

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
ESCOLA DE DIREITO, TURISMO E MUSEOLOGIA
DEPARTAMENTO DE DIREITO**

CAMILA DUTRA FARIA ALMEIDA LOPES

A QUEM CABE A DECISÃO DE SER MÃE?

uma análise jurídico-decolonial da autonomia feminina na maternidade

OURO PRETO/MG

2023

CAMILA DUTRA FARIA ALMEIDA LOPES

A QUEM CABE A DECISÃO DE SER MÃE?

uma análise jurídico-decolonial da autonomia feminina na maternidade

Monografia apresentada ao curso de Direito da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Flávia Souza Máximo Pereira

Coorientadora: Laura Gonçalves Braga.

Área de concentração: Direito Civil e Estudos de Gênero

OURO PRETO/MG

2023



FOLHA DE APROVAÇÃO

Camila Dutra Faria Almeida Lopes

A QUEM CABE A DECISÃO DE SER MÃE?

Uma análise jurídica-decolonial da autonomia na maternidade

Monografia apresentada ao Curso de Direito da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Direito

Aprovada em 28 de agosto de 2023

Membros da banca

Professora Doutora Flávia Souza Máximo Pereira - Orientadora (Universidade Federal de Ouro Preto)
Professora Doutora Natália de Souza Lisbôa - (Universidade Federal de Ouro Preto)
Professora mestra Gisele Fernandes Machado - (Universidade Federal de Ouro Preto)

Professora Doutora Flávia Souza Máximo Pereira, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 30/08/2022



Documento assinado eletronicamente por **Flavia Souza Maximo Pereira, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 31/08/2023, às 12:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0583808** e o código CRC **4EAE9FCE**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e todas as orações das minhas saudosas avós, Bisa Izabel (*in memorian*) e Vovó Noeme (*in memorian*), e as orações de Vovó Maria e Madrinha Anunciação que me protegeram e me guiaram até aqui.

Chegar até aqui apenas foi possível por causa de Cristina e Camilo, meus amados pais, que me deram todo o suporte necessário. Amo vocês e sou muito agradecida por tudo que fizeram e fazem por mim, principalmente pela presença.

Agradeço também aos meus familiares: bisavós, bisavôs, avós, avôs, tias, tios, primas, primos e, em especial, à Duda e Isabela que estiveram todos os dias, incondicionalmente, ao meu lado, e que acreditaram em mim até quando eu mesma descreditei que seria possível chegar ao fim desta trajetória; à Tia Miriam, que foi minha primeira referência intelectual, pelo apoio nos projetos sociais desenvolvidos ao longo da graduação; à Tia Gogoia, por toda preocupação, presença e cuidado em forma de refeição; e ao meu afilhado Raul, recém-chegado, por trazer leveza e alegria ao meu coração pelo simples fato de existir.

Às minhas amigas, em especial à Carolina, que se faz presente em minha vida todos os dias com afeto e muita escuta; à Anna Maryna, amiga de longa data, sempre protetora e amorosa; à Layla, por ter me apresentado o feminismo e me despertar para essa tomada de consciência tão importante que modificou por completo a minha forma de ver o mundo; e à Nicolle, minha vizinha de porta, sempre disponível para uma prosa boa, que me acompanhou nos últimos anos.

Às minhas queridas amigas e amigos do CEFET, Babi, Mari, Mel, Nat, Kika, Loris, Lulu e Paty. Ter vocês ao meu lado me enche de amor e alegria.

Aos meus amigos da graduação, em especial ao meu querido amigo, Fernando, pela sensibilidade e companheirismo e por ter sido meu mais presente e importante suporte durante esses anos de graduação em Ouro Preto; à Lidiane, companheira de estudos e dos momentos de maiores pressões nas disciplinas finais; e à Amanda, companhia de um cafezinho e conversas intermináveis.

Ao meu companheiro, Caio, pelo amor tranquilo, cuidado diário e por me mostrar que é possível viver um amor romântico descomplicado. Seu sorriso fácil alega meus dias e torna tudo mais leve.

À minha orientadora, Profa. Dra. Flávia Máximo, eu agradeço pelos preciosos ensinamentos e pela oportunidade de integrar um grupo tão importante e pioneiro na defesa dos direitos das mulheres, a Ouvidoria Feminina da UFOP. Seus ensinamentos oportunizaram meu desenvolvimento pessoal e acadêmico, e por isso serei eternamente grata.

À minha coorientadora, Ma. Laura Gonçalves, agradeço a disponibilidade, cuidado e gentileza ao longo da construção dessa pesquisa.

Às professoras Dra. Natalia Lisboa e Ma. Gisele Fernandes por aceitarem o convite e avaliarem meu trabalho.

À Universidade Federal de Ouro Preto por proporcionar um ensino de qualidade e gratuito e a todos os funcionários e servidores, que possibilitam seu funcionamento.

À todas as mulheres que se movimentaram para que esse momento fosse possível.

RESUMO

Esta pesquisa jurídico-sociológica examinou, sob a ótica feminista decolonial, a existência de um possível projeto político-normativo colonial no Brasil, que tem o objetivo de restringir a autonomia da mulher em relação à maternidade. Para tanto, foram observadas as normas brasileiras sobre esterilização voluntária feminina e outros blocos legislativos correlatos, com a intenção de investigar o papel do Direito nesse cenário. Como estratégia metodológica, escolhemos analisar especificamente o artigo 10 da Lei nº 9.263 de 1996, que trata da esterilização voluntária e sofreu recentes alterações através da Lei nº 14.443 de 2022. Adotou-se, como marco teórico principal, a perspectiva de maternidade desenvolvida por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2016), como forma de subverter a lógica hegemônica, que associa a maternidade a uma posição de liderança nas Sociedades Iorubás, diferentemente da perspectiva eurocêntrica. Assim, considerando a perspectiva feminista decolonial na autonomia da mulher, pretendeu-se responder o seguinte questionamento: a quem cabe a decisão de ser mãe? A partir desse problema, tem-se como hipótese que, diante de um sistema jurídico imbricado na colonialidade de gênero, as mulheres têm sua autonomia restringida ao decidirem se desejam ou não ser mães.

PALAVRAS-CHAVE: Direito Civil. Feminismo decolonial. Autonomia na maternidade. Esterilização voluntária.

ABSTRACT

This juridical-sociological research examined, from the decolonial feminist perspective, the existence of a possible colonial political-normative project in Brazil, which aims to restrict women's autonomy in relation to motherhood. To this end, the Brazilian norms on voluntary sterilization and other related legislative blocks were observed, with the intention of investigating the role of the Law in this scenario. As a methodological strategy, we chose to specifically analyze article 10 of Law n°. 9.263 of 1996, which deals with voluntary sterilization and has undergone recent changes through Law n° 14.443 of 2022. The perspective of motherhood developed by Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2016) was adopted as the main theoretical framework, as a way to subvert the hegemonic logic, which associates motherhood with a leadership position in Yoruba Societies, unlike the Eurocentric perspective. Finally, it was intended to carry out the following question: who is responsible for the decision to be a mother? From this questioning, as a hypothesis, it was inferred that women do not have full autonomy to decide whether they want to be mothers or not.

KEYWORDS: Autonomy in motherhood. Voluntary sterilization. Decolonial feminism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

PAISM	Programa de Assistência Integral à Saúde Mulher
SUS	Sistema Único de Saúde

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	FEMINISMO DECOLONIAL: CONCEITO E ABORDAGENS.....	14
2.1	Colonialidade do poder.....	14
2.2	O Feminismo decolonial.....	16
2.3	O Direito a partir de uma perspectiva feminista decolonial: primeiras aproximações....	18
3	DIREITOS REPRODUTIVOS E A AUTONOMIA DA MULHER NA MATERNIDADE.....	20
3.1	Direitos reprodutivos.....	20
3.2	Direitos reprodutivos no Brasil e seu contexto político	21
3.3	Autonomia da mulher na maternidade: por uma perspectiva decolonial	23
4	DIREITO, COLONIALIDADE DE GÊNERO E MATERNIDADE	26
4.1	Colonialidade de gênero no Direito Civil	26
4.2	Esterilização voluntária feminina	29
5	A QUEM CABE A DECISÃO DE SER MÃE? CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	34
6	REFERÊNCIAS	37

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa jurídico-sociológica (GUSTIN, DIAS, NICÁCIO, 2020), visa analisar, sob a ótica feminista decolonial¹, como o paradigma patriarcal, colonial e eurocêntrico influenciou na construção de normas jurídicas brasileiras que regulamentam os direitos de maternidade. Pretende-se verificar a existência de um possível projeto político-normativo colonial no Brasil, que objetiva restringir a autonomia da mulher² na decisão de ser ou não mãe.

Com esse propósito, será adotado como marco teórico principal, a perspectiva decolonial de maternidade desenvolvida por Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2016), que associa a maternidade à uma posição de liderança nas Sociedades Iorubás³. Conforme estabelece Oyèwùmí (2016), o domínio do Ocidente pretende e promove o apagamento dos valores, instituições e episteme matripotentes⁴. A autora pontua que o surgimento dos fatores de gênero e raça, enquanto categorias sociais, foram estabelecidos na modernidade e utilizados como eixos fundamentais na exploração e na estratificação social. Portanto, neste estudo, entende-se que não há uma forma universal de patriarcado ou de maternidade.

Deve-se ressaltar que o conceito de modernidade está relacionado ao que fora definido por Aníbal Quijano (2005) como sendo uma estrutura de poder pensada e produzida pelos colonizadores europeus. De acordo com Quijano (2005), por meio do colonialismo, a Europa Ocidental instituiu a codificação do mundo em duas categorias: Europa e não-Europa. Assim, Quijano (2005) explora o conceito de modernidade como uma criação eurocêntrica, na qual o homem branco europeu era o seu criador e

¹ “O feminismo decolonial, retomando boa parte dos postulados do giro decolonial e dos feminismos críticos, nos oferece uma nova perspectiva de análise para entendermos de forma mais complexa as relações e entrelaçamentos de raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica. Essas propostas, feitas principalmente por feministas indígenas e de origem indígena, afrodescendentes, populares, feministas lésbicas, entre outras, têm questionado as formas como o feminismo hegemônico, branco, branco-mestiço e com privilégios de classe entende a subordinação das mulheres, a partir de suas próprias experiências situadas, reproduzindo o racismo, o classismo e o heterossexismo em suas teorias e práticas políticas.” (CURIEL, 2014, s/p)

² Sabemos que homens trans podem ser mães, mas esta pesquisa jurídica, para fins de recorte metodológico, será focada na vivência feminina.

³ Oyèwùmí delimita sua área de estudo na análise da cultura Oyó-Iorubá, após reconhecer a vasta área abrangida pela Iorubalândia, sob a justificativa de não promover um apagamento da multiplicidade das culturas africanas, incorrendo em generalizações fáceis (OYÈWÙMÍ, 2004, p.29).

⁴ Oyèwùmí define “matripotente” como a supremacia da maternidade, uma vez que essa é a categoria historicamente mais importante na organização social, política e espiritual dos povos originários, epistemologia que foi sobreposta pela epistemologia colonial (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 16).

protagonista, estabelecendo-se, assim, a ideia de europeização como uma pretensão etnocentrista (QUIJANO, 2005).

Dessa forma, a expansão da Europa e a imposição de uma hegemonia cultural eurocêntrica em todo o mundo foram pilares fundamentais na concretização dessa modernidade. Essa hegemonia branca-masculina-eurocêntrica ainda se entranhou profundamente na produção de conhecimento, no modelo de família, de organização coletiva e da divisão social do trabalho.

Portanto, organização colonial da América Latina se deu a partir da colonialidade do poder⁵, do ser⁶ e do saber como formas de controle, exclusão e apagamento dos seres. Conforme elucida Edgardo Lander (2005), a colonialidade do saber foi o processo pelo qual se instituiu uma universalidade radicalmente excludente de produção de conhecimento. Foi estrategicamente determinado, por quem detinha o poder, uma relação de superioridade na produção de conhecimento, de forma que, a experiência europeia foi intitulada como a única ciência válida e universal (LANDER, 2005). A construção teórica imposta pela Europa sobre o comportamento humano refletiu-se em nossas predileções, preconceitos e modo de orientar-se sobre o mundo (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 85). Assim, ocorreu um verdadeiro apagamento dos saberes das outras sociedades não-europeias, isto é, um genocídio cultural e epistêmico.

Como forma de subverter essa lógica hegemônica, Oyèwùmí (2004) propõe que experiências africanas sejam levadas em consideração nas construções teóricas de qualquer ciência. Ainda, Oyèwùmí aduz que a construção social da categoria “gênero” não é uma universalidade. É nesse sentido que a autora realiza um paralelo entre o modelo familiar ocidental e o modelo familiar Iorubá. O primeiro, eurocêntrico ocidental, é nuclear e estruturado hierarquicamente por gênero, enquanto, no modelo Iorubá, não há distinção de gênero, pois este é estruturado por meio de linhagem familiar sistematicamente organizada pela ancianidade, baseada na idade relativa. Isto posto, Oyèwùmí (2004) conclui que as categorias “gênero” e “mulher” não se aplicam

⁵ Conforme Aníbal Quijano (2005), o elemento raça, associado à cor da pele e aos traços fenotípicos, como foi utilizado pelos colonizadores como articulação fundacional e constitutiva para estabelecer um padrão histórico de dominação em cada campo de existência social, denominado de colonialidade do poder. Para Quijano (2005), a estrutura de poder mundial estabelecida reverbera até a atualidade nas relações sociais, econômicas e políticas. (QUIJANO, 2005)

⁶ Sobre a colonialidade do ser, Quijano (2005) coloca que a raça fenotípica foi definida como fator biológico, inventado com o objetivo de segmentar categorias sociais pautadas em uma condição natural de inferioridade de uns em relação a outros, produzindo as discriminações sociais ainda presentes na sociedade. (QUIJANO, 2005)

a sociedade Iorubá, evidenciando, assim, o caráter não-universal dos estereótipos e das opressões ligadas ao feminino, a exemplo do patriarcado racista heterocisnormativo criado na colonização da América Latina, denominado de colonialidade de gênero (LUGONES, 2008).

Portanto, considerando o contexto pelo qual se deu a construção da América Latina, permeadas pela colonialidade do poder, do ser, do saber e de gênero, pretende-se, nesta pesquisa jurídico-teórica (GUSTIN, DIAS, NICÁCIO, 2020), analisar o papel do Direito, especificamente em relação às normas que regulamentam a esterilização voluntária feminina, para questionar a existência de um possível projeto político-normativo para restringir a autonomia das mulheres sobre seus próprios corpos.

O estudo será realizado mediante o método jurídico-sociológico (GUSTIN, DIAS, NICÁCIO, 2020), pois pretende-se analisar o Direito – a partir de leis, doutrinas e artigos - como uma variável dependente da sociedade, relacionando-o com as noções de eficiência, eficácia e de efetivação. Portanto, visa-se analisar criticamente os efeitos dessas normas no âmbito social, mais precisamente em relação à autonomia da mulher na decisão de ser ou não mãe. Com esse intuito, o presente trabalho será realizado mediante a análise bibliográfica relacionada aos estudos feministas decoloniais, aos direitos reprodutivos, a autonomia feminina na maternidade, as normas brasileiras sobre esterilização voluntária feminina.

Objetiva-se, especificamente, refletir se as normas brasileiras que regulamentam a esterilização voluntária feminina constituem um projeto político-normativo que visa o controle dos corpos das mulheres, principalmente no que tange à maternidade. Nesse sentido, questiona-se: A quem cabe a decisão de ser mãe?

Como hipótese, acredita-se que as mulheres não possuem autonomia para se decidirem se desejam ou não ser mães. Apesar dos aparentes avanços observados nos estudos feministas em termos de equidade, tem-se que as alterações legislativas ocorrem de forma lenta, superficial e sem eficácia, pois não visam subverter a colonialidade de gênero nas relações sociais. Pelo contrário, tais normas são resultantes de um projeto político-normativo colonial, que mantém o controle dos corpos femininos para perpetuar as opressões de gênero, classe e raça instauradas na colonização, inclusive na seara da maternidade. Portanto, existe uma colonialidade jurídica de gênero em relação às normas que regulamentam a autonomia da mulher na maternidade.

Justifica-se a relevância da presente pesquisa pela estrutural divisão sexual-racial⁷ do trabalho, que foi instaurada na colonização, e permanece nas relações sociais contemporâneas em diversos aspectos. Em 2020, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020) revelou em pesquisa de estatística de gênero que as mulheres ocupam apenas 37,4% dos cargos gerenciais, em comparação com os homens, 62,6%. Em média, as mulheres dedicam 21,1 horas semanais a cuidados de pessoas e/ou afazeres domésticos, enquanto os homens dedicam, em média, apenas 11,0 horas semanais (IBGE, 2020). Conforme a mesma pesquisa, em 2019, as mulheres brancas receberam somente 77,7% dos rendimentos dos homens no Brasil, enquanto as mulheres negras receberam, em média, menos da metade dos salários dos homens brancos (44,4%), que ocupam o topo da escala de remuneração no país (IBGE, 2020). Por esta razão, se mostra urgente a necessidade de subverter a epistemologias dessas normas que reificam e legitimam a subordinação e o controle dos corpos femininos.

Assim, após esta breve introdução, no segundo capítulo, pretende-se examinar os conceitos de decolonialidade e feminismo decolonial. Posteriormente, no terceiro capítulo, será aprofundado o conceito de direitos reprodutivos e autonomia feminina na maternidade para, enfim, analisar especificamente quais são os fatores que interferem na decisão sobre ter filhos ou não. Na sequência, no quarto capítulo, será tecida uma análise sobre a legislação brasileira no que diz respeito aos blocos legislativos que interferem na autonomia da mulher sobre a maternidade, com enfoque para a esterilização voluntária. E, por fim, o último capítulo será dedicado à reflexão da existência de um projeto político-normativo que restringe a autonomia da mulher relativa à maternidade e a proposição de estratégias para promover a autonomia feminina no tocante à decisão sobre a maternidade.

⁷ No que diz respeito à divisão racial do trabalho, Lugones (2008) coloca que a divisão do trabalho é racializada e geograficamente diferenciada (LUGONES, 2018). Hirata e Kergoat (2007) definem a divisão sexual do trabalho como a distribuição diferencial de homens e mulheres no mercado de trabalho, somada à divisão desigual do trabalho doméstico entre os gêneros, desse modo, imbricando os dois conceitos é possível visualizar a divisão sexual-racial do trabalho (HIRATA e KERGOAT, 2007). Para Patricia Hill Collins (2019), as análises trazidas pelo feminismo negro sobre o trabalho remunerado e não remunerado, no âmbito do mercado de trabalho e no interior das famílias, viabilizam um panorama mais complexo e poderoso sobre a posição de subalternidade ocupada pela mulher negra. (COLLINS, 2019)

2 FEMINISMO DECOLONIAL: CONCEITO E ABORDAGENS

Preliminarmente, antes de adentrar no conceito de feminismo decolonial, importa perpassar, brevemente, sobre o conceito de decolonialidade, para facilitar a compreensão correlacionada do tema. Subsequentemente, será feita uma análise da localização de ambos os conceitos no campo do Direito.

2.1 *Colonialidade do poder*

O pensamento decolonial deriva do movimento latino-americano denominado Modernidade/Colonialidade, que busca subverter a lógica de dominação eurocêntrica, principalmente, no que diz respeito à produção de conhecimento (QUIJANO, 2005). Conforme Aníbal Quijano (2005), a partir da colonização das Américas, a ideia de raça fenotípica foi utilizada pela Europa como meio de classificar socialmente a população mundial, impondo, assim, a relação de dominação colonizador/colonizado.

Quijano (2014) apresenta a distinção entre os conceitos de ‘Colonialismo’ e ‘Colonialidade’⁸ como pontos de partida para entender a articulação do padrão de poder estabelecido como projeto de dominação. De acordo com Quijano (2014), o colonialismo foi utilizado para estabelecer a matriz de poder colonial, reverberando, ainda hoje, seus efeitos por meio da colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero (LUGONES, 2008).

Nesse sentido, Quijano (2005) identifica que a raça fenotípica foi definida como fator biológico, inventado com o objetivo de segmentar categorias sociais pautadas em uma condição natural de inferioridade de uns em relação a outros, conforme se segue:

(...) a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como principal elemento constitutivo,

⁸ “Colonialidade é um conceito diferente, embora ligado ao conceito de colonialismo. Esta última refere-se estritamente a uma estrutura de dominação e exploração, em que o controle da autoridade política, dos meios de produção e do trabalho de uma determinada população é exercido por outra com identidade diferente e cuja sede se situa, ainda, noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações de poder racistas. O colonialismo é obviamente mais antigo, enquanto a colonialidade provou ser, nos últimos quinhentos anos, mais profunda e duradoura do que o colonialismo. Mas sem dúvida foi engendrado nele e, mais ainda, sem ele não poderia ter se imposto na intersubjetividade do mundo, de forma tão enraizada e prolongada.” (QUIJANO, 2014, p.73)

fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia (QUIJANO, 2005, p. 117).

Dessa forma, para Quijano (2005), o elemento raça, associado à cor da pele e aos traços fenotípicos, foi utilizado pelos colonizadores como articulação fundacional e constitutiva para estabelecer um padrão histórico de dominação em cada campo de existência social, denominado de colonialidade do poder.

Assim, no campo do conhecimento científico, prevaleceu o eurocentrismo; na área da autoridade coletiva, o Estado Nação, construído mediante genocídios, tornou-se o modelo hegemônico; no campo da família, a estrutura burguesa branca heterocisnormativa tornou-se dominante; e, por fim, nas relações laborais, uma divisão sexual e racial voltada para o capitalismo foi instituída como paradigma (QUIJANO, 2005). Quijano (2005, p. 119) descreve a distribuição racial do trabalho colonial, que reflete na contemporânea divisão social do trabalho nos países latino-americanos:

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Conseqüentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido.

Em direção semelhante, Oyěwùmí (2004), solidifica o entendimento de que a perspectiva eurocêntrica foi imposta por meio de uma hegemonia cultural com a expansão do colonialismo, resultando, assim, no domínio euro-estadunidense sobre a produção de conhecimento e sobre o comportamento humano, conforme se verifica:

Em nenhuma área essa hegemonia é mais profunda que na produção de conhecimento sobre o comportamento humano, sua história, sociedade e culturas. Como resultado, os interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais de euro-estadunidenses têm dominado a escrita da história humana (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 85).

Na sequência, a autora (OYĚWÙMÍ, 2004) analisa a racialização do conhecimento – considerando o eurocentrismo e o apagamento de saberes dos povos colonizados - somado ao fator de gênero, em que apenas os homens brancos europeus são considerados detentores do conhecimento científico, tendo sido as mulheres excluídas e inferiorizadas.

Esta estrutura colonial complexa de opressão interseccional⁹ de gênero, raça e classe é denominada de colonialidade de gênero (LUGONES, 2008) e a tentativa de sua superação em termos políticos e teóricos é o que chamamos de feminismo decolonial, como veremos a seguir.

2.2 *O Feminismo decolonial*

O feminismo é definido por bell hooks (2023)¹⁰ como “(...) um movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão” (HOOKS, 2023, p. 13). Similarmente, para Carla Cristina Garcia (2015), o feminismo, enquanto filosofia política e movimento social, é definido como:

(...) a tomada de consciência das mulheres como coletivo humano, da opressão, dominação e exploração de que foram e são objeto por parte do coletivo de homens no seio do patriarcado sob suas diferentes fases históricas, que as move em busca da liberdade de seu sexo e de todas as transformações da sociedade que sejam necessárias para este fim (GARCIA, 2015, p. 13).

Para tanto, importa dizer que tal conceituação de Garcia (2015) não observa categorizações sociais que são indissociáveis, conforme observa Oyěwùmí (2004), de modo que as múltiplas formas de opressão precisam ser teorizadas interseccionalmente, como raça, gênero e classe.

A abordagem do feminismo decolonial tem como objetivo enfrentar essas opressões coloniais relacionadas a raça, gênero e classe, através de uma lente interseccional. Essa abordagem desafia as hierarquias eurocêntricas predominantes, com o propósito de construir uma sociedade mais inclusiva e justa.

Para Oyěwùmí (2004), as feministas ocidentais, embora dignas de terem o seu papel reconhecido, devem ser questionadas sobre a definição limitada da categoria

⁹ “O que é interseccionalidade? A vasta literatura existente em língua inglesa e mais recentemente também em francês aponta o uso desse termo, pela primeira vez, para designar a interdependência das relações de poder de raça, sexo e classe, num texto da jurista afro-americana Kimberlé W. Crenshaw (1989). (...) Com a categoria da interseccionalidade, Crenshaw (1994) focaliza sobretudo as intersecções da raça e do gênero, abordando parcial ou periféricamente classe ou sexualidade, que ‘podem contribuir para estruturar suas experiências (as das mulheres de cor)’ (Idem, p. 54). A interseccionalidade é uma proposta para ‘levar em conta as múltiplas fontes da identidade’, embora não tenha a pretensão de ‘propor uma nova teoria globalizante da identidade’ (Idem, ibidem).” (HIRATA, 2014, p. 62)

¹⁰ É opção da autora grafar seu pseudônimo com letra minúscula, como forma de deslocar o foco da figura autoral para suas ideias.

“mulher”. Nesse sentido, Oyěwùmí (2004) expõe que os conceitos feministas ocidentais estão centrados na família nuclear, como se observa: “Estou inclinada a crer que os conceitos feministas estão enraizados na família nuclear. Essa instituição social constitui a base da teoria feminista e representa o meio através do qual os valores feministas se articulam” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 88).

No mesmo sentido, Maria Lugones (2008) afirma que o feminismo hegemônico branco ignora a qualificação racial da mulher:

A luta das feministas brancas e da “segunda liberação da mulher” nos anos 1970 em diante passou a ser uma luta contra as posições, os papéis, os estereótipos, traços e desejos impostos na subordinação das mulheres burguesas brancas. Elas não se ocuparam da opressão de gênero de mais ninguém. Conceberam “a mulher” como um ser corpóreo e evidentemente branco, mas sem explicitar essa qualificação racial. Ou seja, não entenderam a si mesmas em termos interseccionais, na intersecção de raça, gênero e outras potentes marcas de sujeição ou dominação (LUGONES, 2008, p. 74).

Ademais, Lugones (2008) também tece relevante crítica ao modelo “colonialidade do poder” de Quijano (2005), uma vez que o autor não destaca o gênero como categoria de dominação no sistema colonial. Isto posto, Lugones (2008, p. 74) propõe o “sistema moderno colonial de gênero”, observando um cruzamento entre o conceito de “colonialidade do poder” e “interseccionalidade”. Essa proposta de Lugones (2008) é uma forma de evidenciar a instrumentalidade do sistema de gênero colonial/moderno, para revelar a real profundidade de sua imposição e verificar seu alcance destrutivo (LUGONES, 2008).

Logo, colonialidade de gênero consiste na opressão de mulheres do Sul, mediante processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista-patriarcal e de heterocisnormatividade (LUGONES, 2008). Lugones denomina possibilidade de superar a colonialidade do gênero de feminismo decolonial, que consiste em um longo processo epistêmico que opera subjetiva e intersubjetivamente, no intuito de provocar o desprendimento desta normatividade opressiva de gênero, que atua de forma interseccional (LUGONES, 2014). Para Lugones (2014), o sistema de gênero colonial não é só hierárquico, mas racialmente diferenciado.

Desse modo, o Direito precisa adotar uma perspectiva situacional das vulnerabilidades de cada sujeita, levando em consideração todas as dissidências que a atravessam, para, então, diagnosticar as assimetrias sociais e, assim, buscar um fim comum de justiça social, de maneira plural.

2.3 O Direito a partir de uma perspectiva feminista decolonial: primeiras aproximações

De acordo com Cinthia Giacomelli (2018), o Direito pode ser definido como “conjunto de regras que regula as relações humanas, visando à convivência pacífica entre os indivíduos” (GIACOMELLI, 2018, p. 61). Nesse sentido, conforme a autora, o Direito deve estar sempre em consonância com a vontade do povo, apesar de ser imposto coercitivamente, é necessário que sempre seja observado os costumes e tradições locais (GIACOMELLI, 2018, p. 61).

No entanto, conforme aduzem José Lima e Roberto Kosop (2019), a epistemologia ocidental foi imposta como a única produtora do conhecimento válido nos diversos campos sociais (LIMA; KOSOP, 2019), exterminando todos os outros saberes dos povos do Sul. Os autores, em consonância com a colonialidade do poder, do ser e do saber postuladas por Quijano (2005), e conforme a colonialidade de gênero ressaltada por Lugones (2008) e Oyěwùmí (2004), entendem que a estrutura jurídica também se consolidou por meio de uma epistemologia eurocêntrica, imbricada de ficções universais e colonizadoras (LIMA; KOSOP, 2019).

É nesse sentido que o Direito surge a serviço da colonialidade, como um instrumento fundamental para operar e legitimar relações desiguais de poder. Lima e Kosop (2019) advertem que, no âmbito jurídico, é importante destacar que a manifestação do Direito não se dá apenas no campo da normatividade, mas também na construção dos discursos que determinam sujeitos e objetos a serem delimitados. Portanto, ao mesmo tempo em que o Direito protege, ele também exclui. Se a epistemologia do Direito protege como sujeito jurídico apenas uma dimensão de humanidade – masculina eurocêntrica, branca, heterocisnormativa, burguesa, sem deficiência - todas as outras vidas humanas ficam marginalizadas e passíveis de sofrerem violência.

A própria determinação do sujeito epistêmico do Direito já é um fator excludente, como se observa: “(...) ao colocar, unicamente, o homem no centro das preocupações constitucionais, promove-se a imperatividade de um discurso universal e neutro em detrimento da diversidade de saberes locais” (LIMA; KOSOP, 2019, p. 2598)

A norma jurídica, neste processo de construção epistemológica, torna-se um produto de imposição contra àqueles que contestem a produção de raciocínio hegemônico. Este silenciamento constitui uma auto-reprodução violenta que acentua as desigualdades, não agregando qualquer valor à alteridade proposta como finalidade de união (LIMA; KOSOP, 2019, p. 2611.).

À vista disso, importa destacar que o reconhecimento efetivo e eficaz das mulheres como sujeitas de direitos é recente. Nas palavras de Leila Barsted (2022):

(...) o reconhecimento das mulheres como sujeitos de direitos, tendo por fundamento o princípio da dignidade humana, é fato recente e, mais recente ainda é a produção de um direito voltado para a promoção de uma vida sem violência, rompendo com um ordenamento jurídico calcado na submissão das mulheres às práticas e culturas patriarcais, em especial à violência nas relações familiares (BARSTED, 2022, p. 24).

Para Barsted, o fortalecimento dos estudos de gênero nas universidades e a difusão da produção nacional de uma teoria feminista crítica do Direito são estratégias frente a uma “dogmática jurídica refratária aos direitos humanos das mulheres” (BARSTED, 2022, p. 28). Por esse ângulo, Lima e Kosop (2019) compreendem que a inclusão e a alteridade são variáveis, e demandam questionamentos no que diz respeito à marginalização de certos saberes, que sempre ficam fora do centro epistêmico considerado científico (LIMA; KOSOP, 2019). Para tanto, é necessária uma aproximação entre o campo jurídico e o conceito decolonial de saberes, com o escopo de emergir a pluralidade nas perspectivas constitucionais, alinhadas com uma busca pela eficácia material na realidade brasileira (LIMA; KOSOP, 2019).

Nessa perspectiva, os autores evidenciam a urgência em romper com a imagem eurocêntrica de detentora universal e exclusiva do progresso jurídico, uma vez que sob a ótica eurocêntrica não é possível vislumbrar a realidade sociopolítica latino-americana, especialmente a vivência das mulheres do Sul:

A construção de uma nova racionalidade possibilita práticas sociais inclusivas, conduzidas por novos atores sociais, comprometidos com processos de emancipação decolonial e dispostos a fertilizar os saberes locais e interculturais (LIMA; KOSOP, 2019, p. 2613)

Portanto, uma perspectiva feminista decolonial abre-se como um possível caminho de subversão da epistemologia jurídica, que pode oportunizar o potencial criativo de desvinculação de saberes silenciados e a junção de conhecimentos sociais (LIMA;

KOSOP, 2019). Esta perspectiva crítica serve de método de análise para os direitos reprodutivos e a autonomia da mulher na maternidade, como será visto a seguir.

3 DIREITOS REPRODUTIVOS E A AUTONOMIA DA MULHER NA MATERNIDADE

Para melhor compreender o panorama da maternidade no Brasil, é importante perpassar pelo conceito de direitos reprodutivos e seu contexto político, para que, em sequência, seja abordada a temática da autonomia da mulher na maternidade, uma vez que se tratam de temas intimamente embricados.

3.1 *Direitos reprodutivos*

Conforme pontua bell hooks (2023), o movimento feminista ganha contorno na esteira dos direitos civis e na libertação sexual e, desse modo, as questões referentes aos corpos femininos foram priorizadas (HOOKS, 2023). Para hooks (2023), o acesso aos direitos reprodutivos são necessários para a efetivação genuína da libertação sexual das mulheres. Nesse mesmo sentido, Silvia Federici (2017) sinaliza a contribuição da teoria feminista sobre a análise da procriação e maternidade, que foram temáticas centrais nesse movimento político:

Em particular, as feministas colocaram em evidência e denunciaram as estratégias e a violência por meio das quais os sistemas de exploração, centrados nos homens, tentaram disciplinar e apropriar-se do corpo feminino, destacando que os corpos das mulheres constituíram os principais objetivos — lugares privilegiados — para a implementação das técnicas de poder e das relações de poder. De fato, a enorme quantidade de estudos feministas que foi produzida desde os princípios dos anos 1970 a respeito do controle exercido sobre a função reprodutiva das mulheres, dos efeitos dos estupros e dos maus-tratos e da imposição da beleza como uma condição de aceitação social constitui uma imensa contribuição ao discurso sobre o corpo em nossos tempos (...) (FEDERICI, 2017, p. 32).

Segundo hooks (2023), os direitos reprodutivos compreendem desde a educação sexual básica, passando por controle pré-natal, medicina preventiva, aborto seguro, à esterilização forçada (HOOKS, p. 50). Nessa perspectiva, hooks (2023) destaca o privilégio de classe que permeia esse direito, uma vez que as mulheres brancas burguesas possuem acesso a abortos seguros, enquanto "uma multidão de mulheres

pobres e negras, da classe trabalhadora, perde acesso ao aborto quando não há subsídio do governo disponível para direitos reprodutivos no sistema de saúde” (HOOKS, 2023, p. 53).

Laura Davis Mattar (2013) explicita ainda que os direitos reprodutivos estão relacionados ao exercício da reprodução e vêm sendo regulados pelo Direito desde o século XIX (MATTAR, 2013). À vista disso, Mattar (2013) discorre sobre a vinculação dos direitos reprodutivos à mulher:

Uma vez que a reprodução ocorre nos corpos das mulheres, a reivindicação pelos direitos reprodutivos foi, e continua sendo, uma demanda das mulheres pelo controle de seus próprios corpos, que estiveram, historicamente, sujeitos aos ditames de homens legisladores, médicos e representantes das Igrejas (MATTAR, 2013, p. 55).

A pesquisadora acrescenta que a luta pela autodeterminação e liberdade reprodutivas das mulheres se iniciou com a reivindicação pelo direito ao aborto e à contracepção (MATTAR, 2013). Conforme aduz Mattar (2013), o termo ‘direitos reprodutivos’ surgiu no I Encontro Internacional de Saúde da Mulher, em 1984, na cidade de Amsterdã - Holanda. O termo veio como substituto para “saúde da mulher”, e o seu reconhecimento jurídico deu-se preliminarmente no âmbito dos Direitos Humanos (MATTAR, 2013, p. 56).

O acesso aos direitos reprodutivos propiciado para todas as mulheres em um âmbito geral, conforme declara hooks (2023), deve ser a base do nosso comprometimento, pois é ele, justamente, a chave para garantir a nossa liberdade. Se não tivermos autonomia sobre os nossos próprios corpos, não teremos também nos outros campos da vida.

3.2 *Direitos reprodutivos no Brasil e seu contexto político*

Maria Betânia Ávila (1993) entende o reconhecimento e a regulamentação dos direitos reprodutivos como a constituição de um “novo campo de enfrentamento no processo histórico de construção da cidadania” (ÁVILA, 1993, p. 382). Portanto, é o caminho pelo qual se observa um início, uma esperança de libertação das mulheres.

Ávila (1993) faz uma retomada histórica acerca da construção dos direitos reprodutivos no Brasil, partindo dos anos 70, informado que “os temas da reprodução e da sexualidade não inauguraram a primeira pauta do feminismo contemporâneo

brasileiro” (ÁVILA, 1993, p. 383). Isso porque, ao analisar contextualmente o momento histórico, diante da conjuntura política do regime militar, era importante estabelecer estrategicamente alianças com a Igreja e com os partidos de esquerda. Por isso, segundo a autora, a temática sobre direitos reprodutivos começou a ser incluída somente ao final dos anos 70 (ÁVILA, 1993).

No entanto, foi nos anos 80 que as discussões sobre o tema se difundiram e ganharam relevância nacional (ÁVILA, 1993). Os principais pontos debatidos eram as questões do aborto e da contracepção, atrelados à uma ideia emancipatória da autonomia feminina sobre seus corpos e suas escolhas pessoais.

Nesse contexto político e social, no ano de 1983, o Ministério da Saúde implementou o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM)¹¹ que “incorporou as ideias feministas sobre a assistência à saúde reprodutiva e sexual” (ÁVILA, 1993, p. 384). A partir disso, com a associação da luta pelos direitos reprodutivos e a luta pela liberdade democrática, iniciaram-se avanços em termos de emancipação e autonomia feminina (ÁVILA, 1993).

A partir da interseccionalidade, deve-se ressaltar que as questões pleiteadas nesse movimento feminista tinham particularidades: enquanto as mulheres brancas de classes mais altas reiteravam a necessidade de “qualificar o processo de democratização política e social com um conteúdo feminista”, as mulheres pretas e pobres buscavam “melhoria das condições básicas de vida”, em um aspecto material e urgente (ÁVILA, 1993, p. 385).

Contudo, apesar dos avanços observados, ao final da década de 80, em função de uma postura desastrosa do Governo Federal, observou-se um retrocesso diante da ruptura entre o movimento feminista e a ocupação de espaços nos aparelhos de Estado (ÁVILA, 1993). Não obstante, os direitos reprodutivos já tinham sido amplamente difundidos e alcançavam diversas temáticas: contracepção, esterilização, aborto, concepção e assistência à saúde (ÁVILA, 1993).

¹¹ O PAISM foi pioneiro, inclusive no cenário mundial, ao propor o atendimento à saúde reprodutiva das mulheres, no âmbito da atenção integral à saúde, e não mais a utilização de ações isoladas em planejamento familiar. Por isso mesmo, os movimentos de mulheres, de imediato, passaram a lutar por sua implementação. Seu conteúdo inclui plenamente a definição de saúde reprodutiva adotada pela Organização Mundial da Saúde em 1988, ampliada e consolidada no Cairo em 1994 e em Beijing em 1995. Conseqüentemente, a adoção do PAISM representou, sem dúvida, um passo significativo em direção ao reconhecimento dos direitos reprodutivos das mulheres, mesmo antes que essa expressão ganhasse os diversos foros internacionais de luta (OSIS, 1998).

Nesse sentido, observa-se que a inserção dos direitos reprodutivos na pauta política brasileira estabeleceu uma “contraposição à concepção autoritária e protecionista do Estado ao lidar com a reprodução” (ÁVILA, 1993, p. 389), tendo um papel fundamental na busca por emancipação das mulheres.

Nos últimos anos do Governo Federal, percebe-se, conforme Lilia Schwarcz (2019), o levante de uma forte onda conservadora, que demoniza as questões de gênero e visa o ataque aos direitos emancipatórios constitucionalmente conquistados. Conforme a historiadora e antropóloga brasileira:

Mostra a história que, quanto mais autoritários são os regimes políticos, maiores são as tendências para que se intensifiquem tentativas de controle das sexualidades, dos corpos e da própria diversidade. A violência e o clamor por segurança foram, como temos aqui comentado, os temas que mais se destacaram nas eleições de 2018 e ocuparam parte intrínseca dos discursos eleitorais dos políticos que se sagraram vencedores nesse pleito. Não obstante, a seletividade dos casos que merecem justiça, o silêncio público diante da criminalidade de grupos de identidade específicos, representam uma mostra de como a violência no Brasil e o combate a ela têm não só cor, geração e classe social mas também sexo e gênero (SCHWARCZ, 2019, p. 206).

Ainda assim, Ivana Mendes (2019) aponta que é possível observar um considerável avanço no Brasil no que tange às normas e políticas públicas¹² destinadas à proteção dos direitos reprodutivos. Contudo, essa proteção é tensionada por dificuldades no exercício desse direito na prática. Há, portanto, um distanciamento entre a teoria jurídica e a sua concretização material. Como exemplo dessas dificuldades, a autora cita práticas discriminatórias e violenta nos lares, no cotidiano familiar e sexual (MENDES, 2019, p. 62).

Desse modo, a liberdade reprodutiva está entrelaçada com uma vivência feminina autônoma, o que perpassa também pela escolha da maternidade.

3.3 *Autonomia da mulher na maternidade: por uma perspectiva decolonial*

Ocorreu, de forma impositiva, uma naturalização da maternidade como sendo algo instintivo e irracional, que se manifesta desde a infância das mulheres, conforme afirma Lorena Cuesta (2008). Segundo a autora (CUESTA, 2008) essa condição é fruto

¹² No tocante aos avanços legislativos, no próximo capítulo da presente pesquisa será realizada uma breve retomada histórico-normativa dos direitos reprodutivos, com enfoque na esterilização voluntária feminina.

da maternidade cultural e socialmente construída e é sustentada pelos discursos científicos. Nesse contexto, à mulher é imposta a condição de mãe independentemente de sua própria escolha e esse estímulo provém desde a infância.

Cuesta (2008) afirma que essa maternidade imposta é erigida através de um discurso hegemônico, e de um estereótipo que rechaça as individualidades das mulheres. “Ao designar ser mãe como um fato estritamente natural, a ideologia patriarcal coloca a mulher na esfera da reprodução biológica, negando sua identidade fora da função materna” (CUESTA, 2008, p. 174, tradução livre)¹³. Nesse contexto, a autora enfatiza que a maternidade é articulada como forma de opressão e isolamento da mulher na função reprodutiva.

De acordo com Mendes (2019), a autonomia da mulher na escolha da maternidade está atrelada ao direito do livre planejamento familiar. Para tanto, o Estado não pode interferir nessa decisão, pois tal intervenção limita a autonomia de um sujeito de direitos em relação ao seu próprio corpo, violando seus direitos de personalidade em uma perspectiva de gênero.

A partir de uma crítica feminista decolonial, é necessário questionar a imposição do gênero binário no Direito, que estabelece categorias duais opostas e hierárquicas, resultantes de uma concepção heterocisnormativa e sexista das relações sociais, que reduz o feminino à reprodução.

Para desenvolver uma crítica feminista decolonial, Oyěwùmí (2021) parte para (re)constituição da cosmologia e das instituições socioculturais Oyó-Iorubás, com o objetivo de romper com a ideia colonizadora binária de gênero, mas também com o trabalho associado à maternidade – maternagem – sempre atribuído às mulheres.

Ao utilizar a tradução para “fêmea/mulher” para “ibìrin” e “macho/homem” para “òkùnrin”, Oyěwùmí revela que já existe um erro de tradução da cultura Oyó-Iorubá, uma vez que neste contexto não há oposição e nem hierarquização entre os gêneros (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 115). A autora aduz que o homem, no mundo ocidental, é aquele que representa a norma, diferentemente das sociedades Iorubás, como se segue:

Na concepção iorubá, òkùnrin não é postulado como a norma, a essência da humanidade, contra a qual o obinrin é o Outro. Nem é òkùnrin uma categoria de privilégio. Obinrin não é classificada em relação a òkùnrin; não tem

¹³ Al designar el ser madre como un hecho estrictamente natural, la ideología patriarcal sitúa a las mujeres dentro del ámbito de la reproducción biológica, negando su identidad fuera de la función materna.” (CUESTA, 2008, p. 174)

conotações negativas de subordinação e ausência de poder e, acima de tudo, não constitui em si uma classificação social. Outra razão pela qual ọ̀kùnrin e obinrin não podem ser traduzidos para o inglês como “male” [“macho”] e “female” [“fêmea”] é que essas categorias iorubás se aplicam apenas a seres humanos adultos e normalmente não são usadas para ọ̀mọ̀dẹ́ (crianças) ou ẹ̀ranko (animais) (OYẸ̀WÙMÍ, 2021, p. 115).

Dessa forma, Oyẹ̀wùmí (2021) expõe que a classificação “ibìrin” e “ọ̀kùnrin” serve apenas como categoria de anatomia e não como determinantes sobre as personalidades ou psicologias que derivam delas. Logo, tais categorias não representam uma classificação social ou expressão de masculinidade ou feminilidade em termos binários e hierárquicos como conhecemos no ocidente, vejamos:

Diferentemente de “macho” e “fêmea” no Ocidente, as categorias de obinrin e ọ̀kùnrin são primariamente categorias de anatomia, não sugerindo suposições subjacentes sobre as personalidades ou psicologias que derivem delas. Porque não são elaboradas em uma relação de oposição uma à outra, elas não são sexualmente dimórficas e, portanto, não são genericadas. Na Velha Oyó, elas não indicavam uma classificação social; nem expressavam masculinidade ou feminilidade, porque essas categorias não existiam na vida ou no pensamento iorubás (OYẸ̀WÙMÍ, 2021, p. 118).

A partir dessa definição, Oyẹ̀wùmí (2021) explica que a distinção entre “ibìrin” e “ọ̀kùnrin” tem a ver com a reprodução, que é base da existência humana e, por isso, a necessidade de descrever os dois tipos de anatomia. No entanto, além da distinção descrita, essa classificação não denota privilégios e desvantagens sociais, como no determinismo biológico ocidental, que utiliza explicações biológicas para justificar hierarquias sociais (OYẸ̀WÙMÍ, 2021, p. 119). Oyẹ̀wùmí (2021) afirma que os papéis reprodutivos, na lógica Iorubá, apesar de serem distintos, não são usados para criar uma inferiorização social:

Na lógica cultural iorubá, a biologia é limitada a questões como a gravidez, que dizem respeito diretamente à reprodução. O fato biológico essencial na sociedade iorubá é que a obinrin procria. Não conduz a uma essencialização de obinrin porque elas permanecem ẹ̀niyàn (seres humanos), assim como ọ̀kùnrin são humanos também, num sentido não genericado. Assim, a distinção entre obinrin e ọ̀kùnrin é, na verdade, reprodutiva, e não de sexualidade ou gênero, com ênfase no fato de que as duas categorias desempenham papéis distintos no processo reprodutivo (OYẸ̀WÙMÍ, 2021, p. 119).

Nesse sentido, a autora elucida que essa diferenciação é “uma distinção sem diferença social”, haja vista que não transborda para outros domínios (OYẸ̀WÙMÍ, 2021, p. 122). Por conseguinte, no que se refere à maternidade, Oyẹ̀wùmí (2016) expõe

novamente a dificuldade das traduções da epistemologia Iorubá, uma vez que, na teoria hegemônica, a maternidade está necessariamente atrelada ao gênero. A partir dessa observação, Oyěwùmí (2016) apresenta “Ìyá” ou “Yèyè”, conhecida como a “mãe” na cultura Iorubá. A figura da Ìyá representa uma compreensão espiritual e não biológica, de modo que o cuidado das crianças Iorubás é realizado de maneira coletiva: a mulher não é exclusivamente sobrecarregada com essa função, conforme ocorre nas sociedades ocidentais.

Na cultura Iorubá, a maternidade exerce supremacia dada a sua importância na organização social, política e espiritual na comunidade. Conforme Oyěwùmí (2016), existe forte conexão entre a maternidade e posições de liderança na cultura Iorubá: “a maternidade é inerente às práticas de liderança” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 226).

Desse modo, a perspectiva feminista decolonial elaborada por Oyěwùmí (2016) subverte a menoridade intelectual e laboral feminina, ressignificando a autonomia da mulher e o próprio conceito de maternidade, o que se distancia da epistemologia jurídica brasileira, como veremos a seguir.

4 DIREITO, COLONIALIDADE DE GÊNERO E MATERNIDADE

4.1 *Colonialidade de gênero no Direito Civil*

O Código Civil Brasileiro de 1916, diploma normativo que regulamentava as relações na seara cível, teve sua vigência até o advento do Código Civil de 2002. Com forte influência do direito liberal, favorecendo o individualismo, o patrimonialismo e o positivismo, o Código Civil de 1916 privilegiava três atores: o marido, o contratante e o proprietário, conforme aponta Mariana Baptista (2012).

Nesse sentido, apoiado nessas concepções, o referido diploma legitimou a opressão interseccional de gênero. Segundo Mendes (2019), a base dos direitos reprodutivos brasileiro se estabeleceu a partir de uma cultura religiosa cristã-católica que se apoiava na premissa de submissão da mulher em relação ao homem (MENDES, 2019). A partir de preceitos sexistas, a norma era fundamentada em argumentos morais e biológicos acerca da fragilidade física da mulher, associada à mulher branca, e ao estereótipo sexualizado e raivoso, associado à mulher negra.

Desse modo, o Código Civil de 1916 legitima a subalternidade da mulher, inicialmente, ao pai e, em sequência e compulsoriamente, ao marido. (MENDES, 2019, p. 2019). Essas normatizações podem ser observadas em trechos extraídos da lei:

Art. 6. São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, n. 1), ou à maneira de os exercer:

(...)

II. As mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal.

(...) (BRASIL, 1916).

Art. 233. O marido é o chefe da sociedade conjugal.

Compete-lhe:

I. A representação legal da família.

II. A administração dos bens comuns e dos particulares da mulher, que ao marido competir administrar em virtude do regime matrimonial adaptado, ou do pacto antenupcial (arts. 178, § 9º, nº I, c, 274, 289, nº I, e 311).

III. direito de fixar e mudar o domicílio da família (arts. 36 e 233, nº IV).

IV. O direito de autorizar a profissão da mulher e a sua residência fora do tecto conjugal (arts. 231, nº II, 242, nº VII, 243 a 245, nº II, e 247, nº III).

V. Prover à manutenção da família, guardada a disposição do art. 277.

(...) (BRASIL, 1916).

Art. 242. A mulher não pode, sem autorização do marido (art. 251):

I. Praticar os atos que este não poderia sem o consentimento da mulher (art. 235).

II. Alienar, ou gravar de onus real, os imóveis de seu domínio particular, qualquer que seja o regime dos bens (arts. 263, nº II, III, VIII, 269, 275 e 310).

III. Alienar os seus direitos reais sobre imóveis de outra.

IV. Aceitar ou repudiar herança ou legado.

V. Aceitar tutela, curatela ou outro munus público.

VI. Litigar em juízo civil ou comercial, anão ser nos casos indicados nos arts. 248 e 251.

VII. Exercer profissão (art. 233, nº IV).

VIII. Contrair obrigações, que possam importar em alheação de bens do casal.

IX. Aceitar mandato (art. 1.299) (BRASIL, 1916)

A partir dos trechos extraídos constata-se que a mulher era tida como relativamente incapaz para exercer os atos da vida civil e que cabia ao marido assisti-la no exercício de seus direitos. Ainda, o marido era intitulado como o responsável pela representação da família, pela administração dos bens comuns e particulares da mulher, e pela autorização para que a mulher exercesse profissão própria.

Sobre este último aspecto profissional, a divisão sexual e racial do trabalho, fruto da colonialidade, é reproduzida pelo Código Civil de 1916, pois a mulher branca era considerada um semi-sujeito de direitos, destinada à reprodução social, enquanto a mulher negra ocupava o lugar da antihumanidade, na medida em que esta sempre

trabalhou em condições precárias ao longo da história e sequer era considerada como sujeito pelo Direito Civil.

Tal conjuntura prevaleceu até a instituição do Estatuto da Mulher Casada, em 1962, que revogou a incapacidade relativa da mulher e outros dispositivos que estabeleciam a submissão feminina. Com o advento do Código Civil de 2002 observa-se um avanço no que diz respeito ao poder familiar, mas ainda sob o aspecto de uma igualdade formal, conforme se observa:

Art. 1.630. Os filhos estão sujeitos ao poder familiar, enquanto menores.

Art. 1.631. Durante o casamento e a união estável, compete o poder familiar aos pais; na falta ou impedimento de um deles, o outro o exercerá com exclusividade (BRASIL, 2002)

No referido dispositivo legal é possível notar que o poder familiar substituiu o pátrio poder, o que não quer dizer que as hierarquias de gênero e raça deixaram de existir na cultura e no próprio judiciário.

No tocante às normas que regulamentam os direitos reprodutivos, e interferem na autonomia da mulher acerca da maternidade, citamos Código Penal Brasileiro instituído em 1940, que tipifica o aborto como crime em seu artigo 124: “*Aborto provocado pela gestante ou com seu consentimento. Art. 124 - Provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem lho provoque: Pena - detenção, de um a três anos*” (BRASIL, 1940).

Outro diploma penal, que tratava de direitos reprodutivos da mulher, é a Lei de Contravenções Penais de 1941, que determinava o seguinte: “*Art. 20. Anunciar processo, substância ou objeto destinado a provocar aborto ou evitar a gravidez; Pena – multa, de quinhentos mil réis a cinco contos de réis*” (BRASIL, 1941).

Conforme Mendes (2019), esse dispositivo legal, ao exprimir “processo, substância ou objeto” destinado a “evitar a gravidez” abarcava, inclusive, o uso de substâncias contraceptivas. Foi apenas, com o advento da Lei nº 6.734 de 1979, quarenta anos depois, que houve a revogação dessa proibição de uso de contraceptivos.

Nessa perspectiva, conforme elucidada a socióloga Silva Frederici (2017), a condenação do aborto e da contracepção acabam por deixar o corpo feminino nas mãos do Estado. Da mesma maneira, Angela Davis (2016), defende que o controle de natalidade, através do uso de métodos contraceptivos e aborto, é justamente o pré-requisito para a emancipação das mulheres (DAVIS, 2016, p. 216).

No contexto brasileiro, Mendes (2019) salienta que as legislações existentes representam um lento avanço, a exemplo da Lei nº 13.146, que, tardiamente, em 2015, dispôs sobre a inclusão da pessoa com deficiência nos direitos sexuais reprodutivos. Portanto, a garantia ao direito de planejamento familiar da pessoa com deficiência só foi positivada no Brasil em 2015.

Ainda, nesse mesmo sentido, Mendes (2019) evidencia que a mulher tida como foco do arcabouço legislativo não contempla a pluralidade de mulheres brasileiras. Ressalta-se que tais normas são excludentes, em termos de raça e classe, visto que é nítido o enfoque dessas normas direcionado às mulheres brancas e cisheterossexuais que configuram o modelo nuclear de família resultante da colonialidade de gênero (MENDES, 2019, p. 62).

Na tentativa de um giro epistêmico, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabeleceu a igualdade de gênero por meio do seguinte dispositivo:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição (...) (BRASIL, 1988)

Ainda na Carta Magna, observa-se outro avanço normativo feminino referente ao âmbito familiar, vejamos: “Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado (...)§ 5º Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher” (BRASIL, 1988).

Portanto, a partir da leitura do dispositivo citado acima, estabeleceu-se a revogação do poder pátrio, uma vez que os direitos e deveres relativos à sociedade conjugal foram igualmente designados à mulher e ao homem. No entanto, a autonomia reprodutiva feminina ainda foi mitigada por outros dispositivos legislativos, como veremos a seguir.

4.2 Esterilização voluntária feminina

Com o advento da promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil, a temática dos direitos reprodutivos emerge juridicamente, sob a roupagem do planejamento familiar. Conforme artigo 226, §7º, fundamentado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da parentalidade responsável, o planejamento familiar é

uma decisão conjunta do casal, vedando-se a atuação coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas:

Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado.
(...)

§ 7º Fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade responsável, o planejamento familiar é livre decisão do casal, competindo ao Estado propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito, vedada qualquer forma coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas (BRASIL, 1998)

O dispositivo legal supracitado é regulamentado pela Lei nº 9.263 de 1996, que trata do planejamento familiar como parte integrante do conjunto de ações de atenção à mulher, ao homem ou ao casal. Dessa forma, dentre as modalidades de atividades regulamentadas pela Lei nº 9.263/1996, está a assistência à contracepção, conforme artigo 3º, parágrafo único, inciso I:

Art. 3º O planejamento familiar é parte integrante do conjunto de ações de atenção à mulher, ao homem ou ao casal, dentro de uma visão de atendimento global e integral à saúde.

Parágrafo único - As instâncias gestoras do Sistema Único de Saúde, em todos os seus níveis, na prestação das ações previstas no caput, obrigam-se a garantir, em toda a sua rede de serviços, no que respeita a atenção à mulher, ao homem ou ao casal, programa de atenção integral à saúde, em todos os seus ciclos vitais, que inclua, como atividades básicas, entre outras:

I - a assistência à concepção e contracepção (...) (BRASIL, 1996).

A esterilização voluntária, uma modalidade de contracepção, é tratada no artigo 10 da Lei nº 9.263/1996, que em seu texto original (atualmente vetado) traz o seguinte conteúdo:

Art. 10. Somente é permitida a esterilização voluntária nas seguintes situações: (Artigo vetado e mantido pelo Congresso Nacional - Mensagem nº 928, de 19.8.1997)

I - em homens e mulheres com capacidade civil plena e maiores de vinte e cinco anos de idade ou, pelo menos, com dois filhos vivos, desde que observado o prazo mínimo de sessenta dias entre a manifestação da vontade e o ato cirúrgico, período no qual será propiciado à pessoa interessada acesso a serviço de regulação da fecundidade, incluindo aconselhamento por equipe multidisciplinar, visando desencorajar a esterilização precoce; (Revogado) (BRASIL, 1996).

O inciso I do artigo 10 da Lei nº 9.263/1996 foi alterado por meio da Lei nº 14.443 de 2022, sendo estabelecido da seguinte forma:

Art. 10.

I - em homens e mulheres com capacidade civil plena e maiores de 21 (vinte e um) anos de idade ou, pelo menos, com 2 (dois) filhos vivos, desde que observado o prazo mínimo de 60 (sessenta) dias entre a manifestação da vontade e o ato cirúrgico, período no qual será propiciado à pessoa interessada acesso a serviço de regulação da fecundidade, inclusive aconselhamento por equipe multidisciplinar, com vistas a desencorajar a esterilização precoce (BRASIL, 2022).

Cabe aqui esclarecer que a esterilização voluntária para mulheres é um método contraceptivo permanente e irreversível, que pode ser realizado gratuitamente no Brasil, através do Sistema Único de Saúde (SUS). Esse método se efetiva por meio de cirurgia de laqueadura, com o corte das tubas uterinas. Não há efeitos colaterais ou exigência de medidas posteriores para que se garanta a sua eficácia, como acontece, em grande parte, com os outros métodos contraceptivos, a exemplo do anticoncepcional oral ou da inserção de dispositivo intrauterino.

Nesse sentido, a partir da alteração normativa acima mencionada, tem-se que o prazo para oferecimento do método de esterilização voluntária passou de 25 para 21 anos de idade. Além disso, houve uma alteração no parágrafo §2º do artigo 10, que em seu texto original vedava a esterilização cirúrgica em mulher durante os períodos de parto ou aborto, vejamos: “*Art. 10 (...) § 2º É vedada a esterilização cirúrgica em mulher durante os períodos de parto ou aborto, exceto nos casos de comprovada necessidade, por cesarianas sucessivas anteriores. (Revogado)*” (BRASIL, 1996). Este artigo foi reformulado pela Lei nº 14.443 de 2022, como se segue:

Art. 10 (...) § 2º A esterilização cirúrgica em mulher durante o período de parto será garantida à solicitante se observados o prazo mínimo de 60 (sessenta) dias entre a manifestação da vontade e o parto e as devidas condições médicas (BRASIL, 2022).

Portanto, passou a ser permitido a esterilização cirúrgica da mulher durante o período de parto, com a ressalva de respeitar o prazo mínimo de 60 dias entre a manifestação da vontade e o nascimento do filho. Por fim, outra relevante alteração diz respeito ao parágrafo 5º do artigo 10, que impunha o consentimento expresso de ambos os cônjuges, na vigência da sociedade conjugal, para a realização da esterilização: *Art. 10 (...) § 5º Na vigência de sociedade conjugal, a esterilização depende do consentimento expresso de ambos os cônjuges. (Revogado pela Lei nº 14.443, de 2022)*” (BRASIL, 1996).

Tal dispositivo foi revogado por meio do artigo 3º da Lei nº 14.443 de 2022, portanto, na vigência da sociedade conjugal não há mais a exigência de consentimento expresso de ambos os cônjuges para a realização da esterilização voluntária.

Ressalte-se que o consentimento legal exigido para homens e mulheres para esterilização voluntária legitimava juridicamente a desigualdade de gênero, pois, a autonomia feminina é culturalmente restrita pelo patriarcado. Nesse sentido, em relações sociais resultantes da colonialidade de gênero, é plenamente possível que um homem obrigue sua mulher a consentir a sua esterilização e não permita que ela exerça o mesmo direito reprodutivo.

Ademais, ter filhos gera um trabalho de cuidado que recai na carga existencial feminina em razão da divisão sexual do trabalho, além de produzir impactos biológicos no corpo da mulher. Desse modo, a formalização do mesmo consentimento para esterilização voluntária para ambos os cônjuges gera disparidades profissionais e físicas que recaem exclusivamente no corpo feminino.

Notamos que, apesar de ser positiva a expansão do direito à realização do procedimento após o parto, a imposição de prazo mínimo de 60 (sessenta) entre o parto e a laqueadura, limita a autonomia financeira das mulheres, uma vez que elas não podem se aproveitar da oportunidade do momento cirúrgico do parto, tanto em termos de recuperação, como também de custeio. Portanto, percebe-se que os avanços relativos à liberdade reprodutiva das mulheres são pequenos, e alcançados em passos curtos, de forma tardia.

Apesar da importante revogação da anuência do cônjuge na decisão de esterilização da mulher, existe ainda, em pleno vigor, outras restrições que impactam na autonomia da mulher sobre o seu corpo, a exemplo da limitação de idade, e de prazo para realização do procedimento de laqueadura, assim como da estrutural ilegalidade para realização de abortos, deixando este direito restrito às mulheres com recursos econômicos, que, são predominantemente brancas, o que reflete a colonialidade de gênero na autonomia da mulher brasileira. Portanto, através do Direito, com a legitimação de normas, o Estado opera, e limita a autonomia das mulheres sobre seus corpos.

Nesse sentido, Mendes (2019) afirma que o Estado não deve exercer controle na autodeterminação reprodutiva das pessoas, mas somente:

“(...) viabilizar os mecanismos, serviços, assistência e educação suficientes para que os indivíduos gozem de capacidade e liberdade para optarem, de maneira responsável, pelo método contraceptivo que melhor se enquadre no seu plano parental” (MENDES, 2019, p. 155).

Podemos concluir que o Direito vem sendo utilizado como um instrumento de dominação que opera e legitima o controle dos corpos das mulheres, através da criação de normas que perpetuam as relações desiguais de gênero, fruto de uma episteme produzida pela colonialidade (LIMA; KOSOP, 2019).

Essa manifestação do Direito não se dá apenas no âmbito jurídico, pois a sua influência ocorre em diversos campos, inclusive na construção de discursos. Portanto, infere-se que o Direito, que deveria ser um instrumento de proteção, é utilizado para excluir sujeitos, especialmente às mulheres negras e periféricas.

À vista disso, diante da hipótese do presente trabalho, nosso entendimento está alinhado com o de Mendes (2019), que defende a existência de um projeto político-normativo brasileiro, baseado na colonialidade de gênero, que restringe a autonomia da mulher em relação à maternidade, por meio de dispositivos legislativos que regulamentam não só a esterilização voluntária, mas também o aborto e o uso de contraceptivos.

Tais normas refletem a sociedade colonial, eurocêntrica e patriarcal, que foi construída sob a hierarquização de pessoas a partir de fatores raciais e binários. A mulher foi inserida em uma posição de inferioridade biologicamente natural, para que lhe fossem impostos todos os deveres relativos à maternidade, e, por consequência, tais deveres foram desvalorizados socialmente e economicamente. Dessa forma, o Direito vem contribuindo para legitimação e permanência do sistema moderno/colonial de gênero.

5 A QUEM CABE A DECISÃO DE SER MÃE? CONSIDERAÇÕES FINAIS

A quem cabe a decisão de ser mãe? Conforme constatado pela presente pesquisa, infere-se que não existe uma escolha livre da mulher sobre a decisão da maternidade, especialmente quando essa escolha é negativa, isto é, a escolha de não ser mãe. Examinou-se a existência de um projeto político-normativo que restringe a autonomia da mulher relativa à maternidade. Esse projeto é executado conforme as imposições legislativas, institucionais e sociais que interferem na escolha da mulher sobre a decisão de ser ou não ser mãe, que são resultantes dos discursos sociais imbricados na colonialidade de gênero.

A maternidade deve ser, antes de tudo, uma escolha. Quando são observadas imposições legislativas, institucionais e sociais que interferem na escolha da mulher no que diz respeito à decisão sobre ser ou não ser mãe, não se pode falar em livre escolha pela maternidade e sim de projeto político-normativo para que mulheres sejam reduzidas à reprodução social.

Conforme defende Cuesta (2008), o processo de (re)construção da maternidade demanda um questionamento relativo a seu exercício, às normas que a impõem e às instituições que reproduzem esse discurso do ideal maternal que recai sobre as mulheres.

Nesse sentido, para fomentar esse questionamento referente à maternidade, no sentido de libertar mulheres, é necessário que essa pauta feminista extrapole o ambiente acadêmico, assim como propõe hooks (2023). Através de um ativismo solidário, a difusão da teoria feminista decolonial pode ser a chave renovação da epistemologia jurídica. Dessa forma, é possível não apenas despertar a tomada de consciência em todas as mulheres, mas também a mobilização dessa coletividade para que novos avanços legislativos sejam conquistados, como historicamente vivenciado.

Vale ressaltar que para defender a pauta dos direitos reprodutivos não é necessário confrontar essa questão pessoalmente. A demanda vai muito além do âmbito individual e deve ser analisada sempre pela ótica da coletividade. Quando uma norma suprime qualquer individualidade, deve ser questionada. A questão não deve ser tratada individualmente, mas sim oportunizar a todas as mulheres a escolha sobre ser ou não ser

mãe. Conforme hooks (2023), defender o controle de natalidade responsável pode ser um caminho para libertar as mulheres.

Percebe-se que, apesar dos avanços legislativos no que tange aos direitos reprodutivos, o Direito ainda é utilizado como um instrumento de manutenção de poder, que legitima o controle dos corpos das mulheres, fruto de uma epistemologia patriarcal e eurocentrada. Assim, os reflexos da colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero estão presentes no âmbito jurídico, restringindo a autonomia feminina.

Quando é observada a lógica Iorubá, segundo Oyěwùmí (2016), a maternidade é associada à uma posição de liderança. Fazer o paralelo entre a cultura Iorubá e as sociedades ocidentais é enorme desafio, levando em consideração a estruturação diversa dessas sociedades. Conforme Oyěwùmí (2004), a família Iorubá é estruturada por meio de linhagem familiar sistematicamente organizada pela ancianidade e sem hierarquia de gênero, diferentemente do modelo ocidental, no qual as famílias são organizadas de forma nuclear e hierarquizadas pelo gênero.

Nesse sentido, em razão de não existir a hierarquização de gênero no modelo familiar Iorubá e com a perspectiva de maternidade como potência, além da responsabilidade compartilhada coletivamente da criação das crianças Iorubás, observa-se a valorização da condição da figura materna pelos povos originários, diferentemente do que foi consolidado por meio da cultura eurocêntrica. Através de uma compreensão espiritual da “mãe” e sua visualização como uma categoria fundamental na construção Iorubá entende-se sua importância na organização social, política e espiritual dos povos originários.

A maternidade não deve ser naturalizada e alimentada pelos discursos científicos como algo instintivo e irracional. A motivação da escolha ou não pela condição de ser mãe deve ser guiada por informações científicas adequadas e direcionamentos prudentes, sem a interferência de vontades e interesses externos, além da disponibilização dos instrumentos de contracepção por meio de políticas públicas, sem intervenção estatal sobre a autonomia feminina.

A partir das reflexões e análises realizadas nos capítulos anteriores acerca da construção das normas brasileiras que regulamentam os direitos reprodutivos das mulheres, especialmente em relação às recentes alterações na regulamentação do método contraceptivo de esterilização voluntária, promovidas pela Lei nº. 14.443 de 2022, conclui-se que, apesar de encontrarmos alguns avanços em termos emancipatórios, esses são pequenos e insuficientes. Há, ainda, uma grande interferência

legislativa na autonomia da mulher nas decisões relacionadas à maternidade, o que impede que a subjetividade feminina esteja livre para escolher ou não ser mãe.

6 REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Mariana Moreira Tangari. **Dez anos do Código Civil**. Série aperfeiçoamento de magistrados 13 – 10 Anos do Código Civil – Aplicação, Acertos, Desacertos e Novos Rumos. Volume 2. s.d.

BARSTED, Leila Linhares. Soares, Inês, V. et al. **Mulheres, Direito e Protagonismo Cultural**. Disponível em: Minha Biblioteca, Grupo Almedina (Portugal), 2022. Acesso em: 17 jul. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código penal. Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Decreto-lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941**. Lei das Contravenções Penais. Rio de Janeiro, 3 de outubro de 1941. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del3688.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002**. Institui o Código Civil. Brasília, 10 de janeiro de 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 11.108, de 7 de abril de 2005**. Altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, para garantir às parturientes o direito à presença de acompanhante durante o trabalho de parto, parto e pós-parto imediato, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS. Brasília, 7 de abril de 2005. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/111108.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015**. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Brasília, 6 de julho de 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 14.443, de 2 de setembro de 2022**. Altera a Lei nº 9.263, de 12 de janeiro de 1996, para determinar prazo para oferecimento de métodos e técnicas contraceptivas e disciplinar condições para esterilização no âmbito do planejamento familiar. Brasília, 2 de setembro de 2022. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2022/lei/L14443.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916**. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1º de Janeiro de 1916. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071/impresao.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962**. Dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada. Brasília, 27 de agosto de 1962. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l4121.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 6.734, de 4 de dezembro de 1979**. Altera o art. 20 do Decreto-lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941 (Lei das Contravenções Penais). Brasília, 4 de dezembro de 1979. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6734.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 9.263, de 12 de janeiro de 1996**. Regula o § 7º do art. 226 da Constituição Federal, que trata do planejamento familiar, estabelece penalidades e dá outras providências. Brasília, 12 de janeiro de 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9263.htm. Acesso em: 21 set. 2023.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro** [recurso eletrônico]: conhecimento, consciência e a política do empoderamento / Patricia Hill Collins; tradução Jamille Pinheiro Dias. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2019.

CUESTA, Lorena Saletti. **Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad**. Clepsydra, 7: enero 2008, pp. 169-183.

CURIEL, Ochy. **Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial**. Jornada de metodologia de pesquisa feminista e sua aplicação no âmbito dos direitos humanos, da violência e da paz. Espanha, jun. 2014. Tradução do espanhol: Pê Moreira.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. - 1ed. - São Paulo: Boitempo, 2016.

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

GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo** – São Paulo: Claridade, 2015.

GIACOMELLI, Cinthia L., F. *et al.* **Introdução ao Direito brasileiro e teoria do Estado**. Disponível em: Minha Biblioteca, Grupo A, 2018 Acesso em: 17 jul. 2023.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca; NICÁCIO, Camila Silva. **(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática**. 5. ed. rev., ampl. e atual. São Paulo: Almedina, 2020.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, v. 26, n. 1, p. 61-73, 1 jun. 2014.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estatísticas de Gênero – Indicadores Sociais Mulheres no Brasil**. 2 a Edição. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101784_informativo.pdf. Acesso em: 17 jul. 2023.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: Lander, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LIMA, José Edmilson De Souza. KOSOP, Roberto José Covaia. Giro Decolonial e o Direito: Para Além de Amarras Coloniais. **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, V.10, N.4, 2019, p. 2596-2619.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. Binghamton University, USA: Editora: **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MATTAR, Laura Davis. FERRAZ, Carolina V. Série IDP – **Manual dos direitos da mulher**. São Paulo: Editora Saraiva, 2013. E-book. ISBN 9788502199255. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788502199255/>. Acesso em: 05 jul. 2023.

MENDES, Ivana Mércia Aragão. **A autonomia da mulher sobre sua capacidade reprodutiva: o direito de não ter filhos**. Fortaleza Dissertação (mestrado em Direito) - Universidade de Fortaleza, 2019.

OSIS, Maria José Martins Duarte. Paism: um marco na abordagem da saúde reprodutiva no Brasil. **Cad. Saúde Públ.**, Rio de Janeiro, 14 (Supl. 1): 25-32, 1998.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução Wanderson flor do nascimento. – 1 ed – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceptualizing gender: The Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African Epistemologies. African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms. **Codesria Gender Series**. Vol. 1, Dakar, Codesria, 2004, P.1-8. Tradução de Juliana Araújo Lopes. Revisão da tradução: Pê Moreira.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **What gender is motherhood?** Changing Yorùbá ideas on power, procreation, and identity in the age of modernity. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad, modernidad/racionalidad, in Perú Indígena**, vol. 13, 29: p. 11-29, 1991.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social**. Questões e horizontes: da dependência histórico-estrutural à colonialidade/decolonialidade do poder. Buenos Aires, 2014.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro.** 1 ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.