mobilizações feministas recentes”. Na época, Gaete estimava que havia 10.000 exemplares do MIGN em circulação e acreditava que, fora do Chile, a pesquisadora contava com um merecido respeito. O editor considerou importante focar “nas produções que estão fora do sistema formal antes que esta escritora deixe de estar” em território chileno e “alcance a altura de suas ídolas latino-americanas”.

Gaete indagou na entrevista por que Pabla “decidiu tomar os meios de produção”. A autora contou que vem do mundo do *fanzine*, das pessoas que escrevem poesia, da contracultura. O *fanzine* de ginecologia natural foi sendo incrementado pelas viagens que fazia, que foram “a porta de entrada para publicar algo mais concreto”. Assim, Pabla acabou “tomando os meios de produção” em decorrência do ambiente em que se desenvolvia, “com

⁴⁸ Disponível em: <issuu.com/gadocero/docs/gc_agosto>. Acesso em: 28 jul. 2020.

⁴⁹ Jornal chileno criado com o intuito de proporcionar um espaço para a difusão da literatura independente, frequentemente ignorada pelo jornalismo tradicional. Disponível em: <goo.gl/sW35Tf>. Acesso em: 30 out. 2020.

gente que hoje trabalha em pequenas editoras”, em um formato de trabalho que lhe foi mais cômodo por proporcionar maior liberdade.

Quanto à distribuição de seus livros, Pabla contou que o PG está em poucas livrarias e que chegou a levar calote de alguns livreiros. Assim, a saída que encontrou foi vendê-los pela internet, trabalhando intensamente nas redes sociais. Também tinha contatos que revendiam seus livros. Para a autora, o “mão a mão” foi fundamental para que o MIGN chegasse a muitos lugares.

Outro tema levantado na entrevista cedida a Gaete foi a pirataria das versões anteriores do MIGN. Pabla explicou que o problema não é que as pessoas fotocopiem o livro, mas que ele seja publicado por outras editoras e que levem todos os créditos, como fizeram editoras no México e na Colômbia. Além disso, a autora lamentou a circulação pirata das versões anteriores porque havia muitas erratas, o que justificou a terceira e atual edição, que também teve alguns temas aprofundados.

Pabla defendeu que a autoedição é uma decisão política, pois assim é possível manejar o conteúdo e a maneira como ele chega às pessoas. Ela contou que, para realizar a tradução do livro ao inglês e ao português, por exemplo, foi feita uma chamada pela internet. De acordo com a autora, “chegaram muitas mulheres com traduções colaborativas e voluntárias”, que foram retribuídas com livros ou outros produtos da editora, e uma revisora concretamente foi paga para unificar tudo. Ela explicou que o projeto gosta de trabalhar desse modo, que “é uma visão política que se vive na forma de se relacionar com as pessoas”.

Para a pesquisadora argentina Núria Calafell Sala (2019), a primeira edição do MIGN e do livro *Del cuerpo a las raíces* teriam sido um passo seguinte na cultura terapêutica do self-help (1960-1970), derivado do Movimento de Libertação das Mulheres. De modo geral, o MIGN tem uma proposta bastante semelhante à de um clássico da época: *Our bodies, ourselves*. Com enfoque político e feminista, esse livro foi produzido nos Estados Unidos nos anos 1970 por um grupo de mulheres em Boston. Na época, causou uma revolução na maneira como as mulheres entendiam e dispunham dos recursos de saúde. Devido ao sucesso de vendas, foi traduzido a diversos idiomas. Foi também se expandindo e se transformando no intuito de contemplar outras experiências e atualizar as informações médicas, até que chegasse à versão em espanhol à que tive acesso: *Nuestros Cuerpos, Nuestras Vidas: la guía definitiva para la salud de la mujer latina*.

Algumas semelhanças entre esse livro e o MIGN são a oferta de informações que dão respaldo às mulheres para que compreendam sua sexualidade e suas necessidades de saúde; a conscientização dos direitos pessoais e políticos; o convite para que a leitora participe

criticamente em sua própria leitura; o apoio à saúde das mulheres fazendo uso das ferramentas da nossa sabedoria popular; o uso de poesias para compor a obra; o propósito de devolver às mulheres o poder de avaliar o sistema médico.

Em *Nuestros Cuerpos*, discute-se o tema da adaptação, já que a tradução por si só não daria conta do contexto em que as mulheres e sua saúde se desenvolvem. Essa discussão também esteve presente na tradução do MIGN ao português e com mais força nas traduções posteriores das quais participei. Nos processos de tradução do *Recetário Popular: saúde comunitária em tempos de crise* e do *Do corpo às raízes*, ainda em andamento, discutimos sobre as ervas medicinais, muitas das quais são encontradas no Chile, mas não no Brasil. Os materiais perderiam grande parte de sua utilidade e potência se não fosse feito um trabalho de adaptação para a realidade brasileira. Para tanto, a coordenadora responsável pelo PG no Brasil, Liz Tibau, submeteu-os à revisão de uma especialista em biotecnologia vegetal, a fim de incluir sugestões de plantas substitutas locais.

No caso do *Nuestros cuerpos*, para a tradução ao espanhol, grupos de latinas em Boston incluíram aspectos culturais, e foram feitos convites para que outras mulheres participassem contando suas próprias experiências e fizessem suas críticas e comentários. As autoras explicaram que

para que este livro fosse verdadeiramente útil para as mulheres da América Latina, tinha que responder às grandes diferenças nacionais e regionais de tais países. As mulheres no Caribe Hispânico, América Central, e o Cone Sul vivem com enormes diferenças entre si, independentemente da homogeneidade do idioma, a história do colonialismo, e as condições que derivam do poder exclusivo dos homens que prejudicam sua saúde (LA COLECTIVA, 2000, p. 13)⁵⁰.

A tradução com adaptação colaborativa, segundo as autoras, permitiu que o livro levasse em conta as diferenças regionais, mas comunicando-se de uma forma “mais universal”. É diferente da percepção de Pabla com o MIGN: “sei que este livro chegou a lugares do planeta muito distantes do meu, e me questionei muito sobre a possibilidade de que seja um manual ‘neutro’, que possa ser entendido por mulheres de diversas culturas e ativismos... No entanto, [...] não posso tirar da minha perspectiva a minha história e a minha cultura” (p. 26).

Além dos distintos lugares de enunciação – *Nuestros cuerpos* produzido por latinas nos EUA, MIGN produzido no Chile, que faz com que sejam diferentes as posicionalidades e, por

⁵⁰ “Para que este libro fuera verdaderamente útil para las mujeres en América Latina, tenía que responder a las grandes diferencias nacionales y regionales de dichos países. Las mujeres en el Caribe Hispano, Centroamérica, y el Cono Sur viven con enormes diferencias entre sí, independientemente de la homogeneidad del idioma, la historia del colonialismo, y las condiciones que se derivan del poder exclusivo de los hombres que perjudican su salud”.

consequência, os questionamentos aos arranjos hegemônicos – outra diferença entre as duas obras está em seu alcance. O MIGN parece ser mais acessível e atingir mais mulheres de diferentes contextos por sua linguagem e tamanho, mais indicados para um uso pessoal (embora seja bastante aproveitado também por coletivos), ao passo que a estrutura do *Nuestros cuerpos* é a de uma enciclopédia, com mais de 600 páginas em tamanho A4, o dobro do MIGN. As autoras de *Nuestros cuerpos* reconheceram que, apesar de o livro ser escrito para “todas as mulheres”,

talvez seja mais fácil de usar para aquelas que estão acostumadas a ler livros ou manuais desse tamanho. Muitas de nós preferimos aprender de nossas avós, mães, amigas ou em grupos de apoio, especialmente quando se trata dos temas mais íntimos de nossas vidas e corpos. A utilidade do livro é ainda maior quando se usa em grupos comunitários dedicados à ajuda mútua, superação pessoal, conscientização política e ação coletiva (LA COLECTIVA, 2000, p. 12)⁵¹.

Por fim, ainda não há edição do livro em português⁵², o que torna ainda mais relevante a circulação do MIGN traduzido no Brasil. O idioma é realmente um entrave para o acesso à leitura, e exemplo disso são os vários comentários de seguidoras nas redes sociais do PG perguntando sobre a possibilidade de traduzir mais materiais para o português.

3.3 Atuação do Projeto Ginecosofia

Ginecosofia é um termo inventado que quer dizer “sabedoria da mulher”. Até a finalização desta pesquisa, o PG não dispunha de espaço físico, de modo que sua atuação se dava nas redes sociais virtuais (*site* oficial, Instagram e Facebook), por meio de suas publicações impressas e presença em eventos. Sua base está no Chile, Brasil e Argentina, mas

⁵¹ “A pesar de que este libro está escrito para todas las mujeres, reconocemos que quizás sea más fácil de usar para aquellas que están acostumbradas a leer libros o manuales de este tamaño. Muchas de nosotras preferimos aprender de nuestras abuelas, madres, amigas o en grupos de apoyo, especialmente cuando se trata de los temas más íntimos de nuestras vidas y cuerpos. La utilidad del libro es aun mayor cuando se usa como herramienta educativa sobre la salud de grupos comunitarios dedicados a ayuda mutua, superación personal, concientización política y acción colectiva”.

⁵² A primeira versão brasileira do livro, com o título *Nossos corpos por nós mesmas*, tem previsão para ser publicada em 2021. Disponível em: <https://www.ourbodiesourselves.org/global-projects/brazil-coletivo-feminista-sexualidade-e-saude/>. Acesso em: 26 jun. 2021. A equipe de tradutoras/es explica que, “como a atividade de tradução envolve pelo menos duas culturas distintas, tradutoras precisam assumir aquilo que teóricas e teóricos da tradução têm caracterizado como ‘responsabilidade dupla’, ou seja, somos responsáveis não só pelo trabalho da autora do texto em língua estrangeira, mas também pelos anseios e expectativas das novas interlocutoras e interlocutores da cultura para a qual traduzem. No caso específico do nosso projeto de tradução do livro *Our Bodies, Ourselves*, isso significa que, de um lado, traduzir para o português é passar a fazer parte de um coletivo mundial que já traduziu o livro, disponibilizando informações essenciais de maneira significativa para as mulheres e, de outro, adaptar o conteúdo é fazer com que o livro responda às necessidades específicas das mulheres brasileiras.”. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/nossos-corpos-por-nos-mesmas-um-projeto-de-traducao-feminista/>. Acesso em: 25 jun. 2021.

suas ações se expandem por toda Abya Yala. Sobre a atuação virtual, podemos situá-la no campo do ativismo digital, já que, como veremos mais adiante, a ginecologia natural pode ser considerada um movimento emergente em Abya Yala e se desenvolve principalmente na internet, nas redes sociais. O PG é assim descrito no *site* oficial em espanhol:

Ginecosofia é um projeto autogestionado de pensamento, pesquisa, criação e geração de conteúdo literário/gráfico com enfoque feminista, que opera a partir do Valle del Aconcagua, na zona central do Chile. Com quase uma década de funcionamento ativo, nos ocupamos principalmente de temáticas relativas à saúde, ao autoconhecimento, à sexualidade, à medicina natural e à ecologia. Contamos com uma equipe multidisciplinar formada por pessoas de diferentes países relacionadas à pesquisa, à escrita, às artes gráficas, à saúde ancestral e ao trabalho audiovisual, entre outras disciplinas. Apontamos o empoderamento e a reapropriação de práticas e saberes tradicionais que foram obscurecidos/silenciados pela ideologia médica, a indústria farmacêutica e os poderes imperantes, ainda que tenham sido fontes de vitalidade e saúde durante a maior parte da história da Humanidade. Nosso campo de pesquisa abarca principalmente as tradições femininas procedentes de zonas rurais e camponesas, assim como as culturas originárias. Aproximamo-nos do conhecimento a partir de uma postura respeitosa que busca integrá-lo ao mundo atual, sem pretender deturpá-lo ou direcioná-lo para outros fins. Pretendemos visibilizar essas práticas esquecidas e torná-las acessíveis para que se convertam em poderosas ferramentas para a autogestão da saúde. [...]⁵³

Em julho de 2020, a equipe do projeto era composta pela própria Pabla e outras membras naturais ou residentes do eixo Chile, Argentina e Brasil. Já o catálogo editorial, no mesmo período, contava com os seguintes materiais: *Manual Introductorio a la Ginecología Natural*, de Pabla Pérez San Martín, descrito como “um clássico do autocuidado e do autoconhecimento para recuperar a autonomia sobre nossa saúde sexual e reprodutiva, em sua terceira edição, ampliada e corrigida”; *Del cuerpo a las raíces: uso de plantas medicinales para la salud sexual y reproductiva de las mujeres*, de Pabla Pérez San Martín, Inés Cheuquelaf e Carla Cerpa, descrito como “um encontro com o saber feminino ancestral, um livro no qual se compila o saber e as experiências de muitas mulheres para recuperar histórias que foram transmitidas de

⁵³ “Ginecosofia es un proyecto autogestionado de pensamiento, investigación, creación y generación de contenido literario/gráfico con enfoque feminista, que opera desde el Valle del Aconcagua, en la zona central de Chile. Con casi una década de funcionamiento activo, principalmente nos ocupamos de temáticas relativas a la salud, el autoconocimiento, la sexualidad, la medicina natural y la ecología. Contamos con un equipo multidisciplinario conformado por personas de diferentes países relacionadas a la investigación, la escritura, las artes gráficas, la salud ancestral y el trabajo audiovisual, entre otras disciplinas. Apuntamos al empoderamiento y la reapropiación de prácticas y saberes tradicionales que se han visto oscurecidos/silenciados por la ideología médica, la industria farmacéutica y los poderes imperantes, aun cuando han sido fuentes de vitalidad y salud durante la mayor parte de la historia de la Humanidad. Nuestro campo de investigación abarca principalmente las tradiciones femeninas procedentes de zonas rurales y campesinas, así como a las culturas originarias. Nos acercamos al conocimiento desde una postura respetuosa que intenta integrarlo al mundo actual, sin pretender tergiversarlo o dirigirlo hacia otros fines. Pretendemos visibilizar estas prácticas olvidadas y hacerlas accesibles para que se conviertan en poderosas herramientas para la autogestión de la salud. [...]”. Disponível em: <https://ginecosofia.com/proyecto/#equipo>. Acesso em: 2 jul. 2020.

avós a mães e de mães a filhas para que a prática de cura com plantas e no lar não se perca”; *Cómo mejorar tu ciclo menstrual*, de Lara Briden, que “oferece generosamente as observações de sua trajetória de mais de 20 anos na atenção clínica como médica naturópata”, em uma “cuidadosa edição revisada para América Latina”; *Indómita Versa: poesía feminista*, de Patricia Karina Vergara Sánchez; *La primera gota de sangre: poesía feminista*, de Rosa Alcayaga; e a tradução de *Los diarios del cáncer*, de Audre Lorde, por Gabriela Adelstein⁵⁴.

O PG tem um braço editorial no Brasil, assim caracterizado no site Ginecosofia Brasil:

O braço editorial no Brasil surge para fomentar cada vez mais a integração das mulheres latino americanas e seus saberes culturais, ancestrais e tradicionais. Disponibilizamos algumas das publicações do projeto traduzidas para o português. Atualmente nosso catálogo dispõe do livro ‘Manual de Introdução à Ginecologia Natural’, que consiste em um dos livros mais completos sobre o tema, fruto de uma investigação de mais de 10 anos da autora e anualmente lançamos o Calendário Serpente Lunar, que além de um calendário lunar, é uma ferramenta para gestão da fertilidade⁵⁵.

Quanto à distribuição dos produtos do projeto no país:

Toda nossa distribuição é feita de forma independente, você não vai encontrar nossos livros em grandes livrarias, mas sim em livrarias de bairro, espaços que trabalham a saúde da mulher, através das mãos de terapeutas e trabalhadores autônomos. Para nós é muito importante que nossos produtos circulem de uma forma que seja coerente com o que propomos enquanto projeto, e que movimentem uma economia mais solidária e inclusiva. Estamos constantemente pensando novas formas para que nossas publicações cheguem a mais pessoas e para que seja cada vez mais acessível. E nesse sentido queremos ampliar cada vez mais a nossa rede. [...]⁵⁶.

O primeiro lançamento e apresentação da obra por Pabla no Brasil ocorreu em dezembro de 2018. O evento foi considerado uma “jornada” porque Pabla apresentou o livro em duas cidades em quatro dias diferentes: São Paulo e Rio de Janeiro. No Rio de Janeiro, o lançamento ocorreu no Espaço Montagem e Casa Anima. Em São Paulo, os espaços escolhidos foram Casa Prazer Ela e Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde (responsável pelo convênio com a OBOS

⁵⁴ “Un clásico del autocuidado y el autoconocimiento para recuperar la autonomía sobre nuestra salud sexual y reproductiva, en su tercera edición, ampliada y corregida”; “Un encuentro con el saber femenino ancestral, un libro en el cual se recopila el saber y las experiencias de muchas mujeres para recuperar historias que se transmitieron de abuelas a madres y de madres a hijas para que la práctica de curar con plantas y en el hogar no se pierda”; “Lara Briden nos ofrece generosamente las observaciones de su trayectoria de más de 20 años en la atención clínica como médica naturópata”; “Aquí les presentamos una cuidadosa edición revisada para Latinoamérica”. Disponível em: <https://ginecosofia.com/wp-content/uploads/2020/02/Cat%C3%A1logo-editorial-2020-GS.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2020.

⁵⁵ Disponível em: <https://www.ginecosofiabrasil.com.br/pagina/quem-somos.html>. Acesso em: 3 jul. 2020.

⁵⁶ Disponível em: <https://www.ginecosofiabrasil.com.br/pagina/pontos-de-distribuciao.html>. Acesso em: 3 jul. 2020.

e que publicará a tradução para o português de *Our bodies, ourselves*). Posteriormente, Pabla fez novas jornadas de lançamento no Brasil, em outras cidades.

3.4 Um projeto com contornos políticos definidos

As entrevistas com Pabla, a atuação do PG e a descrição do processo de tradução e revisão do MIGN do espanhol ao português nos dão indícios de que a intenção do PG é realizar um trabalho de caráter colaborativo, cuja motivação central é a vontade de que os saberes reunidos no MIGN e nas outras publicações alcancem um número cada vez maior de mulheres, contribuindo para seus processos de autoconhecimento.

Considero que a iniciativa de traduzir o MIGN do espanhol para o português, bem como a boa recepção da obra no país, contribui para a formação de uma aliança política e epistemológica feminista entre Brasil e os demais países de Abya Yala, pois faz circular no eixo sul-sul práticas e saberes produzidos por comunidades não contempladas pelo feminismo institucionalizado em movimentos que talvez possamos chamar, nas palavras de Mary Garcia Castro (HOLLANDA, 2020, p. 33), de *insurgências coletivas*. Embora Brasil, Chile e Argentina (países nos quais o PG tem maior penetração) tenham suas particularidades históricas, políticas, sociais e culturais, eles compartilham um contexto de luta comum contra a colonialidade.

No que se refere ao processo de tradução propriamente dito, em conversas com algumas tradutoras, notei que o consentimento em trabalhar de forma voluntária estava relacionado a uma identificação com os objetivos ético-políticos do Projeto Ginecosofia. Tais objetivos se manifestam não apenas em seu engajamento antipatriarcal, anticolonial e anticapitalista nas publicações em redes sociais e impressas, mas também nos vínculos e parcerias estabelecidas. Desde o início houve uma preocupação explícita por parte de Pabla e Melisa de que as relações de trabalho com as colaboradoras fossem justas e saudáveis. Os prazos foram flexíveis, e trabalhamos sem a pressão que habitualmente marca o grande mercado editorial e de tradução. Cada etapa foi compartilhada por e-mail de modo transparente com todas as envolvidas.

Não houve uma contrapartida monetária para as tradutoras: todas receberam como recompensa por seu trabalho materiais impressos do PG. É difícil mensurar se essas recompensas de fato compensaram ou não o serviço prestado, mas parece ter havido uma tentativa de troca que busca se distanciar das transações laborais capitalistas e rompe o sentido de alienação, uma vez que cada tradutora teve seu nome registrado no produto final e recebeu

em suas mãos o resultado completo de um trabalho no qual foi responsável por apenas uma parte.

Além disso, a noção de construção coletiva permeou todo o processo. Por mais que se reconhecesse o papel fundamental de Pabla como autora na coleta e sistematização escrita dos saberes, intervenções de outras naturezas propostas pelas tradutoras e revisoras envolvidas foram bem-recebidas, discutidas e, em sua maioria, aplicadas, o que acabou também por revestir o MIGN da multiplicidade de vozes que Melisa mencionou inicialmente.

A preocupação de Pabla em saber como havia sido o processo de tradução e revisão do MIGN também me chamou a atenção, já que não estava acostumada a ser convidada por contratantes a refletir sobre o que significou para mim trabalhar em determinado projeto, menos ainda a partilhar minhas percepções. Assim como para outras envolvidas, minha participação no processo de tradução e revisão do MIGN foi marcada pela identificação prática e teórica com a proposta ético-política do PG.

Outro ponto de destaque é o reconhecimento da importância de se aproximar com respeito das culturas originárias e das tradições femininas das áreas rurais e camponesas. Em seu site oficial, o PG se compromete a não deturpar esses conhecimentos, tampouco usá-los para outros fins, embora não especifique a quais “outros fins” se refere. É possível que faça menção a iniciativas que capitalizam os saberes ancestrais, sem um propósito ético-político consolidado ou mesmo sem oferecer uma contrapartida às sujeitas envolvidas na produção e transmissão dos conhecimentos expropriados. O PG evidencia que sua intenção é dar visibilidade a práticas que foram historicamente esquecidas e silenciadas pelos poderes imperantes. A proposta é que se tornem ferramentas acessíveis para a autogestão da saúde sexual das mulheres, sem, no entanto, simplificar ou tirar proveito do pensamento proveniente das comunidades originárias.

A responsabilidade e seriedade com que pretendem abordar o tema da ginecologia natural também é debatida nas redes sociais da Ginecosofia Brasil. Em postagem de julho de 2020⁵⁷, por exemplo, o coletivo comunicou que o MIGN é resultado de uma pesquisa de mais de uma década e que continua em andamento. Acompanhando as redes sociais do PG desde 2018, pude observar que esta é uma discussão que eventualmente retorna, principalmente para marcar o contraste do MIGN com produtos e conteúdos de ginecologia natural que são publicados em outras redes sociais de forma rasa e superficial, sem o devido cuidado com as pesquisas, sem a apresentação de fontes e créditos, e vendidos por valores abusivos.

⁵⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CDHIdShnHTm/>. Acesso em: 27 jul. 2020.

Nesse mesmo sentido, circula também a discussão acerca do sagrado feminino, ao qual o PG frequentemente é associado. Pensando na interseção entre essas formas de sagrado feminino e a distopia do cuidado no Brasil, a pesquisadora e educadora brasileira Caroline Amanda Borges (2020, s. p.) analisou os “lugares específicos de interação das mulheres negras e suas relações com a organização social do cuidado bem como a própria economia do cuidado” e tomou a categoria *care* como objeto de estudo, para a qual não fixou uma tradução exata: “pode significar cuidado, solicitude, preocupação com o outro ou ainda atenção às necessidades do outro”.

A autora mencionou o esvaziamento do sentido coletivo do *care* e sua consequente substituição por um sentido de individualização e mercantilização de todos os aspectos da vida. Ela destacou ainda que “a propaganda do *self-care*, no Brasil, está intimamente vinculada à imagem das mulheres brancas, em geral magras, cis, heteronormativas, adeptas aos movimentos *fitness* e/ou *new* sagrado feminino e que, em geral, costumam ser ostentadoras de alto padrão de consumo” (BORGES, 2020, s. p.).

Em postagem de junho de 2020⁵⁸, o PG comunicou que seu trabalho é mais amplo que o sagrado feminino e fez uma crítica à mercantilização do “sagrado”. Problematizou as rodas, vivências, experiências e palestras sobre o tema voltadas apenas para mulheres brancas, que mantêm seus privilégios e não questionam a ausência das mulheres negras nesses espaços. Apontou que se trata de um problema sistemático (*o racismo estrutural*) e convocou as leitoras à luta antirracista nos movimentos de cuidado, cura e saúde, estimulando a contribuição individual na promoção da reparação histórica, como dar bolsas de estudos, convidar pessoas negras para falar e chamá-las para trabalhar.

Quanto à política de distribuição dos produtos, o PG ressaltou que não encontraremos seus produtos em grandes livrarias, mas em livrarias de bairro e espaços voltados para a saúde das mulheres. Embora o mercado editorial não tenha sido mencionado na epígrafe inaugural do MIGN – na qual me pautei para compreender as práticas e narrativas de base colonial da Igreja, da ciência e do capitalismo nos capítulos anteriores – gostaria de fazer alguns apontamentos sobre essa questão. Diferentemente das grandes livrarias, os espaços priorizados pelo PG são aqueles que possibilitam que os livros circulem de mão em mão, com a mediação direta de terapeutas e trabalhadoras/es autônomas/os. Acredito que tal escolha, além de estar relacionada com o objetivo de movimentar uma economia mais solidária, também evita a intervenção de

⁵⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CBMZY6kFGI/>. Acesso em: 2 set. 2020.

um/a terceiro/a ator/a que poderia não estar comprometido/a com as propostas ético-políticas e o contraprojeto corporal apresentados no MIGN.

O texto a seguir, em que a Ginecosofia Brasil se posiciona em relação ao vazamento do MIGN na internet, traz mais elementos sobre a política de distribuição do PG:

Muita gente teve o primeiro contato com o Manual de Introdução à Ginecologia Natural, através de um PDF em espanhol, vazado na internet. Não somos contra, nem tentamos conter que o conteúdo se espalhe. Se a gente pudesse, distribuiria o conteúdo de forma gratuita, essa é a verdade. Porém, a venda das publicações é a nossa forma de gerar sustento ao projeto, é a nossa forma de seguir investigando de forma independente e de seguir publicando conteúdos que de outra forma seriam ‘inpublicáveis’ [sic] (segundo o grande mercado de livros). Mais do que um projeto editorial, somos um projeto político e de comunicação, e trabalhamos para gerar mais autonomia para as mulheres através de informação e conhecimento e acreditamos que assim fortalecemos e visibilizamos nossas lutas. Então, saiba você, que investindo em nossas publicações você está apoiando o trabalho de mulheres que atuam em rede, por toda a América Latina, que pesquisam, publicam e produzem conhecimentos de forma independente, autônoma e autogestionada, sem nenhum tipo de investimento público ou privado. Essa é a única forma que acreditamos fazer sentido dentro de uma realidade que quer nos matar e nos calar⁵⁹.

O PG reforçou sua atuação independente e sua intenção de gerar autonomia, intelectual e/ou financeira, para as mulheres. Mais uma vez se colocou em uma posição de contraste em relação ao mercado editorial hegemônico, que não publicaria determinados conteúdos, como os contidos no MIGN. E é muito provável que tenha razão, se pensarmos que este é um domínio que ainda elege e descarta autoras/es e suas obras guiado por critérios hierárquicos de gênero, “raça”, sexualidade, geopolítica, entre outros.

Como um meio de publicação e difusão de histórias e saberes, o grande mercado de livros acaba por dar continuidade às limitações impostas pelo próprio paradigma de produção de conhecimentos. Se a ciência em Abya Yala tem historicamente abordado os corpos das mulheres em conformidade com projetos corporais de base colonial, é esperado que o mercado editorial reflita em suas práticas as narrativas vinculadas a tais projetos. Por isso, ao optar pela autogestão, o PG busca estabelecer seus próprios critérios de edição e publicação, podendo abordar livremente o tema da saúde sexual das mulheres, a partir de perspectivas que talvez ainda não sejam consideradas legítimas nos diversos campos da ciência e no mercado editorial hegemônico.

⁵⁹ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BxxMYuHH2-X/>. Acesso em: 28 jul. 2020.

4 MANUAL DE INTRODUÇÃO À GINECOLOGIA NATURAL: DE(S)COLONIZANDO CORPOS DE MULHERES

Núria Calafell Sala (2019) definiu a *ginecologia natural* na América Latina como um movimento sociocultural do presente, uma expressão social e cidadã. Ela analisou panoramicamente as características convergentes em uma série de manuais e fanzines com a temática da ginecologia natural – entre os quais o MIGN – produzidos no Brasil, no Peru, na Colômbia, na Argentina e no Chile na última década.

As categorias comuns e definidoras do movimento da ginecologia natural são: o conhecimento horizontal, feminista e descolonizador; o autocuidado, o autoconhecimento e a experiência corporal; a vontade política e pedagógica, com a defesa do direito à difusão e ao acesso à informação, partindo da releitura, sob a lente contemporânea, de saberes e epistemologias considerados expropriados pelo pensamento hegemônico; a disputa do saber/poder médico-farmacêutico, que se relaciona com a revisão das narrativas dominantes (nossos *projetos corporais*) sobre a saúde sexual com sua abordagem patologizante e biomedicalizadora (SALA, 2019). Nossa análise, concentrada e dedicada exclusivamente ao MIGN, transitará por todos esses aspectos.

Não é intenção deste trabalho um estudo da área de ginecologia propriamente dita, e sim examinar esse manual – gênero discursivo revestido de uma suposta neutralidade e predominantemente masculino – escrito por uma autora mulher, de Abya Yala, cuja formação formal/institucional não é na área da saúde e que marca explicitamente seu posicionamento ideológico. É nesse sentido também que a análise do MIGN sob o viés dos feminismos de(s)coloniais me pareceu promissor, atentando para o lugar histórico-político-discursivo de sua sujeita enunciativa, que desloca o lugar da autoridade científica na área da ginecologia.

4.1 De zine a manual: uma mutação formal

A primeira apresentação do MIGN foi um *fanzine* xerocado, isto é, um pequeno manual de 90 páginas autoeditado:

Figura 4 – Zine do *Manual Introductorio a la Ginecología Natural*



Fonte: Ginecosofia Brasil, 2019⁶⁰.

Os *zines*, forma abreviada de *fanzines*, são publicações alternativas que priorizam a informação, a crítica e a reflexão (MAGALHÃES, 1993). Aqui falamos especificamente dos *zines* impressos, pois atualmente existem também os *e-zines*, que são eletrônicos. Por serem veículos independentes, quem os edita goza de autonomia para publicar o que bem entende, já que sua preocupação não está focada em grandes tiragens, lucros crescentes ou regras e censuras impostas pelo mercado editorial e circuitos comerciais.

A pessoa ou o grupo que produz *zines* assume a manipulação de todas as etapas do processo de sua produção: conceber a ideia, coletar as informações necessárias, diagramar, compor, ilustrar, montar, paginar, divulgar, distribuir, vender – em suma, fazer circular. Por um lado, o controle do processo integral permite uma liberdade maior para criar e executar a ideia, mas, por outro lado, os *zines* acabam se tornando publicações inconstantes, efêmeras, sem periodicidade, uma vez que dependem da disponibilidade, do orçamento e do interesse de quem os produz (MAGALHÃES, 1993).

Um dos gêneros de *zines* descritos por Magalhães (1993) são os gêneros diversos, entre os quais o autor classifica os *zines* políticos. E faz sentido que existam *zines* específica e explicitamente políticos: esse tipo de publicação em geral está voltado para a contestação do sistema estabelecido ou, pelo menos, assume ângulos divergentes daqueles adotados pela grande imprensa, além de ser mais aberto à opinião de quem edita e de quem lê.

Relacionados com a postura política e estética do DIY (*do it yourself*), um legado do movimento punk, os *zines* ganharam lugar na mídia feminista. Em “Manifeste-se, faça um zine!”, a pesquisadora brasileira Michelle Alcântara Camargo (2011) refletiu sobre como os

⁶⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BxxMYuHH2-X/>. Acesso em: 28 jul. 2020.

modos de expressão de jovens mulheres e suas práticas feministas encontraram uma linguagem particular nos *zines*, que se caracterizam pela ideia de elaborar e difundir mensagens políticas por meio do compartilhamento de experiências pessoais.

Nos materiais impressos que analisou, Camargo (2011, p. 159) encontrou “a criação de agência em situações de violência sexual, física e simbólica do cotidiano; a recusa da heteronormatividade [...]; a busca de um espaço onde possam falar de suas experiências e a rejeição a padrões estéticos dominantes”. Nas entrevistas, observou que os *zines*, além de remeterem a um sentido de liberdade de expressão, foram fundamentais para difundir ideias em um período em que não havia internet.

Como comentei antes, Pabla disse vir do mundo do *fanzine*: aos 17 anos, reproduzia *fanzines* com textos de outras/os autora/es envolvidas/os com o anarquismo ou com o feminismo. Sua primeira militância foi a do anarco-feminismo, e daí saiu seu *fanzine* sobre ginecologia natural, que foi sendo incrementado por seus estudos de Sociologia e pelas viagens que empreendia. Enquanto corrente de pensamento, o anarquismo “nega especialmente a autoridade e a dominação por meio do Estado, entre outras coisas, mas também nega qualquer manifestação de poder associada à ordem social e/ou às relações entre indivíduos [...]”⁶¹ (SARMIENTO, 2018, p. 24-25). Entre seus valores éticos está o apoio mútuo solidário entre as pessoas como estratégia de luta e organização; entre suas ações, a criação de espaços que buscam promover a autoinstrução como ferramenta revolucionária.

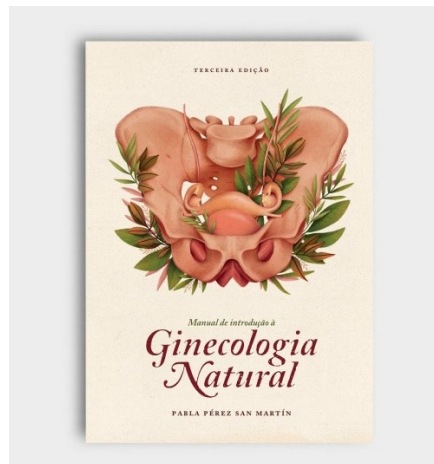
Assim, o anarco-feminismo evidencia a relação entre anarquismo e gênero. Sua origem é frequentemente relacionada à agremiação “Mujeres Libres” durante a Revolução Espanhola (1936-1939). As militantes desse grupo visavam a mudanças como

[a] criação de novos estilos de vida, fundados em uma ética capaz de propor novas formas de sociabilidade e de produzir subjetividades mais libertárias. A questão da produção da subjetividade se colocou enfaticamente, sobretudo nesse contexto revolucionário, em que as/os anarquistas lutaram não apenas para destruir o poder político concentrado no Estado [...], mas também investiram fortemente para transformar radicalmente a vida econômica, as relações sociais hierárquicas e desiguais e garantir as manifestações culturais populares (RAGO, 2005, p. 137-138).

Esses valores de algum modo reverberam no PG e no MIGN que, a partir de sua segunda apresentação, viveu uma mutação formal – agora é um livro:

⁶¹ “En la otra rivera el anarquismo, como corriente de pensamiento, niega especialmente la autoridad y la dominación a través del estado entre otras cosas, pero también, niega cualquier manifestación de poder asociado al orden social y/o a las relaciones entre individuos (relaciones jerárquicas o dogmáticas, por ejemplo)”.

Figura 5 – Capa do *Manual de Introdução à Ginecologia Natural*



Fonte: Ginecosofia Brasil, 2020⁶².

A princípio, pode parecer que o caminho percorrido foi de uma produção informal, não profissional, independente, que não tem formato ou padrão previamente definido, com liberdade de experimentar e criar, que é o *zine*, para uma produção mais formal e fechada, que é o livro – esse objeto historicamente autorizado a servir como difusor de conhecimento, valorizado por preservar a cultura escrita e operar segundo a lógica de sistemas hegemônicos de publicação, como o grande mercado editorial, e não às margens, como o *zine*.

Acredito, contudo, que os principais atributos de caráter contestatório dos *zines* são mantidos mesmo na publicação em formato de livro. Na entrevista a Grado Cero⁶³ já citada, Pabla confirmou que o MIGN carrega uma visão política evidente. A autora explicou que não tem o privilégio de viver exclusivamente da escrita e, na posição de editora autônoma e mãe, cita Virginia Woolf: é preciso ter um quarto próprio para a criação⁶⁴. Por essa razão, foi ela mesma quem muitas vezes se viu carregando caixas, entregando os materiais para as livrarias, brigando com as pessoas de quem precisava cobrar.

Quando questionada se alguma editora já havia proposto a publicação do MIGN, Pabla respondeu que sim, mas que não era de seu interesse, afinal, o livro faz parte de um projeto maior, que inclui também rodas de conversa, encontros, trabalho audiovisual, partos em casa, sempre com o intuito de difundir informação especialmente sobre saúde e gênero. Pabla ainda reforçou que a autoedição é uma decisão política, que envolve uma forma própria de se

⁶² Disponível em: <https://www.ginecosofiabrasil.com.br/livro-manual-de-introducao-a-ginecologia-natural>. Acesso em: 30 out. 2020.

⁶³ Disponível em: issuu.com/gadocero/docs/gc_agosto. Acesso em: 28 jul. 2020.

⁶⁴ Referência à obra *Um teto todo seu*, em que Virginia Woolf defende que, se pretendem se dedicar à ficção, as mulheres precisam ter dinheiro e um teto todo delas.

relacionar com as pessoas e que permite manejar o conteúdo e o modo de fazê-lo chegar às pessoas.

Na criação do MIGN, a autora condensou as informações sobre a gestão da saúde sexual das mulheres que coletou ao longo de anos e as compartilhou de maneira bastante peculiar com suas leitoras. Pabla fala de sua experiência pessoal e escreve em primeira pessoa, em diversas ocasiões convidando a leitora a se aprofundar em determinado assunto ou a experimentar determinada prática – características também presentes nos *zines*. O livro traz epígrafes, imagens, tanto didáticas como ilustrativas, e uma linguagem acessível e dialógica, sem deixar de lado o embasamento teórico que a sustenta e elementos da estrutura formal de um manual, isto é, um guia com orientações e passo a passo para, por exemplo, recolher plantas medicinais, preparar infusões ou cuidar da saúde e da alimentação durante o período menstrual.

Com isso, Pabla manteve a liberdade para criar e executar a ideia, como nos *zines*, e ao mesmo tempo alcançou um resultado bem diferente do que podemos encontrar em um manual convencional de ginecologia, cujas orientações são direcionadas para profissionais da saúde, detentoras/es do conhecimento (?), e não para pacientes, que recebem passivamente esses conhecimentos⁶⁵. Guiada pelas palavras de Pabla, a leitora do MIGN se vê convidada a explorar e a (re)conhecer o próprio corpo, tocando-o, apalpando-o, estudando-o e compreendendo-o com seus próprios olhos, suas próprias mãos, e não através das lentes de especialistas.

Uma rápida busca nos mecanismos de pesquisa com a expressão “livro ginecologia” permite verificar que a produção de conhecimento de referência no campo da ginecologia nos últimos trinta anos ainda é predominantemente masculina⁶⁶. O que observamos no MIGN, portanto, é um deslocamento do lugar da autoridade científica. Este, inclusive, é um dos temas discutidos por Pabla no segundo capítulo, “A mulher e a medicina: a usurpação da nossa sexualidade”:

A História tem sido escrita por ‘homens’. Consequentemente, ninguém destaca o papel ancestral das mulheres como curadoras, parteiras ou obstetras, acompanhando desde o início dos tempos as suas congêneres. Foram e são muitas as restrições históricas para que as mulheres pudessem acessar os estudos e os campos da pesquisa,

⁶⁵ Um exemplo pode ser encontrado no seguinte endereço:

https://www.febrasgo.org.br/images/arquivos/manuais/Manuais_Novos/Manual_Ginecologia_Endocrina.pdf.

Acesso em: 3 ago. 2020.

⁶⁶ Alguns exemplos: *Rotinas em Ginecologia*, de Carlos H. M., Eduardo P. P. e Fernando F.; *Ginecologia de Williams*, de Barbara L. H. e John O. S.; *Emergências em Obstetrícia e Ginecologia*, de Carlos A. B. Montenegro; *Revisão em ginecologia e obstetrícia do Johns Hopkins*, de Edward E. W.; *Terapêutica clínica em ginecologia*, de Angela M. F., Edmund C. B. e Vicente R. B.; *Ginecologia e obstetrícia: da infância à adolescência*, de Adriana B. C. e Jose M. A.; *Antimicrobianos em ginecologia e obstetrícia: consulta rápida*, de José G. L. R.; *Guia de Bolso de Ginecologia*, de Marcos S. e Selmo G.; *Ginecologia: diagnóstico e tratamento*, de Sebastião P.; *Ginecologia baseada em casos clínicos*, de Edmund C. B. e Nilson R. M.

inclusive científica. Na história da ginecologia, são muitos os nomes de homens cujos sobrenomes são atribuídos a ‘grandes’ avanços [...]. As mulheres e suas conquistas nunca figuram porque elas foram despojadas em diversos períodos de seus próprios corpos e dos corpos de suas iguais, pois juntas, na qualidade de curadoras, eram capazes de temíveis ‘bruxarias’, diz a história medieval (p. 36).

Dessa maneira, apesar de ter se tornado um manual, o MIGN parece ter resguardado o potencial subversivo de um *zine*, uma vez que i) os processos de produção, publicação, divulgação e venda continuam acontecendo às margens do grande mercado editorial, rejeitando interesses ligados ao lucro e desviando-se de eventuais censuras; ii) o MIGN é impulsionado de maneira autônoma por Pabla e suas parceiras em outros países de Abya Yala onde o livro está circulando, o que garante a liberdade de atuar conforme os princípios estabelecidos pelo próprio PG; iii) a autora se insere em um meio historicamente negado às mulheres – e especialmente às mulheres dos países do Sul global⁶⁷ –, que é o lugar de produção e difusão de conhecimento; iv) as narrativas e práticas propostas por Pabla e disponibilizadas no MIGN não são as mesmas que circulam com credibilidade nas instituições oficiais, como a medicina moderna ou os currículos escolares, ou as que são divulgadas e promovidas pelas indústrias médica e farmacêutica; v) o meio pelo qual esses conhecimentos são transmitidos é um manual cuja composição extrapola limites formais tradicionais e tem ainda a vantagem de ser menos inconstante do que os *zines*.

4.2 Um manual, múltiplos sentidos

Enquanto gênero textual, o manual pode ser descrito como um guia com orientações sobre um determinado tema, com o objetivo de instruir e ensinar. Na área da ginecologia, é comum encontrar manuais que apresentam condutas de diagnóstico e tratamento e servem como referência para estudantes, residentes e profissionais que lidam com a saúde das mulheres. O MIGN, por sua vez, apresenta outras características:

Este livro é um manual de introdução para acompanhar o trabalho pessoal e integrador sobre saúde sexual que cada mulher deverá desenvolver em seu próprio ritmo e contexto particular. Este livro não cria especialistas em ginecologia natural, não promove uma nova ‘especialidade médica alternativa’, nem oferece material para ministrar oficinas com fins lucrativos (p. 8).

⁶⁷ O “Sul global” é “concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo” (SANTOS, 2007, p. 85). Trata-se de um Sul “não somente geográfico – América Latina, África e Oriente – mas também epistemológico e simbólico atravessado pela experiência da colonialidade” (MOORE TORRES, 2018, p. 239)

À diferença de outros manuais de ginecologia que vasculhei⁶⁸, o MIGN tem a intenção de acompanhar e oferecer apoio aos processos de saúde e doença de suas próprias leitoras. O público-alvo desse manual não são estudantes, especialistas e profissionais (embora as contemple também), mas as “pacientes” que, na verdade, são tratadas como *agentes* de seus processos. Buscar profissionais da saúde não é indicado como a primeira opção; antes, o MIGN pretende fornecer ferramentas para que suas leitoras se introduzam no universo – por vezes desconhecido – que são seus próprios corpos e ciclos.

Enquanto os manuais de ginecologia parecem ambicionar o que há de mais atual, avançado e tecnológico em suas áreas de atuação, o MIGN quer apresentar um *novo olhar* sobre os processos de saúde e autocuidado, que trate os corpos em sua totalidade, e não de maneira fragmentada. Ademais, ao considerá-lo “uma pequena e ao mesmo tempo grande contribuição para o resgate de conhecimento e das tradições ancestrais das nossas sábias mulheres” (p. 18), Pabla propõe práticas que não se pretendem as mais “evoluídas” ou “arrojadas”, mas sim as que mais se ajustem aos contextos de cada mulher em sua individualidade e que, muitas vezes, são receitas simples, como infusões, ensinadas e transmitidas por nossas “ancestrais”.

Há uma segunda e mais poética possibilidade de pensarmos o termo *manual*, que é no sentido de *manualidades*: um convite para conhecer – *com as mãos*, e não apenas com o intelecto – nossos corpos. É um apelo para que aprendamos a nos tocar, tatear, apalpar, desvendar os “segredos” ocultos pelas narrativas e práticas que, historicamente, nos alienaram de nós mesmas e dos nossos corpos, especialmente de nossos órgãos genitais – para os quais, muitas vezes e ainda hoje, sequer temos coragem de olhar. Um exemplo é quando Pabla sugere às leitoras exercícios de autoexame visual, com espécuro e bimanual (a duas mãos) a fim de verificar o estado dos órgãos internos (p. 79).

Quanto ao uso do substantivo *introdução* (*introductorio*, no original) do título, não há explicações diretas no MIGN, mas eu costumava pensar numa ideia de texto-base para nos aprofundarmos num determinado tema, que marcaria o reconhecimento (necessário) da autora de que aquela matéria não se esgota ali. Seriam, poderíamos dizer, os entendimentos e propostas preliminares sobre a ginecologia natural. Minha suspeita foi confirmada em uma postagem do perfil Ginecologia Brasil em julho de 2020, já citada, em que o PG explica que a expressão *manual de introdução* “parte da ideia dessa obra ser um convite ao autoconhecimento, uma

⁶⁸ O objetivo desta pesquisa não é uma análise comparativa entre o MIGN e os demais manuais de ginecologia. As confrontações aqui feitas servem apenas para ilustrar as narrativas e práticas propostas pelo MIGN em contraste com as narrativas e práticas de base colonial que podem estar presentes nos materiais produzidos no campo da ginecologia moderna. O que vasculhei foram resumos, sinopses e, quando disponíveis, introduções dos manuais de ginecologia à venda mais buscados na internet.

porta de entrada e de aprofundamento do próprio corpo e não pretende encerrar esse tema em receitas prontas”⁶⁹.

Mais do que um simples reconhecimento do caráter introdutório do tema, que pode estar presente também em outros materiais científicos com outros interesses, me arriscaria a dizer que, no MIGN, a expressão *introdução* marca o início de outras jornadas: a das leitoras, mulheres que passam a ter acesso a conhecimentos que se propõem de(s)colonizadores sobre seus próprios corpos, e a das idealizadoras, mulheres que tiveram a possibilidade de coletar e difundir esses saberes, a despeito de um contexto social que tem sido historicamente desfavorável para essas duas jornadas, sobretudo em Abya Yala.

Também não identifiquei definições objetivas sobre o que é entendido como *ginecologia natural* no MIGN. A análise dos usos do termo *natural* ao longo do livro trouxe reflexões interessantes para tentar compreender esse tema, que será tratado em tópico próprio mais adiante.

Em termos de estrutura e disposição dos elementos do MIGN, destaco em primeiro lugar a mensagem de agradecimento à que fiz referência anteriormente:

A versão em português deste livro é fruto do trabalho colaborativo de 19 mulheres voluntárias que dedicaram o seu tempo e conhecimento, as suas línguas e as suas mãos generosas, para que estes saberes chegassem às suas conterrâneas, às suas contemporâneas e às que ainda virão. A elas, nosso mais profundo agradecimento (p. 5).

Na sequência, consta uma lista com os nomes das colaboradoras. A mensagem faz alusão ao serviço de tradução do MIGN do espanhol ao português, que demandou, tanto literal como metaforicamente, partes específicas dos corpos dessas mulheres: “línguas e mãos”. Língua enquanto possibilidade de ter voz, de se comunicar, e também enquanto idioma (português). E mãos, esses membros tão articulados, capazes de tornar palavras e ideias de um idioma inteligíveis em outro. Por terem possibilitado que os saberes sobre ginecologia natural circulassem ainda mais no tempo e no espaço ao transpor a barreira do idioma, as línguas e mãos das colaboradoras são consideradas “generosas”. Sobre o tema da tradução e seu papel na descolonização do saber, tomo de empréstimo as palavras da pesquisadora e orientadora desta pesquisa, Claudia de Lima Costa (2020, p. 332):

Segundo Sonia E. Alvarez, um projeto de uma política de tradução feminista translocal é crucial para a virada decolonial e para a construção de ‘epistemologias conectadas’, de forma a confrontar as equívocos ou más traduções que

⁶⁹ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CDHIdShnHTm/>. Acesso em: 27 jul. 2020.

estimularam interpretações errôneas e obstruíram alianças feministas, mesmo entre mulheres que compartilham as mesmas línguas e culturas, tais como latinas que vivem nos Estados Unidos e as latino-americanas. Considerar a tradução – baseada também num paradigma não apenas ontológico, mas linguístico – se torna indispensável para forjar alianças políticas e epistemologias feministas pró-justiça social, antirracistas, anti-imperialistas e descoloniais.

Se a ginecologia natural é um movimento sociocultural emergente na América Latina como propõe Sala (2019), então sugiro que as “viagens dos discursos e das práticas através de fronteiras geopolíticas” (COSTA, 2020, p. 333) – do Chile para o Brasil, neste caso – permitem integrar a crítica de(s)colonial em diálogos sul-sul e construir epistemologias conectadas, uma vez que, como vimos, os dois países têm em um comum a luta contra as formas atualizadas do colonialismo.

Após o agradecimento às tradutoras constam duas epígrafes inaugurais, uma de autoria da artista chilena Violeta Parra e outra do escritor uruguaio Eduardo Galeano, que já vimos anteriormente. Epígrafes são frases, citações, em prosa ou em versos, que são usadas no início de um trabalho para dar um suporte temático, para resumir ou introduzir o sentido do texto. É uma espécie de inspiração que dá impulso para o desenvolvimento da obra. No MIGN, considero as epígrafes uma parte ativa do texto, que servem para dar partida às discussões e condensar certos posicionamentos ético-políticos do PG.

Várias autoras e autores estão presentes nas epígrafes ao longo dos capítulos, como Eduardo Galeano, escritor uruguaio; Jaime Sabines, poeta e ensaísta mexicano; Casilda Rodrigáñez, ensaísta espanhola; Jorge Drexler, cantor e compositor uruguaio; Suzanne Arms, escritora norte-americana; Carol Pearson, escritora e educadora norte-americana; Madeleine L'engle, escritora norte-americana. Chamo a atenção para duas as epígrafes que abrem o livro de modo geral:

Figura 6 – Epígrafes

«Las flores de mi jardín
han de ser mis enfermeras»¹
VIOLETA PARRA



«La Iglesia dice: el cuerpo es una culpa.
La ciencia dice: el cuerpo es una máquina.
La publicidad dice: el cuerpo es un negocio.
El cuerpo dice: yo soy una fiesta»²
EDUARDO GALEANO

¹ «As flores do meu jardim / devem ser minhas enfermeiras».
² «A Igreja diz: o corpo é uma culpa. / A ciência diz: o corpo é uma máquina.
/ A publicidade diz: o corpo é um negócio. / O corpo diz: eu sou uma festa».

Fonte: SAN MARTÍN, 2018.

A primeira epígrafe é um trecho do poema *La Jardinera*, de Violeta Parra, que foi musicalizado⁷⁰. Violeta Parra nasceu em 1917 em San Carlos, uma comuna da província de Ñuble, no Chile. Filha de uma camponesa e de um professor de música, começou a estudar violão e canto desde bem jovem. Em meados do século XX, resgatou, compilou e pesquisou a música folclórica chilena, realizou recitais e compôs canções baseadas nas formas folclóricas tradicionais⁷¹.

Em *Violeta Parra: hacia un imaginario del mundo subalterno*, a pesquisadora chilena Carla P. Cobos (2007) fez uma leitura antropológica da obra textual de Violeta Parra pensando nos processos sociais e culturais pelos quais a sociedade chilena passou ao longo do século XX. Para ela, a textualidade de Parra, em uma iniciativa crítica, se articulou a uma reflexão sobre tais processos e propôs uma construção simbólica alternativa para os setores subalternos de sua época, assumindo, portanto, um papel ativo na transformação da sociedade.

A autora argumentou que a obra de Parra colocou em destaque a especificidade de subalternidades raramente representadas pela categoria tradicional de *sujeito popular* nas ciências sociais, que é proletário e masculino, vive na cidade e reivindica seus direitos às autoridades. Os textos de Parra trariam, então, um relato híbrido, múltiplo e heterogêneo que substituiria a postura totalitária da modernidade. Cobos (2007) sugeriu que a textualidade de

⁷⁰ Disponível em: <http://www.violetaparra100.cl/cancionero/la-jardinera/>. Acesso em: 15 out. 2020.

⁷¹ Disponível em: <http://www.violetaparra100.cl/biografia/>. Acesso em: 15 out. 2020.

Violeta Parra significou não somente a promoção dos setores populares como sujeitos históricos, mas, sobretudo, uma ênfase em outras formas de subalternidade invisíveis.

As próprias coordenadas biográficas de Parra – ter sido pobre em ambientes marcados pela riqueza, ter sido uma migrante camponesa em meio à vida urbana, ter sido uma mulher em meio a um mundo machista, ou mesmo ter sido portadora de uma cultura oral desprezada pela primazia da escrita – fundamentaram seu projeto artístico, dando sentido e legitimidade a sua própria figura enquanto mensageira de uma cultura esquecida (COBOS, 2007).

Para Cobos (2007), Violeta Parra contestou alguns alicerces que sustentavam a sociedade chilena na metade do século XX: i) ao defender a classe popular em detrimento da classe que concentrava na mão de poucos as decisões e o dinheiro do resto da sociedade; ii) ao enfatizar o mundo folclórico camponês como difusor de identidade e cultura, em contraposição à ideologia do progresso, que vislumbrava apenas a prosperidade e o futuro da humanidade no espaço urbano; iii) ao legitimar a própria experiência enquanto mulher, questionando a lógica patriarcal; iv) ao posicionar a expressão oral em equivalência com a cultura escrita, afastando-se, com isso, da onipresença do pensamento ilustrado.

A partir da análise empreendida por Cobos (2007), sugiro que existe no projeto estético-cultural de Violeta Parra uma proposta de apresentar um imaginário alternativo ao existente, distinto daquele a que estamos acostumados na lógica colonial moderna. Essa construção simbólica seria caracterizada pela inclusão e visibilização de práticas historicamente apagadas, instalando novas formas de percepção em contraste com as formas hegemônicas.

Como as epígrafes em geral expressam ideias de autores/as que são autoridades no tema a ser discutido, é possível imaginar que Pabla considerou Violeta Parra de alguma forma autorizada a dialogar com o assunto que trata no MIGN. No entanto, a legitimidade de que Parra é investida para figurar na epígrafe de abertura do livro tem relação não precisamente com o tema da ginecologia natural, mas com um projeto muito mais amplo, que é político e está presente na obra das duas autoras: a ideia de implodir as dicotomias hierárquicas, de desafiar normas e convenções de procedência ocidental, de rejeitar os pensamentos hegemônicos da modernidade colonial.

Esses sistemas hierárquicos contestados tanto por Pabla como por Violeta Parra, cada uma a sua maneira, são heranças coloniais que privilegiam o saber dito *científico* em detrimento de todos os demais saberes que circulam no interior das sociedades. Quando opta por dialogar com uma poeta e folclorista, Pabla rompe também com as divisões categoriais que afastariam a literatura e a arte em geral dos outros campos do conhecimento, como a ginecologia. Nesse sentido, é interessante observar como a interseção entre a literatura e as demais áreas pode se

dar por múltiplas vias: outras disciplinas dão suporte para análises literárias, e o próprio texto literário pode contribuir para a construção de conhecimento em outras disciplinas.

Outra parte notável que constitui o MIGN é o “esclarecimento importante” entre as epígrafes iniciais e o Índice. Ao explicar didaticamente o que o livro é e o que não é, a nota busca antecipar-se a possíveis problemas que a autora poderia vir a ter com a publicação, como, por exemplo, ser acusada de criar uma nova especialidade médica alternativa, de promover o lucro a partir dos saberes ali reunidos ou de fornecer diagnósticos médicos.

Também nessa nota é antecipada uma das práticas às quais o MIGN faz oposição, o que é marcado pela locução adverbial *ao contrário*. Em contraste com a indústria médica, cujo *modus operandi* pode envolver o fornecimento de receitas prontas e a padronização de diagnósticos e tratamentos, o MIGN defende uma abordagem na qual a saúde sexual de cada mulher seja tratada considerando suas particularidades, sob uma perspectiva integradora, preventiva, num processo profundo, lento e prolongado, e não imediatista nem focado meramente na cura de sintomas – uma perspectiva que transcenda o monopólio biologicista/moralista e inclua outras dimensões do “ser mulher”.

Assinalando os objetivos do manual, seu direcionamento ideológico, os resultados esperados (que a leitora esteja saudável e segura, bem tratada e conhecedora de si mesma), além de pedir respeito pelas sabedorias ancestrais, os princípios expostos na nota parecem em consonância com a leitura de Sala (2019, p. 65) de que a ginecologia natural – enquanto movimento sociocultural – propõe “a transformação do modelo de atenção hierarquizado, patologizante e biomedicalizante próprio da ginecologia enquanto disciplina do campo da saúde sexual e (não) reprodutiva (Martin, 2006; Valls-Llobet, 2008)”.

O MIGN está dividido em 16 capítulos da seguinte forma⁷²:

	Título	Subtítulo	Conteúdo
I	Corpo e energia	Uma declaração de princípios	
II	A mulher e a medicina	A usurpação da nossa sexualidade	Um pouco de história // Os nossos corpos // A história da ginecologia: ciência da mulher // Histórias de curadoras
III	Descolonizar o nosso corpo	Autodeterminação perante o patriarcado e a medicina	Nada de bainha para a espada dele! // Reconhecer e montar o quebra-cabeças da nossa sexualidade // Órgãos genitais e sexuais

⁷² Os temas abordados nos capítulos do MIGN emergem nesta análise de forma transversal, e não linear, com base nas dimensões analíticas apresentadas anteriormente.

IV	Do it yourself	Saúde por e para mulheres	Autogestão da saúde // Curar a origem é se conhecer ainda mais profundamente // Corpo: recuperar o espaço colonizado // Autoconhecimento e autoexames // Os seios: vulcões em expansão
V	As plantas medicinais	Preparação	As preparações // Colheita de plantas medicinais
VI	Alimentação	Mulheres que alimentam: fonte nutritiva, criadora e vital	Alimentação natural e nutrição para mulheres
VII	Útera	Espaço sagrado	Problemas relacionados à nossa matriz
VIII	Ciclo menstrual	A roda da vida	Ritualizar o nosso sangue // Recicle o sangue, ele não é lixo! // Këyentún: ação da lua // Complementos para acompanhar o seu ciclo // As quatro fases da nossa energia cíclica // Recomendações para desequilíbrios durante o ciclo // Alimentação durante o ciclo da mulher
IX	Os hormônios	Os nossos mensageiros de energia	Hormônios sintéticos // A tireoide // Puberdade precoce // Alteradores hormonais ou disruptores endócrinos // Equilibrar os nossos hormônios
X	Fertilidade	Sementes criadoras em expansão	Contraceção // Conheça a sua fertilidade // Reconheça o seu muco fértil // Energias da ovulação // Práticas sexuais não reprodutivas // Métodos de planejamento familiar // Plantas medicinais contraceptivas
XI	Gestão, parto e amamentação	Recuperar a nossa força ancestral	A mulheres precisam umas das outras // Gestação: amadurecer o fruto // Os três ciclos da gestação // O parto // A placenta: a árvore da vida // A amamentação
XII	A plenopausa	Segunda primavera	Terapia de Reposição Hormonal (TRH) // Conselhos para a transição // Alimentação // Plantas afrodisíacas: receitas de Afrodite
XIII	Infecções ginecológicas	Fungos, infecções sexualmente transmissíveis (IST) e cistite	Diferenças entre fungos e infecções vaginais // Fluidos vaginais: guardiões silenciosos // Fungos vaginais // Infecções genito-urinárias: cistite // Infecções sexualmente transmissíveis (IST) // Clamídia // Tricomoníase // Vírus do Herpes Simples (SHV) // Gonorreia // Sífilis // Vírus de Imunodeficiência Humana (HIV) // Vírus do Papiloma Humano (HPV)
XIV	Câncer	Um olhar integrado	Uma nova visão // A indústria do câncer // Nunca é tarde para prevenir // Câncer de mama
XV	Aborto ou perda gestacional	Cuidados posteriores	Sinais de alerta // Alguns conselhos práticos // Recuperação // Ritual de despedida

XVI	A matriz ferida	Ao reencontro com a Mãe	O arquétipo mãe // Negar a origem // A doença como herança // Por trás da mãe se esconde uma mulher // A ferida como oportunidade // Curar a linhagem agora e sempre
-----	-----------------	-------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

O livro conta ainda com um texto de boas-vindas, introdução, lista de ervas e plantas medicinais, bibliografia e agradecimentos da autora. Na edição traduzida ao português, consta na Introdução uma nota de rodapé, inserida por decisão das tradutoras e com consentimento da autora, que explica que nem todas as plantas citadas no livro são conhecidas ou têm um nome popular no Brasil. Nesses casos, foi mantido o nome usado na edição em espanhol, com um asterisco indicando a necessidade de se consultar a lista de ervas e plantas medicinais para encontrar seu nome científico.

4.3 A dicotomia natureza X cultura

Discuti anteriormente que as categorias hierárquicas, típicas do sistema colonial moderno, são ambíguas e variam de acordo com os interesses e as relações de poder envolvidas. Quando convém, mulheres são consideradas inferiores por sua suposta aproximação com o *natural* e o *instintivo*. Quando convém, pessoas racializadas são consideradas inferiores por sua suposta aproximação com o que é *selvagem, bárbaro, primitivo*.

Por outro lado, quando convém, mulheres brancas são coagidas a procriar para “melhorar a raça”, e mulheres negras são coagidas a procriar para gerar mais mão de obra, já que a fisiologia de seus corpos está “naturalmente” preparada para reproduzir – e aqui o *natural* é desejado e justifica as práticas sociais. Assim, a ideia neste momento é tentar desvendar os possíveis sentidos de *natural* para, em seguida, compreender o que constitui uma *ginecologia natural* no MIGN.

A dicotomia natureza X cultura é uma das principais categorias de classificação social a partir das quais a modernidade ocidental produz “um sistema de diferenças que justifica e naturaliza os regimes capitalista, heteropatriarcal e racista que erguem a Europa como centro da civilização” (MIÑOSO; CORREAL; MUÑOZ, 2014, p. 33)⁷³. A socióloga e professora colombiana Betty Ruth Lozano Lerma (2014) explicou que a cultura ocidental eurocêntrica assimilou mulheres e homens ao dualismo natureza-cultura, associando as primeiras à natureza

⁷³ “Estos aportes permiten una revisión de las categorías de clasificación social: raza, sexo, naturaleza-cultura, Europa-América, civilización-barbarie, centro-periferia, como operaciones específicas por medio de las cuales se produce un sistema de diferencias que justifica y naturaliza los regímenes capitalista, heteropatriarcal y racista que erigen a Europa como centro de la civilización”.

e os últimos à cultura. No entanto, para as/os afrocolombianas/os do Pacífico, por exemplo, o masculino é identificado com o mais selvagem, o não domesticado, ao passo que o feminino é identificado com o domesticado, no sentido de ter passado pela cultura. A autora apontou para a possibilidade de haver ali uma relação de *dualidade*, que é fluida e não hierarquizada, em vez do *dualismo* ocidental, que é rígido, hierarquizado e se torna subordinante para as mulheres (LERMA, 2014).

Ao identificar as mulheres com a natureza, com o natural, a perspectiva ocidental naturaliza e justifica ideologicamente a inferiorização delas, bem como o controle e a exploração de seus corpos. Quando se trata de corpos colonizados e racializados, a situação é ainda mais crítica, pois entra em jogo também a dicotomia humano X não humano. Ao descrever o trabalho de María Lugones em reação ao entendimento de Aníbal Quijano sobre sexo como categoria biológica, Miñoso, Correal e Muñoz (2014, p. 30) pontuaram que:

(1) a primeira grande classificação que a colonização impôs foi uma divisão entre humano e não humano; (2) a invenção do gênero é correlativa à supremacia do homem branco europeu possuidor de direitos sobre as mulheres do seu próprio grupo, no entanto, este é um tipo de relação reservada ao humano; a mulher branca europeia como companheira e reprodutora da raça e do capital é humana; (3) ao restante dos povos do mundo extraeuropeu foi imposta uma ordem natural a serviço da supremacia branca (humana), motivo pelo qual não se poderia afirmar que o sistema de gênero funcionaria para os povos colonizados; dessa forma, para a autora, (4) a raça, o gênero e a sexualidade são categorias co-constitutivas da episteme colonial e não podem ser pensadas por fora – dessa episteme – e tampouco de maneira separada entre elas (Lugones 2012)⁷⁴.

Embora em alguns momentos pareça haver o risco dessa delicada associação entre mulheres e natureza, de modo geral, o *natural* no MIGN tende a apontar para outros caminhos. Na Introdução do MIGN, Pabla recorre ao termo *natural* para expor seu propósito com o projeto: “pretendo incentivar as mulheres a se aproximarem da saúde natural” (p. 16). Aqui, o adjetivo *natural* associado a *saúde* tem como atributos o equilíbrio e a integração entre corpo, mente e espírito. Um pouco mais adiante, está associado com as plantas medicinais em contraste com os medicamentos, que são produtos farmacêuticos tecnicamente trabalhados: “[...] sempre chegava à mesma resposta: ‘o natural é melhor’. E, claramente, tudo era mais simples do que

⁷⁴ “(1) la primera gran clasificación que la colonización impuso fue una división entre humano y no humano; (2) la invención del género es correlativa a la supremacía del varón blanco europeo poseedor de derechos sobre las mujeres de su propio grupo, sin embargo este es un tipo de relación reservada a lo humano; la mujer blanca europea como compañera y reproductora de la raza y del capital es humana; (3) al resto de las gentes del mundo extraeuropeo se impuso un orden natural al servicio de la supremacía blanca (humana) por lo cual no se podría afirmar que el sistema de género funcionara para los pueblos colonizados; de esta forma, para la autora (4) la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial y no pueden pensarse por fuera – de esta episteme – como tampoco de manera separada entre ellas (Lugones 2012)”.

pensava quando se tratava de preparar uma infusão ou uma cataplasma para um tratamento” (p. 17). Assim, é possível vislumbrar que *natural* é um ideal a ser alcançado nas práticas de saúde e que permeará toda a abordagem do MIGN.

O termo *natural* é usado em oposição a produtos de beleza químicos: “É muito comum o uso de óleo de gergelim [...]. São diversas as opções de cosmética natural que podemos começar a implementar” (p. 324)” e em oposição ao parto cesárea: “Eu acho um tanto absurdo ter que justificar os benefícios que o parto natural tem em comparação com uma cesárea” (p. 42). Também é frequentemente relacionado com a alimentação e, nesse sentido, se associa com uma ideia de nutrição saudável e fortalecimento. Nesse caso, há uma definição objetiva do que se entende por alimentação natural:

São alimentos naturais aqueles que, sem maiores esforços e grandes tecnologias, podemos cultivar e digerir: alimentos crus ou vivos, alcalinos, que não geram putrefação intestinal nem congestão das mucosas internas, que são de fácil assimilação e eliminação. Também são alimentos naturais o sol, o ar, a água, o descanso, a atividade física etc. Tudo isso, temperado com a moderação que nos propõe o Slow Food e a vida simples que prega o naturismo, nos impulsiona a nos constituir em força vital. Os alimentos mortos ou insalubres, que são maioria nas atuais redes de supermercados, perturbam e degradam o nosso organismo, pois são produtos desnaturalizados e muitas vezes ‘ladrões de vitaminas e minerais’ (p. 114)

Os alimentos naturais são vivos – correspondendo provavelmente aos alimentos *in natura* ou minimamente processados – ao passo que os alimentos não naturais são mortos ou insalubres, desnaturalizados – correspondendo provavelmente aos produtos processados ou ultraprocessados⁷⁵. Outra característica é o fato de serem cultivados e digeridos “sem maiores esforços e grandes tecnologias”. Nesse âmbito, a alimentação natural é vista como prática de resistência ao agronegócio (p. 112), cuja modernização está relacionada a deficiência de nossas dietas (p. 116). Aqui, *natural* quer dizer livre de químicos, pesticidas e hormônios (p. 328), isto é, sem intervenções humanas agressivas. Trata-se, portanto, de uma reivindicação da segurança e da soberania alimentar (p. 113). No Brasil, a segurança alimentar é definida pelo Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2004, p. 4) como o direito ao acesso a

⁷⁵ O *Guia Alimentar para a População Brasileira*, publicado pelo Ministério da Saúde, apresentou as seguintes definições: os alimentos *in natura* “são obtidos diretamente de plantas ou de animais e não sofrem qualquer alteração após deixar a natureza”, e os alimentos minimamente processados “correspondem a alimentos *in natura* que foram submetidos” a determinados processos que não envolvem “agregação de sal, açúcar, óleos, gorduras ou outras substâncias ao alimento original” (BRASIL, 2014, p. 29). Já os alimentos processados “são fabricados pela indústria com a adição de sal ou açúcar ou outra substância de uso culinário a alimentos *in natura* para torná-los duráveis e mais agradáveis ao paladar” (BRASIL, 2014, p. 38), e os ultraprocessados “são formulações industriais feitas inteiramente ou majoritariamente de substâncias extraídas de alimentos [...] ou sintetizadas em laboratório com base em matérias orgânicas como petróleo e carvão (corantes, aromatizantes, realçadores de sabor e vários tipos de aditivos usados para dotar os produtos de propriedades sensoriais atraentes)” (BRASIL, 2014, p. 41).

alimentos de qualidade e em quantidade suficiente, com regularidade e de modo permanente, sem que isto impeça o acesso a outras necessidades igualmente essenciais. A realização desse direito deve ter como base práticas alimentares que promovam a saúde e, além disso, “respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis”. A soberania alimentar, por sua vez,

[...] é o direito dos povos a definir suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos, que garantam o direito à alimentação a toda a população, com base na pequena e média produção, respeitando suas próprias culturas e a diversidade dos modos camponeses de produção, de comercialização e de gestão, nos quais a mulher desempenha um papel fundamental. Para além disso, é um direito que os povos têm a produzir seus próprios alimentos (MOVIMENTO DOS PEQUENOS AGRICULTORES, 2019, s. p.).

O atendimento de tais reivindicações é de máxima urgência quando pensamos na grave crise alimentar que aflige principalmente os países “em desenvolvimento” há décadas. Na Declaração Universal sobre a Erradicação da Fome e Má Nutrição (CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE A ALIMENTAÇÃO, 1974, p. 2, grifos meus), o problema dos povos afetados pela fome e má nutrição não decorre de fatos conjunturais, mas de circunstâncias históricas, “em especial desigualdades sociais, nomeadamente e em muitos casos **domínio estrangeiro e colonial, ocupação estrangeira, discriminação racial, segregação racial e neocolonialismo sob todas as suas formas [...]**”.

São parte agravante desse quadro também as políticas neoliberais do comércio globalizado. Ao citar a declaração de Tlaxcala, documento produzido a partir da II Conferência Internacional da Vía Campesina, realizada no México em 1996, a pesquisadora brasileira Claudia J. C. Hoyos e a professora brasileira Adriana D’Agostini (2017, p. 181) afirmaram que

[n]esse momento histórico, o contexto caracterizava-se pela implementação das políticas de ajuste estrutural do BM e do FMI, e pelo incremento escandaloso da dívida externa, as corporações transnacionais concentravam terras, bosques, e fontes de água. Estes fatos, por sua vez, provocaram aumento da pobreza rural, maior destruição da natureza, expulsão de povos indígenas de seus territórios, migração forçada e massiva de famílias de agricultores para as cidades, além da repressão a que foram submetidos os movimentos camponeses de diferentes lugares da América Latina.

Nessa ocasião, a Vía Campesina – que agrega organizações camponesas, indígenas e de pequenas/os agricultoras/es – apontou os principais desafios para se alcançar o direito à alimentação: “o sistema econômico em sua modalidade de capitalismo financeiro, os tratados de livre comércio que o circundam, as instituições multilaterais e as medidas de ajuste

estrutural” (HOYOS; D’AGOSTINI, 2017, p. 182). Tais políticas foram responsabilizadas pelo desaparecimento de comunidades camponesas, bem como de sua capacidade de produzir alimentos.

A ativista do feminismo paritário andino Rosalía Paiva (2014, p. 298), ao analisar o desenvolvimento da civilização andina, comentou que, “[p]ara o mundo andino, todo elemento da natureza ‘dá’ e ‘recebe’ para contribuir com um bem comum: ‘a vida’ em harmonia”. Antes, o modelo de organização e o manejo do espaço se davam a partir de uma relação particular com a Pacha (espaço-tempo) e tinham como base o trabalho comunitário de mulheres e homens em igualdade de condições. A colonização europeia, fundamentada na apropriação e despovoamento dos povos originários, inviabilizou a autonomia econômica que garantia o bem-estar e a nutrição de suas/seus habitantes. Mais recentemente, com o advento da globalização, o problema da desigualdade foi aprofundado, com a expropriação sistemática das terras, territórios e recursos naturais dos povos indígenas. As políticas e leis do regime agrário constitucional dos Estados nacionais ocasionam a destruição dessas comunidades, e seus recursos naturais deixam de ser inalienáveis, impenhoráveis e imprescindíveis (PAIVA, 2014).

De fato, a crise se intensifica no caso das mulheres. Explorando a dinâmica sócio-histórica da relação entre gênero e alimentos, as pesquisadoras brasileiras Rita Simone Liberato, Laura Moutinho, Isabel Noronha e Brigitte Bagnol (2019) mostraram como a fome, desnutrição e insegurança alimentar é uma das (muitas) tragédias humanas vividas nos navios negreiros que tem efeitos até a atualidade. As autoras relataram que agricultoras, coletoras, pescadoras, trabalhadoras assalariadas e artesãs que compunham a população rural na América Latina e Caribe enfrentavam, em 2015, “sobrecarga de trabalho devido à divisão sexual das tarefas” e “baixo acesso a terra, água, sementes e insumos”, além de “dificuldades para participação política, [...] pouca autonomia econômica e nos processos decisórios” (LIBERATO; MOUTINHO; NORONHA; BAGNOL, 2019, p. 3), o que revela a continuidade do fato colonial, intensificado no caso das mulheres, que têm restringido seu acesso a recursos básicos e a atuação e visibilidade política.

A situação das mulheres indígenas, especificamente, é ainda mais crítica: “No contexto de um mundo altamente globalizado, os papéis das mulheres indígenas, por exemplo, foram corroídos pela perda de recursos naturais e esgotamento dos ecossistemas [...]” (LIBERATO; MOUTINHO; NORONHA; BAGNOL, 2019, p. 3). A vulnerabilidade dessas mulheres é maximizada pelas discriminações de gênero, origem e pobreza. Elas se veem forçadas a criar estratégias de sobrevivência em uma realidade que lhes nega o gozo de seus direitos mais básicos, como o direito à alimentação.

Os problemas relativos à alimentação afetam de modo semelhante os países do continente africano. Em Moçambique, o consumo de produtos industrializados e de alimentos ricos em proteínas e gorduras afeta diretamente a saúde das mulheres, “cujo estilo de vida se alterou fortemente por efeito das mudanças profundas, que foram acontecendo ao longo de mais de quatro décadas, desde a independência do país” (LIBERATO; MOUTINHO; NORONHA; BAGNOL, 2019, p. 8). Além disso, as transformações econômicas e sociais pelas quais o país passou desde o período da colonização portuguesa impactaram significativamente a dieta das populações, antes mais rica, equilibrada e saudável, e agora distante de sua cultura alimentar de origem. Ainda nesse sentido,

Maria Eunice MACIEL e Renata MENASCHE (2003) afirmam que o processo de **construção de uma cozinha num país colonizado** é geralmente resultante de um conjunto de influências, que geram processo complexo que implica confrontos, associações e exclusões, uma vez que ela é não apenas resultado, mas indicador dos valores que tanto incorpora como exhibe. Nesse sentido, Siteo (2009) considera que foi marcante na cozinha moçambicana a influência da cultura portuguesa, que impôs uma mudança nos hábitos alimentares africanos como parte do ‘**processo civilizatório**’ dos ‘indígenas’ procurando lhes inculcar novos valores em relação à alimentação [...]. (LIBERATO; MOUTINHO; NORONHA; BAGNOL, 2019, p. 10, grifos meus).

Sendo assim, se garantir o direito ao alimento *natural* é garantir o direito à vida, então a proposta do MIGN se relaciona com o direito humano de segurança e soberania alimentar. E mais: se somos em grande medida aquilo que comemos, e o agronegócio em Abya Yala é que tem decidido e controlado o que ingerimos, então de alguma forma ele controla também nossos corpos e, por consequência, nossa saúde sexual, já que, como argumenta o MIGN, uma alimentação natural (aliada a outros hábitos saudáveis) pode ajudar a prevenir/tratar infecções e outras disfunções.

Por isso, ao promover a segurança e soberania alimentar e a possibilidade de uma alimentação natural, o MIGN reivindica a saúde e autonomia dos corpos das mulheres. O direito ao natural, aqui, é também um direito político, uma vez que se contrapõe a um *não natural* (como o ultraprocessamento dos alimentos ou vegetais carregados de agrotóxicos, por exemplo) imposto por políticas neoliberais e projetos estatais de base colonial que defendem os regimes alimentares estabelecidos por grandes corporações e modelos de produção agrícola que não se comprometem com a saúde e o combate à fome e à desnutrição.

A teórica ecofeminista Ynestra King (1988, p. 126) já dizia, nos anos 1980, que “o pedaço do bolo que as mulheres começaram a provar, como resultado do movimento feminista, está podre e carcinogênico” e questionava: “[o] que adianta partilhar com igualdade um sistema que está matando a nós todos?”. A autora se referia à ameaça à vida na terra, citando o

desflorestamento mundial, a extinção de espécies, a poluição por venenos, as doenças causadas por mutação genética, os acidentes industriais, a estocagem de armas de aniquilação, a escassez de alimentos e o maltrato e mutilação de animais para testar produtos cosméticos, farmacêuticos e procedimentos cirúrgicos.

Nesse sentido é interessante pensar nos hormônios sintéticos, que são um exemplo de como a intervenção médico-farmacológica se espalha “[...] por toda a rede social, profissional ou dentro das relações interpessoais” (SALA, 2019, p. 69). No MIGN, eles são considerados responsáveis por transformar “processos que ocorrem de forma *natural*” (p. 206), isto é, de acordo com a fisiologia dos corpos das mulheres em seu *estado natural*. Eles convertem o ciclo menstrual em algo artificial, falso, antinatural, em contraste com uma noção de organicidade ou conforme “as leis da Natureza” (p. 241). Já os substitutos sintéticos do leite materno e as papinhas industrializadas são chamadas de “lixo” por Pabla (p. 324). O sintético, assim como o artificial, é aquilo que “nos debilita e nos submete a constantes reparações do nosso organismo” (p. 113)⁷⁶.

A ideia de *natural* como aquilo que não sofreu interferências externas ou processos invasivos está presente em diversas ocorrências no MIGN: a alteração do ciclo *natural* dos alimentos pela agricultura moderna (p. 155); a poluição luminosa que “afeta a secreção *natural* de melatonina no organismo” (p. 192); a interferência nas sementes transgênicas, apagando sua memória ancestral (p. 201); fatores que alteram a mucosidade *natural* da vagina: “a má alimentação, o estresse, o uso de pílulas hormonais e, em especial, o abuso de medicamentos” (p. 213); o uso prolongado de antibióticos e consumo excessivo de alimentos refinados, que neutralizam os mecanismos *naturais* de proteção (p. 290); a limpeza excessiva da vagina, que prejudica seu sistema *natural* de proteção (p. 291); os desodorantes vaginais, que “alteram o pH *natural* da vagina” (p. 301); e os absorventes sintéticos e internos, que alteram o fluxo normal com seus branqueadores, químicos e aromatizantes (p. 301).

O *natural*, então, parece corresponder a tudo o que ocorre de acordo com aquilo que “a Natureza ofereceu” (p. 42), como são os processos fisiológicos dos corpos das mulheres em seu “estado natural”: a produção *natural* de cistos na área ovariana (p. 124); a gestação, o parto e a amamentação como processos *naturais* (p. 240); as “respostas *naturais* diante da queda hormonal” (p. 290); o funcionamento *natural* dos corpos (p. 203); a dor menstrual, que decorre

⁷⁶ O problema não são os hormônios em si, mas a maneira como são manipulados, propagandeados, impostos e consumidos: frequentemente em excesso, em situações que talvez fossem desnecessários e com base em interesses escusos, como busquei mostrar no capítulo 1.

naturalmente do crescimento e adaptação do útero (p. 250); o estado *natural* da vulva e dos órgãos (p. 303).

Visando a preservar tal *estado natural*, são propostos métodos, técnicas e tratamentos igualmente *naturais*: alternativas *naturais* para regular a fertilidade (p. 205); métodos de planejamento *natural* (p. 210); a estimulação *natural* como técnica para ajudar a saída da placenta nos partos (p. 264); formas de alívio *natural* da dor (p. 266); a necessidade de um diagnóstico certo para a realização do tratamento *natural* (p. 288). Nesse sentido, destaca-se a “crítica à biomedicina e, de maneira particular, à medicalização indefinida da vida, que converte em patológicos processos que não o são [...]” (SALA, 2019, p. 69)⁷⁷.

Nessa mesma direção, é possível compreender *natural* em oposição a suas opções artificiais, sintéticas, nas seguintes receitas: para exame vaginal bimanual, lubrificante *natural* (p. 82); para aliviar dores de endometriose, analgésicos *naturais*: “banhos quentes, bolsas de água, saís marinhos, tintura de valeriana” (p. 133); para curar lesões do colo do útero, “tampões *naturais* com algodão envolvidos em gaze estéril” (p. 140); para a etapa pré-ovulatória do ciclo menstrual, alimentos que contêm estrogênios *naturais*: “soja, azeite de oliva, azeitonas, aipo, cevada, brócolis, cerejas e ameixas” (p. 181); para tratar queda hormonal de forma *natural*, maca peruana (p. 279); para tratar fungos vaginais, iogurte *natural* (p. 295); para fortalecer o sistema nervoso, a aveia como sedativo *natural* (p. 339).

Pabla alerta sobre a desconfiança das mulheres em relação aos métodos naturais, que exigem maior autonomia e uma conexão com a própria fisiologia. Isto pode ser considerado mais trabalhoso e desafiador do que simplesmente recorrer a medicamentos industrializados ou métodos invasivos, como cirurgias, em que depositamos as responsabilidades em especialistas (p. 206-207). Além disso, perante os métodos artificiais, que são normalmente vistos como “modernos”, os naturais podem ser temidos e vistos como “arcaicos”, “antiquados”, “não modernos”, “não efetivos”. Para a autora, em nossos tempos, acabamos confiando mais em máquinas do que em nossos próprios corpos, emissores de mensagens que não fomos ensinadas a escutar (p. 239).

Os usos da expressão *natural* guardam íntima relação com os usos do termo *natureza*. No MIGN, a Natureza por vezes é grafada com inicial maiúscula, talvez indicando se tratar de uma entidade. Ela guarda forças ocultas (p. 14) e nos oferece opções (naturais) para evitar nos

⁷⁷ “A ello se le suma la crítica a la biomedicina y, de manera particular, a la medicalización indefinida de la vida, que convierte en patológicos procesos que no lo son, al mismo tiempo que desparrama la intervención médico-farmacológica por todo el entramado social, profesional o dentro las relaciones interpersonales (Orueta Sánchez et al., 2011:151)”.

sentirmos mal (p. 114), orienta nossa nutrição para evitar ou tratar desajustes (p. 114) ou dita os ritmos que devemos seguir (p. 192). As parteiras tradicionais, por exemplo, trabalham com o amparo e sob as leis da natureza (p. 241). A Natureza é ainda algo de que fazemos parte e pela qual, portanto, somos influenciadas em nossos ciclos (p. 156). Em determinado momento, Pabla afirma que não duvida “da sabedoria da Natureza” (p. 335).

Vimos no capítulo 1 que a ginecologia enquanto ciência nasceu no Brasil sob a concepção da diferença sexual, em que os sexos são divididos de acordo com determinados atributos “naturais”. Nos materiais médicos analisados por Rohden (2001), o conceito de *natural* se movia e se moldava conforme os interesses das autoridades em reforçar a distinção objetiva e material entre os sexos. Com isso, reafirmava a condição biológica e reduzia a trajetória de vida das mulheres aos processos relacionados com sua função reprodutiva. A narrativa de que a natureza designou às mulheres a tarefa de procriar se reflete em práticas institucionais e sociais. Afinal, quem iria querer lutar contra as leis da natureza? É contraditório, sabemos: em outras searas, é perfeitamente viável para a narrativa de base colonial que se busque controlar e explorar a natureza e seus recursos.

A ginecologia apresentada no MIGN, por sua vez, não busca atribuir papéis sociais a mulheres e homens ou ditar orientações morais, embora as práticas sugeridas sejam permeadas pelos princípios éticos do PG. O *natural* não é algo determinante, prescritivo, que deva ser traduzido literalmente do âmbito biológico para o social. A ginecologia natural é uma proposta fundamentada num ideal de gestão da saúde sexual das mulheres que esteja mais próximo de métodos e tratamentos naturais, sendo *natural* tudo aquilo que não é artificial, sintético, invasivo, desvirtuado, processado, industrializado, alterado pela tecnologia moderna.

A ginecologia natural, portanto, abarca uma perspectiva que entende que o próprio corpo é capaz de reestabelecer o equilíbrio do organismo desde que esteja são, bem nutrido e integrado com a saúde da mente e do espírito. Desse modo, diferente da narrativa ginecológica que estudamos anteriormente, leva em conta aspectos que extrapolam a concepção biologicista/moralista dos corpos do paradigma médico dominante.

4.4 O paradigma médico dominante

A ciência problematizada pelo MIGN é aquela que arruína e desprestigia os saberes que não são os seus (p. 36). Que transforma os seres humanos em “ratos de laboratório”, animalizando-os, submetendo-os a imposições e prescrições sem, contudo, se comprometer em fornecer informações seguras a suas pacientes (p. 38-39). Que utiliza, contamina e engana,

“como fazem as multinacionais testando suas vacinas e medicamentos em mulheres e crianças do ‘terceiro mundo’” (p. 70).

A ciência problematizada pelo MIGN é aquela que aceita abusos e violências extremas, que reproduz e promove o racismo e a desumanização das mulheres negras, em nome do “progresso”, das “descobertas”, dos “avanços”, como no seguinte caso citado por Pabla:

Sims trabalhava como médico geral nos campos de algodão do Alabama. Em um dia de 1845, ‘entediado com sua vida e seu tempo’, decidiu começar um experimento em um antigo hospital situado atrás de sua casa, com mulheres afro-americanas que eram exploradas naqueles campos. Os revolucionários resultados dessa experiência levaram-no a fundar uma clínica de mulheres em Nova Iorque, onde posteriormente continuou fazendo experimentos com mulheres de condições vulneráveis: imigrantes, pobres e camponesas. [...] No Alabama, o médico escravizou muitas mulheres durante cinco anos para utilizá-las em suas aberrantes experimentações. Nenhuma delas chegou até esse lugar por vontade própria e muito menos foram submetidas a operações com seu consentimento (p. 36).

É também aquela que oferece como solução sedativos e hormônios sintéticos que controlam os ciclos biológicos, rompendo a conexão entre as mulheres e seu próprio sangue (p. 143), e que “tem se empenhado na ambiciosa ideia de controlar os nossos hormônios” (p. 189). É aquela que pretende “controlar a Natureza e nos fazer acreditar que esta sempre vai precisar ser domesticada ou regulada” (p. 189). Com seu “patriarcal olho científico” (p. 203), esse sistema faz estudos e experimentos em mulheres, medicalizando-as, anestesiando-as, silenciando-as e separando-as umas das outras (p. 242).

É, enfim, a ciência colonizadora e eurocêntrica, sendo o eurocentrismo “uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber”, a perspectiva de conhecimento que se tornou mundialmente hegemônica e que se constituiu em articulação com as necessidades capitalistas (BALLESTRIN, 2013, p. 103-104). Uma ciência marcada por um “ponto de partida de observação, supostamente neutro e absoluto” no qual a linguagem científica é assumida como a mais perfeita das linguagens (BALLESTRIN, 2013, p. 104).

A medicina à qual o MIGN resiste aparece no livro com diversas caracterizações: medicina oficial (p. 42), ocidental (p. 43), patriarcal (p. 64), androcêntrica (p. 136), convencional (p. 136), moderna (p. 171), androcentrista (p. 202), alopática (p. 261) e tradicional (p. 300). Embora não possamos tratar todas essas tipificações como sinônimas, é possível observar que compõem um mesmo paradigma médico dominante.

Também se problematiza, em específico, a ginecologia enquanto “ciência da mulher”, que “ficou nas mãos de homens enquanto autoridades indiscutíveis” (p. 30). Para Pabla, esta é uma perspectiva que trata os ciclos naturais como “heresias grosseiras e antiquadas” que

atentam contra “os milagres do progresso” (p. 30). As mulheres, sob esse ângulo, seriam cegas e incapazes de entender os seus próprios processos. É justamente o que vimos em Rohden (2001) sobre o nascimento dessa especialidade médica no Brasil.

O MIGN tem, inclusive, um capítulo inteiro dedicado ao tema “A mulher e a medicina”, com o subtítulo “a usurpação da nossa sexualidade” (p. 28). Numa linguagem poética, a autora introduz o capítulo nos lembrando das interpretações mágicas da realidade, das relações de comunidade e dos segredos dos ventres das mulheres que foram solapados pela “História androcêntrica” (p. 29), como vimos em Federici (2017), mas traz também um sopro de esperança ao afirmar que “os nossos corpos ainda nos pertencem, ingovernáveis e misteriosos, ainda capazes de fazer desta vida uma festa e dos nossos nascimentos todos os orgasmos que merecemos” (p. 30).

Ainda sobre esse capítulo, chamo a atenção para dois aspectos. Primeiro: o resgate da história da ginecologia nos ajuda a compreender a opção da autora por trabalhar, por contraste, com a ginecologia natural, afastando-se das narrativas e práticas da ginecologia oficial, ocidental, patriarcal, androcêntrica, convencional, moderna, androcentrista, alopática, tradicional, ou, em suma: a ginecologia do paradigma dominante. Segundo: é interessante como, antes de abrir o manual para qualquer instrução ou passo a passo, a autora assume um papel educativo, buscando levar as leitoras a refletirem sobre a origem das ideias e contribuições do MIGN antes de colocar em prática suas recomendações. Essa mesma estratégia é usada em *Nuestros cuerpos*, que tem a primeira parte dedicada ao tema *saber é poder*. É inevitável pensar em como uma aula de educação sexual nas escolas seria muito mais proveitosa se incluísse em seus conteúdos a história da ginecologia e suas problemáticas, por exemplo, em vez de se limitar a expor fotos de pessoas acometidas por infecções sexualmente transmissíveis, como a experiências de muitas/os jovens na educação básica.

Diferentemente de seu algoz, a ginecologia natural proposta no MIGN não descarta nem deslegitima a ciência e a medicina modernas, mas propõe uma convivência harmoniosa entre estas e as medicinas ancestrais, como veremos na sequência.

4.5 A ancestralidade e os saberes ancestrais

Ao abordar a imposição da medicina moderna sobre as medicinas ancestrais, Pabla utiliza o termo *holocausto* para se referir à perseguição das parteiras, curandeiras e xamãs, assim como à aniquilação da consciência espiritual do continente em nome de um Deus único (p. 42). O holocausto, normalmente associado a um evento histórico pontual – o massacre de judeus e

outras minorias pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial –, aqui é deslocado no tempo e ressignificado para fazer menção às invasões coloniais de Abya Yala, que envolveram, como o holocausto judeu, atos de opressão e exploração, genocídio e extermínio étnico sistemático.

Para Pabla, “o holocausto se materializa até os dias de hoje” (p. 42). Tal materialização dos processos de colonização no presente é o que temos entendido, nesta pesquisa, como *colonialidade*. Na formação escolar e acadêmica, a história do continente europeu, suas guerras e revoluções, é mais frequentemente abordada e valorizada do que a história de Abya Yala e do continente africano. Além disso, as conexões entre os saberes tidos como subalternos pela colonialidade, bem como as articulações afro-indígenas ou amefricanas, por exemplo, são silenciadas. Esta também é uma das razões pela qual foi implantada no Brasil a Lei n. 11.645/2008⁷⁸.

A despeito do “holocausto colonialista”, a postura do MIGN é promover um diálogo entre a medicina moderna e as medicinas ancestrais. Antes, cabe discutir os sentidos da expressão *ancestral* no MIGN, que foi também para mim, desde o início desta pesquisa, fonte de inúmeros questionamentos.

O termo é utilizado para se referir tanto a mulheres sábias – de um passado longínquo ou mais recente, nossas antepassadas, mulheres que vieram antes de nós – como aos saberes que elas nos legaram. Nesse sentido, Pabla conclama o “resgate do conhecimento e das tradições ancestrais das nossas sábias mulheres, que hoje não estão mais conosco” (p. 18) e chama a atenção para o “papel ancestral das mulheres como curadoras, médicas, parteiras e obstetras, acompanhando desde o início dos tempos as suas congêneres” (p. 35). Para ela, “não podemos nos colocar perante o mundo sem entender a história das gerações anteriores” (p. 17).

Pabla faz referência a um tempo histórico abstrato, um “início dos tempos” a-histórico, que não podemos, nestes exemplos acima, localizar com exatidão. Contudo, se levarmos em conta outras referências históricas utilizadas pela autora no MIGN, e se considerarmos também os processos descritos por Federici (2017), é possível inferir que esse “início dos tempos” contempla todo o período da “história humana” até a caça às bruxas, especificamente. Para Pabla, são essas mulheres, com seus conhecimentos empíricos e não acadêmicos, que “têm sido

⁷⁸ “Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena’”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 20 ago. 2020.

as guardiãs e tutoras de uma vasta sabedoria ancestral que a ciência não pôde – nem poderá – compreender” (p. 40)⁷⁹.

Nessa perspectiva, Cabnal (2010, p. 24) discorreu sobre o pensamento epistêmico das mulheres indígenas feministas comunitárias de Abya Yala, propondo uma cosmovisão libertadora, que “[r]ecupera a femealogia de nossas ancestrais, as nomeia, as reconhece, legitima seu conhecimento, resistências e sabedoria. Reconhece as ancestrais de outros territórios e invoca a sua energia para o fortalecimento da luta contra todas as opressões”⁸⁰. A recuperação de uma “memória cósmica corporal das ancestrais” contribuiria para a recuperação do próprio corpo, da própria memória corporal, como vimos no capítulo 2 desta pesquisa. A partir de tal proposta, é possível promover uma revisão histórica e a consequente reescrita da história da saúde sexual das mulheres (SALA, 2019).

Para Pabla, “resolver as dores da nossa útera está diretamente relacionado a fazer as pazes com a Matriz que deu origem à nossa vida” (p. 17). No capítulo “A matriz ferida: ao reencontro com a Mãe”, ela discute a relação conflitiva com a figura arquetípica da Mãe. Nesse ponto, destaco a análise de Sala (2019, p. 73):

Ainda que esse olhar possa chegar a estancar o discurso em um essencialismo excludente das identidades dissidentes, o fato é que continua sendo disruptiva em relação ao enfoque médico hegemônico, que fragmenta o corpo e o desvincula de outros estados mais complexos⁸¹.

O termo *ancestral* no MIGN também se refere ao (re)conhecimento de nossas próprias árvores genealógicas (p. 73). Compreender e nos conectar com as dores e traumas de nossas mães e avós, por exemplo, contribuiria para os processos integradores de cura que o livro propõe. A autora considera importante que honremos nossa linhagem, que perdoemos seus erros e busquemos não repetir suas faltas (p. 75). Isto é necessário para que não se reproduzam padrões relacionados a maus tratos e explorações herdados de nossa história familiar, nossa história ancestral (p. 74). Ancestrais, portanto, não são apenas mulheres abstratas de passados remotos, mas também nossas antepassadas diretas, aquelas que vieram imediatamente antes de

⁷⁹ Nesse caso, tenho a percepção de que o ideal seria operar pelo E que soma e não pelo OU excludente, a fim de não reforçar divisões binárias, como, por exemplo, popular X científico. É justamente dessa operação – própria da colonialidade – de negar um sistema de conhecimentos em detrimento de outros que buscamos nos desprender.

⁸⁰ “Recupera la femealogía de nuestras ancestras, las nombra, las reconoce y legitima su conocimiento, resistencias y sabiduría. Reconoce a las ancestras de otros territorios e invoca su energía para el fortalecimiento de la lucha contra todas las opresiones”.

⁸¹ “Si bien esta mirada puede llegar a estancar el discurso en un esencialismo excluyente de las identidades disidentes, lo cierto es que sigue siendo disruptiva respecto al enfoque médico hegemónico, que fragmenta el cuerpo y lo desvincula de otros estados más complejos”.

nós. E são ancestrais não apenas os saberes, mas também as dores, os abusos e as feridas de nossas mães e as mulheres antes delas (p. 352).

Por outro lado, esse processo de acolhimento das dores e traumas das antepassadas em prol da própria cura precisa ser tratado com cuidado. Em artigo sobre as distorções perigosas das rodas de sagrado feminino publicado no Portal Geledés – Instituto da Mulher Negra, Andrea Schiavi (2016) alertou do risco de que mulheres fiquem deslumbradas e envaidecidas com suas próprias visões nesses rituais e se esqueçam de pensar sobre sua atuação no mundo, fazendo-se perguntas como “o que é feminino? o que é sagrado? qual mulher não é sagrada?”. No que se refere à ancestralidade, a autora defendeu que uma mulher (consciente e responsável) não deveria jamais dizer à outra mulher

[...] que ela precisa perdoar suas ancestrais e honrá-las, pois respeita sobretudo as dores de suas irmãs, sabe que no momento que a cura chegar isso será feito por natureza do ciclo de amadurecimento que não pode ser forçado. Entende que existem mulheres que sofreram abusos destrutivos por parte de suas genitoras. Como dizer à [sic] uma mulher cuja mãe a entrega ao marido em abuso sexual aos quatro anos de idade que ela deve se curvar e reverenciar suas ancestrais? Ou à outra, cuja mãe é assassina e emprega maldade perversa? Ou ainda como falar em sexualidade sagrada e lembrar experiências sexuais de adolescentes quando se foi violada aos três anos de idade por um familiar e toda família se calou e fingiu que não aconteceu? (SCHIAVI, 2016, s. p.)

Quanto aos conhecimentos e às práticas ancestrais mencionados no MIGN, destaco os “mistérios femininos das histórias” transmitidas pelas mulheres mais experientes (p. 242) e a “sabedoria das avós”, mulheres sábias que conheciam tudo sobre a autorregulação da fertilidade de acordo com os ciclos da lua ou com o calor do ventre, sobre os segredos caseiros para qualquer tipo de mal-estar, sobre “os sábios remédios para abortar, a ciência de ajudar outra mulher a parir sem dor, sem medo e sem violência” (p. 42). Está presente a ideia de uma “sabedoria feminina” (p. 203), que seriam as sabedorias “do nosso próprio ser” (p. 24) ou que “o nosso sangue nos oferece” (p. 144). Essa sabedoria não parece corresponder necessariamente àquela das práticas ancestrais, mas a uma outra, que estaria dentro de nós mesmas, em nossas profundezas (p. 144). Tampouco me parece uma sabedoria inata no sentido biológico, saberes que os corpos das mulheres já conteriam ao nascer em decorrência de seus órgãos genitais/reprodutivos ou seus hormônios ditos *femininos* (?), mas um saber proveniente do contato com a natureza, da escuta atenta dos ciclos naturais, aqueles que ocorrem sem intervenções externas ou tecnológicas. Nas palavras da autora: a memória ancestral, “aquela pulsão instintiva e natural de saberes, ciclos e fluidos corporais” (p. 201).

Até este ponto da análise, *ancestral* no MIGN não tem uma ligação explícita com o contexto de Abya Yala especificamente, já que esses sentidos eram comuns também no contexto europeu:

Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração – uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho para as ‘classes baixas’ (FEDERICI, 2017, p. 364).

O que marca o contexto geopolítico de Abya Yala são as menções à *sabedoria ancestral indígena*, que “foi sendo exterminada e levada ao cristianismo e à adoração não mais da Pachamama, a Mãe Terra, mas da imagem de uma mulher (virgem) fria e triste, Maria, a mãe de Jesus” (p. 202). Com o processo de colonização, nosso continente, “puramente indígena, rico em saberes ancestrais e xamânicos”, teve sua “consciência espiritual” aniquilada e castigada (p. 42). A autora também lamenta que “hoje em dia tudo o que tem a ver a com a nossa sabedoria indígena ainda continua sendo catalogado como ‘bruxaria’ no mau sentido e desvalorizado pela sociedade” (p. 202).

Pabla faz menção, genericamente, às “culturas originárias” (p. 148), aos “povos originários” (p. 157), às comunidades ainda vivas que “não permitem a entrada da ciência para arruinar e desprestigiar seus saberes” (p. 36), às “diversas culturas e tribos com enfoques matriarcais” (p. 146). Especificamente, menciona os registros das “comunidades familiares pré-colombianas” (p. 33) e das “índias nativas” da América do Norte (p. 145), as comunidades Quechua e Shuar da Amazônia, no Equador (p. 43), a comunidades da Bolívia, onde o “império tecnológico ainda não chegou” (p. 43). É importante que os povos originários sejam entendidos em sua pluralidade, já que “[s]ão várias cosmovisões, ainda que tenham fios em comum a partir de práticas que se reconhecem ou se conectam em todo o território de Abya Yala, inclusive com povos bastante distantes de outros continentes” (CABNAL, 2010, p. 12)⁸².

A ancestralidade, quando relacionada com a categoria “raça”, tem outros desdobramentos não contemplados pelo MIGN. No conto “Olhos d’água” da escritora brasileira Conceição Evaristo, aflita por ter se esquecido da cor dos olhos de sua mãe, a protagonista revisita seu passado desde a infância, rememorando momentos vividos ao lado da mãe. Nesse

⁸² “Para mí, toda la integralidad de la vida de los pueblos originarios, radica en sus filosofías, dicho en plural, porque son varias cosmovisiones, aunque tienen hilos en común a partir de prácticas que se reconocen o se conectan en todo el territorio de Abya Yala, incluso con pueblos muy alejados de otros continentes”.

movimento, mãe e filha se fundem: “Às vezes, as histórias da infância de minha mãe confundiam-se com as de minha própria infância” (EVARISTO, 2016, p. 16). As dores e emoções de uma são as dores e emoções da outra: “Senti as lágrimas delas se misturarem às minhas” (EVARISTO, 2016, p. 19).

Da mãe, a personagem herda os olhos d’água, cor das águas de Mamã Oxum, de “rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície” (EVARISTO, 2016, p. 19). Dando continuidade a essa linhagem feminina, o movimento agora é entre a personagem e sua filha: “hoje, quando já alcancei a cor dos olhos de minha mãe, tento descobrir a cor dos olhos de minha filha” (EVARISTO, 2016, p. 19). A relação quase indissolúvel entre uma e outra se repete na geração seguinte: “faço a brincadeira em que os olhos de uma são o espelho dos olhos da outra” (EVARISTO, 2016, p. 19). Não importa o quão longe a personagem vá – “havia anos que eu estava fora de minha cidade natal” (EVARISTO, 2016, p. 18) – a presença e a herança da mãe estão sempre presentes. A pergunta sobre a cor dos olhos da mãe retorna insistentemente e precisa de uma resposta, que é comparada a um ritual, “em que a oferenda aos Orixás deveria ser a descoberta da dor dos olhos de minha mãe” (EVARISTO, 2016, p. 18).

No capítulo XVI do MIGN, intitulado “A matriz ferida: ao reencontro com a Mãe” (p. 345), Pabla fala da importância de entendermos que nossas ancestrais também têm suas próprias histórias de abnegação, violência, privação e sacrifício, por viverem, assim como nós, sob uma ordem patriarcal – e, adiciono aqui, *racista*. Nesse sentido, a relação da filha com a mãe tem ressonâncias diretas em sua saúde e sexualidade:

O vínculo que é construído com a nossa mãe, tanto com seus aspectos positivos quanto com os dolorosos, é o alicerce que teremos para a compreensão da nossa saúde e sexualidade. O amor, a autoestima, a rejeição ou o ódio pelos nossos corpos têm muito a ver com a relação que a nossa mãe nos transmitiu, sobre a visão que ela teve sobre si mesma. E como não? Se ela foi o nosso primeiro mundo e a compreensão de tudo o que devemos saber durante os nossos primários anos de vida vem dela (p. 351-252).

A protagonista de “Olhos d’água” reconhece a importância da mãe em sua vida, se reconecta com ela através das lembranças do passado e ressignifica até os momentos mais difíceis e dolorosos: “Lembro-me de que muitas vezes, quando a mãe cozinhava, da panela subia cheiro algum. Era como se cozinhasse ali, apenas o nosso desesperado desejo de alimento. [...] E era justamente nos dias de parco ou nenhum alimento que ela mais brincava com as filhas” (EVARISTO, 2016, p. 16). O (re)encontro com a mãe e a (re)descoberta da cor de seus olhos marca a conciliação da protagonista com sua origem e, por consequência, com sua

linhagem. Esses momentos dolorosos (de fome, de medo de que o barraco despenque sob a chuva), contudo, são heranças de um processo colonial e escravocrata, e não oriundos de abusos por parte da progenitora ou da família no geral, como abordado por Schiavi (2016).

De modo semelhante às personagens do conto de Conceição Evaristo, Ida Mara Freire (2014, p. 568) – dançarina do corpo e das palavras – escreveu: “entreleço fios de vidas das mulheres negras que estão atadas ao fio da minha vida. Em conversas com a minha mãe Felícia, que minha vida em seu ventre teceu, escuto sua história marcada por sua mãe, minha avó Maria, e pela mãe de sua mãe, minha bisavó Ana”. Tecendo o que chama de seu *texto-existência*, ela registrou a seguinte percepção sobre a ancestralidade:

Na busca do entendimento desta minha breve existência, danço, escrevo, teço palavras com fios desfiados da flor do útero das minhas ancestrais. Linhas multicoloridas gestam minúsculas letras esculpidas em meu ser. Vasculho minhas lembranças e, na memória corporal, decifro a dor, encontro a raiz da violência, observo o medo, destilo a alegria, enfeito a doçura, mergulho na paz e conheço a liberdade. Aprendo, no convívio familiar, nas presenças e nas ausências da minha mãe, a aprimorar os sentidos; ver o invisível e ouvir as vozes do silêncio (FREIRE, 2014, p. 568).

Em minha experiência como integrante do Movimento Baque Mulher, aprendi com as mais velhas que a ancestralidade negra se expressa através dos toques dos tambores, reafirmando a força, a luta e a resistência dessas mulheres que vieram antes de nós, e também suas alegrias, suas conquistas históricas, seus vastos saberes que nos possibilitam hoje levar o maracatu para as ruas. Como um dos fundamentos das religiões de matriz afro-brasileira, a ancestralidade é a valorização dos espíritos dos antepassados a quem pedimos licença e permissão para tocar, a quem cultuamos, honramos e reverenciamos a cada encontro e a cada tocada. É ainda a possibilidade de que os conhecimentos dessa prática cultural não se percam, não se deixem apagar, mas que continuem vivos, vívidos, transmitidos de geração em geração.

Nesse sentido, retomando a categoria de amefricanidade discutida anteriormente, Gonzalez (1988, p. 78) afirmou que, “enquanto descendentes de africanos, a *herança africana* sempre foi a grande fonte revificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto *amefricanos*, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafricano”. No conto “Olhos d’água” já citado, é possível ver esse alargamento da noção de ancestralidade, que vai de uma dimensão individual (a personagem na relação com a mãe e com a filha) para uma dimensão coletiva e histórica: “já naquela época, eu entoava cantos de louvor a todas as nossas ancestrais, que desde a África vinham arando a terra da vida com as suas próprias mãos, palavras e sangue” (EVARISTO, 2016, p. 18).

Como busquei mostrar no tópico 2.1.1, é possível que a ausência das práticas e elaborações das populações negras no MIGN se deva a um processo mais amplo de invisibilidade de pessoas afrodescendentes no Chile (OLIVA, 2016). Como expressão particular dos povos originários de Abya Yala, Pabla se concentra na cultura mapuche. Ela emprega palavras na língua *mapudungun*, falada pelos mapuche (p. 153), como os termos *Mapu*, que significa *terra* (p. 13), *Kalkus*, que significa *bruxas* (p. 14), *Ñuke*, que significa *mãe* (p. 14), apresenta medicinas recomendadas pela tradição mapuche (p. 138) e compartilha sabedorias mapuche, como, por exemplo, a de que as “más palavras” que uma pessoa escuta desde criança “ficam mal posicionadas na cabeça, no coração e nas pernas... do ouvido passam para todas as partes do corpo e ficam mal colocadas na alma” (p. 25).

A autora relata um ritual de celebração da chegada da menstruação, no qual a menina recebia “sua nova roupa de mulher mapuche, traje que incluía todos os elementos confeccionados em tecelagem e joias de prata típicas desse povo” (p. 146), e descreve o *trariwe*, “faixa característica que ata o vestido das mulheres mapuche, que possui diversos símbolos representando o mito da serpente e a criação da vida e da fertilidade” (p. 148). Essa faixa tem funções mágicas e “expressa o anseio de que os espíritos doadores e protetores da vida amparem o receptáculo feminino onde ela está gestando” (p. 148), o que nos recorda a destruição do conceito de corpo como receptáculo de poderes mágicos pela racionalização capitalista do trabalho, visto em Federici (2017).

Apesar de defender a recuperação e valorização das medicinas, saberes e práticas ancestrais nas diversas acepções observadas até aqui, o MIGN não descarta totalmente a medicina moderna e a considera imprescindível para salvar muitas vidas (p. 39). A autora, inclusive, pergunta: “Precisamos da medicina?” e logo responde: “Sim, precisamos” (p. 39). O problema é que o paradigma dominante: está “mal focado”; padece de “falta de humanidade, de contexto e de sensibilidade”; “é um negócio e um serviço impessoal e elitista”; faz a vida girar em torno da doença; torna as pessoas “pacientes da indústria médico-farmacêutica” (p. 39) e afasta as mulheres do conhecimento sobre sua própria sexualidade.

[n]esse giro subjetivo, de uma individualidade alienada a outra (re)apropriada, a disputa não é, pois, contra a medicina como ciência, mas sim contra os processos de patologização, medicalização e mercantilização que aquela estende por toda a estrutura sociocultural, e que se intensifica de maneira especial nos corpos feminizados (SALA, 2019, p. 70)⁸³.

⁸³ “En este giro subjetivo, de una individualidad alienada a otra (re)apropiada, la disputa no es, pues, contra la medicina como ciencia, sino más bien contra los procesos de patologización, medicalización y mercantilización

Por essa razão, o que o MIGN reivindica são “novas respostas por parte da comunidade científica, respostas integradoras que incorporem a experiência consciente e a voz das próprias mulheres” (p. 70), “uma transformação do paradigma médico dominante, em benefício de uma mudança respeitosa com a nossa saúde e com a nossa Mãe Terra” (p. 71), como veremos a seguir.

4.6 Por uma ecologia dos saberes

As consultas ginecológicas de rotina são eventos nos quais é possível contribuir para a transformação do paradigma médico dominante e são também um exemplo ilustrativo de como as narrativas e práticas que vimos no capítulo 1 desta dissertação regulam, ainda hoje, a gestão da saúde sexual das mulheres. O Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde promoveu uma transmissão ao vivo com o tema “Medicalização do corpo feminino: nem sempre prevenir é melhor do que remediar”⁸⁴. Nessa fala, as médicas de família Luiza Cadioli e Nathalia Cardoso (2020) partiram de queixas frequentes que ouvem durante seus atendimentos na atenção primária no SUS para tecer algumas reflexões sobre a noção de prevenção e a distorção na ideia de rotina ginecológica anual.

Existe uma pressão sobre as mulheres para que se preocupem com o cuidado de sua saúde, mas a prevenção nem sempre é benéfica e pode ser excessiva, especialmente no sistema particular. Está em vigência uma cultura da rotina ginecológica que é aceita como normal e, devido a essa naturalização, as mulheres expressam culpa ou se sentem “atrasadas” ou “negligentes” quando não se submetem a esses procedimentos de prevenção na regularidade que acreditam ser a apropriada (CADIOLI; CARDOSO, 2020).

Para as médicas, os exames ginecológicos são testes em que se coloca nas mãos de especialistas a responsabilidade de dizer se a paciente está bem ou não. Com seu olhar muitas vezes asséptico, a autoridade médica realiza a inspeção do corpo sem incluir a mulher – habitante desse corpo – no processo. Esse *modus operandi* da medicina moderna acaba por desconectar as mulheres de seus próprios corpos, que não se sentem capazes de distinguir o estado de normalidade de sua saúde (CADIOLI; CARDOSO, 2020).

que aquella extiende por todo el entramado sociocultural, y que se ceba de manera especial en los cuerpos feminizados”.

⁸⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CER7pDunHP/>. Acesso em: 16 set. 2020.

Toda a confiança é depositada nos exames, nos testes que também são falhos. Eles têm sensibilidade e especificidade, e isto se aplica inclusive ao exame físico e às perguntas que a/o ginecologista faz a suas pacientes em consultório. Perguntas demasiadamente fechadas podem guiar a/o profissional de saúde de forma equivocada. Já o exame de papanicolau pode resultar alterado e não necessariamente indicar uma doença; pode tratar-se de uma alteração que se resolverá com o tempo ou que talvez não apareça se o exame for aplicado novamente (CADIOLI; CARDOSO, 2020).

As médicas buscaram desmistificar a máxima dos exames de rotina, de que prevenir é sempre melhor do que remediar, lembrando que os exames são prevenções secundárias, em que se tenta encontrar uma doença assintomática, que não sabemos que temos. Nesse sentido, o exame não *previne*, mas *procura* doenças. A verdadeira prevenção primária tem a ver com medidas que diminuem as chances de desenvolver as doenças, como realizar atividades físicas e ter uma alimentação adequada (CADIOLI; CARDOSO, 2020).

Para não correremos o risco de tocar o outro extremo, tornando-nos negacionistas ou abolicionistas da medicina científica e intervencionista, as médicas recomendaram a construção compartilhada. A ideia é alcançar o equilíbrio entre o autoconhecimento e um grau de confiança nas evidências científicas apresentadas por profissionais da saúde. É preciso que as/os ginecologistas, mesmo as/os adeptos/as da ginecologia natural, evitem posturas categóricas e exponham suas próprias limitações; e que as pacientes, por sua vez, evitem colocar nas mãos dessas/es profissionais o poder de dizer como se deve viver, compreendendo-as/os como consultoras/es que traduzem as evidências científicas. Para tanto, é indicado que as mulheres visitem os consultórios ginecológicos munidas de bons questionamentos, tornando-se protagonistas da própria saúde e abertas a uma troca de saberes, a uma relação horizontal, em que não se esperam certezas por parte da autoridade médica.

Essa postura contra-hegemônica das médicas mostra que existem profissionais dentro mesmo do campo da medicina oficial/moderna buscando deslocamentos e propondo outras perspectivas em suas atuações nos consultórios, a partir de uma atenção mais sensível, afetiva e dialógica entre pacientes e a classe médica, e que se abre para outros saberes e práticas possíveis. É também o que Pabla sugere no MIGN, trazendo propostas que podem ser praticadas pelas próprias leitoras:

É recomendável que, **quando for a uma consulta, você exija que seu/sua médico/a informe qual procedimento será realizado sobre o seu corpo antes de começar.** Nenhum desses exames deve causar nenhum tipo de dor, a não ser que seja realizado de maneira brusca ou que exista algum órgão ferido. O bom é que, se você mesma o

realizar, saberá do que se trata quando outra pessoa a estiver examinando e de que maneira deveria fazê-lo para que não seja incômodo (p. 78, grifos meus).

Outro exemplo: ao abordar os possíveis tratamentos para o HPV (Vírus do Papiloma Humano), Pabla sugere o seguinte:

Se as lesões continuam ou se agravam e dependendo do grau do vírus (alto ou baixo), se existem células alteradas, verrugas e/ou lesões, **podem ser eliminadas cirurgicamente**. Todas as lesões devem ser controladas para que não piorem. Quando são eliminadas, são usados diferentes métodos: **laser, cirurgia ou destruição do tecido pelo frio**. O objetivo é eliminar a áreas em que a lesão aparece. **Recomendo que você siga todos os tratamentos médicos**, sem perder de vista que as lesões são extirpadas somente de maneira superficial (só ataca o sintoma) (p. 138, grifos meus).

Enquanto parte de um movimento de ginecologia natural, o MIGN tem como característica o deslocamento “[...] dos modos de transmissão de conhecimento e aprendizagem: das hierarquias simbólicas que se manifestam nas consultas médicas, com um/a profissional que responde, aconselha, dita ou impõe modos de gestão e vivência, menstrual e ginecológica” para um “diálogo aberto entre mulheres, ou entre mulheres e jovens, nas quais se referenda a experiência das mais velhas” (SALA, 2019, p. 69)⁸⁵.

Há outras situações em que Pabla recomenda acompanhamento médico (p. 255, p. 260, p. 329), realização de exames clínicos (p. 288, p. 303), medicação com antibióticos (p. 257) e terapia de reposição hormonal em caso de problema grave de saúde (p. 277). Em todos os casos, a medicina moderna é tida como uma (entre tantas outras) ferramenta de cuidado da saúde a que se recorre em caso de necessidade. O convite, portanto, não é para a demonização ou a recusa completa do paradigma médico dominante, mas uma integração de diferentes possibilidades de tratamento a partir de uma abordagem que não posicione a medicina moderna como superior ou absoluta em relação às demais. Essa postura do MIGN remete ao pensamento pós-abissal proposto pelo professor e sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 85):

O pensamento pós-abissal pode ser sintetizado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Ele confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na idéia de que o conhecimento é interconhecimento.

⁸⁵ “Ya es significativo el desplazamiento que estos manuales y fanzines proponen acerca de los modos de transmisión de conocimiento y aprendizaje: de las jerarquías simbólicas que se ponen de manifiesto en las consultas médicas, con un/a profesional que responde, aconseja, dicta o impone modos de gestión y vivencia, menstrual y ginecológica, al diálogo abierto entre mujeres, o entre mujeres e infancias, en las que se refrenda la experiencia de las mayores”

Nesse sentido, a ecologia de saberes no MIGN incluiria o resgate e a credibilidade dos saberes ancestrais – sejam eles transmitidos por nossas mães e avós, por profissionais da saúde adeptas a uma abordagem natural ou pelos povos originários – sem, com isso, comprometer a autonomia e a credibilidade da ginecologia moderna. Trata-se de uma construção horizontal e compartilhada dos conhecimentos, como sugeriram as médicas Cadioli e Cardoso (2020). Práticas populares, originárias, indígenas, ancestrais, que não são tidas como conhecimentos reais pelo pensamento abissal, mas como “crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas” (SANTOS, 2007, p. 73), no MIGN emergem como possibilidades perfeitamente viáveis para a gestão da saúde sexual das mulheres, tão potentes e na mesma medida tão frágeis e limitadas quanto a medicina moderna. A ciência deixa de ser conhecimento monopolista e passa a ser parte de uma ecologia de saberes (SANTOS, 2007).

Um contraprojeto corporal que rejeite os pressupostos coloniais demanda uma contraepistemologia. O MIGN parece oferecer uma resistência epistemológica como postulado de sua resistência política, uma vez que promove uma “amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências latentes que, embora dispersas, embrionárias e fragmentadas, apontam para novas constelações de sentido referentes tanto à compreensão como à transformação do mundo” (SANTOS, 2007, p. 83). A copresença da ginecologia moderna com outros sistemas de conhecimento numa interação sustentável e dinâmica configura-se então como uma forma de reconhecer a diversidade epistemológica do mundo.

A credibilidade tanto do conhecimento científico como dos conhecimentos ancestrais é mensurada por sua *capacidade de intervenção no real*. Por exemplo: ao abordar as recomendações para tratar a clamídia, uma infecção sexualmente transmissível, Pabla diz que “a medicina alopática a trata com antibióticos. Como é um padecimento que, se não é controlado oportunamente, pode ocasionar danos irreparáveis e ser transmitido em grande escala, o tratamento deve ser realizado sempre simultaneamente com os/as parceiros/as sexuais” (p. 305-306). Outras recomendações são consideradas “complementos naturais”: consumo de suco de laranja em jejum, infusão de chá verde, entre outras (p. 306). A primeira recomendação é a medicina alopática, sendo as demais consideradas complementares.

Vale lembrar, no entanto, que a postura geral do MIGN é apostar no que Cadioli e Cardoso (2020) chamaram de *prevenção primária* em saúde: hábitos saudáveis, exercícios físicos, equilíbrio emocional. Ao trazer explicações sobre o HPV, por exemplo, Pabla recomenda seguir todos os tratamentos médicos, “sem perder de vista que as lesões são

extirpadas somente de maneira superficial (só ataca o sintoma). Por isso, recomendo que você se conecte com a condição de maneira integral para solucioná-la da raiz, já que ela que pode voltar a aparecer” (p. 138).

Um dos meios de cuidar da saúde sexual de maneira integral, como propõe o MIGN, é o uso das plantas medicinais:

Se o poder da cura está dentro de cada uma e não no exterior, a função desses manuais e fanzines é simplesmente orientar as leitoras até as outras possibilidades que não estão contempladas no sistema biomédico. Nesse marco, sobressaem-se de maneira bastante especial os saberes sobre ervas, em um giro epistêmico que se inscreve na anteriormente mencionada linha de recuperação de uma memória histórica *em* feminino (SALA, 2019, p. 70-71)⁸⁶.

Ao analisar como os saberes sobre as ervas são apresentados no MIGN e em outros guias sobre ginecologia natural, Sala (2019, p. 72) compara alguns deles com “pequenos vademécum de ‘plantas saudáveis’”. Vademécum pode ser entendido como manual, um livro de referência que dá instruções a suas/seus leitoras/es. A principal diferença dos materiais pesquisados pela autora argentina em relação aos vademécum médicos é o fato de se apresentarem “como ‘guias’ ou ‘recomendações’, nunca como verdades universais e absolutas” (SALA, 2019, p. 72)⁸⁷.

No MIGN, as plantas medicinais são definidas como “[m]isturinhas e rituais mágicos que foram transmitidos de geração em geração, lutaram contra o patriarcado, a caça às bruxas, a censura religiosa e a arrogância científica” (p. 95). Entendem-se essas ervas como meios de resistência às instituições que temos analisado neste trabalho: o patriarcado, a Igreja e a ciência, além dos interesses econômicos ligados às indústrias médica e farmacêutica.

Muito poderosas, (p. 16), as plantas medicinais têm uma dimensão mágica e também sagrada (p. 95), características estranhas aos medicamentos industrializados encontrados nas farmácias, que são receitados e consumidos a partir de uma racionalidade técnico-científica. Não encontraremos na bula de um remédio, por exemplo, a orientação de se confiar nele e pedir que cure nossas doenças, ou de nos entregarmos a nossos processos pessoais de cura.

⁸⁶ “Si el poder de la sanación está en una misma y no en el afuera, la función de estos manuales y fanzines es simplemente orientar a las lectoras hacia aquellas otras posibilidades que no están contempladas en el sistema biomédico. En este marco, sobresalen de manera bastante especial los saberes en herbolaria, en un giro epistêmico que se inscribe en la anteriormente mencionada línea de recuperación de una memoria histórica *en* femenino”.

⁸⁷ “La principal diferencia con respecto a los vademécum médicos es que estos apartados se presentan como ‘guias’ o ‘recomendaciones’, nunca como verdades universales y absolutas”.

Em seu papel de manual, o MIGN dedica um capítulo inteiro às plantas medicinais (p. 93), no qual nos ensina a usá-las, já que “[c]ada planta cumpre uma função determinada e deve ser preparada e consumida de maneira específica para surtir o efeito desejado” (p. 96). Também se ensina o passo a passo para colheita, secagem e conservação de plantas medicinais (p. 105), com considerações para preparar remédios naturais (p. 106).

No romance histórico *A ilha sob o mar*, da escritora chilena Isabel Allende (2010), há uma representação bastante interessante das ervas medicinais no período colonial, na região hoje conhecida como Haiti, que dialoga com os embates que temos discutido nesta dissertação. De um lado, a personagem Tante Rose, a sábia curandeira de Saint-Lazare, fazenda onde a trama se inicia; de outro, o doutor Parmentier, o médico “[...] de confiança dos grands blancs de Le Cap por sua discrição e seus acertos profissionais, mesmo que seus métodos não fossem os mais ortodoxos: preferia utilizar o herbário dos pobres em vez dos purgantes, sangrias, enemas, cataplasmas e placebos da medicina europeia” (ALLENDE, 2010, p. 72).

Parmentier respeita o trabalho de Tante Rose e reconhece sua efetividade, e não apenas isso: frequenta a plantação para poder estudar e registrar os métodos e remédios da curandeira, que depois experimenta em seu hospital, “[...] anotando com minuciosa precisão os resultados, porque pensava escrever um tratado sobre remédios naturais das Antilhas, limitado à botânica, já que seus colegas nunca levariam a sério a magia, que a ele intrigava tanto quanto as plantas” (ALLENDE, 2010, p. 75). Quando não encontra a curandeira, Parmentier consulta os “doutores das folhas” nas tendas das ruas e nos cantos escondidos nos fundos das lojas, onde vendiam os remédios da natureza, poções de encantamento, fetiches vodus e cristãos, drogas e venenos, artigos para a boa sorte e outros para amaldiçoar, pó de asas de anjo e de chifre de demônio” (ALLENDE, 2010, p. 75).

Faço uma leitura das personagens em que Tante Rose representaria o sujeito colonizado, racializado, que tem sua existência desumanizada e seus métodos de cura reduzidos a crenças, feitiçarias, rituais primitivos, sequer reconhecidos como *saberes* pela medicina oficial. Há também uma desconfiança por parte dos brancos de que ela seja uma “charlatã” que se vale “da ignorância de seus pacientes” (ALLENDE, 2010, p. 85). Já Parmentier representaria o sujeito europeu, branco, respaldado por seus “infalíveis” métodos científicos; no entanto, o que acontece é a apropriação dos conhecimentos da curandeira, que passam por um processo de renomeação e ressignificação a fim de serem incorporados ao campo da “botânica”. Parte desse processo é destituir a cura de sua dimensão mágica ou sagrada e limitá-la à racionalidade científica, como vimos no trecho anterior. Ao discorrer sobre a cartografia abissal constitutiva do conhecimento moderno, Santos (2007, p. 75) explicou que “[n]o domínio do conhecimento,

a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão até a pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade [...]”. Acrescentamos a essa análise a pilhagem de conhecimentos das populações negras afrodescendentes de Abya Yala, como fica evidente no romance de Isabel Allende (2010).

Quando o doutor Parmentier vê “[...] Tante Rose curar feridas que ele teria resolvido amputando, realizar amputações que teriam gangrenado com ele e tratar com sucesso as febres, as diarreias e as desinterias, que costumavam causar estragos entre os soldados franceses amontoados nos quartéis” (ALLENDE, 2010, p. 76), ou quando diz que “[o] importante são os resultados. Ela [Tante Rose] acerta mais com os seus métodos do que eu com os meus” (ALLENDE, 2010, p. 85), recorro novamente à ideia de capacidade de intervenção no real (SANTOS, 2007), pois o que interessa não são necessariamente as evidências científicas desses métodos e medicinas, mas o poder que eles têm de intervir no real e *efetivamente* curar. Por outro lado, em outras situações, é possível que nenhuma tentativa de cura surte efeito:

[...] para as alterações mentais tão profundas como a de Eugenia, os doutores negros não possuíam mais recursos que os europeus. As velas abençoadas, as defumações de sálvia e as massagens com gordura de cobra eram tão inúteis quanto as soluções de mercúrio e os banhos de água gelada que recomendavam os textos de medicina (ALLENDE, 2010, p. 76)

Os dois sistemas de conhecimento, portanto, apresentam potências e limites. O próprio médico reconhece que sua ciência e experiência é insuficiente, como quando explica a Valmorain, o dono da fazenda, que Tante Rose é mais indicada e sabe mais do que ele próprio sobre “dar à luz” (ALLENDE, 2010, p. 82). Ainda assim, o futuro pai faz questão de ter Parmentier por perto para acompanhar o parto de sua esposa, pois o doutor lhe dá mais segurança do que a curandeira – até um dado momento, pois, quando se vê perto de morrer, o senhor das terras passa a acreditar em qualquer ideia que lhe ofereça conforto.

As artes da cura através das ervas não são simples: Tante Rose se tranca em sua cabana com Zarité (protagonista do romance) para fazer os remédios que necessitam de “matéria fresca da natureza, preparo exato e ritos adequados” (ALLENDE, 2010, p. 83). No caso do MIGN, além das orientações para colher, preparar e consumir plantas medicinais, Pabla explica que

[o] espírito da planta medicinal é o que cura. Assim nos ensinam os nossos povos originários. Use-as com respeito e como um alimento que nutre, limpa e cura. São boas aliadas para nos acompanhar ao longo do nosso ciclo. Em alguns momentos precisaremos delas mais do que em outros. Contudo, não se esqueça de pedir e agradecer a elas cada vez que as usar (p. 157).

Por sua vez, os “ritos adequados” da ciência envolvem submeter os medicamentos a diversas etapas de testes, passando por sua “descoberta”, as pesquisas pré-clínica (em que se verifica se a substância do fármaco é eficaz e segura, com ensaios laboratoriais em animais, avaliando a atividade do fármaco nos seres vivos) e clínica (pesquisas científicas com métodos aplicáveis em seres humanos, por meio da coleta de dados e estudo sistemático), submissão a um Comitê de Ética em Pesquisa, até o processo de registro conforme a legislação sanitária vigente, e regulamentação, que garante a qualidade e a eficácia do medicamento, bem como a segurança do uso pelas/os usuárias/os⁸⁸. O “espírito”, nesse caso, é a autoridade científica, que legitima o uso dos medicamentos desde que sejam observados esses ritos.

De modo geral, o que se defende aqui, em consonância com a opção decolonial, é que diversas “artes de cura” podem ser consideradas válidas, diferentemente do que nos impôs a empresa colonial, que “se fundamentou na imposição da forma de pensar e produzir conhecimento em detrimento das múltiplas formas de conhecer, com consequências profundas como a colonialidade do saber [...]”⁸⁹ (MIÑOSO; CORREAL; MUÑOZ, 2014, p. 18).

Trata-se de uma perspectiva que se quer *não dicotômica, não maniqueísta, não moderna*, em que a ciência e seus métodos não mais correspondem à “verdade”, à “civilização”, ao único modelo replicável possível, enquanto os demais saberes, produzidos às margens dos cânones ocidentais, não mais correspondem à “barbárie”, ao “subdesenvolvimento”, já que essas divisões binárias é que justificam e naturalizam a persistência do regime e pensamento colonial. Nesse sentido, “viver de forma descolonial é tentar abrir brechas em um território totalizado pelo esquema binário, que é possivelmente o instrumento mais eficiente do poder”⁹⁰ (SEGATO, 2014, p. 86).

4.7 Resgate dos laços comunitários

O fato de a medicina moderna ter se sobrepujado a outras formas de construção de conhecimento teve como consequência não somente a demonização e desqualificação dos saberes empíricos, aqueles sem validação científica, mas também a ruptura do laço entre as

⁸⁸ Informações disponíveis em: <https://unidospelavida.org.br/como-um-novo-medicamento-e-desenvolvido-e-testado/>. Acesso em: 27 nov. 2020.

⁸⁹ “[...] la empresa colonial se fundamentó en la imposición de la forma de pensar y producir conocimiento en detrimento de las múltiples formas de conocer, con consecuencias profundas como la colonialidad del saber [...]”.

⁹⁰ “[...] vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder”.

mulheres e das noções de comunidade e coletividade. Nesse sentido, ao discutir as relações sociais pré-intrusão, Rita Laura (SEGATO, 2014, p. 81) explicou que

os vínculos exclusivos entre as mulheres, que orientavam a reciprocidade e a colaboração solidária tanto ritual como nos trabalhos produtivos e reprodutivos, se veem dilacerados no processo do encapsulamento da domesticidade como ‘vida privada’. Isto significa, para o espaço doméstico e quem o habita, nada mais nada menos que um desmoroamento de seu valor e munição política, isto é, de sua capacidade de participação nas decisões que afetam toda a coletividade. As consequências dessa ruptura dos vínculos entre as mulheres e do fim das alianças políticas que eles permitem e propiciam para a frente feminina foram literalmente fatais para sua segurança, pois se tornaram progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez potencializada pelo estresse causado pela pressão sobre eles do mundo exterior.

No MIGN, Pabla afirma que as relações de comunidade que coabitavam as mulheres antes da “História androcêntrica” parecem, agora, algo impossível, incrível e inimaginável (p. 29). Por isso o resgate de uma construção coletiva é retomado diversas vezes, como, por exemplo, quando Pabla explica como funcionam as genitálias e órgãos sexuais internos e externos: “Valorizar, amar, sentir, descobrir, dar prazer, observar, tocar, acariciar e renomear baseada em uma analogia sexual amorosa é a pretensão desta seção em prol de uma construção coletiva” (p. 52-53).

A medicalização das mulheres é apontada como um fator que “nos conserva anestesiadas, mudas e separadas” (p. 242). Além disso, “hoje vemos extintas as comunidades de mulheres que historicamente se protegiam, aconselhavam e inclusive assistiam os nascimentos entre elas. Tudo isso ficou delegado a um serviço médico despersonalizado” (p. 242). Dessa maneira, é desejada a possibilidade de as mulheres recuperarem o protagonismo e a participação ativa em sua própria saúde, com sua intervenção “como agentes, cuidadoras, refletindo, construindo, exercendo e experimentando uma saúde diferente – integrada, comunitária e em harmonia com o ambiente” (p. 71-72). As mulheres devem “voltar a fazer comunidade e tecer como aranhas a teia do saber feminino” (p. 242), abrindo espaços comunitários para que os conhecimentos “brotem e sejam compartilhados em função do nosso bem-estar e da nossa comunidade” (p. 71-72).

Pabla cita o movimento self-help ou “autoajuda” como exemplo de estratégia a ser colocada em prática: a auto-observação e compartilhamento de experiências de forma comunitária a fim de gerar um conhecimento próprio (p. 69). Menciona também “velhas práticas” que estão sendo resgatadas atualmente, como os círculos de mulheres que menstruam juntas em tendas vermelhas, intercambiando “carinho e apoio nos seus processos emocionais e sexuais” (p. 145).

Para além da construção coletiva do conhecimento acerca da saúde sexual das mulheres especificamente, gostaria de ampliar a ideia de comunidade pensando em seu potencial político de luta. No Brasil, por exemplo, as alianças entre mulheres negras remontam ao período colonial, num sentido de garantir a sobrevivência e enfrentar o sistema escravocrata:

[...] no âmbito das articulações políticas em torno do sagrado e do encontro entre matrizes culturais e religiosas ocidentais e africanas, foram criadas Irmandades femininas negras. Estas eram associações religiosas abrigadas no interior dos rituais cristãos, especialmente na religião católica hegemônica no período escravocrata. E tiveram grande importância no estabelecimento de condições materiais de subsistência para as mulheres de diferentes etnias africanas e para as afro-brasileiras. Bem como propiciaram as articulações necessárias para o confronto ao regime da época, inclusive para as ações e estratégias políticas de massa, como as revoltas urbanas que antecederam a derrubada do regime (WERNECK, 2009, p. 156).

Já os quilombos, na definição da historiadora Beatriz Nascimento (1985), foram sistemas sociais alternativos, paralelos ao sistema dominante no país no período colonial. Como instituição, representavam uma instabilidade constante para o sistema escravagista e uma ameaça à integridade do Império. A autora explicou que “muitos destes quilombos se organizam dentro de um arcabouço ideológico, ou seja, a fuga implica numa reação ao colonialismo” (NASCIMENTO, 1985, p. 46). Assim, no século XIX, os sentidos dos quilombos passaram por uma transição: além de instituição, também um símbolo de resistência, um ideal de território livre que reagia ao regime escravocrata e onde eram permitidas as práticas culturais de origem africana. Essa mística alimentou os anseios de liberdade de milhares de pessoas escravizadas e da consciência nacional no início do século XX, com o fim do antigo regime.

Na segunda metade do século XX, a retórica do quilombo serviu como símbolo principal na trajetória do movimento negro brasileiro, tanto na revisão de conceitos históricos estereotipados como na luta pelo reconhecimento de sua participação social. Nascimento (1985, p. 47) afirmou que, “[c]omo antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica”.

Desse modo, para uma prática efetivamente feminista de(s)colonial, além de enegrecer (CARNEIRO, 2003) e descolonizar (CURIEL; GALINDO, 2015) o feminismo, podemos pensar na possibilidade de *aquilombar* o feminismo, como sugeriram as pesquisadoras Maysa Carvalhal Dos Reis Novais e Roberta Laena Costa Jucá (2017, p. 9): “construir um território livre dos regimes patriarcais é reconhecer que as ideologias classistas e do branqueamento aparelham a produção acadêmica que se faz a respeito do feminismo”. Assim, é crucial que toda e qualquer proposta de construção coletiva entre mulheres feita em Abya Yala – como a

que encontramos no MIGN para a gestão da saúde sexual – leve em conta a necessidade de que as comunidades criadas enfrentem não apenas as violências de gênero das estruturas que fundam nossa sociedade, mas também as ideologias racistas que sustentam nossas bases coloniais.

No texto do *Pronunciamento do Feminismo Comunitário Latino-Americano na Conferência dos Povos sobre Mudança Climática* (FEMINISMO COMUNITARIO, 2014), realizado em 2010 na Bolívia, as comunidades atuais dos povos indígenas foram consideradas patriarcais, marcadas por relações de dominação dos homens sobre as mulheres. Por isso, o Feminismo Comunitário propôs outra perspectiva comunitária, de caráter horizontal e recíproco, na qual seus/suas integrantes sejam reconhecidos/as e respeitados/as como indivíduos autônomos. A comunidade, nessa ocasião, foi entendida num sentido amplo: comunidades “[u]rbanas, rurais, territoriais, políticas, sexuais, comunidades de luta, educativas, comunidades de afeto, universitárias, comunidades de tempo livre, comunidades de amizade, de bairro, geracionais, religiosas, esportivas, culturais, comunidades agrícolas, etc.” (FEMINISMO COMUNITARIO, 2014, p. 426).

Assim, a perspectiva de uma vivência e uma construção coletiva de conhecimentos que permeia o MIGN poderia resultar na constituição de comunidades simultaneamente *políticas e sexuais*, ao reivindicar o direito de as mulheres terem acesso a distintas possibilidades de gestão de sua saúde sexual para além das oferecidas pela medicina e ginecologia modernas; *de luta*, não apenas por denunciar os mecanismos de poder por trás dos projetos corporais de base colonial, mas por anunciar propostas e alternativas como forma de enfrentamento; *educativas*, ao permitir que as mulheres tenham agência sobre as informações que, historicamente, têm sido monopólio das grandes instituições, como a ciência; *de afeto*, ao recusar a abordagem despersonalizada do paradigma médico dominante; e *culturais*, ao propor um contraprojeto corporal, com uma série de ressignificações práticas, simbólicas e linguísticas. A própria ideia da ginecologia natural como movimento emergente na América Latina sugerida por Sala (2019) configuraria uma espécie de comunidade.

A comunidade defendida pelo Feminismo Comunitário é aquela em que

[o]s fazeres comunitários têm rostos, corpos, vozes específicas – únicas – e são levados a cabo realizando os talentos e capacidades individuais. Para que as pessoas elaborem, reflitam e pensem, é necessário liberdade e reconhecimento. Também cada uma e cada um assume as necessidades comunitárias e busca fortalecer esse espaço de pertencimento e afeto que é sua comunidade. Produz-se na comunidade – mais

além do carinho ou não que se tenham em particular as e os integrantes – um afeto por essa outridade: a comunidade (FEMINISMO COMUNITARIO, 2014, p. 427)⁹¹.

Trata-se, portanto, de um entendimento bastante estranho a nosso passado colonial e presente de colonialidade, uma forma de sociabilidade incompatível com a atual lógica neoliberal – centrada fundamentalmente no indivíduo, único responsável por seu sucesso ou seu fracasso – que rege as sociedades ocidentalizadas. Além disso, a preocupação que o PG manifesta em respeitar e reivindicar respeito pelos saberes ancestrais, evitando apropriar-se deles com interesses particulares, econômicos, de poder, pode ser lida como uma tentativa de fomentar a responsabilidade coletiva, com a outridade, para além do empoderamento individual que tais saberes podem ajudar a promover.

Ao tratar dos corpos dos/as integrantes na comunidade, integrantes do Feminismo Comunitário (2014, p. 428) afirmaram que

[a] comunidade é um corpo que pertence a si mesmo e que tem uma dinâmica própria na qual cada integrante é único e necessário, ao mesmo tempo que é autônomo e autônoma, pois a autonomia será o princípio que garantirá a cada pessoa igualdade em dignidade e direitos, e que provará a coerência ética de uma comunidade que não oprime seus integrantes obrigando-os a ser idênticos ou a levar a cabo usos e costumes patriarcais, transgressores e de coerção. O corpo é o instrumento com o qual os seres tocam a vida, esse corpo merece espaço e tempo concreto e simbólico apenas por estar no mundo, assim, a comunidade respeita esse espaço e esse tempo e mais: o sustenta com afeto por seu próprio ser. Cada corpo na comunidade, no sentido geral e dinâmico, é uma parte do ser comunitário⁹².

Seria interessante pensar que, nessa grande comunidade de Abya Yala que vem resgatando saberes ancestrais e propondo outras práticas no campo da ginecologia natural, cada corpo é parte do ser comunitário e carrega, portanto, direitos e deveres em relação ao corpo coletivo. Sentindo ecoar a afirmação das feministas comunitárias de que “o corpo é o instrumento com o qual os seres tocam a vida”, partimos para o próximo e último tópico deste capítulo.

⁹¹ “Los haceres comunitarios tienen rostros, cuerpos, voces específicas —únicas— y son llevados a cabo realizando los talentos y capacidades individuales. Para que la gente elabore, reflexione y piense, requiere libertad y reconocimiento. También cada una y cada uno, asume las necesidades comunitarias y busca fortalecer ese espacio de pertenencia y afecto que es su comunidad. Se produce en la comunidad —más allá del cariño o no que en particular se tengan las y los integrantes—, un afecto por esa otredad: la comunidad”.

⁹² “La comunidad es un cuerpo que se pertenece a sí mismo y que tiene una dinámica propia en la cual cada integrante es único y necesario, a la vez que autónomo o autónoma, pues la autonomía será el principio que garantizará a cada persona, igualdad en dignidad y derechos, y que probará la coherencia ética de una comunidad que no oprime a sus integrantes obligándoles a ser idênticos o a llevar a cabo usos y costumbres patriarcales, transgresores y de coerción. El cuerpo es el instrumento con que los seres tocamos la vida, ese cuerpo merece espacio y tiempo concreto y simbólico solo por estar en el mundo, así la comunidad respeta ese espacio y ese tiempo y es más, lo sustenta con afecto por su propio ser. Cada cuerpo en la comunidad, en el sentido general y dinámico, es una parte del ser comunitario”.

4.8 O corpo como território político

Como já vimos, as três principais instituições que influenciaram a construção de narrativas sobre a saúde sexual das mulheres, no MIGN, são a Igreja, a ciência e o capitalismo. O corpo é político da medida em que absorve e se compõe a partir dessas narrativas, mas, também, na medida em que é capaz de percebê-las, discerni-las e desmantelá-las, num processo ativo de de(s)colonização.

Pabla relata que, quando pôde perceber a “realidade de habitar um corpo”, sentiu que não bastava limitar sua luta pela cura e pela autogestão da saúde à estrutura física e material do ser humano – era preciso “aprender com aquelas forças que coabitamos, compreendê-las, descolonizá-las, poli-las e cultivá-las para estar em equilíbrio com a nossa totalidade” (p. 22). Por isso, no MIGN, o que usualmente poderíamos chamar de contexto (político, histórico, cultural, emocional, espiritual) ou meio social não é um conjunto de circunstâncias que se encontra somente fora do corpo, mas uma realidade que o corpo carrega em si. O corpo tem memórias que se desdobram em várias escalas, do micro (a história individual do próprio corpo), passando pelas ancestrais diretas (a história dos corpos das mães e avós), ao macro (a história coletiva).

A começar pela produção do MIGN em si. A autora reconhece ser impraticável apagar da produção de conhecimentos sua perspectiva particular (p. 26). O manual reflete os contextos encarnados no próprio corpo de Pabla: sua história enquanto mulher, chilena, mãe, filha, parteira, pesquisadora, escritora e uma série de atravessamentos sociais que inevitavelmente ecoam no MIGN. Assim, o texto é feito também do corpo de Pabla e suas memórias individuais, ancestrais e coletivas.

Da mesma forma, a autora convida a leitora a incorporar “todos os fragmentos e pontos cardeais da sua história para se compreender” (p. 25). A revisão da saúde sexual passa por entender aspectos que extrapolam a dimensão biológica/moral e envolve ações como “rever a sua alimentação, as suas relações sociais e familiares”, “sanar a árvore genealógica”, “compreender o corpo e sua simbologia”, “se conectar com a energia”, “reconhecer as emoções sem desconectar o corpo da alma e em uma união de amor e respeito com a *Mapu* [Terra] que habitamos” (p. 25). O corpo se constitui de pontos de referência (alimentação, relações afetivas e de trabalho, simbologia, energia, emoções, relação com o meio) que não podem ser lidos de maneira isolada, como ainda hoje fazem as/os representantes mais “ortodoxas/os” da medicina moderna.

Ao longo de sua trajetória, Pabla confessa ter se equivocado ao afirmar, em um dado momento, que “não somos mais do que um corpo” (p. 23), pois se trata de uma visão fragmentada, mecânica, incompleta:

Tive a lucidez de entender que no corpo não estão todas as respostas. Para sanar a nossa saúde, de nada serve um manual de receitas para unir os retalhos descosturados de um corpo, acreditar em uma erva como uma solução mágica ou aplicar uma cura em uma zona determinada para cicatrizar superficialmente. Tudo isso não serve de nada se não estivermos conectadas com o nosso processo, recorrendo à raiz profunda que nos faz adoecer e trabalhando sobre ela; não serve de nada se não estivermos conectadas com a energia vital de uma planta medicinal, pois, como nos ensinam as curandeiras aqui, o que nos cura é a alma da planta. Acontece que ninguém nos ensina que, para curar, às vezes é preciso deixar de consertar somente a casca; que uma carícia para a alma e uma bela sacudida nas nossas energias (temas um tanto inexplicáveis para a mente lógica) às vezes funcionam como o melhor remédio (p. 23).

Os “temas um tanto inexplicáveis para a mente lógica” recordam os devaneios da personagem Amina, do romance *Amrik*, da escritora cearense Ana Miranda (2011, p. 89): “parei à janela sem olhar para fora nem para dentro de mim, não sabia pensar, como se o raciocínio fosse infinitamente inferior ao que se passava dentro de mim”. O reconhecimento de que a mente lógica pode ser limitada ou mesmo inferior a outras dimensões da existência é estranho à racionalidade moderna, pois desloca a dicotomia hierárquica mente X corpo. Para o pensamento ocidental – que trata o corpo como uma estrutura puramente física e material (mas não desprovida de um conteúdo moral) – a razão é superior às outras possibilidades de entender e sentir o mundo. Ainda no mesmo romance, vovó Farida transmite oralmente seus saberes à Amina: “o corpo não pode ser rejeitado nem esquecido ele não é inferior deve ser desejado amado como uma joia de família precisa ser guardado no escrínio, quem despreza o corpo sentirá a vingança de Deus” (MIRANDA, 2011, p. 18).

O conflito entre razão e corpo é um clássico da cultura ocidental. Federici (2017) explicou que os filósofos europeus René Descartes e Thomas Hobbes, cada um à sua maneira, foram representantes de sua época na tarefa de explorar os pormenores da realidade corporal e psicológica dos indivíduos, fornecendo contribuições sobre a “natureza humana” para a constituição de uma ciência capitalista do trabalho. A autora encontrou nas declarações deles a primeira conceitualização da conversão do corpo em máquina de trabalho. Ao final do século XVII, a doutrina de Descartes já se espalhava por toda a Europa, pois se conformava com as condições da disciplina do trabalho capitalista ao estabelecer uma relação hierárquica entre a mente e o corpo, em que a primeira deveria controlar as necessidades, reações e reflexos do

segundo, impondo uma ordem regular sobre suas funções vitais e obrigando-o a trabalhar conforme especificações externas.

Ainda hoje espera-se que o corpo – “um espaço que vive fragmentado, separado da consciência e maltratado pelo sistema/meio” (p. 76) – se adeque ao tempo e às necessidades da economia capitalista. No MIGN, o contexto social e econômico da vida das mulheres tem ressonâncias diretas e indiretas em sua saúde. Vejamos alguns exemplos. Ao recomendar um “exercício para curar a origem”, Pabla propõe o seguinte: “analise o contexto social, econômico e religioso do seu país e do seu núcleo familiar. Reconstrua um pouco a história da sua chegada ao mundo. Você não existe e sente apenas desde que possui memória” (p. 75). O ritmo do sistema econômico a que estamos submetidas também é algo que impacta nossos corpos: “cada ciclo será influenciado pelas emoções, o ritmo laboral, a alimentação, a vida sexual, os hormônios, os medicamentos e o ambiente de cada uma” (p. 154). A autora defende que é uma questão de vitalidade e saúde poder tomar decisões “sem a influência dos mercados capitalistas e patriarcais, seus discursos, interesses, instituições e lógicas de dominação” (p. 117).

Pabla considera a acne um tipo de erupção que sinaliza algo reprimido que tenta se libertar dentro do contexto cultural que nos sustenta. Para a autora, “rosácea, psoríase, acne e outras doenças cutâneas são consequências do sistema alimentar, econômico, social e emocional ao que somos submetidos” (p. 111). Outro ponto é a deficiência de nossa dieta, que está intimamente relacionada com a modernização do agronegócio. Da mesma forma que a acne, a “prisão de ventre” e a gordura são reações ao contexto em que vivemos. A autora sugere aumentar a quantidade de fibras em lugar de consumir os produtos vendidos pelo “sistema de alimentação capitalista”, como os iogurtes com lactobacilos, por exemplo, alimentos “desprovidos de fibras e sobrecarregados de aditivos que transformam e saturam o apetite até nos tornarmos dependentes” (p. 116). Pabla traz ainda uma perspectiva interessante sobre a endometriose a partir da obstetra e ginecologista estadunidense Christiane Northrup: a de que seria “a doença da mulher profissional” e de que aparece quando “as necessidades emocionais da mulher competem com o seu funcionamento do mundo exterior” (p. 132).

Dessa forma, emerge a noção de corpo como território político: “Ao longo da História, os corpos das mulheres têm sido alvo de constantes abusos e experimentações. A nossa sexualidade tem sido considerada um território que se controle, se analisa e se submete” (p. 33). No entanto, esse território a que os projetos corporais buscam controlar, analisar e subjugar são capazes de se rebelar e reivindicar um outro tipo de (re)existência, que envolve conexão, amor e respeito (p. 76).

O manual foi pensado para incentivar que as mulheres se aproximem de sua saúde, o que inclui os afetos que as constituíram (p. 70). Nesse mergulho na própria história, é preciso curar os sintomas de feridas mais profundas (p. 72) e traçar o que a autora chama de *autoconhecimento metafísico* (p. 73). A autogestão da saúde sexual, então, deve partir do contexto histórico e espiritual de cada mulher (p. 73). A identificação de dores, desamores, traumas e abusos é considerada uma ferramenta primordial na compreensão e cura dos mal-estares físicos (p. 74).

No corpo assim como no território residem também as sequelas mais profundas da colonização cristã e “o grande mito da maçã” (p. 33). A relação do hímen com a virgindade, por exemplo, tem uma carga religiosa, história e moral (p. 58). Também a questão do aborto, que é proibido no Chile devido à influência moral, religiosa e política (p. 337). E o sangue menstrual, que não se trata de “lixo ou de ‘castigo’, como promulgam e continuam professando certos humanos em nome de Deus” (p. 144). Ao caracterizar o movimento de mulheres indígenas, Sylvia Marcos (2014, p. 144), explica que “estas mulheres estão ativamente recapturando as espiritualidades ancestrais com o objetivo de descolonizar os universos religiosos que foram forçadas a adotar durante a empresa colonial”⁹³.

Entender o corpo como território político no contexto da saúde sexual das mulheres significaria, portanto: re-conhecer nossas genitais e entender a história que nossos órgãos carregam, explorando esse espaço livres das interferências do medo, da vergonha, da moral ou das padronizações médicas; nos informar sobre a saúde para além do discurso médico oficial, considerando sempre os aspectos culturais, espirituais, econômicos, políticos; interpretar os processos de saúde e doença superando a fragmentação entre mente e corpo; entender que o corpo é mais que bioquímico: é imaginário, energético, espiritual, histórico, emocional, e seu cuidado e desenvolvimento depende, fundamentalmente, da integração entre todas essas camadas.

⁹³ “Trabajando, como algunos autores han sugerido, desde las ‘grietas de la diferencia epistémica’, caracterizo al movimiento de mujeres indígenas como emprendiendo un esfuerzo ‘decolonial’. Estas mujeres están activamente recapturando las espiritualidades ancestrales con el objetivo de descolonizar los universos religiosos que fueron forzadas a adoptar durante la empresa colonial”.

FIM DESTE CICLO

Busquei com esta pesquisa questionar um dos (tantos) pressupostos da modernidade ocidental, segundo o qual os corpos das mulheres, por sua capacidade reprodutora, teriam por finalidade última produzir novos corpos capazes de contribuir com modelos ideais de nação, aos moldes eurocêntricos, alcançando o ponto máximo da “evolução humana” (?). No entanto, os projetos corporais hegemônicos aqui abordados não sinalizam para nós, de nenhuma maneira, qualquer vestígio de progresso, modernização ou processos que se queiram civilizatórios, mas justamente o contrário: tornam ainda mais evidentes os ideais racistas e patriarcais que herdamos enquanto ex-colônias.

Entendo que os corpos das mulheres, assim como os territórios de Abya Yala, estão ainda hoje marcados pela colonialidade. A partir dessa reflexão, me apoiei nas teorizações e práticas dos feminismos de(s)coloniais, dos feminismos negros e dos feminismos comunitários, que permitiram fazer uma leitura do *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* pensando os corpos das mulheres não como meramente biológicos, mas enquanto territórios políticos.

Fiz uma leitura das práticas e narrativas contra-hegemônicas presentes no MIGN como propostas de desmantelamento de ações que historicamente têm marcado com violência, física e simbólica, os corpos das mulheres de Abya Yala, e não como prescrições para que nos tornemos verdadeiras “mulheres livres”. A autodeterminação dos corpos das mulheres precisa estar sob revisão contínua e constante, uma vez que os mecanismos de poder se atualizam, se reciclam, se revestem de outras aparências.

Os projetos corporais analisados em nenhum momento levam em conta a saúde sexual das mulheres lésbicas, bissexuais ou trans, porque sequer consideram a *existência* dessas mulheres. Essa ausência está refletida no MIGN, que está bastante focado na saúde reprodutiva e parece supor uma interlocutora necessariamente cis e heterossexual. Este é um cuidado que encontramos, por exemplo, em *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, que dedica um capítulo exclusivamente ao tema das relações amorosas entre mulheres. Seria interessante o PG e outros projetos nesse sentido rompessem esses silêncios e continuassem promovendo materiais *produzidos por e voltados para* outros públicos, como foi feito no caso da Yoni das Pretas.

A obra selecionada para epigrafar e dialogar com esta pesquisa – “O progresso das nações, a salvação das almas, o amor pela ciência”, de Rosana Paulino (2016) – revela que a ciência europeia, importada e imposta nos territórios de Abya Yala durante o empreendimento colonial como o saber supremo, apagou e desvalorizou outras formas de conhecimento possíveis. A ginecologia, enquanto ramo da medicina moderna, é um exemplo desse processo.

Por outro lado, vimos que o MIGN busca estratégias para diluir e pulverizar esse “amor pela ciência” entre outros saberes relacionados aos corpos das mulheres, não apenas os resgatados de um passado pré-colonial, mas também aqueles criados no âmago de comunidades que resistem às versões atualizadas do colonialismo.

Recordemos também o empenho incansável dos cientistas do século XIX em categorizar os seres vivos. Além de plantas e animais, a taxonomia da época classificava os seres humanos, dando origem ao estudo das “raças humanas” – o racismo científico, marca da *colonialidade*, isto é, o “processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (LUGONES, 2014, p. 939). Por isso, *classificar* significa *poder*: é um mecanismo a partir do qual os seres humanos são divididos entre superiores e inferiores, o que autoriza a dominação e exploração dos segundos pelos primeiros fundamentando-se em pressupostos ditos *científicos*. Mas, se a ciência não estiver comprometida com a liberdade e a dignidade humanas, então seus métodos em nada nos interessam: buscaremos em outras epistemologias respostas para as questões que nos preocupam.

A arte de Rosana Paulino (2016) também evidencia que a ciência não agiu sozinha para consolidar em Abya Yala o empreendimento colonial: a Igreja e o capitalismo foram suas cúmplices. A Igreja se instaurou nas colônias como única possibilidade válida de religiosidade, trazendo limites morais antes desconhecidos em nossos territórios. A “salvação das almas” depende da fé, da aceitação e da obediência às palavras de um único “Deus”. Esses princípios morais cristãos não apenas afetaram e afetam até hoje a relação com a sexualidade das mulheres como ainda demonizam outras manifestações religiosas que dispõem de outras fés e partem de outros princípios para cuidar dos corpos das mulheres.

Também a ideia de que o Estado-nação seria a forma mais evoluída de territorialização e organização social teve impactos nos corpos das mulheres. De um modo geral, as mulheres brancas eram vistas como máquinas de produzir novos cidadãos; já as mulheres negras, apesar de afetadas pela violência patriarcal, não eram consideradas aptas para o “progresso das nações” pelos distintos projetos de embranquecimento vigentes no período colonial.

Com o relato que abriu este trabalho, seguindo o exemplo de Miñoso (2020, p. 109), pretendi questionar “quais são as verdades que aceitamos e que definem nossas práticas, como elas operam, como e de que maneiras o feminismo forma sujeitos que veem o mundo de determinada maneira e que atuam nele”. As experiências que vivi foram diretamente afetadas pelas narrativas e práticas de base colonial que procurei descrever e compreender até aqui. Foi a partir da consciência das ideias que operam por trás delas que embasei minhas decisões –

inclusive a decisão do tema desta pesquisa e do tratamento dado a ele. Nesse sentido, cito a professora e pesquisadora Angela Figueiredo, ao comentar a *experiência* como conceito fundamental para o feminismo e, mais especificamente, para o feminismo negro:

[...] [há] uma correlação entre a experiência de vida, a experiência profissional e a escolha do tema de pesquisa. Ou seja, na medida em que a universidade pretende se tornar mais inclusiva, as questões de pesquisa se tornam mais próximas do universo empírico da pesquisadora (FIGUEIREDO, 2020, p. 10).

Desse modo, este trabalho não existiria sem a minha experiência concreta de vida. Pode parecer óbvio, mas não é, especialmente quando pensamos numa tradição científica que ignora a presença indiscutível do corpo da/o pesquisador/a no interior da pesquisa. Nesse sentido, relembro que, na introdução deste trabalho, fiz menção a minha experiência no Baque Mulher Floripa. Ali são trabalhadas noções de ancestralidade e coletividade que foram imprescindíveis para que eu tivesse uma percepção mais ampliada das discussões que travo acerca do MIGN, buscando pensar a comunidade em sua potência política. Aquele é um espaço no qual nos engajamos coletivamente numa luta pública contra todas as formas de violência e opressão, mas que priorizamos também o cuidado subjetivo e intersubjetivo. As vivências temáticas e as rodas de conversa são fundamentais para esses propósitos.

A partir dessa experiência, penso a respeito da construção coletiva dos saberes, assim como propõe o MIGN e o movimento da ginecologia natural em Abya Yala. A busca pela saúde – de corpo, mente e espírito – é um exercício que se dá simultaneamente ao fazer político. Uma mulher adoecida dificilmente encontrará forças para reivindicar direitos ou lutar contra o que quer que seja. Um exemplo de iniciativa interessante nesse sentido é a Casa La Serena⁹⁴, um espaço de repouso e cura localizado no México e voltado exclusivamente para mulheres integrantes de uma das redes de defensoras dos direitos humanos criadas em Honduras, Guatemala, El Salvador, Nicarágua e México. A partir de uma abordagem de integralidade, o projeto trabalha com a perspectiva do autocuidado e do cuidado coletivo – que inclui as dimensões física, psicológica, mental, energética e espiritual das ativistas – a fim de possibilitar e fortalecer a sustentabilidade, a criatividade e o bem-estar dos movimentos sociais (CÁRDENAS; MÉNDEZ, 2018).

Propostas como o MIGN podem ser encaminhadas na direção de prevenir ou sanar mal-estares, infecções ou doenças sexuais, além de colaborar na de(s)colonização dos corpos de

⁹⁴ Mais informações sobre a iniciativa disponíveis em: <https://www.geledes.org.br/o-autocuidado-como-estrategia-politica/>. Acesso em: 8 dez. 2020.

mulheres ativistas. É importante que isto seja feito de maneira compartilhada, conectada, em prol de um movimento que se expanda do indivíduo para o coletivo, e não com intenções individualistas, de empoderamento feminino pessoal acrítico, apolítico, como propagado pelos discursos neoliberais. É preciso que as mulheres busquem a de(s)colonização de seus corpos e se apropriam da gestão de sua saúde sexual, mas não de modo que isto fomente noções de competitividade entre as próprias mulheres ou que sirva a interesses para as estruturas de poder hegemônicas.

O pensamento neoliberal dá continuidade ao projeto colonial de desagregar comunidades e coletivos para que esteja facilitado o trabalho de impor os interesses de certas camadas da sociedade. No campo do trabalho, por exemplo, ao associar ofícios precarizados a uma noção de “empreendedorismo”, em que cada sujeito/a é “empreendedor/a de si mesmo/a”, ataca-se o sentimento de solidariedade de classe. Sem estarem associados/as a um sindicato ou a qualquer associação que os/as proteja, os/as trabalhadores/as se veem coagidos/as a entrar num esquema de “salve-se quem puder”. Isto sem dúvida respinga em outras áreas da vida social.

Os projetos corporais de base colonial têm esse poder de cooptar até mesmo as propostas que um dia foram tidas como revolucionárias. Tomo como exemplo aqui a pílula anticoncepcional, como vimos no capítulo 1, que atualmente é propagandeada com promessas de aperfeiçoar a aparência, com base num padrão de beleza inatingível, e tornar os corpos aptos a uma produtividade ininterrupta, para que estejam compatíveis com o sistema capitalista e suas exigências. O mesmo pode acontecer com as rodas de sagrado feminino e com o movimento de ginecologia natural: correm o risco de transformar o “empoderamento” em um espaço que continua reproduzindo violências, além de desrespeitar as comunidades originárias, num ataque colonial refuncionalizado de apropriação e expropriação de práticas e saberes.

Por isso, é preciso que as narrativas e práticas feministas de(s)colonizadoras do MIGN sejam abordadas com responsabilidade. Isto demanda um esforço constante para recusar os significados instituídos pelo poder e para constituir novos significados que não caiam nas armadilhas da lógica neoliberal. O corpo de(s)colonizado não deveria ser um corpo a serviço do capital. O corpo empoderado e liberto das amarras coloniais não deveria se tornar mais suscetível a gerar lucro a partir do consumo de produtos e experiências despolitizadas, mas estar consciente da ferida colonial e ativamente construir sentidos que rejeitem veementemente as expressões da colonialidade do poder, inclusive nos espaços onde elas estiverem mais disfarçadamente infiltradas, como em determinados discursos de autocuidado que apenas

reforçam premissas que são, fundamentalmente, opressoras em termos de gênero, sexualidade, raça e classe.

Meu corpo:

este que um senhor doutor ginecologista imaginou conhecer melhor do que eu,
este do qual pouco a pouco retiro as camadas que não me servem mais,
este que dessangra as violências e se regenera no afeto de(s)colonizado,
este corpo se recusa a ser máquina, se recusa a ser culpa, se recusa a ser negócio.

Meu corpo é este texto.

Meu corpo é território, é templo, é festa.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. “**É de Nação Nagô!**”: o maracatu como patrimônio imaterial nacional. (Tese – Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis. UFSC: Florianópolis, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/135133>. Acesso em: 10 jul. 2021.

ALLENDE, Isabel. **A ilha sob o mar**. Tradução Ernani Ssó. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BALLESTRIN, Luciana. Feminismo de(s)colonial como feminismo subalterno latino-americano. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 3, 2020.

BORGES, Caroline Amanda. A distopia do cuidado no Brasil opera no corpo das mulheres negras. **Le Monde Diplomatique**, São Paulo, 14 ago. 2020. Disponível em: https://diplomatique.org.br/a-distopia-do-cuidado-no-brasil-opera-no-corpo-das-mulheres-negras/#_ftnref1. Acesso em: 8 out. 2020.

BOZZANO, Caroline Betemps. Feminismos transnacionais descoloniais: algumas questões em torno da colonialidade nos feminismos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 1, 2019.

BRANDÃO, Elaine Reis. Hormônios sexuais, moralidades de gênero e contracepção de emergência no Brasil. **Interface**, Botucatu, v. 22, n. 66, p. 769-776, 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Guia alimentar para a população brasileira**. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2014.

CABNAL, Lorena. **Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala**. Madri: ACSUR-Las Segovias, 2010.

CADIOLI, Luiza; CARDOSO, Nathalia. **Medicalização do corpo feminino**: nem sempre prevenir é melhor do que remediar. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CER7pDunpHP/>. Acesso em: 16 set. 2020.

CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa. Caro Colega: exclusão linguística e invisibilidade. **Discurso & Sociedad**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 230-248, 2007.

CAMARGO, Michelle Alcântara. “Manifeste-se, faça um zine!”: uma etnografia sobre “zines de papel” feministas produzidos por minas do rock (São Paulo, 1996-2007). **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 36, p. 155-186, jun. 2011.

CÁRDENAS, Ana María Hernández; MÉNDEZ, Nallely Guadalupe Tello. O autocuidado como estratégia política. **Portal Geledés**, São Paulo, 30 mar. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-autocuidado-como-estrategia-politica/>. Acesso em: 8 dez. 2020.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 17, v. 49, 2003.

CELESTINI, Francesca Gargallo. Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo**: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

CHALHOUB, Sidney. Meritocracia é discurso para manter a desigualdade social e racial, revela historiador. **Portal Geledés**, São Paulo, 16 abr. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/meritocracia-e-discurso-para-manter-desigualdade-social-e-racial-revela-historiador/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

COBOS, Carla P. **Violeta Parra**: hacia un imaginario del mundo subalterno. 2007. Monografía (Antropología Social) – Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2007.

COELHO, Edméia de Almeida Cardoso. Gênero, saúde e enfermagem. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 58, n. 3, p. 345-348, 2005.

CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE A ALIMENTAÇÃO. **Declaração Universal sobre a Erradicação da Fome e Má Nutrição**. Roma: ONU, 1974.

CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. **Princípios e diretrizes de uma política de segurança alimentar e nutricional**. Brasília: Consea, 2004.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos decoloniais e a política e a ética da tradução. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. *In*: MENDIA AZKUE, Irantzu *et al.* **Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Donostia, País Vasco: Universidad del País Vasco/HEGOA, 2014.

CURIEL, Ochy. **El feminismo decolonial latinoamericano y caribeño: aportes para las prácticas políticas transformadoras**. Granada (Espanha): Cicode; Asad, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KxnNeG3m7jc&ab_channel=CICODEUGR. Acesso em: 26 out. 2020.

CURIEL, Ochy. **La nación heterosexual: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación**. Bogotá: Brecha Lésbica; en la frontera, 2013.

CURIEL, Ochy; GALINDO, María. **Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala**. Madri: Acsur-Las Segovias, 2015.

D'INCAO, Maria Ângela. Mulher e família burguesa. *In*: DEL PRIORE, Mary. (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

DEL PRIORE, Mary. (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEMINISMO COMUNITARIO. Pronunciamento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo**: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, jan./abr. 2020.

FREIRE, Ida Mara. Tecelãs da existência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 22, v. 2, p. 565-584, maio/ago. 2014.

GARCÍA, Emma Delfina Chirix. Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo**: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

GRIJALVA, Dorotea A. Gómez. Mi cuerpo es un territorio político. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de**

otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

HEDVA, Johanna. Teoria de la mujer enferma. [Apresentação]. **Ginecosofia** [blog], Valle del Aconcagua, 7 abr. 2020. Disponível em: <https://ginecosofia.com/2020/04/teoria-de-la-mujer-enferma/>. Acesso em: 7 dez. 2020.

HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista brasileiro:** formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje:** perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOYOS, Claudia Janet Cataño; D'AGOSTINI, Adriana. Segurança alimentar e soberania alimentar: convergências e divergências. **Revista Nera**, Presidente Prudente, ano 20, n. 35, p. 174-198, jan./abr. 2017.

JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. **Gênero, corpo, conhecimento.** Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

KING, Ynestra. Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. **Gênero, corpo, conhecimento.** Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

LA COLECTIVA DEL LIBRO DE SALUD DE LAS MUJERES DE BOSTON. **Nuestros cuerpos, nuestras vidas:** la guía definitiva para la salud de la mujer latina. Nova Iorque/EUA: Seven Stories Press, 2000.

LERMA, Betty Ruth Lozano. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas: aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo:** feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

LIBERATO, Rita Simone; MOUTINHO, Laura; NORONHA, Isabel; BAGNOL, Brigitte. Soberanía alimentar no Machimbombo e na aldeia: gênero na perspectiva Sul-Sul. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 27, v. 3, 2019.

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

LUGONES, María. Debates sobre colonialidad del género y (hetero)patriarcado. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, set./dez. 2014.

MAGALHÃES, Henrique. **O que é fanzine**. São Paulo, Brasiliense, 1993.

MARCOS, Sylvia. La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

MARTÍNEZ, María Teresa Garzón. Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez;

MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo**: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo**: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Los cuerpos políticos del feminismo. In: ENCUENTRO DE LESBIANAS FEMINISTAS DE AMÉRICA LATINA Y DEL CARIBE, 8., Guatemala, 2010. **Potencia Tortillera**, [s. l.], 2010. Disponible em: <https://drive.google.com/file/d/0BwhIfQse-ZpXMWNmZGUzM2ItZjg0MS00MDNmLTlkNzYtMGRhMGI3ODQ0OTBi/view>. Acceso em: 9 jun. 2020.

MOORE TORRES, Catherine. Feminismos del sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. **Estudios Políticos**, Antioquia, 53, p. 237-259, 2018.

MOVIMENTO DOS PEQUENOS AGRICULTORES. Soberania Alimentar. **MPA Brasil**, [s. l.], 12 fev. 2019. Disponible em: <https://mpabrasil.org.br/soberania-alimentar/>. Acceso em: 30 set. 2020.

MUÑOZ, Karina Ochoa. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo**: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Revista Afrodiáspora**, São Paulo, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NUCCI, Marina. Seria a pílula anticoncepcional uma droga de ‘estilo de vida’? Ensaio sobre o atual processo de medicalização da sexualidade. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 124-139, abr. 2012.

NOVAIS, Maysa C. dos Reis; JUCÁ, Roberta L. C. Aquilombar o feminismo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11., 2017, Florianópolis. **Anais eletrônicos**. Florianópolis: [s. e.], 2017.

OLIVA, Elena. Entre lo remoto y lo foráneo: los afrodescendientes en Chile a propósito del libro *Afrochilenos. Una historia oculta*, de Marta Salgado. **Meridional – Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos**, Santiago, n. 6, p. 179-189, abr. 2016.

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

PAIVA, Rosalía. Feminismo paritario indígena andino. In: MIÑOSO, Yuderky Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad de Cauca, 2007/2014.

PAULINO, Rosana. O progresso das nações, a salvação das almas, o amor pela ciência. 2016. Disponível em: <http://www.rosanapaulino.com.br/blog/atlantico-vermelho-galeria-superficie-2016/atlantico-superficie-11/>. Acesso em: 21 maio 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

RAGO, Margareth. Mujeres libres: anarco-feminismo e subjetividade na Revolução Espanhola. **Verve**, São Paulo, n. 7, p. 132-152, 2005.

ROACH-OSGOOD, I. “El Tema no Existe”: La Salud Sexual Lésbica en Valparaíso, Chile. **Independent Study Project**, [s. l.], 2011. Disponível em: <goo.gl/72u1nu>. Acesso em: 26 out. 2020.

ROHDEN, Fabíola. O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 15, supl., p. 133-152, jun. 2008.

ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

SALA, Núria Calafell. La ginecología natural en América Latina: un movimiento sociocultural del presente. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 33, p. 59-78, dez. 2019.

SAN MARTÍN, Pabla Pérez. **Manual de introdução à ginecologia natural**. 3. ed. [S. l.]: Ginecosofía Ediciones, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 79, nov. 2007.

SARMIENTO, Francisca Silva. **La ruta de las anarquistas: cuerpos, experiencias y diálogos anarco-feministas en Chile. 1890-1935**. Monografía (Licenciatura em História) – Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago, 2018.

SCHIAVI, Andrea. Sagrado feminino, os riscos para as rodas de mulheres. **Portal Geledés**, São Paulo, 15 ago. 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sagrado-feminino-os-riscos-para-as-rodas-de-mulheres/>. Acesso em: 8 out. 2020.

SEGATO, Rita Laura. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa Miñoso; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. (Eds.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *In: Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.