

Opressões de Raça, Gênero e Classe

Maria Cristina Longo Cardoso Dias
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Opressões de Raça, Gênero e Classe

Conselho Editorial

Cassiana Lopes Stephan (UFRJ)

Isabela Alline Oliveira (UFES)

Juliana Ortigosa Aggio (UFBA)

Letícia Santos (UFRN)

Maria Cristina Longo Cardoso Dias (UFES)

Solange Costa (UESPI)

Opressões de Raça, Gênero e Classe

Maria Cristina Longo Cardoso Dias

Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

062

Opressões de raça, gênero e classe / organizadora,
Maria Cristina Longo Cardoso Dias. 1. ed.
(ebook) – Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
270 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-230-7

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Corpo, Sexualidade e Reprodução Social no Capitalismo: um estudo exploratório a partir do Marxismo Feminista.....	13
Angélica Antonechen Colombo	
As facetas do cuidado: entre o lobo e o cordeiro.....	41
Cassiana Lopes Stephan	
Divisão racial e sexual: pensar a filosofia e pensar o Brasil	55
Isabela Alline Oliveira	
Colonialidade do poder e colonialidade de gênero: um diálogo entre María Lugones e Aníbal Quijano.....	87
Juliana Aggio	
Teoria da Reprodução Social e Interseccionalidade: convergências e cisões no pensamento feminista sobre as opressões.....	105
Letícia Carvalho dos Santos	
O Metabolismo do Capital e a Hierarquização dos Corpos.....	117
Márcia dos Santos Fontes	
Opressões de classe, raça e sexo	137
Maria Cristina Longo Cardoso Dias	
Transcendendo a dicotomia entre “gênero” e “classe”: a construção de uma nova identidade de gênero como condição do capitalismo	165
Polyana Tidre	
Voz e destino em María Zambrano: um estudo do prólogo de <i>La tumba de Antígona</i>.....	193
Solange Aparecida de Campos Costa	
Da <i>Parresía</i> cínica ao erguer a voz: um viés contemporâneo.....	217
Ana Lúcia dos Santos e Santos	
Precariedade, interdependência e vínculo ético-político a partir do pensamento de Judith Butler	237
Arlindo Américo Tavares Martins Júnior	

Marilena Chaui: repressão sexual e autoritarismo no brasil.....	249
Cleiton Zóia Münchow	
O papel da mulher na construção do capitalismo	261
Julian Samacá Pulido	

Apresentação

O presente livro é resultado do primeiro encontro presencial do GT de Raça, Gênero e Classe da Anpof; um grupo de trabalho que foi criado com o objetivo de pensar filosoficamente sobre as diversas opressões presentes em nossa sociedade, em especial: as opressões de raça, gênero e classe.

Se durante muito tempo a esquerda brasileira ignorou quaisquer opressões que não fossem as de classe, como as de raça e gênero, acabando por reforçá-las, inclusive em seus próprios movimentos, há tantos outros movimentos, como certos feminismos, que não se interessam em discutir classe e raça, muitas vezes, como uma forma de encobrir as relações entre o patriarcado, racismo e o capitalismo, porque, de fato, algumas mulheres beneficiam-se com a exploração da maioria e a elas não é benéfico fazer uma crítica das opressões de classe e raça.

Contudo, não foi apenas a esquerda brasileira que ignorou as opressões de raça e gênero ou certos movimentos feministas que ignoraram questões de classe e raça; a maneira de fazer filosofia no Brasil também desconsiderou, por muito tempo, esses assuntos, argumentando que não se tratavam de assuntos filosóficos. Uma prova disso é o baixo número de dissertações e teses defendidas na área da filosofia sobre esses temas, conforme apontam dados levantados por Isabela Oliveira presentes neste livro.

A fundação desse GT busca entender a relação entre as várias opressões, como elas se ligam, de que forma uma retroalimenta a outra, bem como compreender suas particularidades e efeitos sociais. A

tentativa de ler, interpretar, entender autores e autoras que pensam as várias opressões em relação, bem como se apropriar dessas teorias antropofagicamente para criarmos nossas próprias é uma das razões da criação deste GT e da elaboração deste primeiro trabalho coletivo.

Outro objetivo da criação do GT está ligado à tentativa de viver a dissolução dessas opressões no contexto de existência do próprio do grupo de trabalho, valorizando o estabelecimento de laços afetivos e de um olhar que pretende levar em conta as situações materiais e sensíveis das próprias integrantes do grupo.

Nesse sentido, é com grande alegria que apresentamos o primeiro livro fruto da união, do esforço e do trabalho de inúmeras pesquisadoras e pesquisadores que pretendem abordar a temática das opressões de raça, gênero e classe de maneira filosófica, mas que para além disso, possuem a intenção de estudar esses assuntos para contribuir para seu desmantelamento.

Maria Cristina Longo Cardoso Dias

Corpo, Sexualidade e Reprodução Social no Capitalismo: um estudo exploratório a partir do Marxismo Feminista

Angélica Antonechen Colombo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.01>

1 Introdução

O presente texto tem como objetivo refletir sobre o corpo² e a sexualidade no capitalismo a partir do marxismo feminista, tomando o conceito de reprodução social como chave de análise. Para isso, iniciamos o texto defendendo o argumento de que uma das razões para a existência da família nuclear no capitalismo³ é a reprodução social generificada, determinada por um viés heteronormativo (Rubin, 1975). Ao considerar a heteronormatividade como um regime de controle no capitalismo (Wittig, 2022), torna-se viável presumir que é por meio da instituição da família nuclear heterossexual que se reproduz e cultiva um complexo generificado determinado, da qual o capitalismo precisa

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Doutora em Educação para a Ciência pela Universidade Estadual de Maringá. Professora Adjunta do departamento de Filosofia do Instituto Federal do Paraná, Brasil.

E-mail: angelica.colombo@ifpr.edu.br

² Para um maior aprofundamento sobre a condição do corpo no processo de produção do valor na filosofia marxiana, indicamos a tese de Márcia Fontes intitulada *Corpo e Capital em Marx* (2024).

³ Não consideramos para este debate a obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (2019), de Friedrich Engels.

para sua manutenção. Tal complexo, constituído pelos indivíduos que compõem essas famílias, atribui a eles papéis específicos com o objetivo de contribuir para a manutenção do capitalismo, que se sustenta não apenas na exploração dos trabalhadores, mas também na exploração e opressão dos corpos, para além da força de trabalho (Federici, 2017).

Diante deste argumento, ressaltamos que a existência da família nuclear de viés heteronormativo também depende de outras práticas sociais para sua manutenção (Federici, 2019). É por meio do estatuto do casamento heteroafetivo, que constitui a família nuclear (pai, mãe e filhos), que se espera que a heterossexualidade funcione como um instrumento normativo, determinando esse complexo generificado. Ou seja, tudo que foge a esse regime heteronormativo é considerado inadequado a esse complexo e, portanto, não contribui para o estabelecimento e a manutenção do capitalismo, que também depende desse núcleo familiar para continuar existindo.

A fim de reforçar tal argumento, defendemos que a sexualidade também se estrutura a partir desse complexo generificado (Sears, 2023). Pois é no contexto deste regime heteronormativo do qual o capitalismo usufrui, que os conflitos relacionados à sexualidade englobam uma série de outras opressões que vão além do exercício da própria sexualidade. Tais conflitos também são marcados por uma hierarquização de poder estabelecida a partir de uma lógica patriarcal (Quick, 2023), que tem como um de seus objetivos manter o controle sobre os corpos das mulheres e dos dissidentes de gênero (Sears, 2016). Em resumo, entendemos que neste contexto, a heterossexualidade é central para o capitalismo, que é organizado a partir de uma divisão sexual do trabalho, resultado de uma formulação heteropatriarcal, erguida a partir de princípios essencialistas (Sears, 2023).

Por princípios essencialistas, consideramos a noção básica de que é a designação sexual biológica no nascimento o fator que condiciona os indivíduos a experienciar uma forma de vida generificada. Partimos da crítica a essa noção do essencialismo de gênero para

aprofundar as análises sobre a exploração e opressão dos corpos, argumentando que tal opressão não é resultado de um fenômeno natural — ou seja, não decorre da designação sexual biológica —, mas sim um produto histórico que emerge e se modifica conforme determinadas relações sociais em contextos socioeconômicos específicos (Lewis, 2016).

É importante reforçar que a opressão dos corpos, especialmente o das mulheres, consolidou-se a partir da subordinação dos indivíduos à estrutura da família nuclear heteronormativa. Nesse contexto, no capitalismo, o trabalho realizado principalmente pelas mulheres é apropriado pela classe capitalista, a fim de manter o domínio sobre a produção e a reprodução social, ampliando ilimitadamente a exploração e a opressão de gênero (Marcelino, 2019: 32-33).

Tomamos o conceito de reprodução social d’*O Capital* de Karl Marx (2023, p. 647), quando ele afirma que a reprodução econômica da sociedade capitalista é um processo exclusivamente conduzido pela classe trabalhadora e pela classe capitalista. Esse processo ocorre quando o trabalhador vende a sua força de trabalho para a classe capitalista, enquanto esta se apropria do trabalho não pago desses trabalhadores — mais-valor — a fim de acumular mais capital (Marx, 2023, p. 641). Para Marx (2023, p. 647), a reprodução da força de trabalho é um elemento chave para a reprodução da sociedade capitalista. Por isso, para compreender a reprodução da sociedade capitalista como um todo — isto é, a reprodução social — é necessário entender a contribuição da reprodução da força de trabalho e da reprodução do capital para a reprodução social (Munro, 2024, p. 206).

Diversas autoras e autores do Marxismo Feminista irão dialogar com Marx e destacar que, nas sociedades capitalistas, a organização da reprodução social é intensificada a partir das relações de opressão de gênero, sexo, raça e classe, principalmente em uma perspectiva heteronormativa, utilizando essas relações para gerar mais opressão e exploração para fins de acumulação de capital. Neste texto, apresentaremos

uma síntese desses diálogos no campo do marxismo feminista, mas daremos destaque para as teses de Silvia Federici e Monique Wittig.

Silvia Federici, uma das representantes do marxismo feminista, nos apresenta em sua obra *O Calibã e a Bruxa* (p. 34, 2017) sua tese sobre o controle dos corpos no capitalismo e destaca que, ao aprofundarmos o debate a respeito da dimensão do trabalho reprodutivo, também compreendemos como o capitalismo depende da produção de um tipo específico de trabalhador. Isto também pode significar que o sistema também dependa de “[...] um tipo particular de família, sexualidade e procriação”, tornando a esfera privada um ambiente de reprodução das relações de produção e reprodução no capitalismo. (Federici, 2019b, p. 204-205).

Consequentemente, questionar as estruturas heteronormativas fundamentadas em padrões essencialistas implica também questionar a suposta necessidade de um contrato social no capitalismo—ou, mais precisamente, de um contrato heterossexual, como destaca a feminista materialista francesa Monique Wittig (2022, p. 71) quando argumenta que tais estruturas reforçam a exploração e a opressão de gênero, estabelecendo a heteronormatividade como regime sexual e cristalizando as identidades de gênero, que, por sua vez, tornam-se objetos de controle político e econômico no capitalismo.

Para este estudo, parto destas afirmações com intuito de trazer à discussão alguns debates sobre o corpo e a sexualidade no capitalismo. Para isso, realizo essa exploração utilizando como guia os debates em torno das teses de Silvia Federici e Monique Wittig sobre o controle dos corpos e a heteronormatividade no capitalismo, aprofundando a análise do conceito de reprodução social.

Para fins de organização, este trabalho inicia-se com a exposição do conceito de reprodução social em Marx, seguida da análise desse conceito sob a perspectiva do marxismo feminista. Feito isso, são apresentadas as críticas de Silvia Federici e Monique Wittig ao controle dos corpos e à heteronormatividade no capitalismo e, por último, a análise

exploratória é concluída deixando um caminho aberto para questões que poderão contribuir com o debate na literatura marxista e feminista.

2 Marxismos feministas e o conceito de reprodução social

Para debatermos o conceito de reprodução social no âmbito do marxismo feminista⁴, é preciso antes elucidarmos o próprio conceito na filosofia marxiana. O aprofundamento nesse debate nos proporcionará espaços para pensarmos o corpo e a sexualidade a partir do conceito de reprodução social. O objetivo não é nos alongarmos nas explicações sobre esses conceitos, mas sim, apresentá-los a fim de nos debruçarmos sobre eles à luz das teses de Silvia Federici e Monique Wittig.

O conceito de reprodução social na filosofia de Karl Marx está imbricado em uma trama de demais conceitos que são tratados nas obras marxianas⁵, mas é amplamente desenvolvido no primeiro volume d'*O Capital*. Partimos da ideia central de que a crítica da economia política de Marx é marcada por uma análise materialista dos modos de produção e reprodução no capitalismo a partir de um olhar crítico dos antagonismos de classes.

Ao explorar o conceito de reprodução social torna-se necessário compreender o conceito de força de trabalho em paralelo, pois é na interconexão entre esses fatores que se dá a perpetuação da sociedade

⁴ Optamos por não utilizar neste trabalho algumas referências da Teoria da Reprodução Social (Bhattacharya, 2023), mais comumente utilizadas quando se trata do conceito de reprodução social no capitalismo. Para o aprofundamento deste conceito sob o ponto de vista do marxismo feminista, tomamos como ponto de partida, além das obras de Silvia Federici (2017; 2019a; 2019b; 2021; 2023; 2025), textos de Kirstin Munro (2019; 2024) e Paddy Quick (2018; 2022; 2023).

⁵ Com intuito de aprofundarmos os debates em torno das teses de Silvia Federici e Monique Wittig, não traremos neste texto explicações concernentes a alguns conceitos da filosofia marxiana. Dentre eles estão: forma mercadoria, valor de uso e valor de troca, trabalho produtivo e improdutivo. Para o aprofundamento desses conceitos a partir de uma leitura feminista, indicamos os textos de Carla Curty do Nascimento Maravilha Pereira (2024); Kirstin Munro (2019; 2024) e Paddy Quick (2018; 2022; 2023).

capitalista a partir “reprodução das relações sociais capitalistas de produção” (Munro, 2024, p. 203, tradução nossa). A força de trabalho deve ser entendida como “o agregado das capacidades mentais e físicas existentes no ser humano, que ele exerce sempre que produz um valor de uso de qualquer descrição” (Marx, 2023, p. 242). Será no processo de compra e venda da força de trabalho que ela irá se tornar mercadoria, a partir da qual contribuirá com o processo de produção e reprodução do capitalismo.

Porém, esse processo terá continuidade porque o possuidor da força de trabalho — a classe trabalhadora — é a única proprietária dessa mercadoria, e pode livremente colocá-la à venda. E é assim que se procederá pois, pela dinâmica dos processos históricos, esse trabalhador não possui mais nada para vender, a não ser a sua força de trabalho, ou seja, são “necessárias condições históricas definidas para que um produto possa se tornar uma mercadoria” (Marx, 2023, p. 244).

A compra e venda da mercadoria força de trabalho demanda a existência de pelo menos duas classes, aquela que vende e a que compra. É neste antagonismo de classe, que a classe trabalhadora que só possui sua força de trabalho e a classe capitalista que possui os meios de produção, dependam uma da outra para sua perpetuação (Munro, 2024). O capitalista depende da força de trabalho para produzir mercadorias que serão colocadas em circulação no mercado a fim de acumular capital. O trabalhador irá colocar sua mercadoria — a força de trabalho — no mercado, a fim de sobreviver.

Nessa troca, quando o trabalhador vende sua força de trabalho para que o capitalista produza mercadorias e as coloque em circulação a fim de gerar mais capital, ele trabalha para pagar seu salário, mas também trabalha para produzir mais-valor para o capitalista, que se apropria desse trabalho não pago, acumulando mais capital. Para acumular esse valor apropriado do trabalho não pago, o valor que o capitalista paga para o trabalhador é somente o necessário para a sua subsistência e manutenção. E neste antagonismo de classe, como o

trabalhador só possui a sua força de trabalho, torna-se dependente desse valor que lhe é pago em forma de salário, tornando-se um trabalhador assalariado.

Para Marx (2023, p. 642) “essa constante reprodução e perpetuação do trabalhador é a *sine qua non* da produção capitalista”, pois é na apropriação do trabalho não pago e na perpetuação das relações sociais de produção e reprodução, ou seja, na manutenção desse antagonismo de classes, que o capitalista acumula mais capital se apropriando do valor produzido pelo trabalhador pelo seu trabalho não pago (2023, p. 646).

Na obra *O Capital*, Marx afirma que é a mercadoria força de trabalho que produz valor. E argumenta que o processo de acumulação no capitalismo é resultado da separação completa da classe trabalhadora dos meios de produção, tendo somente a sua força de trabalho como meio de sobrevivência.

A originalidade do marxismo feminista⁶ foi questionar, como a força de trabalho no capitalismo é produzida? Para Marx, a força de trabalho é, na verdade, produzida e reproduzida fora da produção capitalista. A força de trabalho só entra na composição da produção capitalista quando é colocada à venda no mercado. Assim como as mercadorias são produzidas e reproduzidas no capitalismo, o é também a mercadoria força de trabalho (Quick, 2023).

É no âmbito doméstico, em um local “baseado em laços de parentesco” chamado família, que a mercadoria força de trabalho é produzida e reproduzida por meio do trabalho realizado principalmente pelas mulheres (Federici, 2021, p. 31). Ou seja, é no âmbito doméstico que a mercadoria que gera valor é produzida e posteriormente é colocada em circulação pela necessidade de sua manutenção, participando

⁶ Apresentaremos as características e os principais nomes do marxismo feminista mais à frente.

das relações de produção e reprodução no capitalismo, Lise Vogel, uma das autoras do marxismo feminista, reitera que:

A luta de classes pelas condições de produção representa a dinâmica central do desenvolvimento social nas sociedades caracterizadas pela exploração. Nessas sociedades, o trabalho excedente é apropriado por uma classe dominante e uma condição essencial para a produção é a [...] renovação de uma classe subordinada de produtores diretos empenhados no processo de trabalho. De modo geral, a reposição geracional fornece a maioria dos novos trabalhadores necessários para reabastecer essa classe e a capacidade das mulheres de gerar filhos desempenha um papel crucial na sociedade de classes [...] Nas classes proprietárias [...] a opressão às mulheres advém de seu papel na manutenção e herança da propriedade [...] Nas classes subordinadas [...] a opressão feminina [...] deriva do envolvimento das mulheres nos processos que renovam os produtores diretos, assim como seu envolvimento na produção (Vogel, 2022, p. 310).

Nos processos de organização da produção no capitalismo, a subordinação das mulheres assume novas dimensões, uma vez que são separadas da esfera da produção de mercadorias, que eram colocadas em circulação no sistema capitalista, e são isoladas na esfera doméstica, onde se reproduzem as condições de existência responsáveis pela própria reprodução social, caracterizando uma nova forma de extração de mais-valor, do trabalho não pago realizado na esfera doméstica (Curcio, 2025, p. 7-8). Portanto, na luta entre as classes que extrai o trabalho não pago —mais-valor— e acumula mais capital, e a classe que vende sua força de trabalho para realização de suas necessidades, além da apropriação da extração do mais-valor, a classe capitalista também não mede esforços para ter sob seu controle as formas de subordinação da classe trabalhadora, a fim de maximizar a produção do trabalho não pago, e consequentemente da geração do mais-valor.

Por isso, a classe capitalista faz uso de outros instrumentos para além daqueles empregados no processo de compra da mercadoria força de trabalho, buscando condicionar a classe trabalhadora a uma

dependência e subordinação aos processos de produção e reprodução do capitalismo. Isso inclui ter em seu comando as relações sociais de produção e reprodução do capitalismo. Tais relações integram além daquelas materiais de produção, componentes essenciais para a vida, tais como:

[...] a capacidade de amar, de rir, de desfrutar do prazer das interações com outras pessoas, incluindo relações sexuais interações e as relações entre adultos e crianças, para apreciar beleza, para desenvolver uma compreensão intelectual da complexidade da natureza e das relações entre e dentro de suas múltiplas espécies (Quick, 2023, p. 451, tradução nossa).

Não é a classe capitalista que define como essas relações sociais serão performadas, porém ela pode interferir nessas relações, caso se tornem obstáculos para o processo de produção de mais-valor e por consequência de acúmulo de capital. E ela faz isso de muitas formas, mas uma delas é crucial para a manutenção dessa ordem de produção e reprodução do capitalismo, tomando em suas mãos o controle da chamada vida privada englobando a esfera da sexualidade e da família um “[...] terreno atravessado por relações de poder” (Federici, 2025, p. 16).

Ao retomarmos o conceito de reprodução social como reprodução das relações sociais da sociedade de classes como um todo e do capitalismo em particular, entendemos que a classe trabalhadora vende sua força de trabalho para obter os recursos que serão combinados com os recursos produzidos no âmbito doméstico necessários para sua reprodução (Munro, 2024). Será neste contexto que o capitalismo se beneficia dos arranjos sociais baseados em gênero.

Desse modo, a organização capitalista do trabalho é relida como uma linha de montagem que se inicia na cozinha, nos quartos e na casa — ela própria uma fábrica, e uma fábrica fundamental: a família, a sexualidade e a procriação se tornaram de fato os pilares de sustentação da organização do trabalho, porque sem trabalhadores o sistema como um todo não funciona (Federici, 2025, p. 20).

A partir de uma divisão sexual do trabalho, o sistema de produção e reprodução capitalista faz uso da estrutura patriarcal que “contribui de maneira sistemática para a autoridade dos homens dentro da classe trabalhadora” (Quick, 2023, p. 472), tradução nossa), garantindo para a classe capitalista a contribuição do trabalho integral das mulheres na perpetuação do capitalismo. Ao examinar a posição social das mulheres sob o conceito da reprodução social, compreendemos mais profundamente como os mecanismos de opressão e discriminação de gênero, são peças chaves para que a produção e a reprodução do capitalismo continue.

O marxismo feminista surge a partir do interesse de teóricas(os) feministas de diferentes gerações em encontrar, por meio de uma crítica ao modo de produção capitalista empreendida por Karl Marx, explicações sobre a exploração e opressão das mulheres, principalmente em relação aos seus corpos. Neste trabalho partiremos da afirmação de que o modo produção patriarcal, peça fundamental do capitalismo, explora o trabalho das mulheres para a sua manutenção, defendendo a tese de que as mulheres, a partir da suposição de uma determinação essencialista, constituem uma classe explorada nessa relação de produção patriarcal capitalista (Federici, 2021).

Essa suposição essencialista pressupõe existir uma essência feminina que é inata, ou seja, natural à todas aquelas pessoas que nascem com o sexo biológico feminino e que, portanto, serão determinados por tal essência (Côrrea, 2016). Para além dessa suposição, a heteronormatividade também contribui para a contínua exploração e opressão das mulheres sob tais estruturas patriarcais.

O Marxismo feminista inaugura seu campo de debates questionando as análises de Marx, especialmente no que tange a sua análise sobre a acumulação primitiva. No intuito de compreender o processo de acumulação do capital, isto é, a produção de mais-valor, Marx buscou entender como se deu o ponto de partida do modo de produção capitalista, partindo da ideia de uma acumulação primitiva, sugerindo

que “os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser a sua própria pele” (Marx, 2023, p. 785).

Na cronologia apresentada por Marx no capítulo 24 d’*O Capital*, faltam análises mais profundas sobre as mudanças ocorridas à atividades reprodutivas, como a separação das esferas de produção e reprodução, que eram unidas na economia feudal. Essa separação entre a esfera da produção de mercadorias e de reprodução social (Federici, 2025), se tornou a característica primordial do processo de acumulação de capital, que passou a depender também da exploração do trabalho de reprodução social realizado, principalmente pelas mulheres, tornando-o um trabalho não pago, mas que contribui com a reprodução social do modo de produção capitalista (Quick, 2022).

O marxismo feminista começou a ganhar forma enquanto uma corrente de pensamento entre as décadas de 1970 e 1960. Porém, tomou como ponto de partida debates que já haviam sido realizados pelas feministas socialistas no final do século XIX e início do século XX. Dentre as feministas socialistas, podemos destacar Rosa Luxemburgo, que criticava o modo que Marx apresentou a reprodução social no segundo volume d’*O Capital*, Clara Zetkin, que escreveu sobre a situação das mulheres operárias, e até mesmo as soviéticas Nadezhda Krupskaya e Alexandra Kollontai (Arruzza, 2019, p. 45-54).

As décadas de 1960 e 1970 foram marcadas por uma atmosfera de indignação em relação ao *status quo* da época. Esse contexto propiciou o florescimento de diversos movimentos sociais que questionavam distintas formas de exploração e desigualdade, afetando, sobretudo, pessoas negras, mulheres e pessoas LGBTQIA+ (Arruzza, 2019).

Nesse mesmo período, a chamada segunda onda do feminismo, cresceu principalmente após a publicação da obra *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Porém, é o feminismo negro que toma a frente nas lutas feministas contra as opressões de gênero e suas interseções com raça e classe. Podemos citar como grande nome desse movimento a filósofa Angela Davis (Arruzza, 2019, p. 60-66). Desses movimentos

feministas que também, podemos identificar pelo menos duas vertentes. Uma defendia que o patriarcado era um sistema fundamentado em contextos sociais e culturais e que não tinha relação com o modo de produção capitalista. E outra vertente que afirmava que a exploração e opressão de gênero foi ampliada pelo modo de produção capitalista aliado ao patriarcado (Arruzza, 2019, p. 91-98).

A partir dessa segunda vertente irão surgir grupos de diferentes lugares questionando as análises de Marx e dos marxistas, colocando no campo das análises do capitalismo as questões de gênero (Arruzza, 2019, p. 101). Neste trabalho vamos nos debruçar em dois desses movimentos, mas especialmente nas obras de duas filósofas representantes de cada um deles. São elas: Silvia Federici, representante do movimento do marxismo autonomista e Monique Wittig, representante do feminismo materialista.

O movimento das marxistas autonomistas, que se concentravam principalmente na Itália, ficou conhecido como o movimento que reivindicava salários para o trabalho doméstico. Mariarosa Dalla Costa e Leopoldina Fortunati eram os principais nomes desse movimento que contribuíram com a análise do significado e do caráter do trabalho doméstico no capitalismo, contribuindo nesta perspectiva, com a concepção do trabalho doméstico como trabalho de produção da força de trabalho (Federici, 2025, p. 18-19). Silvia Federici escreve com Leopoldina Fortunati o livro *Il grande Calibano* (1984) e na sequência, Federici publica *Caliban and the Witch* em 2004. Tais obras refazem o caminho na história para identificar como se estruturou o trabalho doméstico desde o processo de acumulação primitiva.

Outro movimento que traz uma análise a respeito da natureza do trabalho doméstico no capitalismo é o feminismo materialista. O movimento surge entre as feministas francófonas a partir das revoltas de maio de 1968 (Abreu, 2018). Dentre as representantes deste movimento, podemos citar as ativistas do *Mouvement de Libération des Femmes* (MLF), dos movimentos feministas lésbicos e radicais *Gouines*

Rouges e Féministes Révolutionnaires. A socióloga Christine Delphy é uma das principais autoras do feminismo materialista francês. É na publicação do texto *L'Ennemi Principal: Economie Politique Du Patriarcat* ([1970] 2015), de Christine Delphy, sob o pseudônimo Christine Dupont, que a autora destaca que o modo produção patriarcal é peça fundamental do capitalismo, pois corrobora com a exploração do trabalho das mulheres para a manutenção e reprodução do modo de produção capitalista.

Monique Wittig, que inicialmente fazia parte do movimento do feminismo materialista, torna-se uma teórica importante nessa linha, quando afirma que é “a opressão que cria o sexo e não o contrário” (2022, p. 71) e que as lésbicas não são mulheres “nem economicamente, nem politicamente, nem ideologicamente” (Wittig, 2022, p. 53), colocando no centro do seu debate a opressão de gênero, a posição das lésbicas e a heteronormatividade. Com a publicação do seu mais célebre texto *The Straight Mind* ([1980] 2022), primeiro publicado em inglês, Wittig se desliga do movimento e vai para os EUA, lugar em que viveu até a sua morte.

Portanto, é na trilha dos feminismos marxistas, que encontramos questões necessárias para balizar a discussão em torno das categorias de exploração e opressão no capitalismo, a partir da crítica à heteronormatividade e do controle dos corpos, tendo como chave de análise o conceito de reprodução social aprofundado neste tópico. Na seção seguinte, o trabalho se aproxima das teses de Silvia Federici e Monique Wittig, a fim de promover um aprofundamento sobre tais debates.

2.1 Silvia Federici e a crítica ao controle dos corpos no capitalismo

A caça às bruxas desempenhou um papel fundamental no processo de desenvolvimento do capitalismo, especialmente durante a fase de acumulação primitiva (Federici, 2025, p. 33). Para compreender o

significado do conceito de acumulação primitiva em Marx, Silvia Federici nos apresenta sua análise sobre a caça às bruxas, destacando a importância desse fenômeno, que destruiu um conjunto de práticas e subordinou os sujeitos que se opunham ao desenvolvimento do capitalismo (Federici, 2019a, p. 91). Para a produção e reprodução do sistema capitalista, era necessário dispor de uma grande massa de trabalhadores que dependesse da venda de sua força de trabalho para a sobrevivência. Nesse contexto, entrou em cena o Estado burguês, que passou a exercer um controle disciplinar sobre a classe trabalhadora, com o objetivo de garantir a capacidade reprodutiva necessária para a manutenção do sistema. O Estado legitimou, por meio de uma estrutura patriarcal, o poder de subordinação das mulheres aos homens, estruturando “as caças às bruxas [...] uma ordem especificamente capitalista, patriarcal, que continua até hoje” (Federici, 2019a, p. 91-92).

Nessa luta de forças co-dependente, é que o corpo foi transformado em máquina de trabalho e o corpo das mulheres, em máquinas de reprodução. Para que a máquina de trabalho esteja sempre à disposição da classe capitalista é preciso que exista um modo de produção e reprodução dessa força de trabalho. Diante de tal organização da produção e reprodução capitalista, Federici destaca que:

Desse modo, a organização capitalista do trabalho é relida como uma linha de montagem que se inicia na cozinha, nos quartos, na casa — ela própria uma fábrica, e uma fábrica fundamental: a família, a sexualidade e a procriação se tornaram de fato os pilares de sustentação da organização do trabalho, porque sem trabalhadores o sistema como um todo não funciona (Federici, 2025, p. 20).

Como já citado anteriormente, nas análises de Marx sobre o modo de produção capitalista, é somente na esfera do trabalho assalariado que o processo de acumulação de mais-valor acontece. É na circulação, compra e venda da mercadoria força de trabalho, que a produção e a reprodução do capitalismo se realizam. Colocando essa análise no centro de sua crítica, Federici vai chamar a atenção para o que

acontece âmbito da esfera doméstica, e destacar que é nela que se executam formas específicas de controle e disciplinamento semelhantes daqueles que acontecem nas fábricas.

Primeiramente, pensemos na família como principal centro de produção e reprodução social. Daí decorre que, as relações sociais familiares e o que as determina, como as práticas sexuais e conjugais, passam também a ser um terreno de produção e reprodução, tornando-as objetos de controle e de disciplinamento no capitalismo.

Diante disso, o fenômeno de caça às bruxas serviu como papel fundamental nesse disciplinamento. Contribuindo com a criação de uma nova divisão sexual do trabalho, dividindo a esfera fabril de produção e reprodução de mercadorias da esfera doméstica de produção e reprodução da força de trabalho. Esse disciplinamento se intensificou a partir do momento em que o Estado e a classe capitalista começaram a enxergar “o significado e valor econômico no aumento da população” (Federici, 2025, p. 35). Desenvolvendo a partir daí dispositivos de controle dos corpos das mulheres, a partir de leis restritivas de controle reprodutivo e mecanismos de disciplinamento da sexualidade, não só das mulheres, mas também de dissidentes de gênero (Federici, 2023, p. 21).

Ao negar às mulheres o controle sobre seus corpos, por exemplo, o Estado privou-as da condição fundamental de sua integridade física e psicológica, degradando a maternidade à condição de trabalho forçado, além de confinar as mulheres à atividade reprodutiva de um modo desconhecido por sociedades anteriores (Federici, 2017, p. 181-182).

Para além do controle populacional, o Estado e o Capital também desenharam uma estrutura de divisão sexual do trabalho baseada no afastamento entre o trabalho assalariado e o trabalho doméstico. Para Federici, na lógica capitalista, o trabalho doméstico é considerado um não trabalho (trabalho improdutivo), pois ele não “depende” da circulação da mercadoria força de trabalho para ser realizado. E que

essa estratégia também foi crucial para o processo de acumulação do capital, que mais uma vez dependeu da exploração e opressão do corpo das mulheres.

[...] a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como, trabalho de mulheres. Além disso, as mulheres foram excluídas de muitas ocupações assalariadas e, quando trabalhavam em troca de pagamento, ganhavam uma miséria em comparação com o salário masculino médio (Federici, 2017, p. 145).

Esse distanciamento entre o trabalho assalariado e o trabalho doméstico foi reforçado pelo patriarcado, que atuou como um elemento central na sustentação dessa lógica. É nesse contexto que Federici conceitua o patriarcado do salário⁷ (Federici, 2021, p. 157). Embora o trabalho de reprodução social — ou, como a autora define, o trabalho doméstico — seja fundamental para a acumulação de capital, ele não é reconhecido como tal e, muitas vezes, sequer é considerado trabalho, sendo naturalizado como uma atividade “essencialmente” feminina. Essa marginalização e essencialização do trabalho doméstico foram exploradas pelo capitalismo como forma de extração de trabalho não remunerado, consolidando a divisão sexual do trabalho como um dos pilares da economia capitalista.

Ao definir o trabalho reprodutivo como um trabalho não remunerado (Federici, 2021), o capitalismo passou a depender de uma estrutura social específica para garantir a manutenção de sua lógica de produção e reprodução. Para isso, foi necessário organizar o campo

⁷ Na imposição do patriarcado do salário é que se instituiu o salário familiar (Federici, 2021, p. 166). Uma forma de manter as mulheres na esfera doméstica, cuidando dos seus maridos, que precisarão estar cada vez mais fortes para as novas jornadas de trabalho, após o advento da Segunda Revolução Industrial, em que imperou a indústria pesada. Neste sentido, os homens tinham que ganhar um salário que fosse suficiente para sustentar a família, mantendo as mulheres em casa, lidando com o trabalho doméstico.

doméstico dentro de uma estrutura familiar que assegurasse a divisão sexual do trabalho e a apropriação do trabalho não pago, realizado majoritariamente por mulheres no âmbito doméstico (Federici, 2019b, p. 73). Nesse contexto, os trabalhadores assalariados — em sua maioria, homens, maridos e pais que compunham o núcleo familiar — exerciam controle sobre os trabalhadores não assalariados, predominantemente mulheres, que permaneciam no lar desempenhando o trabalho doméstico.

Essa ideologia que opõe a família [...] à fábrica, o pessoal ao social, o privado ao público, o trabalho produtivo ao improdutivo é funcional à nossa escravização na casa — que, na ausência de um salário, sempre aparentou ser um ato de amor. Essa ideologia está profundamente arraigada na divisão capitalista do trabalho, que encontra uma de suas expressões mais nítidas na organização da família nuclear (Federici, 2019b, p. 77).

É nessa dinâmica, que entrelaça as esferas produtiva e reprodutiva enquanto simultaneamente as apresenta como separadas, que as forças do capital e do Estado, sustentadas por uma estrutura patriarcal que exige uma organização social baseada no parentesco, exercem controle não apenas sobre os corpos das mulheres, mas também sobre as práticas sexuais dentro e fora do núcleo familiar. Para Federici, sob a lógica do capitalismo, no centro da esfera doméstica, o sexo é trabalho (Federici, 2019b, p. 58). No contexto do patriarcado do salário, espera-se que as mulheres satisfaçam sexualmente seus maridos após um dia exaustivo de trabalho, evidenciando, mais uma vez, como o patriarcado atua em favor do capitalismo ao reforçar o controle sobre os corpos e a sexualidade das mulheres.

Portanto, é por meio da instituição do casamento heteroafetivo que a família nuclear se estabelece como um pilar fundamental na apropriação do trabalho doméstico, realizado majoritariamente por mulheres. Essas esposas, economicamente dependentes do salário de seus maridos, são submetidas a mecanismos de disciplinamento e

controle que restringem seus corpos, sua liberdade e sua autonomia. Nesse sentido, “a subordinação da nossa sexualidade à reprodução da força de trabalho significa que a heterossexualidade nos tem sido imposta como o único comportamento sexual aceitável” (Federici, 2019b, p. 57).

Considerando o que foi discutido, a tese da caça às bruxas apresentada por Silvia Federici (2017) oferece uma perspectiva alternativa sobre o processo de acumulação primitiva abordado por Karl Marx em *O Capital*. Essa análise permite evidenciar como capital, Estado e patriarcado operam conjuntamente no controle dos corpos das mulheres, promovendo uma divisão sexual do trabalho que separa o trabalho assalariado do trabalho doméstico — este último majoritariamente realizado por mulheres. A partir de uma lógica patriarcal, as estruturas de produção e reprodução social são organizadas com base em instituições e normativas heterossexuais, especialmente por meio da constituição da família nuclear. Essa instituição reforça a dependência econômica das mulheres em relação ao salário do marido, perpetuando o chamado “patriarcado do salário”, um mecanismo que controla seus corpos, sua sexualidade e sua liberdade econômica. Para aprofundar o debate sobre o dispositivo da heteronormatividade e seu papel na lógica de produção e reprodução capitalista, no próximo tópico serão apresentadas as contribuições de Monique Wittig sobre o tema.

2.2 Monique Wittig e a heterossexualidade como regime político no capitalismo

Na mesma dinâmica em que a classe capitalista se apropria do trabalho não pago da classe trabalhadora, se apropria também do trabalho realizado pelas mulheres (Wittig, 2022, p. 37), e essa apropriação acontece sob o olhar e a vigilância dos homens que pertencem à classe trabalhadora. Nessa ordem patriarcal, o capitalismo impõe politicamente o regime heterossexual e a categoria do sexo como dispositivos de controle político e econômico. Para Monique Wittig, é o sexo,

enquanto categoria política, que funda e mantém a sociedade sob o regime da heteronormatividade (2022, p. 36). No regime capitalista e patriarcal, a categoria do sexo é naturalizada e encarregada de organizar as relações sociais, instaurando a heterossexualidade como norma.

Em seu texto *The Category of Sex* ([1982] 2022, p. 32), Wittig declara que essa naturalização da categoria do sexo é, na verdade, um artifício para esconder a verdadeira causa das diferenças sociais, que são resultantes de determinações econômicas, políticas e ideológicas de um tempo. Isto significa que, para a manutenção do capitalismo, a organização das relações sociais, bem como a organização das relações de produção e reprodução social, será baseada nesse regime que naturaliza o sexo, tomando a heteronormatividade e o patriarcado como apoiadores dessa empreitada. Wittig destaca que “[...] não existe o sexo. Existe apenas o sexo que é oprimido e o sexo que oprime. É a opressão que cria o sexo e não o contrário” (2022, p. 33).

Com base no materialismo dialético, Wittig desconstrói os pares binários que sustentam as estruturas do capital, buscando compreender mais profundamente a oposição entre as classes, termo a termo, a fim de elucidar suas contradições para então abolí-las, reforçando que as contradições dessas estruturas são de ordem material e não natural. Nessa tarefa, Wittig reforça a ideia de Marx e Engels de que “as ideias da classe dominante, são em cada época, as ideias dominantes” isto é, a classe que domina tem sob seu controle as condições materiais e “espirituais” que a colocam no lugar das classes dominantes.

As ideias da classe dominante, afirma a autora, são as ideias baseadas na heteronormatividade. É neste contexto que Wittig desenvolve sua tese do pensamento hétero (2022, p. 61). A imposição dessa ordem heteronormativa solidificará a hipótese de que existem conceitos universais, como os de mulher, homem, sexo, sexualidade e desejo, que são reproduzidos e reforçados com o objetivo de manter essa ordem, a qual contribui para a dinâmica das relações de produção e reprodução das sociedades capitalistas.

Diante da universalidade do conceito mulher, estabelecida por esse pensamento hétero, o capitalismo constituirá e alimentará essa oposição entre homens e mulheres, em conjunto com a lógica patriarcal, para exercer sobre as mulheres a subordinação destas aos homens. Dessa mulher espera-se o cumprimento da função do trabalho reprodutivo. Esta função será estabelecida a partir de um contrato heterossexual (Wittig, 2022, p. 71), por meio do casamento heteroafetivo, que submeterá as mulheres a trabalhadoras domésticas, mães e submissas aos seus maridos.

[...] a categoria do sexo é o produto de uma sociedade heterossexual que impõe à mulher a obrigação rígida da reprodução da “espécie”, ou seja, a reprodução da sociedade heterossexual. A reprodução compulsória da “espécie” pela mulher é o sistema de exploração em que a heterossexualidade se baseia economicamente. A reprodução é essencialmente esse trabalho, essa produção feita por mulheres, por meio do qual se perpetua a apropriação pelos homens de todo o trabalho das mulheres. É preciso incluir aqui a apropriação do trabalho que é associado “por natureza” à reprodução, à criação dos filhos e às tarefas domésticas. Essa apropriação do trabalho das mulheres é executada da mesma maneira que a apropriação do trabalho da classe trabalhadora pela classe dominante (Wittig, 2022, p. 37).

Wittig nos apresenta uma discussão que questiona o conceito de mulher e a construção histórica da ideia do “mito da mulher” (Wittig, 2022, p. 44), que, para autora, é inteiramente redigida sob o viés heteronormativo, com intuito de sedimentar uma noção elementar da qual o sistema capitalista depende, ou seja, a exploração e a opressão da categoria mulher. A exploração do trabalho doméstico e reprodutivo é, então, orientada por essa visão essencialista de que cabe somente às mulheres essa função.

Em uma sociedade capitalista heteropatriarcal, é o sexo, enquanto categoria política, que condiciona as mulheres à responsabilidade pelo trabalho de reprodução social, pois, dentro da lógica do pensamento hétero, elas estarão sempre dispostas a isso, já que a natureza

as fez assim. Disso decorre que, a partir dessa visão essencialista do mito da mulher, pressupõe-se que alguns papéis são uma “dádiva” e correspondem ao “curso natural das coisas”. Nesse contexto, cabe questionar o papel da maternidade e sua importância para o capitalismo.

A partir do contrato heterossexual consolidado pelo casamento heteroafetivo, há um movimento de convencimento das mulheres de que a escolha da maternidade ocorre de forma deliberada (Wittig, 2022, p. 44). No entanto, ao tomar a heterossexualidade como regime político, Wittig observa que a gravidez pode ter caráter compulsório, já que, nas sociedades capitalistas, o interesse na demografia impacta diretamente as relações de produção e reprodução social. Ela ressalta que, para a mulher, “conquistar o controle da produção dos filhos significará muito mais do que o mero controle dos meios materiais de produção: as mulheres terão de se abstrair da definição ‘mulher’ que lhes é imposta” (Wittig, 2022, p. 44).

[...] o pensamento hétero não consegue conceber uma cultura, uma sociedade em que a heterossexualidade não ordene não só todas as relações humanas, mas também sua própria produção de conceitos e todos os processos que fogem do consciente. Além disso, esses processos inconscientes se tornam, historicamente, cada vez mais imperativos naquilo que nos ensinam sobre nós mesmas por meio de especialistas. A retórica que os expressa (e cuja sedução eu não subestimo) se reveste de mitos, recorre ao mistério, opera acumulando metáforas, e sua função é poetizar o caráter obrigatório do “seras-hétero-ou-não-será” (Wittig, 2022, p. 62-63).

A autora trata a heterossexualidade como um produto da ideologia dominante, cujo o objetivo é alienar os indivíduos por meio de um regime compulsório⁸ apoiado nas estruturas do capitalismo. Nesse

⁸ O termo “compulsório” alinhado aos debates sobre a heterossexualidade é apresentado primeiramente por Adrienne Rich em seu texto *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* (1980) e utilizado posteriormente por Monique Wittig.

contrato heterossexual, participam diferentes instituições que consentem com tal contrato a partir de interesses bem definidos. Por exemplo, na união de forças estatais e capitalistas, a heterossexualidade torna-se o combustível que determina a dinâmica de poderes entre o Estado e o capital, no qual, a partir de seus interesses, reforçam que todas as cláusulas desse contrato sejam respeitadas por todos os indivíduos que devem viver suas vidas sob o regime heteronormativo. Wittig afirma que não podemos encarar o contrato heterossexual de forma isolada do sistema econômico em que vivemos e que esse princípio se solidifica na obrigatoriedade de que as relações sexuais ocorram somente entre homens e mulheres.

Ao colocar em pauta as análises de Marx sobre os antagonismos de classe, Wittig afirma que “romper o contrato social heterossexual é uma necessidade para quem não consente com ele” (Wittig, 2022, p. 82). A autora aprofunda o debate a partir da lacuna deixada por Marx ao enfatizar as estruturas sexuais binárias que fundamentam o capitalismo, especialmente ao tratar do conceito de reprodução social. Marx separa a esfera doméstica dos esquemas de produção capitalista, reforçando o mito da mulher e a visão essencialista que a coloca na posição de seres sexuais/naturais.

Para as mulheres o marxismo trouxe dois resultados. Impediu-as de tomarem consciência de que são uma classe, e por isso também as impediu, por um período muito longo, de se constituírem enquanto classe, deixando a relação “homem/mulher” de fora da ordem social, tornando-a uma relação natural — sem dúvida a única a ser vista dessa maneira pelos marxistas, junto com a relação das mães com os filhos — e escondendo o conflito de classe entre homens e mulheres atrás de uma divisão natural do trabalho (Wittig, 2022, p. 51).

A partir dessa crítica, Wittig defende sua tese de que “lésbicas não são mulheres”, argumentando a que lésbica “não é uma mulher, nem economicamente, nem politicamente, nem ideologicamente”

(Wittig, 2022, p. 53), tornando-se uma fugitiva de classe⁹. Ao retirar as lésbicas da categoria “mulher”, a autora reforça a ideia de que a opressão às mulheres é resultado de um projeto político de controle heteronormativo, que as trata como um seres naturais, sem agenciamento político, e, portanto, consoantes a cumprir o papel que lhes é determinado “naturalmente”. Isso é resultado de sua posição como parte de uma classe sexual oprimida que, baseada neste regime, naturaliza e perpetua tal condição tanto pelo capitalismo quanto pelo patriarcado.

Ao se recusar a compactuar com o contrato heterossexual e com a posição que lhe é atribuída na categoria “mulher”, Wittig também rejeita a possibilidade de se converter em um homem. Ao afirmar sua identidade lésbica, a autora sustenta que essa é a única forma que ela conhece de transcender as categorias binárias de sexo (homem/mulher). Wittig argumenta que “só podemos conquistar isso destruindo a heterossexualidade como sistema sexual, fundado na opressão das mulheres pelos homens” (Wittig, 2022, p. 54). Para a autora, é na destruição de todas as definições universalizantes da diferença sexual que ocorrerá a verdadeira luta de classes, uma vez que:

[...] nossa luta visa suprimir os homens enquanto classe, por meio de uma luta não genocida, mas política. Quando a classe ‘homens’ desaparecer, as ‘mulheres’, como classe, também desaparecerão, pois não há escravo sem senhor (Wittig, 2022, p. 48-49).

Nesta exposição, aprofundamos os debates sobre o papel da sexualidade no capitalismo, partindo da premissa de que as mulheres são naturalizadas com base em seu sexo biológico, o que as subordina compulsoriamente à condição de responsáveis pelo trabalho de reprodução social. Dentro da lógica do contrato heterossexual, o capitalismo cristaliza o sexo como um dispositivo de controle político e econômico,

⁹ Para Monique Wittig, a lésbica é fugitiva da classe das mulheres “[...] da mesma maneira que os escravos americanos fugitivos o eram quando se escapavam da escravidão e se libertavam” (Wittig, 2022, p. 54).

consolidando, por meio da divisão sexual do trabalho, a opressão das mulheres nesse sistema. Monique Wittig propõe um caminho alternativo ao defender a destruição do sexo enquanto regime político, demonstrando a posição das lésbicas nesse contexto e confrontando o mito da mulher, ao afirmar que lésbicas não são mulheres.

3 Considerações finais

Diante dos debates apresentados neste texto e explorando as referências do marxismo feminista, concluímos que a produção e reprodução social no capitalismo se estrutura a partir dos antagonismos entre a classe trabalhadora e a classe capitalista. Nesse antagonismo ainda identificamos que a reprodução social no capitalismo também é ampliada a partir das relações de gênero e sexo no âmbito da classe trabalhadora. Tal processo de produção e reprodução social depende da divisão sexual do trabalho, e da manutenção de instituições específicas, como é o caso da família nuclear hétero. Para o desenvolvimento dessa conclusão, o presente texto apresentou um debate sobre o conceito de reprodução social a partir de uma crítica à heteronormatividade, base da sociedade capitalista, a fim de compreender a exploração e opressão dos corpos no capitalismo.

A proposta deste estudo se fundamentou nos debates no centro dos marxismos feministas como instrumentos teóricos importantes para pensar o corpo e a sexualidade no capitalismo e suas implicações para a reprodução social, propondo uma articulação entre as referências de Silvia Federici e de Monique Wittig.

A partir da tese de Silvia Federici sobre o controle dos corpos no capitalismo, concluímos que a opressão dos corpos, especialmente o das mulheres, é o combustível fundamental para a manutenção do sistema capitalista. Isso ocorre porque, para a reprodução da sociedade capitalista, é necessária a reprodução da força de trabalho, que se dá na esfera doméstica, dentro do núcleo familiar. Para manter o controle da

reprodução social, a classe capitalista, aliada aos mecanismos estatais e uma ordem social patriarcal, domina as formas de reprodução social por meio do patriarcado do salário, que disciplinou as mulheres controlando seus corpos, sua sexualidade e sua autonomia financeira.

Para além disso, nos debruçamos sobre a compreensão de como a heterossexualidade, enquanto regime político, constitui um dos mecanismos impostos pelo capitalismo e pelos instrumentos do Estado para controlar as formas de reprodução social. Monique Wittig nos oferece uma crítica à heteronormatividade, afirmando que a mesma deve ser considerada um regime de controle político do qual o capitalismo se vale para atingir seus objetivos. Ou seja, essa lógica condiciona os indivíduos a práticas sexuais e afetivas específicas que contribuem para a reprodução social. A heteronormatividade e a família nuclear heterossexual são instrumentos que operam como catalisadores das opressões de gênero, colaborando, assim, para a reprodução da força de trabalho e, conseqüentemente, para a manutenção do capitalismo.

Referências

- ABREU, Maira. Feminismo materialista na França: sócio-história de uma reflexão. *Revista Estudos Feministas*, v. 26, n. 3, p. e54237, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n354237>.
- ARRUZZA, C. *Ligações Perigosas: casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo*. São Paulo: Unisa. 2019.
- BHATTACHARYA, T. *Teoria da Reprodução Social: remapeamento de classe, recentralização da opressão*. São Paulo: Elefante, 2023.
- CORRÊA, Silvia. A categoria mulher não serve mais para a luta feminista Entrevista. *SUR – International Journal of Human Rights* 13 (24): 215-24. 2016. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2016/12/20-sur-24-por-sonia-correa.pdf>.
- CURCIO, Anna. Prefácio. In: FEDERICI, Silvia. *Caça às bruxas e Capital: mulheres, acumulação e reprodução*. São Paulo: Editora Elefante 2025, p. 7-11.

- CURTY, Do Nascimento Maravilha Pereira, C. Apontamentos sobre teorias feministas marxistas: controvérsias em torno da interpretação da teoria do valor de Marx nos debates feministas sobre trabalho reprodutivo. *Germinal: marxismo e educação em debate*, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 876-899, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/gmed.v16i1.56906>.
- DELPHY, Christine. L'ennemi principal. I. Économie politique du patriarcat. *Partisans. Libération des femmes* année zéro. n. 54-55, 1970.
- DELPHY, C. O inimigo principal: a economia política do patriarcado. *Revista brasileira de Ciência Política*, n. 17, p. 99-119, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-335220151704>.
- ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FEDERICI, Silvia. *Além da Pele: repensar, refazer e reivindicar o corpo no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Elefante, 2023.
- FEDERICI, Silvia. *Caça às bruxas e Capital: mulheres, acumulação e reprodução*. São Paulo: Editora Elefante 2025.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. *Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. São Paulo: Boitempo, 2019a.
- FEDERICI, Silvia. *O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019b.
- FEDERICI, Silvia; FORTUNATI, Leopoldina. *Il Grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*. Milão: FrancoAngeli, 1984.
- FONTES, Márcia. *Corpo e Capital em Marx*. 2024. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2024.
- LEWIS, Holly. *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection*. London: Zed Books 2016.

- MARCELINO, Giovanna. H. Feminismo, ponto de renovação do marxismo. *Revista Outubro*, n. 33, 2º semestre de 2019, p. 29-62. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2020/01/02_Marcelino.pdf. Acesso em: 20 ago. 2024.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *O Capital – Livro I – crítica da economia política: O processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2023.
- MUNRO, Kirstin. “Social Reproduction Theory,” Social Reproduction, and Household Production. *Science & Society*, Vol. 83, No. 4, October 2019, 451-468. Disponível em: <https://doi.org/10.1521/siso.2019.83.4.451>.
- MUNRO, Kirstin. Social Reproduction. In: Bellofiore Riccardo, Riva Tommaso Redolfi (eds.). *Marx: Key Concepts*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, p. 1-14, 2024.
- QUICK, Paddy. Labour power: a ‘peculiar’ commodity. *Science and Society* 82(3), p. 386–412, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1521/siso.2018.82.3.386>.
- QUICK, Paddy. Social Reproduction and Household Production. *Socialism and Democracy*, 36(3), 14-35, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/08854300.2022.2121569>.
- QUICK, Paddy. Capitalism and Household Production: A Marxist-Feminist Critique of Social Reproduction Theory. *Science & Society*, Vol 87(4):447-474, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1521/siso.2023.87.4.447>.
- RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, n.4, 1980.
- RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. In RAYNA R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, 1975, p. 157-210.
- SEARS, Alan. Situating sexuality in social reproduction. *Historical Materialism*, v. 24, n. 2, p. 138-163, 2016. Disponível em: <https://www.historical-materialism.org/journal/volume-24-issue-2-2016/>.
- SEARS, A. Política do corpo: a reprodução social das sexualidades. In: BHATTACHARYA, T. *Teoria da Reprodução Social: remapeamento de classe, recentralização da opressão*. São Paulo: Elefante, 2023. p. 273-301.
- VOGEL, Lise. *Marxismo e a opressão às mulheres: rumo a uma teoria unitária*. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

- WITTIG, Monique. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2022.
- WITTIG, Monique. The Straight Mind. *Feminist Issues*, v. 1, 103-111, 1980. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF02685561>.
- WITTIG, Monique. The Category of Sex. *Feminist Issues*, v. 2, n. 2, 1982.

As facetas do cuidado: entre o lobo e o cordeiro¹

Cassiana Lopes Stephan²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.02>

1 Para começar essa costura

O objetivo da presente reflexão, de caráter conceitual-experimental, é complexificar a concepção de cuidado de si e dos outros em um mundo marcado pela tragicidade atinente aos efeitos esperados e inesperados da violência paradoxalmente comprometida com a paz para a civilização. A partir desse quadro de referência, busca-se problematizar a inoperância do cuidado estético da existência, proposto por Foucault, frente à mobilização super eficaz do poder salvacionista, que pode ser genealogicamente atrelado ao poder pastoral. A tragicidade é pensada nos entremeios da manipulação tecnológica e política, alegoricamente trabalhada, com base na zoopolítica de Derrida, a partir da

¹ Uma versão ampliada do presente ensaio, intitulada *Um conto. Cuidado em tempos de crise: quando o poder cai como uma luva*, será publicada na *Revista Paralaxe* (<https://revistas.pucsp.br/index.php/paralaxe/issue/view/2918>) por ocasião do dossiê *Michel Foucault: perspectivas da margem*.

² Doutora em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil). Pós-doutoranda em Educação no Laboratório de Estudos Queer em Educação (LEQUE) do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/Brasil). Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI E-26/200.030/2024. Programa de Pós-doutorado NOTA 10.

Email: cassianastephan@yahoo.com.br

figura das mãos dos lobos que, ao portarem as luvas de cordeiro, alinham-se à normatividade moral instanciada pela mescla providencial entre conservadorismo religioso e político-estatal. Por outro lado, a inoperância ético-política do cuidado estético da existência é pensada sob a modulação da resistência como persistência dos conglomerados ameaçados pelo imperialismo.

Trata-se, nesse ensaio, de colocar em movimento conceitos caros a Michel Foucault, Judith Butler, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Elizabeth Povinelli e os Guarani Kaiowá por meio de um jogo filosófico eclético que não está comprometido com o mapeamento das proximidades e dos distanciamentos dos pensamentos e dos pensadores aqui mobilizados. Isso significa que os conceitos são emprestados e empregados em nome da problemática ético-política que vislumbro enfrentar — e vale mencionar que o ato de enfrentar não corresponde ao ato de solucionar, mas sim de complicar. O problema em questão se refere à recontextualização da ética do cuidado em tempos de crise. De modo geral, nesse trabalho, a crise corresponde às diferentes inflexões da violência perpetrada em nome da paz, violência que é estrategicamente preservada pelas injunções imperialistas do poder atrelado à zoopolítica, segundo a qual jamais fomos humanos e, portanto, jamais fomos detentores do tipo de vida que significa a biopolítica³, embora assim o pretendamos quando operamos sob o escopo da segurança, do território e da população.

A partir de Foucault, trabalhamos com as noções de cuidado, estética da existência, poder pastoral, biopolítica, Estado-providência e resistência. Com base em Butler, mobilizamos as concepções de tragicidade e violência. Além disso, emprestamos de Derrida o conceito “zoopolítica”, que nos permite refletir sobre a biopolítica de verve

³ O tipo de vida que significa a biopolítica corresponde ao *bíos*. O termo grego “*bíos*” se refere à vida humana, ao passo que o termo grego “*zōē*”, que também significa “vida”, abarca a vida dos animais (*zōon*). Para uma análise mais detalhada dessas palavras, cf. *A Greek-English Lexicon* (Liddell; Scott, 2007).

foucaultiana através da alegoria animalista do lobo e suas luvas de cor-deiro. Também não podemos deixar de mencionar que a ideia de inoperância surge sob influência de Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot. Por fim, valemo-nos da noção de persistência, de Elizabeth Povinelli, na intenção de repensar a concepção de resistência por meio do conceito Guarani Kaiowá “*tekoharã*”, que significa “retomada”.

As costuras estabelecidas nesse texto são compostas por seis pontos ainda introdutórios que merecerão aprofundamentos futuros, ou seja, futuras complicações e adensamentos argumentativo-conceituais.

Ponto 1

É muito difícil falarmos em cuidado de si, dos outros e do mundo em nossos dias... quando nos deparamos com a tragicidade do mundo — tragicidade que talvez não lhe seja própria, mas que talvez lhe tenha sido imputada e perpetrada por nossas mãos (Butler, 2022). Quando nos deparamos com a tragicidade do mundo, torna-se quase fantasioso falar em cuidado de si, dos outros e do mundo. Essa fantasia nos foi trazida pelos últimos escritos de Michel Foucault⁴ e, embora ela sustente nossas esperanças intelectuais, não sei dizer se eficazmente a colocamos em prática. A proposta do cuidado me parece ser inoperante.

Ponto 2

Sabemos que o mundo não é inatamente trágico. O mundo se torna trágico. A tragicidade do mundo é efeito de uma manipulação, isto é, efeito da mobilização super eficaz de vários pares de mãos que escalonam a violência a partir da construção e do manejo de

⁴ Refiro-me, mais especificamente, aos três últimos volumes da *História da Sexualidade*, a saber, *O uso dos prazeres* (2012), *O cuidado de si* (2011b), *As confissões da carne* (2020), bem como aos cursos *A hermenêutica do sujeito* (2010) e *A coragem da verdade* (2011a). O tema do cuidado também aparece em diversas entrevistas concedidas por Foucault nos anos 80, as quais podem ser encontradas em *Dits et Écrits II. 1976-1988* (2001).

tecnologias que, em si mesmas, também não são trágicas. Com base nisso, pergunto-me: e quanto às mãos? Elas são em si mesmas trágicas?

Ponto 3

Penso bem a ponto de afirmar: não, acho que não, embora talvez Derrida estivesse certo ao dizer que essas mãos nunca foram mãos. Essas mãos sempre foram patas, patas de um lobo que usa as luvas teológicas de Deus ou as luvas laicas do Estado, ambas luvas de cordeiro, de um homem-cordeiro, cordeiro de Deus e cordeiro do Estado-providência. Como nos explica Derrida em *A Besta e o Soberano*, mais especificamente no encontro de 12 de dezembro de 2001:

Os lobos reais ultrapassam, sem pedir autorização, as fronteiras nacionais e institucionais dos homens e de seus Estados-nações soberanos; os lobos na natureza, como se diz, os lobos reais são os mesmos aquém ou além dos Pirineus ou dos Alpes; mas as figuras dos lobos pertencem, elas, a culturas, as nações, as línguas, a mitos, as fábulas, a fantasmas, as histórias (Derrida, 2016, p. 26).

Alguns lobos, os lobos que trabalham em vista da paz atrelada à limpeza étnica, são considerados mais humanos do que outros lobos, ou seja, do que os lobos que se recusam a ceder suas patas às luvas pastorais do cordeiro (sejam elas providas por Deus ou pelo Estado). Sem dúvida alguma, o poder pastoral continua a atuar nessa biopolítica⁵ que é, antes, uma zoopolítica, tal que indicado por Derrida (2021, p. 493-494). Nesses casos, em que o poder civilizatório cai como uma luva, o poder pastoral é exercido pela mescla entre cristianismo, sionismo e imperialismo capitalista.⁶ Sou incapaz de detalhar a genealogia dessa mescla: falta-me, pois, arcabouço histórico-filosófico para tanto. Seja como for, não é a genealogia dessa mistura que quero abordar

⁵ Sobre a biopolítica, cf. *Em defesa da sociedade* (Foucault, 2005), *Nascimento da biopolítica* (Foucault, 2008a) e *Segurança, Território, População* (Foucault, 2008b).

⁶ Sobre essas articulações, cf. *Parting Ways: Jewishness and The Critique of Zionism* [Caminhos divergentes: judaicidade e a crítica ao sionismo] (Butler, 2012).

aqui. Por meio da presente narrativa, o que quero questionar é o seguinte: (A) qual é a relação entre as mãos dos lobos, as patas dos homens e a tragicidade do mundo? (B) Lobos são capazes de cuidar? (C) Caso o sejam, esse cuidado pode — e quiçá deve — escapar da agenda salvacionista do poder pastoral?

Foucault nos explica na entrevista *O sujeito e o poder* [*Le sujet et le pouvoir*], publicada em 1982, que as principais características do salvacionismo pastoral são as seguintes:

1) É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação dos indivíduos no outro mundo. 2) O poder pastoral não é simplesmente uma forma de poder que ordena; ele deve também estar disposto a se sacrificar pela vida e salvação do rebanho [...]. 3) É uma forma de poder que não se preocupa somente com o conjunto da comunidade, mas com cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida. 4) Enfim, essa forma de poder não pode se exercer sem que se conheça aquilo que se passa na cabeça das pessoas, sem explorar suas almas, sem forçá-las a revelar seus segredos mais íntimos (Foucault, 2001, nº 306, p. 1048)

De acordo com Foucault, o salvacionismo pastoral, que caracteriza sobretudo o cristianismo, modula-se na sociedade contemporânea na forma do:

[...] famoso “problema do Estado-providência” [que] não coloca somente em evidência as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. Ele deve ser reconhecido por isto que ele é: uma das extremamente numerosas reaparições do delicado ajuste entre o poder político exercido sobre os sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre os indivíduos vivos (Foucault, 2001, nº 291, p. 963).

Se pensamos com Derrida, podemos dizer, a partir de Foucault, que o poder pastoral se exerce sobre os indivíduos lobos, impondo-lhes o disfarce humano ao fazê-los portar luvas brancas manufaturadas com a lã do cordeiro. É interessante notar que as luvas brancas vão se tornando cada vez mais encardidas à medida que operam as limpezas

étnicas doravante mencionadas. O problema é que essas luvas, ao eficazmente interagirem com as chamas do incêndio, da pólvora e da bomba, poluem o ar que respiramos. Ao poluírem o ar que respiramos, essas luvas se auto-poluem: é assim que o mundo se torna trágico. A tragicidade do mundo se manifesta como a redundância da interdependência que nos conecta inclusive na violência; a trágica ironia da interconectividade corresponde à coimplicação entre a destruição do outro e a minha própria destruição (Butler, 2022, p. 24 ; Idem., 2020, p. 99)

Mas, por que poluímos? Qual é mesmo o objetivo de tanta poluição?

Ponto 4

Poluímos em vista da salvação dos indivíduos que querem a paz para a civilização. Então, podemos afirmar que essas patas que se tornam mãos ao portarem as luvas brancas da colonização também cuidam? Poluir através do incêndio, da pólvora e da bomba é cuidar da paz para a civilização? Se assim for, o cuidado, ao contrário do que afirmei outrora, não seria uma fantasia. Se assim for, talvez o cuidado seja realidade violenta em nome da paz. Que tipo de cuidado é esse?

Trata-se do cuidado atrelado às táticas de governo do poder pastoral. Trata-se do cuidado salvacionista.

Foucault nunca nos disse que o cuidado é bom em si mesmo. Acho que ele tampouco nos disse que o cuidado é produtivo em si mesmo, eficaz em si mesmo. Não há apenas um cuidado ou o cuidado por excelência. Concebo que esse raciocínio possa ser desenvolvido a partir de uma breve consideração de Foucault acerca da paz, publicada em 1983, na *Revista do Instituto Internacional de Geopolítica* [*Revue de l'Institut International de Géopolitique*]. Nessa ocasião, Foucault afirma:

[...] a noção de paz no singular me parece uma noção duvidosa, parece-me que a noção mesma de pacifismo deve ser reexaminada desse ponto de vista. Pacifismo para qual paz? Pacifismo em relação a qual

paz ou em relação a qual guerra velada pela paz que foi decretada? Essas são reflexões que me vêm ao espírito e me parece que, do ponto de vista da investigação do que há de singular sob essa singularidade tirânica, despótica e cega da paz, será preciso fazer uma série de investigações (Foucault, 2001, nº 337, p. 1357).

O cuidado salvacionista praticado como poder pastoral no âmbito da zoopolítica e sua interface mortífera serve, parece-me, à paz da civilização, à paz dos lobos com luvas de cordeiro. De modo geral — e aqui estou promovendo generalizações que mereceriam problematizações e contraprovas —, o cuidado salvacionista não serve à paz das florestas brasileiras, dos Guarani Kaiowá, dos libaneses, dos sírios e dos palestinos — para citar apenas algumas das grupalidades ou bandos de viventes que não são contemplados pelo cuidado de certo Deus e de seu imperialismo-providência. O cuidado salvacionista para a paz da civilização é — diferentemente do cuidado estético da existência, assim como afirmativamente postulado por Foucault —, bastante eficaz. A guerra é, então, um ato de cuidado bastante eficaz; caso contrário, a guerra não seria levada a cabo. Em outros termos, o que quero dizer é que as operações bélicas (legítimas ou ilegítimas) do imperialismo não são investimentos de risco.

Ponto 5

Mediante esse cenário polemicamente pacífico, o cuidado estético da existência, afirmado por Foucault como uma possível alternativa ao cuidado salvacionista, parece ser ineficaz e, portanto, fantasioso. Não se trata de uma ilusão, mas talvez de uma fantasia. Com isso não quero trazer à tona uma tonalidade pessimista do pensamento foucaultiano. Quando afirmo que o cuidado estético da existência é ineficaz, não o faço de maneira negativa. Diferentemente, concebo que essa modulação do cuidado foi fabulada por Foucault para ser ineficaz, para ser inoperante, tendo em vista que a eficácia parece depender de uma lógica paranoica que alimenta a desconfiança de um lobo em relação a

outro.⁷ Nesse sentido, suponho que o cuidado da estética da existência, tal como concebido por Foucault, conversa com a política da inoperância, assim como pensada por Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot no que se refere às suas comunidades inoperantes e inconfessáveis.⁸ A ineficácia ou ineficiência do cuidado da estética da existência parece interromper a ideologia produtivista do progresso, da progressão e do evolucionismo civilizatório.

O cuidado estético da existência não pode, então, deixar de ser fantasia. Caso deixe de sê-lo, corre o risco de se tornar um investimento seguro, um investimento salvacionista belicamente eficaz. A inoperância do cuidado estético da existência se deve a seu não enraizamento projetivo e propositivo, ou seja, a seu caráter não incisivo. Em outras palavras, o cuidado estético da existência não responde a um programa civilizatório, como é o caso do cuidado salvacionista. Por isso, tenho a impressão de que as diversas experiências do cuidado estético da existência dependem, sobretudo, do arcabouço da imaginação e não tanto (ou apenas) da racionalidade. Fantasiar ou imaginar o cuidado estético da existência em tempos de crise é criticar as injunções bélicas da violência (legítima ou ilegítima), paradoxalmente perpetrada pela *pax* civilizatória. Concebo que tal crítica se faz através de um contra-imaginário artesanalmente manejado por lobos que recusam vestir as luvas de cordeiro.

Assim sendo, parece-me que o cuidado da estética da existência não comporta apenas a resistência ao cuidado salvacionista de viés paternalista-civilizatório. O cuidado da estética da existência também parece comportar a persistência dos bandos e conglomerados ameaçados

⁷ Sobre a paranoia que alimenta o imperialismo e o conservadorismo religioso e de Estado, cf. *The Force of Nonviolence: an ethical-political bind* [A força da não-violência: um vínculo ético-político] (Butler, 2020) e *Quem tem medo do gênero?* (Butler, 2024).

⁸ Sobre a inoperância, cf. *La communauté Désœuvrée* [A comunidade inoperante] (Nancy, 1999) e *La communauté inavouable* [A comunidade inconfessável] (Blanchot, 2012).

pelas investidas imperialistas ou triunfalistas do poder pela paz.⁹ Trata-se de persistir como lobo para, então, resistir como lobo às investidas dos homens-cordeiros.

Mas, e como se persiste? Como a floresta persiste? Como os Guarani Kaiowá persistem? Como os libaneses, sírios e palestinos persistem?

⁹ O conceito “persistência” é pensado por Elizabeth Povinelli em *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism* [Economias do abandono: pertencimento social e persistência no liberalismo tardio] (Povinelli, 2011), mas é no glossário da obra *Catástrofe ancestral: existências no liberalismo tardio* que encontramos uma explicação resumida do termo. De acordo com o glossário, elaborado pela própria Povinelli: “a persistência é **a recusa em considerar a substância da existência como uma qualidade secundária**. Aquele que persiste é sempre mais ou menos força, robustez, empedernimento; sua continuidade no espaço, sua capacidade de sofrer e, apesar disso, persistir. A persistência se encerra ao redor daquilo que é duradouro — uma abordagem da temporalidade da continuação, uma denotação da ação contínua sem nenhuma referência ao seu início ou fim, fora da dialética da presença e da ausência em diálogo profundo com a ideia de Henri Bergson da duração como ‘progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar’. Persistir não é nem uma singularidade nem um espaço homogêneo. Cada cena de persistência é atravessada por múltiplas e incomensuráveis configurações de temporalidade, eventicidade, substância ética e agregações de existência. **Do lado do poder colonizado, aquele que persiste é restritivo; do lado dos mundos colonizados, aquele que persiste é a supervivência.**” (Povinelli, 2024, p. 147, **grifo meu**). Com efeito, ainda precisamos nos debruçar sobre o conceito “persistência”. Por enquanto, vale indicar que ele é mobilizado em nosso texto como a supervivência dos lobos que recusam as luvas de cordeiro, ou seja, como a supervivência dos mundos colonizados que, a despeito da colonização, *recusam considerar a substância de suas existências* — existências de lobos — *como uma qualidade secundária*. Nesse sentido, resistir é recusar o fato de que nossas existências são secundárias no âmbito da governamentalidade neoliberal atrelada à zoopolítica, cujo poder restritivo serve à paz para a civilização dos lobos em pele de cordeiro. Com base nisso, talvez possamos pensar em uma articulação entre o cuidado estético da existência e a persistência como supervivência, o que nos leva a lançar quatro grandes questões para as quais ainda não temos respostas: toda a resistência se manifesta como supervivência? As supervivências atreladas à persistência são inoperantes? Qual é a relação entre precariedade, supervivência e estética da existência? A política da retomada, tal que compreendida nos termos Guarani Kaiowá (*tekoharã*), pode ser pensada como supervivência?

Ponto 6

Imagino que eles persistem com as mãos, com aqueles pares de mãos que, na verdade, também são patas. Eles persistem porque não caíram na historieta salvacionista da luva de cordeiro. É, então, com essas mãos-patas que eles fantasiam o cuidado estético de suas existências. Tal estetização não tem relação alguma com a estilização vazia do existir. Essa estetização tem a ver com a sensibilização e re-sensibilização co-operativa entre os lobos e suas terras originárias. Persiste-se, portanto, na ineficiência ou ineficácia zoopolítica do cuidado estético da existência. O contra-imaginário colocado em ação no âmbito da persistência que, enquanto tal, resiste às injunções belicamente orquestradas do poder, parece corresponder ao da retomada — retomada das terras e dos vínculos que lhes foram insistentemente expropriados pelas luvas de cordeiro.

A política da retomada, a qual nos remete à palavra Guaraní Kaiowá “*tekoharã*”, como nos explicam Adalberto Müller e Alexandre Nodari no texto “Revisitando a ‘Carta Guaraní Kaiowá’: repercussões e retomadas”, publicado em 2024, é inoperante justamente porque não congrega a utopia pacifista sustentada pela operação bélica da razão calculativa, a qual é manejada pelos lobos em pele de cordeiro. Isso não quer dizer que a política da retomada é ingenuamente resiliente. Parece-me — e aqui lanço apenas um palpite — que nem sempre os lobos têm sangue de barata. Isso quer dizer que o valor ético do cuidado não se articula necessariamente ao pacifismo. As articulações entre cuidado e violência são mais complexas do que podemos imaginar — muito mais complexas do que sou capaz de imaginar nesse exato momento.

A título de indicação, eu diria que o cuidado salvacionista atrelado à eficácia política da expropriação é eticamente violento, mas moralmente legítimo. Por outro lado, o cuidado estético da existência atrelado à inoperância política da retomada é moralmente violento, mas eticamente legítimo. Minha hipótese repousa na distinção foucaultiana entre a moral voltada ao código e a moral voltada à ética.

No “Prefácio” ao segundo volume da *História da sexualidade: o uso dos prazeres*, Foucault (2011) nos explica que a moral voltada ao código instância e é instanciada pelas normas vigentes em uma sociedade, ao passo que a moral voltada à ética diz respeito à relação que o si entretém consigo, com os outros e com o mundo a despeito (e algumas vezes à revelia) da legitimidade normativa do código. O cuidado estético da existência confina com a moral voltada à ética. Diferentemente, o cuidado salvacionista parece justificar e ser justificado pela legitimidade abstrata da norma. É, então, com base em tal indicação que deixo em aberto a questão acerca da relação entre cuidado e violência em tempos de crise, questão que se alinha às atuais preocupações de Judith Butler (2020) acerca da força da não-violência e dos diferentes sentidos que o termo “violência” pode vir a ter em distintos quadros de referência — em quadros em que o processo civilizatório cai como uma luva ou em quadros em que os lobos não se deixam pastorear.

A partir disso, continuo a me perguntar: o que fazer agora? Como cuidar de si, dos outros e do mundo? Trata-se de cuidar como um lobo ou como um lobo em pele de cordeiro?

Eis a aporia que cotidianamente precisamos enfrentar.

2 Fios soltos

Esta costura está cheia de fios soltos.

Ainda preciso trabalhar com mais atenção o redimensionamento animalista operado por Derrida em relação à biopolítica de tipo foucaultiana — redimensionamento que nos permite pensar nos termos da zoopolítica. Além disso, a alegoria do lobo e suas luvas de cordeiro precisa ser adensada na direção de uma perspectiva menos antropomórfica. Também concebo que a complexa articulação entre o cuidado estético da existência, a persistência como supervivência, a resistência, a política da retomada e a inoperância se configuram como pontos que foram rapidamente transpassados e que mereceriam uma

costura reforçada para que o trabalho feito até aqui não desfie por completo.

Contudo, por enquanto, não sei muito bem como prosseguir, isto é, como continuar a construir esses remendos infinitos, como reforçá-los e, ao mesmo tempo, expandi-los, já que todo o reforço na costura gera uma modificação e, portanto, um esgarçamento dos tecidos outrora conectados. Imagino que o ideal seria prosseguir na direção de uma pista aberta em uma das notas de rodapé desse texto. Trata-se, mais especificamente, da nota onde explico, a partir de Povinelli, o modo pelo qual emprego o termo “persistência” no presente estudo. Concebo que as experiências significadas e significantes desse conceito podem nos ajudar a confeccionar algumas conjecturas às questões que constituem o desfecho de nosso ensaio. Ao tentarmos explicar (A) se toda a resistência se manifesta como supervivência, (B) se todas as supervivências atreladas à persistência são inoperantes, (C) qual seria a relação entre precariedade, supervivência e estética da existência e (D) se a política da retomada (*tekoharã*) pode ser pensada como supervivência, talvez possamos complexificar ainda mais os pontos desse ensaio cuja pergunta basilar corresponde às facetas do cuidado em tempos de crise, de crise crônica da violência civilizatória..

Referências

- BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2012.
- BUTLER, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- BUTLER, Judith. *Quem tem medo do gênero?* Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2024.
- BUTLER, Judith. *The Force of Nonviolence: an ethical-political bind*. New York: Verso Books, 2020.
- BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and The Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.

- BUTLER, Judith. *What World Is This? A Pandemic Phenomenology*. New York: Columbia University Press, 2022.
- DERRIDA, Jacques. *A Besta e o Soberano (Seminário). Vol 1 (2001-2002)*. Trad: Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Emartina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3 – O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011b.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4 – As confissões da carne*. Trad. Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Simon Wallenburg Press, 2007.
- MÜLLER, Adalberto; NODARI, Alexandre. “Revisitando a ‘Carta Guarani Kaiowá’: repercussões, retomadas”. *Raído*, 18(45), 08-20, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.30612/raido.v18i45.18919>. Acesso em: 15 de set. 2024.
- NANCY, Jean-Luc. *La communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1999.
- POVINELLI, Elizabeth. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham & London: Duke University Press, 2011.
- POVINELLI, Elizabeth. *Catástrofe ancestral: existências no liberalismo tardio*. Trad. Mariana Lima, Mariana Ruggieri. São Paulo: UBU, 2024.

Divisão racial e sexual: pensar a filosofia e pensar o Brasil

Isabela Alline Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.03>

1 Introdução

A relação contraditória entre capital-trabalho estrutura a produção e reprodução da vida no contexto das dinâmicas da sociedade capitalista, a partir de um conjunto complexo de relações que se estende por todo tecido social. A engrenagem que move a produção social da riqueza e sustenta sua distribuição desigual opera por meio de uma dinâmica de hierarquização e divisão social do trabalho, um mecanismo que atribui funções específicas aos diferentes indivíduos de uma sociedade.

Na dinâmica histórica e sistemática de produção e reprodução do capital, o trabalho é estruturado por uma hierarquia que se baseia na divisão racial, que categoriza grupos humanos em brancos e não-brancos, e na divisão sexual, que impõe funções sociais específicas e hierarquizadas às mulheres.

Sendo assim, neste trabalho pretende-se elencar alguns argumentos acerca da divisão racial e sexual como forma social da divisão

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo, membro do GT de Raça, Gênero e Classe da ANPOF. E-mail: isabelaalline96@gmail.com

do trabalho no Brasil, para refletir sobre a composição desigual na pós-graduação em filosofia no Brasil.

Ao lançar mão desses conceitos, pretende-se propor uma análise crítica das disparidades raciais e de gênero que estruturam o campo da filosofia no Brasil. A hipótese central é que a divisão racial e sexual do trabalho que organiza e estrutura a sociedade brasileira reflete na filosofia enquanto um espaço de produção do saber que também é delimitado por essa divisão social do trabalho.

Assim, a discussão teórica está ancorada nos conceitos de divisão sexual e racial do trabalho, conforme desenvolvidos por Lélia Gonzalez em sua obra *Primavera para Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. A coletânea de artigos, que abrange o período de 1975 a 1990, apresenta os conceitos de divisão racial e sexual do trabalho — elementos centrais do pensamento de Gonzalez — especialmente no terceiro artigo, intitulado *Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher* (1979).

A metodologia deste estudo combina discussão teórica e análise de dados correlacionais, utilizando informações sobre gênero e raça em teses e dissertações defendidas nos programas de pós-graduação brasileiros entre 1987 e 2021. Na terceira seção, serão fornecidos mais detalhes sobre a metodologia de coleta e análise dos dados, juntamente com a apresentação dos resultados da pesquisa.

A análise teórica também é articulada com dados da terceira edição das Estatísticas de Gênero do IBGE (2024) e outras fontes estatísticas, que evidenciam desigualdades significativas na posição social das mulheres no Brasil, especialmente em relação à raça. Esses dados contextualizam as análises e oferecem suporte teórico para a interpretação dos resultados. Assim, a metodologia integra análise quantitativa e fundamentação teórico-filosófica, permitindo uma abordagem ampla para investigar a divisão racial e sexual do trabalho no contexto acadêmico, com foco na filosofia no Brasil.

O percurso teórico deste trabalho busca compreender como o trabalho é estruturado a partir de hierarquias socialmente construídas de gênero e raça, considerando esse entendimento essencial para analisar as dinâmicas mais amplas das desigualdades que atravessam a força de trabalho brasileira. Esse esforço reflexivo se volta especialmente para os impactos dessas desigualdades sobre um segmento da força de trabalho envolvido na produção de pesquisa e ensino em filosofia no Brasil, com ênfase na pós-graduação.

A esta questão torna-se necessário somar-se uma outra, pertinente à filosofia e sem dúvida, a meu ver, também relevante na esfera política: o conhecimento das estruturas objetivas e ideológicas de uma sociedade patriarcal e racista nos ensina, em grande medida, a enfrentar alguns dos aspectos mais discretamente mascarados na engrenagem do capital e suas implicações nas relações capitalistas das sociedades contemporâneas.

Nesse aspecto, recorreremos às reflexões de Lélia Gonzalez, reconhecida como uma das intelectuais mais importantes no estudo das relações entre raça, gênero e classe no Brasil, especialmente por ter investigado como o racismo e o patriarcado estruturam tanto as relações sociais quanto a divisão do trabalho. Nosso privilégio é dispor de suas pesquisas para pensar o tempo presente e, a partir delas, questionar os mecanismos históricos responsáveis pela des-historicização e pela “eternização” da divisão sexual e racial. Uma vez que essa divisão está profundamente enraizada em esquemas muitas vezes sutis e, por isso, nem sempre facilmente perceptíveis, como a linguagem, a produção do saber e a própria filosofia.

Portanto, pretende-se enfatizar, que o racismo e o patriarcado não são apenas fenômenos ideológicos ou culturais, mas dimensões constitutivas e objetivas da lógica do capital. De um lado, a produção objetiva do capital organiza e submete o trabalho por meio de critérios de hierarquização como raça e gênero, estruturando a divisão social do trabalho de forma material. De outro, uma dimensão ideológica

sustenta, justifica e naturaliza essas relações hierárquicas, perpetuando o racismo e o patriarcado como engrenagens indispensáveis à reprodução do sistema. Conforme a interpretação de Lélia Gonzalez:

O racismo, como articulação ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de práticas materiais de discriminação, é o determinante primário da posição dos não brancos dentro das relações de produção e distribuição. Como se verá se o racismo (bem como o sexismo) torna-se parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, então a reprodução de uma divisão racial (ou sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para preconceito e elementos subjetivos (2020, p. 26).

A articulação descrita acima evidencia que, nessa interpretação, racismo e patriarcado não são meras derivações do capitalismo, mas sim elementos constituintes da dinâmica do capital e também não apenas como um fenômeno subjetivo baseado em preconceitos individuais.

A dinâmica de produção do capital comporta tanto a divisão racial e sexual do trabalho como uma manifestação objetiva do racismo e do sexismo, quanto produz, de forma contínua, aparatos ideológicos que sustentam e legitimam esse domínio. Dessa forma, as relações racistas e patriarcais não são meramente fruto de preconceitos individuais, mas expressões estruturais e funcionais do próprio modo de produção capitalista, que as utiliza para perpetuar e consolidar suas dinâmicas de exploração e hierarquia.

O racismo possui uma dimensão objetiva que é a divisão racial do trabalho, na qual às pessoas negras e às mulheres são reservados os piores postos de trabalho, as remunerações mais baixas, o desemprego e o encarceramento (Gonzalez, 2018, p. 96). O conceito de divisão racial e sexual do trabalho permite, portanto, compreender as desigualdades específicas e historicamente constituídas no mundo do trabalho que determinarão as oportunidades, condições laborais e trajetórias profissionais de diferentes grupos sociais. Desigualdades que, muitas vezes,

são apresentadas como naturais no campo da teoria, da ideologia dominante e até da filosofia. Quando não naturalizadas, são tratadas como meras vicissitudes. Para lidar com essas desigualdades, são oferecidas respostas teóricas que apelam ao mérito, ao esforço e ao sacrifício individual, deslocando a responsabilidade das estruturas históricas e sociais para o âmbito pessoal.

Ao examinar a sociedade brasileira e latino-americana, Gonzalez evidencia que, desde a colonização, coexistem dois ou mais “Brasis”, marcados por um racismo que define os lugares de cada grupo social. Esses “Brasis” são organizados por uma rígida hierarquia entre brancos e não brancos, além de entre homens e mulheres, moldando papéis sociais, condições econômicas e dinâmicas políticas e ideológicas.

Para ilustrar esse conceito de dois “Brasis”, recorro ao romance *Jubiabá* de Jorge Amado, publicado em 1935, quarenta anos antes dos escritos de Lélia Gonzalez. Essa obra literária oferece uma representação que permite uma experiência de memória, reconhecimento e compreensão das hierarquias sociais mencionadas pela autora. No trecho em que Amado descreve o Morro do Capa-Negro, em Salvador, é possível identificar a forma como o espaço urbano, marcado por desigualdades raciais, patriarcais e de classe, circunscreve a existência de dois ou mais Brasis:

A vida do Morro do Capa-Negro era difícil e dura. Aqueles homens todos trabalhavam muito, alguns no cais, carregando e descarregando navios, ou conduzindo malas de viajantes, outros em fábricas distantes e em ofícios pobres: sapateiro, alfaiate, barbeiro. Negras vendiam arroz-doce, mungunzá, sarapatel, acarajé, nas ruas tortuosas da cidade, negras lavavam roupa, negras eram cozinheiras em casas ricas dos bairros chiques. Muitos dos garotos trabalhavam também. Eram engraxates, levavam recados, vendiam jornais. Alguns iam para as casas bonitas e eram crias de famílias de dinheiro. Os mais se estendiam pelas ladeiras do morro em brigas, correrias, brincadeiras. Esses eram os mais novinhos. Já sabiam do seu destino desde cedo: cresceriam e iriam para o cais onde ficavam curvos sob o peso dos sacos cheios de

cacau, ou ganhariam a vida nas fábricas enormes. E não se revoltavam porque desde há muitos anos vinha sendo assim: os meninos das ruas bonitas e arborizadas iam ser médicos, advogados, engenheiros, comerciantes, homens ricos. E eles iam ser criados destes homens. Para isto é que existia o morro e os moradores do morro (2008, p. 27).

A hierarquia racial resulta, para a população negra, na fixação nos piores postos de trabalho, nas menores remunerações, na criminalização de manifestações culturais, no desemprego, no encarceramento em massa e na exclusão a espaços geográficos marginalizados.

Se, majoritariamente, essa é a forma como grupos racializados² e mulheres estão inseridos na sociedade brasileira, a baixa incidência dessas pessoas no contexto acadêmico, especialmente na filosofia, reflete uma inserção desigual historicamente e profundamente enraizada.

Portanto, a abordagem filosófica de Gonzalez tem uma relevância muito precisa, se levarmos em conta que a autora estabelece o conceito de divisão racial e sexual do trabalho como chaves para pensar o Brasil, com o objetivo de contrapor três correntes comuns que tentam explicar a situação da população negra em nosso país. A sociologia acadêmica, que acaba acriticamente assumindo que essa inserção desigual é resultado do despreparo do ex-escravo para a esfera do trabalho, especialmente o trabalho industrial, que exige maior qualificação. O marxismo ortodoxo, que dilui a questão da raça na classe e, para isso, precisa ignorar deliberadamente as particularidades da formação social brasileira. E, por fim, a terceira corrente, que afirma que os grupos racializados internalizaram as dinâmicas do processo colonial, o que, segundo Lélia Gonzalez, é fruto da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial (2018, p. 61-62).

² O termo racializados refere-se aos processos sociais, históricos e culturais que atribuem significados e hierarquias baseados na raça, posicionando determinados grupos como inferiores ou superiores.

Quatro décadas depois, essas três perspectivas ainda constituem as bases argumentativas sobre a situação das populações racializadas no Brasil. Todas elas, presentes em maior ou menor grau nos espaços institucionais de produção do saber, refletem a persistência de visões que minimizam o impacto da racialização e do patriarcado na sociedade brasileira e, assim, contribuem para um profundo desconhecimento de nossa realidade. Retirando o “nós” da equação, algo tão característico dos projetos de dominação, para se perpetuar tais perspectivas arrancam do sujeito sua história e da história o sujeito, contribuindo para um tipo de dominação que, à custa de uma alienação objetiva e subjetiva, cria um patamar artificial de universalidade. Nesse contexto, é evidente que Lélia faz filosofia a partir de um lugar profundamente distinto em que “emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam uma renúncia à razão, mas, ao contrário, são um modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica” (2020, p. 33).

2 Divisão racial e sexual do trabalho no Brasil

Primavera para Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa é uma coletânea de artigos da filósofa brasileira Lélia Gonzalez, editada e publicada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA). A obra reúne textos que buscam apresentar um retrato do Brasil e da América Latina, investigando o desenvolvimento do capitalismo na região, caracterizado como desigual e dependente. Segundo a autora, esse particular desenvolvimento foi marcado pela coexistência de diferentes processos de acumulação, em que os dois elementos centrais da estrutura capitalista — o trabalho assalariado e o capital — foram profundamente afetados (2018, p. 55).

Em geral, ao analisarmos a história do capitalismo, identificamos diferentes tipos de acumulação. No Brasil, destacam-se o capital comercial, o capitalismo industrial competitivo e o capital industrial

monopolista. Essas formas de acumulação não ocorreram de forma linear, por etapas, na história, particularmente em países marcados pela colonização como o Brasil. E aqui reside a perspicácia de Lélia: ela percebe que, no Brasil, essas três formas coexistem simultaneamente e que as características do capitalismo industrial competitivo e do monopolista formaram dois tipos de mercado de trabalho diferentes resultando em uma classe trabalhadora fortemente hierarquizada (2018, p. 56).

Ressalto, aqui, que esse desenvolvimento desigual aponta para uma compreensão do capitalismo como assimétrico e não-linear desde a acumulação primitiva, variando entre regiões e territórios. No caso brasileiro, a colonização desempenhou um papel crucial no fornecimento de recursos para o desenvolvimento capitalista europeu. Enquanto o trabalho assalariado tornou-se central no modelo capitalista europeu, no Brasil, prevaleceram formas ampliadas de servidão, sobretudo a escravidão, especialmente para a população negra.

Esse tipo específico de formação socioeconômica daria origem a uma classe trabalhadora igualmente particular, que, segundo Gonzalez, surge de uma divisão racial e sexual do trabalho no Brasil, a qual não é meramente um subproduto do capitalismo, mas um componente fundamental de sua estrutura.

Para Gonzalez, a hierarquia dentro da classe trabalhadora no Brasil reflete as diferentes formas de capitalismo que coexistem no país. A autora observa que, no capitalismo comercial, a força de trabalho se distingue por diversas formas de fixação, como o vínculo com a terra, os instrumentos de trabalho, os recursos de consumo e até a própria exploração, o que a torna estruturalmente diferente das demais. Em relação ao capitalismo industrial, Gonzalez faz uma distinção entre o modelo monopolista e o competitivo. No capitalismo monopolista, os trabalhadores têm uma integração mais estável na empresa, recebem salários mais altos, há o cumprimento de leis sociais e existe maior capacidade de negociação com os sindicatos. Já no capitalismo competitivo, os trabalhadores enfrentam salários mais baixos, o não cumprimento

das leis sociais e uma neutralização da ação sindical, o que enfraquece sua posição no mercado de trabalho (2018, p. 56).

Portanto, conforme a assertiva percepção de Dias, no capitalismo desigual e dependente, é possível observar a coexistência de diferentes formas de capitalismo que, de maneira semelhante ao apontado por Gonzalez, formam uma classe trabalhadora hierarquizada também pelo viés racial:

[...] o capitalismo competitivo que seria um capitalismo das pequenas empresas, inclusive de serviços, que empregaria uma boa parcela da população negra e, por fim, o capitalismo comercial, remetendo ao nosso passado colonial escravocrata. Este último tipo de capitalismo alude a formas arcaicas de emprego da mão-de-obra, muitas vezes não remuneradas em dinheiro, sendo composto, principalmente, por pessoas negras (2024, p. 17).

Lélia Gonzalez (2018, p. 57), apropriando-se do conceito de “massa marginal” desenvolvido por José Nun, reinterpreta a aplicação do clássico conceito de “exército de reserva” ao contexto brasileiro. Enquanto o “exército de reserva”³ consiste em trabalhadores assalariados temporariamente desempregados, mas disponíveis para reintegrar o mercado de trabalho formal, a “massa marginal” refere-se a um conjunto de trabalhadores que, ao longo de toda a vida, nunca ingressarão no trabalho assalariado formal. Essas pessoas sobrevivem na informalidade, de bicos ocupando os níveis mais baixos de emprego, subemprego e superexploração. Essa dinâmica, profundamente marcada pelas desigualdades estruturais brasileiras, afeta de forma despropor-

³ Sobre esse ponto, é necessário fazer uma distinção importante. Saffioti, em sua obra *A Mulher na Sociedade de Classes*, utiliza o conceito de exército de reserva, argumentando que tanto os indivíduos desempregados quanto as donas de casa podem ser considerados como parte desse exército por não estarem efetivamente engajados no sistema produtivo dominante. No entanto, no caso das donas de casa, a autora ressalta a necessidade de considerar a unidade familiar para determinar a classe social à qual elas pertencem. Por conta da relevância desse tema, sugerimos a consulta a *A Mulher na Sociedade de Classes*, p. 200-202. No entanto, destacamos que, nesse tópico específico, a dimensão racial não é explorada pela autora.

cional as mulheres e a população negra, evidenciando as intersecções entre gênero, raça e classe na formação do mercado de trabalho no país.

Segundo Gonzalez (2018, p. 57), a “massa marginal” engloba parte da mão de obra ocupada pelo capital industrial competitivo, trabalhadores que se refugiam em atividades terciárias de baixa remuneração, os desocupados e parte das pessoas submetidas ao capital comercial. Portanto, não há dúvidas que esse contingente de pessoas à margem do capitalismo constitui, em grande medida, a classe trabalhadora brasileira⁴.

Desse modo, o racismo no Brasil funciona, objetivamente, como uma forma de hierarquização da classe trabalhadora, estando intrinsecamente ligado à reprodução subordinada das classes sociais. Por essa razão, a maior parte dos trabalhadores que compõem a massa marginal são trabalhadores racializados, já que “a raça, como atributo socialmente elaborado, relaciona-se diretamente com o aspecto subordinado das classes sociais, ou seja, a reprodução (formação-qualificação-submissão) e a distribuição dos agentes” (Gonzalez, 2018, p. 42).

Gonzalez, em colaboração com o pesquisador argentino Carlos Hasenbalg, sustenta que a divisão racial, como categoria social, possui uma dimensão objetiva no capitalismo, assim como o sexismo. Ou seja, a divisão sexual e racial podem ocorrer sem depender necessariamente de elementos subjetivos, como preconceito e discriminação:

O racismo, como articulação ideológica que toma corpo e se realiza através de um conjunto de práticas (isto é, discriminação racial), é um dos principais determinantes da posição dos negros e não brancos dentro das relações de produção distribuição. Uma vez que o racismo (de forma similar ao sexismo) transforma-se numa parte de estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, a

⁴ A história do capitalismo não é apenas a história da supremacia do trabalho assalariado. Diferentes formas de exploração da força de trabalho coexistiram ao longo do tempo, como a escravidão, o trabalho infantil e a superexploração das mulheres. Sobre isso, vale consultar a obra completa de Lélia Gonzalez e, também, o capítulo “O que são trabalhadores?” do livro *Trabalhadores do mundo*, de Marcel Van der Linden (2013).

reprodução da divisão racial (ou sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para elementos subjetivos como preconceito (Gonzalez, 2018, p. 97-98).

A discriminação racial é uma característica estrutural da sociedade capitalista brasileira, funcionando para preservar a matriz existente de relações sociais, mesmo após a igualdade legal formalmente instituída com a abolição. Trata-se de uma articulação que combina ideologia e práticas materiais, determinando a posição das populações não brancas nas relações de produção e circulação do capital. Para Gonzalez, uma das formas que torna essa reprodução possível é porque o mito da democracia racial prevalece ao ponto de obscurecer a realidade da opressão e discriminação racial enfrentada pela população negra. (2018, p. 97).

A existência da massa marginal, bem como a maior concentração da população negra nas regiões e setores subdesenvolvidos da economia, que poderiam ser característicos das formas pré-capitalistas, não é apenas um resquício do passado colonial, mas a forma específica do capitalismo no Brasil. Portanto, a divisão racial e sexual do trabalho são um critério-chave na articulação dos mecanismos de recrutamento para posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social.

Por meio de uma meticulosa articulação ideológica, o racismo e o patriarcado formam uma representação falseada da realidade orientada à hierarquização social, que sustenta benefícios sociais e econômicos para as pessoas brancas de todas as classes sociais, incluindo os da classe trabalhadora. Considerando essas hierarquias, “não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido pela mulher negra enquanto raça, classe e sexo” (Gonzalez, 2018, p. 42).

Nesse aspecto, ao analisar o processo de industrialização no Brasil nas décadas de 1930 e 1950, Saffioti mostra que, ao contrário de outros países, a industrialização não resultou em um aumento substancial no emprego feminino. Embora tenha ocorrido um crescimento no

número absoluto de mulheres empregadas, o aumento relativo da participação feminina foi muito mais modesto do que o dos homens. Ela aponta que, enquanto a participação das mulheres nas atividades primárias e terciárias cresceu, a presença feminina nas atividades secundárias e na força de trabalho em geral permaneceu praticamente inalterada (1976, p. 133). Isso demonstra como, no Brasil, o desenvolvimento do capitalismo aponta para uma nítida divisão sexual do trabalho. Como resultado dessa divisão sexual, as mulheres eram predominantemente responsáveis por atividades domésticas não remuneradas e atividades escolares, com uma participação de 90,3% nesses setores, o que reflete a forte sobrecarga de tarefas domésticas e a responsabilidade com a educação dos filhos, atribuições historicamente associadas ao feminino (Saffioti, 1976, p. 133).

Em contraste, a participação das mulheres nas atividades econômicas diretamente remuneradas — aquelas que fazem parte da economia formal e que são contabilizadas nas estatísticas de emprego — era significativamente menor, representando apenas 14,7% do total de trabalhadores em 1950 (Saffioti, 1976, p. 134).

Para Saffioti, o crescimento desproporcional da urbanização, que não foi acompanhado pelo devido processo de industrialização, resulta no fato de que as mulheres no Brasil têm se concentrado em empregos de baixa remuneração em todos os setores econômicos, mesmo com o desenvolvimento da economia (1976, p. 138).

A autora reitera que o desenvolvimento econômico e social do Brasil foi parcialmente alcançado às custas de um grande contingente de mulheres confinadas a papéis domésticos. E até mesmo as associações femininas nutriram a ilusão de que o crescimento econômico do país poderia oferecer às mulheres uma oportunidade de ascensão social por meio da profissionalização em massa, como veremos a seguir:

A consciência de que o desenvolvimento econômico e social do país faz parcialmente às expensas do enorme contingente feminino de padrão doméstico não chegou, entretanto, a formar-se no cenário

nacional. Ao contrário, as próprias associações femininas, ideologia não negadora do status quo capitalista, viam, na expansão estrutural da sociedade brasileira, enquanto sociedade de economia capitalista, a via através da qual se processaria a profissionalização feminina em larga escala e, portanto, a modernização da atuação social da mulher (1976, p. 142).

Assim como as mulheres enfrentam diferentes dinâmicas de exclusão e inserção no mercado de trabalho a divisão sexual e racial não apenas delimita a situação das mulheres no mercado de trabalho, mas também cria uma condição específica para as mulheres negras, que, ao contrário das mulheres brancas, não ficam restritas ao trabalho doméstico: “as mulheres negras são frequentemente confinadas a empregos de baixo status e remuneração, como o trabalho doméstico e a “mulata exportação” (Gonzalez, 2018, p. 45-46).

As mulheres negras são marcadas e atravessadas por mais de um viés: pelo racismo e pelo sexismo. Elas se veem, assim, reproduzindo ciclos como empregadas domésticas, babás e diaristas — funções que podem ser vistas como heranças diretas do período colonial. Além disso, seus corpos continuam sendo explorados pelo domínio masculino, conforme argumenta Gonzalez:

O processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: domésticas ou mulatas. O termo ‘doméstica’ abrange uma série de atividades que marca o seu ‘lugar natural’. Empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar, etc. Já o termo ‘mulata’ implica na forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada produto exportação (2018, p. 75).

No período descrito por Lélia Gonzalez, as mulheres negras estavam majoritariamente concentradas no setor de serviços pessoais, representando 90% dessa força de trabalho, por isso “quando não trabalha como doméstica, vamos encontrá-la também atuando na prestação de serviços de baixa remuneração (“refúgios”) nos supermercados, nas

escolas ou nos hospitais, sob a denominação genérica de “serventes”” (2018, p. 45).

A escolarização das mulheres no Brasil, especialmente no contexto histórico analisado por Saffioti e Gonzalez, esteve marcada por várias limitações que contribuíram para sua concentração em empregos de baixa remuneração e sua marginalização no mercado de trabalho formal.

De acordo com Saffioti, quando a escolarização avançava, muitas mulheres, em especial aquelas com níveis médios de educação, se viam limitadas a empregos administrativos ou de vendas, como secretárias e funções que requeriam qualificações básicas como digitação ou estenografia (1976, p. 22).

Essa limitação no acesso a melhores oportunidades educacionais e profissionais, especialmente para as mulheres, se torna ainda mais evidente quando analisamos o impacto das desigualdades raciais, conforme apresenta Gonzalez:

Do ponto de vista do acesso à educação, verificamos que a população de cor, apesar da elevação do nível de escolaridade da população brasileira em geral, no período 1950-73 continua a não ter acesso aos níveis mais elevados do sistema educacional (segundo grau e universidade). Em sua grande maioria, ela permanece nas diferentes fases do primeiro grau. Se relacionamos esse aspecto ao acesso aos níveis ocupacionais diversos, constataremos não só que a população de cor se situa majoritariamente nos níveis mais baixos mas também que ela se beneficia muito menos dos retornos da educação — em termos de vantagens ocupacionais — do que o grupo branco (2018, p. 67).

Ainda segundo Gonzalez, mesmo quando as mulheres negras alcançam níveis educacionais mais elevados, elas continuam sendo preteridas no mercado de trabalho (2018, p. 68), pois a divisão racial e sexual do trabalho ocorre paralelamente ao enraizamento do racismo e de preconceitos raciais. A exigência de um determinado “perfil” para certas posições, ou requisitos de “boa aparência” em anúncios de

emprego muitas vezes é uma das formas pelo qual o racismo se manifesta para continuar perpetuando a divisão racial e sexual do trabalho.

Enquanto as mulheres brancas, mesmo com certa escolarização, eram direcionadas para funções auxiliares e administrativas, as mulheres negras enfrentaram uma realidade ainda mais perversa, sendo mantidas em posições subalternas e com acesso restrito à educação e ao mercado de trabalho formal.

Em síntese, podemos extrair algumas ideias principais, quais sejam: as formas capitalistas no Brasil foram impactadas decisivamente pela divisão sexual e racial do trabalho, resultando numa força de trabalho hierarquizada em que mulheres enfrentaram diferentes dinâmicas de exclusão e inserção no mercado de trabalho e na sociedade em geral. Essas dinâmicas irão impactar a vida das mulheres negras de forma ainda mais específica por conta da divisão racial. O racismo e o sexismo constituem, portanto, as bases dessa hierarquia, sendo constituintes e constituídas simultaneamente como dimensões objetivas e não-objetivas do capital no Brasil.

2.1 Divisão racial e sexual: breve atualização

Propomos agora uma breve atualização sobre a divisão sexual e racial do trabalho no Brasil, destacando que uma análise abrangente de todos os aspectos relacionados à força de trabalho seria um empreendimento extenso, impróprio para os limites de um único trabalho. Assim, optamos por abordar apenas alguns aspectos pontuais da distribuição da força de trabalho por gênero e raça, com o objetivo de fornecer subsídios para uma análise sobre a filosofia no capítulo seguinte. Ressalta-se, entretanto, que a complexidade e a relevância desse tema justificam sua exploração em futuras pesquisas, especialmente no que diz respeito às transformações⁵ ocorridas nas últimas décadas

⁵ Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a taxa de desemprego no Brasil atingiu níveis históricos, com uma taxa de desemprego de 6,5% no trimestre encerrado em janeiro de 2025 (IBGE, 2025). Tais dados suscitaram um debate público

relacionadas à própria dinâmica de produção e reprodução do capital e seu consequente impacto nas divisões sexual e racial do trabalho.

No que diz respeito à dimensão socioeconômica, no Brasil, observa-se a predominância de um modelo exportador de matérias-primas, agravado pelo recente processo de desindustrialização. Esse processo tem modificado, de diversas formas, o perfil da classe trabalhadora brasileira e a esfera do trabalho como um todo, incluindo, por exemplo, a diminuição considerável do operariado fabril⁶. Contudo, como veremos a seguir, persiste a reprodução da divisão racial e sexual do trabalho.

Atualmente, as mulheres negras continuam concentradas no setor de serviços pessoais. Dados recentes do IBGE (2023)⁷ mostram que 92% das pessoas que trabalham em ambiente doméstico são mulheres e mais de 65% são mulheres negras. Dessas trabalhadoras domésticas, 63% estão em condições informais, sem acesso a direitos trabalhistas básicos. Quanto ao desemprego, a taxa para mulheres negras é de 10,1%, enquanto para homens não negros é de 4,6%². Essa concentração no setor de serviços vem acompanhada de uma contínua sub-representação que reflete as barreiras estruturais para ascensão desses grupos à posição sociais consideradas de prestígio, mesmo com uma ampliação da escolarização das pessoas racializadas e das mulheres

sobre a condição de pleno emprego no Brasil e merecem uma análise mais aprofundada em um trabalho ou artigo específico, dada a complexidade e a relevância dos elementos envolvidos, particularmente se considerarmos a intersecção entre gênero e raça para refletir sobre o tema.

⁶ De acordo com a Pesquisa Industrial Anual (PIA), divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), houve uma redução expressiva no número de trabalhadores industriais ao longo da última década. Especificamente, de 2013 a 2023, o emprego industrial encolheu 8,3%, o que representa uma perda de 745,5 mil postos de trabalho diretos. Disponível em 13/01/2025: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/industria/9294-pesquisa-industrial-mensal-producao-fisica-brasil.html?edicao=42355&t=destaques>.

⁷ Dados extraídos PNAD Contínua – Informalidade e Desemprego, IBGE, 2023. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/home/ipca/brasil>.

nesses últimos quase 50 anos desde o levantamento de dados que dá subsídio para os escritos de Gonzalez.

Aqui, é preciso mencionar que a ampliação dessa escolarização foi impulsionada por políticas públicas como a Lei nº 12.711/2012, que regulamenta as ações afirmativas e o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e que promoveu a inclusão de estudantes de escolas públicas, negros, indígenas e pessoas de baixa renda no ensino superior. Essa política representou um marco histórico na tentativa de romper com as desigualdades educacionais que, por séculos, mantiveram a exclusão de grupos sociais. No entanto, apesar desse avanço, a permanência de mulheres negras em setores precarizados, como o de serviços pessoais, evidencia que o aumento da escolarização, por si só, ainda não coloca fim aos mecanismos complexos que produzem a divisão sexual e racial do trabalho.

Mais adiante também veremos como a ampliação da escolarização não se traduziu em um número significativo de pessoas ingressando na pós-graduação ou ocupando posições em outros níveis do setor público, como o magistério superior.

Além disso, a massa marginal no mercado de trabalho continua a existir de maneira expressiva. Entre os trabalhadores pretos ou pardos, 47,4% estão na informalidade, enquanto que, entre os brancos, o percentual é de 34,5% (IBGE, 2019). Paralelamente, 46% dos negros estão inseridos em trabalhos desprotegidos, em comparação com 34% dos não negros (Dieese, 2023, p. 7).

A condição de superexploração da mulher negra é ainda mais evidenciada pelo fato de que uma em cada seis mulheres negras ocupadas (16%) trabalha como empregada doméstica (IPEA, 2019). Portanto, a ampliação da presença das mulheres brancas no mundo do trabalho tende a ocultar o fato de que a empregada doméstica, ao longo da história, tem sido sujeita a um processo contínuo de internalização da diferença, da “inferioridade” e da subordinação. Contudo, como

bem observa Gonzalez, foi essa mesma trabalhadora que, paradoxalmente, permitiu e ainda permite a emancipação econômica e cultural da patroa, ao exercer suas funções dentro do sistema de dupla jornada (2018, p. 73).

Observe que a marginalização dessas trabalhadoras não implica na sua exclusão total da esfera produtiva, mas sim na sua exclusão dos processos de acumulação hegemônicos. Muitas vezes, essas pessoas, especialmente as mulheres, estão envolvidas em atividades como a revenda de cosméticos, lingerie e outros tipos de trabalhos informais. Em alguns casos, essas atividades são acumuladas com outros trabalhos não remunerados, como o trabalho doméstico. Também não é incomum que essas mulheres estejam responsabilizadas socialmente pelo trabalho de cuidados. Este último inclui uma ampla gama de atividades essenciais, como cuidar de crianças, idosos, pessoas com deficiência ou doentes, agendar e acompanhar um familiar ou conhecido nos serviços de saúde, assistência social. Além de acumular com a realização de tarefas domésticas como cozinhar, limpar e lavar. Muitas vezes, essas responsabilidades recaem de forma desproporcional sobre as mulheres, que acabam desempenhando jornadas triplas ou até quádruplas. Um exemplo típico é o de uma mulher que divide o dia entre a revenda de produtos de beleza, o cuidado dos filhos pequenos e a atenção a um parente idoso, conciliando tudo isso com atividades extras de trabalho informal.

Ainda de acordo com o Painel Cor ou Raça no Brasil (IBGE, 2020) com relação a proporção de pessoas com demandas de saúde no Brasil a população parda e preta é de 63,6%, em contrapartida, a de pessoas brancas é de 35,16%. Esse indicador nos permite perceber os dois Brasis mencionados por Gonzalez. Em um contexto em que conseguimos garantir um sistema público e universal de saúde (SUS), permanecem significativas disparidades com relação ao acesso, uma vez que o SUS é a principal forma pela qual a maior parte dessa população acessa serviços de saúde.

A segunda edição de *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*, lançada pelo IBGE, aponta que as famílias de mulheres negras e mães solteiras têm piores indicadores de saneamento básico e de inadequações nas suas casas. Mais de 40% das famílias chefiadas por mulheres negras e mães solteiras não têm acesso à rede de esgoto. Dessas famílias, 8,8% não contam com serviços de coleta de lixo, em comparação com 3,7% das famílias chefiadas por mulheres brancas e 3,9% das famílias chefiadas por mulheres negras e mães solteiras não têm acesso a abastecimento de água, contra 9,4% das famílias chefiadas por mulheres brancas (IBGE, 2020).

Lélia traz ainda um outro ponto importante: segundo ela, a distribuição geográfica da população negra no Brasil está profundamente marcada pelo legado da escravidão, que relegou majoritariamente essa população às regiões periféricas e ao chamado Brasil subdesenvolvido (2018, p. 65). Nas palavras de Gonzalez:

[...] pode-se afirmar a existência de uma divisão racial do espaço em nosso país, uma espécie de segregação, com acentuada polarização, extremamente desvantajosa para a população negra, quase dois terços da população branca (64%) se concentram a região mais desenvolvida do país, enquanto a população negra, quase na mesma proporção (69%), concentra-se no resto do país, sobretudo em regiões mais pobres como é o caso do Nordeste e Minas Gerais (2018, p. 266).

Assim, a divisão racial e sexual do trabalho se desdobra em uma divisão do espaço geográfico, pois em áreas periféricas é comum a ausência de infraestrutura básica, como saneamento, além do impacto desproporcional de crises socioeconômicas e ambientais sobre essas pessoas.

O conceito de divisão racial e sexual permite compreender, de forma mais ampla, por que a população negra, em geral, enfrenta condições de vida mais precárias. Como aponta Dias, essa estrutura não se limita ao mercado de trabalho, mas atravessa a organização social

como um todo, reforçando desigualdades históricas e persistentes. Como vemos a seguir:

[...] a população negra está e sempre esteve submetida às piores condições de vida, seja do ponto de vista do tipo de emprego, seja do ponto de vista da valorização social dos trabalhos que fazem, seja do ponto de vista da moradia, do acesso saúde ou à educação, sem mencionar a constante perseguição policial a qual os homens negros estão submetidos, conforme mencionado (2024, p. 20).

Portanto, o conceito de divisão racial e sexual do trabalho revela-se metodologicamente relevante para fundamentar pesquisas que investiguem as questões raciais e de gênero no Brasil. Além disso, sua historicização permite ampliar a análise para além da divisão do trabalho, conectando-a aspectos concretos da vida das pessoas negras e das mulheres. Nesse sentido, esses conceitos enquanto categorias vivas, historicizadas nos permitem enxergar para além dos desdobramentos residuais de um sistema de produção excludente, mostrando que mesmo diante de condições adversas, as pessoas reagem e articulam processos de resistência. Embora este trabalho não explore essas dinâmicas em profundidade, sua relevância para a compreensão das relações sociais no Brasil merece destaque.

3 A filosofia no Brasil: desdobramentos da divisão sexual e racial

Atualmente, não dispomos de um banco de dados público que permita mensurar de forma precisa a composição racial e de gênero entre docentes e discentes nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia, o que dificulta uma análise direta sobre o tema. Diante dessa lacuna, optamos por evidenciar pesquisas já realizadas, que nos fornecem algumas pistas relevantes, e por analisar o banco de teses e dissertações disponíveis, com o objetivo de identificar tendências na

produção acadêmica. Além disso, apresentaremos algumas hipóteses sobre os efeitos simbólicos da divisão sexual e racial na filosofia, buscando contribuir para a compreensão das desigualdades presentes nesse campo.

De acordo com o filósofo Fernando de Sá Moreira (2023, p. 437), com base nos dados do ano de 2018 levantados por Rios e Mello (2019), apenas 16,4% dos docentes no sistema de ensino superior brasileiro eram negros, sendo 2% pretos e 14,4% pardos. O autor ainda destaca que, embora não haja dados precisos, há indícios de que o percentual de docentes negros nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-Fs) seja inferior a 16%.

A ausência de dados precisos para mensurar a quantidade de professores e professoras negras na pós-graduação pode ser uma lacuna técnica e tecnológica⁸, mas também um reflexo do funcionamento do complexo racista.

Lélia Gonzalez, ao desmistificar as formas pelas quais o grupo racial dominante opera, argumenta que a indiferença não é acidental, pois abarca também estratégias intencionais que sustentam as hierarquias raciais. Quando a autora afirma que “se o negro não ascendeu socialmente e se não participa com maior afetividade nos processos políticos sociais economico culturais, o único culpado é ele próprio. Dadas suas características de preguiça, “irresponsabilidade”, “alcoolismo”, etc.”. (2018, p. 101). Gonzalez expõe como o discurso hegemônico que naturaliza o racismo. Nesse sentido, a falta de dados pode ser interpretada como parte de uma lógica que justifica a ausência,

⁸ A ausência de dados sobre raça e gênero nos sistemas de pós-graduação pode estar associada à lógica do racismo, que molda as próprias ferramentas institucionais de coleta de informações. Por exemplo, até a data de escrita deste trabalho o sistema de pós-graduação da Universidade Federal do Espírito Santo/UFES não permite aos usuários declarar sua identidade de gênero ou racial, assumindo automaticamente identidades padrão, como a de homem branco. No caso dos professores as ferramentas de levantamento e coleta são até menos complexas uma vez que há dimensionamento constante da força de trabalho por parte dos órgãos federais.

invisibiliza a presença e a contribuição intelectual da população negra no espaço acadêmico.

Essa postura, que naturaliza a exclusão e invisibiliza as contribuições e a presença negra, pode ser compreendida, filosoficamente, como uma manifestação de um mecanismo pelo qual o desconhecimento e a negligência são sistematicamente produzidos para proteger os privilégios do grupo dominante.

Quanto ao número de discentes, Sá ressalta que a produção de dados raciais um pouco melhor (2023, p. 440), pois a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) tem implementado medidas administrativas para elaboração de um censo discente da pós-graduação e a inclusão dos quesitos “cor/raça” e “deficiência”. Contudo, é possível dizer com base nesses dados que a filosofia tem maior concentração de pessoas brancas do que a tendências das ciências humanas, vejamos:

No fim das contas, isso significa que a filosofia é uma das áreas de avaliação da Capes com as maiores concentrações de indivíduos declarados brancos e, conseqüentemente, os menores índices de presença de indivíduos declarados negros, indígenas ou amarelos. Com efeito, *ela difere nisso sensivelmente da tendência das demais humanidades*. De modo geral, as áreas pertencentes ao grande grupo das ciências humanas são frequentadas por mais discentes negros e menos discentes brancos do que a média geral da pós-graduação brasileira, esta formada por 1,2% de pessoas declaradas amarelas, 69,2% de brancas, 0,4% de indígenas e 22,7% de pardas e 6,5% de pretas (cf. Tabela 2). Na filosofia, por sua vez, encontramos o maior percentual de brancos entre as humanidades. Com efeito, esse é um dos maiores percentuais de brancos entre todas as áreas de avaliação da pós-graduação brasileira (2023, 440-441, grifo nosso).

O autor ainda suscita uma discussão relevante sobre a quantidade de pessoas que optam por não se declarar, precisamente a “ausência de dados de 100% do corpo docente e cerca de 45% do corpo discente” (2023, p. 440).

Um dos aspectos filosóficos que se relaciona com a questão dos dados pode estar vinculado aos efeitos do racismo na sociedade, especialmente aos efeitos simbólicos sobre os grupos racializados. Em um país marcado por tamanha segregação racial, um dos efeitos do mito da democracia racial, reforçado pela atuação dos aparelhos ideológicos, é que pessoas negras acabam internalizando valores brancóides, tais como os padrões estéticos de beleza que privilegiam características físicas associadas à branquitude, a ideia de meritocracia e a concepção de que a cultura e os comportamentos dominantes são universais e superiores. Afinal, como aponta Gonzalez, “sentindo vergonha de sua condição racial, elas desenvolvem mecanismos de ocultamento de sua suposta inferioridade” (2018, p. 171).

Nos cursos de graduação, de acordo com Ramos et al. (2023, p. 42) dados do Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (ENADE) de 2014 indicam que apenas 12,5% dos estudantes de Filosofia na modalidade de licenciatura e 9,4% na modalidade de bacharelado se autodeclararam negros. Levando em conta os efeitos do racismo, é fundamental que o fazer pedagógico considere como essas dinâmicas impactam os discentes, influenciando não apenas seu ingresso na área, mas também os índices de permanência e conclusão da graduação.

Com efeito, a baixa presença, ou até mesmo a nossa incapacidade de mensurar, é, em parte, reflexo de uma dificuldade filosófica. Isso porque, muitas vezes, na pesquisa, ao nos aproximarmos do conceito em si, nos afastamos do sujeito. É como se o racismo dissesse respeito a algo muito distante de nós, algo que ocorre em esferas externas ou em tempos passados. Contudo, essa visão despersonalizada e desistoricizada do racismo impede o reconhecimento de suas manifestações cotidianas e próximas, que permeiam nossas relações sociais, acadêmicas e institucionais.

Com relação à questão de gênero, o artigo *Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e*

2017, de Carolina Araújo, destaca três dimensões que refletem um contexto de desigualdade: (i) a presença de mulheres em diferentes níveis, na qual se observa que, em média, as mulheres representam 36,44% dos alunos de graduação, 30,6% dos alunos de mestrado, 26,98% dos alunos de doutorado e 20,14% dos professores de pós-graduação; (ii) no que diz respeito à carreira acadêmica, o artigo revela que as chances de profissionais homens são, em média, 2,3 vezes maiores do que as de profissionais mulheres; e (iii) a ampliação das desigualdades como tendência, indicando que a presença de mulheres na academia de Filosofia tem diminuído ao longo dos últimos 14 anos (2019, p. 13).

Esse cenário nos permite formular perguntas pertinentes de pesquisa, tais como: De que maneira a divisão racial e sexual do trabalho influencia a definição do perfil hegemônico de trabalhadores presentes nos programas de pós-graduação? Quais são as possíveis ações diante dessa realidade, no que diz respeito à implementação de políticas reparatórias, seus efeitos e limites? Qual é a efetividade, em termos de acesso à pós-graduação, das políticas de ações afirmativas?

Feitas as perguntas iniciais, certamente elas nos levarão a outras questões que demandam investigação, algumas das quais encontram respostas no campo da filosofia, enquanto outras exigem uma abordagem interdisciplinar, envolvendo diversas áreas do conhecimento.

Portanto, sendo a pós-graduação em filosofia um filamento da força de trabalho do magistério superior, a análise da divisão sexual e racial do trabalho, quando aplicada ao contexto da pós-graduação, parece nos ajudar a formar um quadro teórico consistente para investigar e atuar no estado atual das coisas.

Por outro lado, para além das estatísticas e dados numéricos, é crucial compreender como o racismo e o sexismo se manifestam de forma concreta na vida cotidiana dos sujeitos, moldando suas trajetórias acadêmicas e profissionais. E aqui, vemos que Gonzalez tem um importante ponto que se apresenta como questão de pesquisa, segundo ela: “quanto à maioria das mulheres negras que, nos dias de hoje,

atingiram os mais altos níveis de escolaridade, o que se observa é que, apesar de sua capacitação, a seleção racial se mantém (2018, p. 42). Portanto, percebemos que as mulheres negras, em particular, enfrentam um duplo desafio, pois são simultaneamente afetadas pelo racismo e pelo sexismo, o que limita suas oportunidades, ingresso e permanência na carreira acadêmica.

Sendo assim, as discussões levantadas nos permitem inferir que apesar da escassez de dados, a filosofia e em especial a pós graduação, apresenta uma reduzida presença de mulheres e a tendência de ampliação dessa disparidade nos desafia a investigar mais profundamente o impacto e a relação da divisão racial e sexual do trabalho no espaço acadêmico.

3.1 Teses e dissertações: uma filosofia monotemática?

A análise dos dados foi realizada com base nas observações feitas durante a disciplina de doutorado em Seminários de Pesquisa I, realizada no primeiro semestre de 2023⁹. A partir dos apontamentos dos colegas e do professor responsável, percebeu-se a necessidade de estabelecer um estado da arte que desse suporte para construção da justificativa de pesquisa inter-relacional sobre os temas de gênero e raça.

Embora seja válido apontar que estabelecer relações causais diretas a partir de dados correlacionais pode levar a falácias lógicas, não é esse o objetivo do presente estudo. A análise proposta não pretende afirmar uma relação causal determinística entre o número de teses e dissertações sobre gênero e raça em programas de pós-graduação em filosofia e a sub-representação de grupos específicos no espaço acadêmico. Em vez disso, busca-se evidenciar como a produção acadêmica

⁹ Foi somente após a análise de dados que tive contato com as pesquisas de Fernando de Sá Moreira (2019) e da professora Carolina Araújo (2019), cujas abordagens sobre a questão racial e de gênero na filosofia se mostraram fundamentais para o aprofundamento da pesquisa. Recomenda-se a leitura desses trabalhos citados nas referências bibliográficas para um aprofundamento sobre o tema.

reflete, dialoga e, em alguma medida, reforça dinâmicas estruturais de divisão racial e sexual.

Para a análise dos dados, construímos um painel na ferramenta Looker Studio, utilizando informações diretamente extraídas da plataforma de dados abertos da CAPES, focando em registros que abordam explicitamente essas temáticas. A coleta de dados foi realizada a partir de títulos, resumos e palavras-chave de teses e dissertações que contivessem os termos: mulher, gênero, fem, feminismo, raça, afro, afri, racismo, negro, negra e mulher negra. Trabalhos que não tratassem diretamente de gênero e raça foram excluídos da análise, garantindo que apenas aqueles com relevância para o tema central fossem considerados.

Após a coleta dos dados, foi adaptado e treinado um modelo de aprendizado de máquina, projetado para identificar não apenas a semântica dos termos, mas também a correlação contextual entre os temas de gênero e raça. Esse modelo permitiu a detecção de menções explícitas e implícitas a essas temáticas nas teses e dissertações, considerando o contexto em que os termos aparecem. Além disso, foram utilizados métodos estatísticos para quantificar a extensão da correlação entre gênero e raça nas obras coletadas.

Analizando os dados no contexto geral das áreas de conhecimento, observa-se que a temática de gênero registra cerca de 8.546 produções acadêmicas. Ainda que não haja um crescimento linear ao longo do período analisado, percebemos um aumento significativo desse campo de estudos nos últimos cinco anos. Na área de Filosofia, no entanto, que ocupa a 23ª posição no ranking por área, foram identificadas apenas 71 produções relacionadas ao tema gênero. Esses números indicam que, apesar de algum interesse, a questão de gênero ainda não ocupa uma posição central no campo filosófico.

Em termos de distribuição geográfica, a maior parte das pesquisas concentra-se na região Sudeste (42,3%), o que pode ser atribuído à maior infraestrutura acadêmica dessa região. Ainda assim, instituições

como a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e a Universidade Federal da Bahia (UFBA) destacam-se como polos de produção nesta temática. Além disso, a maioria das produções está concentrada no nível de mestrado (77,5%).

No que tange à temática racial, foram registradas 5.366 produções acadêmicas, com a Filosofia novamente ocupando a 23ª posição no ranking por área, sugerindo uma relevância comparável à questão de gênero. Contudo, apenas 53 dessas produções estão vinculadas ao campo filosófico, com destaque para a UFBA como principal polo de pesquisa. A concentração geográfica no Sudeste (54,7%) evidencia uma desigualdade regional na produção acadêmica. Nessa temática, a distribuição das produções é mais equilibrada entre os níveis de mestrado profissional e doutorado (20,8% cada), o que aponta para uma abordagem mais diversificada em termos de nível acadêmico.

Ao observar as produções que correlacionam gênero e raça em todas as áreas de conhecimento listadas pela CAPES, foram identificados 447 trabalhos, com maior concentração novamente no Sudeste (38,9%) e predominância no nível de mestrado (61,5%). Na área de Filosofia, entretanto, apenas quatro produções foram registradas nos últimos 34 anos, evidenciando a existência de uma lacuna de conhecimento no que diz respeito às metodologias e pesquisas que interconectam esses dois temas.

Portanto, a ideia de que a filosofia acadêmica é monotemática, centrada apenas em discussões sobre gênero e raça, não se sustenta quando analisamos a produção acadêmica nacional. Embora essas temáticas sejam relevantes e necessitem de maior aprofundamento, as teses e dissertações na área de Filosofia, em comparação com outras áreas das ciências humanas, revelam que a filosofia é, na verdade, politemática. Isso significa que existem várias outras áreas de pesquisa e enfoques que dominam a produção filosófica, e as discussões sobre gênero e raça, embora importantes, ainda não estão entre os temas mais investigados.

Em outras seções deste trabalho, foi sugerido que uma forma de perpetuar a divisão sexual e racial do trabalho seria desistoricizá-la. Nesse sentido, a filosofia, por sua vez, tem a capacidade de historicizar e criar conceitos. Não se pretende, com isso, sugerir que a filosofia (ou, especificamente, a pós-graduação) deva substituir o papel do historiador, mas sim que, enquanto campo de pesquisa, ela possui um significativo potencial para contribuir na construção de um robusto quadro teórico desses conceitos. Tal quadro teórico é de suma importância, especialmente considerando que o racismo, o sexismo e o mito da democracia racial têm se manifestado de maneira latente no Brasil.

Se considerarmos que tudo o que possui sentido é potencialmente objeto da filosofia e que a missão desta é investigar esse sentido, qual seria o prejuízo para a própria filosofia em ampliar suas pesquisas acadêmicas sobre gênero e raça? Por que, então, normalizamos ou criamos barreiras para dificultar que esses sejam temas de pesquisa?

Portanto, diante de uma lacuna de conhecimento, a filosofia, por meio da pesquisa, tem a capacidade de contribuir para superá-la. Não seriam os questionamentos de Gonzalez, reproduzidos a seguir, pertinentes para o campo de estudos filosóficos? “Mas como é que o racismo funciona na cabeça da gente e dos outros? De que maneira as mulheres e os homens brancos tratam a gente? E os homens negros? Qual tem sido o nosso papel na família e na comunidade a que pertencemos?” (2018, p. 109).

O sujeito, enquanto tema, não é uma questão amplamente discutida atualmente? Não seria pertinente perguntar, porém, qual sujeito está em questão quando pensamos a intersecção entre gênero e raça? Ou essa interrogação só se torna válida quando revestida pela dignidade do sujeito universal?

Além disso, quando se trata da violência simbólica: se a divisão racial e sexual também se exerce, aprimora e consolida por meio das vias simbólicas da comunicação e do conhecimento, de que maneira isso impacta os sujeitos?

A seguir temos uma reflexão de Lélia Gonzalez, que nos permite perceber a complexa construção da identidade da mulher negra no contexto acadêmico e como o encontro com a realidade de um racismo desafia, reconfigura e transforma suas crenças e práticas:

[...] a divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma dançada incrível... a partir daí fui transar com meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas. Manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em Filosofia, transando uma forma cultural ocidental tão sofisticada, claro que não podia olhar como coisas importantes (2018, p. 83).

A citação de Lélia nos provoca a pensar sobre a profunda transformação que ocorre na percepção da mulher negra ao confrontar a realidade do racismo no ambiente acadêmico, desafiando não apenas as ideologias discriminatórias, mas também suas próprias crenças e valores, sua subjetividade.

Para além das questões levantadas ao longo deste estudo, podemos concluir que, atualmente, gênero e raça, enquanto temas específicos ou inter relacionados, não são predominantes na Filosofia, uma área que se apresenta como politêmica. Este trabalho, que busca mais abrir do que encerrar questões, relacionando os conceitos de divisão racial e sexual com o ambiente da pós-graduação, aponta para a necessidade de refletirmos sobre como as instituições acadêmicas elaboram e reforçam aspectos de um sistema de dominação e hierarquização.

4 Considerações finais

O estudo aborda a divisão racial e sexual do trabalho no Brasil, investigando como essas dinâmicas se manifestam na sociedade em geral e buscando relacioná-las com o contexto da pós-graduação em Filosofia.

Os conceitos desenvolvidos por Lélia Gonzalez constituem o arcabouço teórico e filosófico que fundamenta a pesquisa, especialmente no que tange à compreensão de como o racismo e o sexismo estruturam o mercado de trabalho brasileiro, determinando quais grupos ocupam posições de menor prestígio e remuneração, em particular as mulheres negras. A análise se estende ao ambiente acadêmico, com ênfase nos programas de pós-graduação em Filosofia, onde é observada uma significativa sub-representação de mulheres e pessoas negras.

Portanto, é possível dizer que gênero e raça não figuram entre os temas mais investigados na área, e observa-se uma disparidade crescente na composição dos trabalhadores vinculados à pós-graduação, mesmo diante da ampliação da escolarização de mulheres e pessoas negras e da implementação de ações afirmativas em alguns programas de pós-graduação. No panorama mais amplo, a divisão racial e sexual do trabalho, inerente à lógica do capital, desponta como um elemento estruturante desse cenário. Portanto, é imprescindível que o debate contemple não apenas o enfrentamento da dominação racial e patriarcal, mas também a superação do próprio sistema capitalista.

Em conclusão, mesmo diante de um cenário de desigualdades que pouco inspira otimismo, a filosofia e a atuação dos filósofos podem ser espaços privilegiados para a construção de ações para a esperança. Ao articular reflexões críticas e propositivas, a filosofia não apenas interpreta o mundo, mas também aponta caminhos para transformá-lo, promovendo diálogos que apontam possibilidades de superação das crises e desigualdades que atravessam nossa sociedade. Assim, a filosofia se torna um exercício de esperança realista.

Referências

- AMADO, Jorge. *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARAÚJO, Carolina. *Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 24, n. 1, p. 13-33, jan.-jun. 2019.

- DIAS, Maria Cristina Longo Cardoso. *Opressões de Classe, raça e sexo*. Dois Pontos, 2024.
- DIEESE. *As dificuldades da população negra no mercado de trabalho*. Especial 20 de novembro – Dia da Consciência Negra. São Paulo: DIEESE, 17 nov. 2023.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. *Primavera para Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana, 2018.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Desigualdades sociais por cor ou raça*. 2ª edição, 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html?=&t=sobre>. Acesso em: 13 jan. 2025.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2018*. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.
- IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Desigualdades de gênero e raça no funcionalismo público federal*. Boletim de Análise Político-Institucional, n. 31, 2021.
- IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD contínua*. Brasília: IPEA, 2019.
- LINDEN, Marcel vander der. *Trabalhadores do mundo: Ensaios para uma história global do trabalho*; tradução: Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- MOREIRA, Fernando de Sá. *Estudos filosóficos sobre o negro no Brasil: um levantamento de teses e dissertações em temáticas negras nos programas de pós-graduação da área de filosofia (1987-2018)*. Problemata: R. Intern. Fil., v. 10, n. 2, p. 313-345, 2019.
- MOREIRA, Fernando de Sá. *Negros em Programas de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil*. *Revista Educação e Filosofia*; v. 37, n. 79, p. 429-454, 2023.
- RAMOS, S. de S., MARQUES, B. S., ARAÚJO, C., & AGGIO, J. O. *A Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e a desigualdade de gênero na área de Filosofia*. Perspectivas em Diálogo: Revista de Educação e Sociedade, 2023.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Petrópolis, Vozes, 1976.

Colonialidade do poder e colonialidade de gênero: um diálogo entre María Lugones e Aníbal Quijano¹

Juliana Aggio²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.04>

1 Introdução

Com intuito de compreender o significado e a potência do conceito de *colonialidade de gênero* da filósofa argentina María Lugones, pretendo, inicialmente, mostrar o que o sociólogo peruano Aníbal Quijano concebe por *colonialidade do poder* para, em seguida, analisar a apropriação crítica que a filósofa fez de tal conceito, tanto assimilando a importância de se pensar o gênero em termos coloniais, o que poderia ter sido feito pelo próprio Quijano se o mesmo não tivesse sido estreito na sua análise de viés biologizante sobre a opressão sexista na modernidade, mas tivesse pensado o gênero em termos interseccionais. Exatamente a partir do ponto limite da teoria de Quijano que parte Lugones, sinalizando sua potência e, ao mesmo tempo, sua estreiteza ao conceber o conceito de *colonialidade de gênero*. Munida de tal conceito e inspirada pelos feminismos negro, latino-americano, chicano, indígena e materialista francês, a filósofa formulará o que denominou de

¹ O texto foi publicado na Revista NÓS – 2025 n. 02 | janeiro – junho: <https://revista-nos.org/2025/02/09/colonialidade-do-poder-e-colonialidade-de-genero-um-dialogo-entre-maria-lugones-e-anibal-quijano/>

² UFBA/CNPq.

feminismo decolonial em franca oposição ao feminismo branco hegemônico de sua época.

2 Colonialidade do poder

Como anunciou Quijano, em seu texto que marca o movimento latino-americano de descolonização, *Colonialidade e Modernidade/Racionalidade*, de 1992, o que ele denomina de “colonialidade do poder” pode ser entendido como um poder colonial que teve início na colonização da América, em 1492, e perdura até hoje nas ex-colônias. Primeiramente, o autor diz que é preciso distinguir colonização ou colonialismo de colonialidade. A colonização da América estabeleceu, segundo o autor, uma ordem mundial dividida entre a classe dominante europeia e seus descendentes euro-norte-americanos e a classe dominada da América Latina e da África. Foi um processo de escala global, de uma violência sem precedentes na história e com uma enorme concentração de recursos. Assim, o autor compreende o colonialismo como um sistema de dominação político-militar, e a colonialidade como dominação ainda presente na atualidade de ordem cultural, social e econômica sobre as outras culturas não europeias, ou seja, “o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia que serviu como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo”, do que se segue que “a colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído” (Quijano, 1992, p. 4).

O que gostaria de destacar é que, mesmo com a independência das colônias do ponto de vista formal político-jurídico, ainda se mantém a estrutura colonial de poder que produziu e continua produzindo discriminações sociais sob o estigma da raça. Ora, não é difícil de notar que os atuais explorados, dominados, discriminados são pessoas racializadas. Se o colonialismo político foi eliminado, o cultural perma-

nece, o que pode ser descrito, segundo Quijano, não apenas como subordinação, mas como uma verdadeira colonização do imaginário. O processo de colonialidade do poder incidiu sobretudo na cultura e no modo de produzir conhecimento, fenômeno denominado de eurocentrismo, que posteriormente se estendeu para o modo de vida social e político, durante o período histórico da chamada modernidade até a atualidade. Houve uma sistemática repressão dos objetos e modos de pensar e existir não europeus/ocidentais até que imperasse uma racionalidade técnico-científica cultivada e estimada como modelo de validação da produção do conhecimento dito rigoroso, neutro, científico, positivo, universal e excelente. O que houve, resumidamente, foi: (i) repressão sistemática de saberes de outras etnias não europeias; (ii) controle social e cultural sobre os modos e os produtos de tais saberes; (iii) mistificação da própria cultura europeia.

Para além do domínio epistêmico e cultural, a colonialidade do poder pode ser compreendida como um poder que incide sobre o trabalho, o sexo, a natureza e a subjetividade. Ochy Curiel (2020, p. 127) resume com clareza a visão de Quijano:

A colonialidade do poder implica relações sociais de exploração/domínio/conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e a autoridade, e seus instrumentos de coerção.

A exploração e o domínio próprios do poder colonial se efetiva com a fabricação de ficções poderosas como a de “raça” e, como acrescenta María Lugones, de “gênero”. Como diz Lugones (2007, p. 190), a ideia de raça “reconfigura a humanidade e as relações humanas ficcionalmente, em termos biológicos” a partir de uma hierarquia entre superiores e inferiores. Ou seja, a colonialidade permeia todos os âmbitos da vida ao produzir, como disse Lugones (2020, p. 57), classificações sociais de ordem universal pautada na ideia de “raça” de modo a

permitir que novas identidade geoculturais sejam produzidas, como a “América” e a “Europa”, o “Ocidente” e o “Oriente”, além de novas identidades sociais como o “europeu”, o “índio”, o “negro”. A diferença entre indivíduos e entre grupos sociais, antes de ser sustentada no que ela difere, foi negada, apagada, controlada, distorcida e, sobretudo, lida em termos hierárquicos, produzindo desigualdades: mecanismo inerente ao propósito exploratório do sistema capitalista. Como diz Quijano (1992, p. 6), as diferenças foram

[...] admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação.

Há um esforço secular dos europeus em justificar epistemologicamente pela natureza inferior desse outro diferente a desigualdade e a possibilidade de dominá-lo. O outro não europeu é diferente no sentido de desigual e inferior por natureza, já que não é racional como o europeu, o que se configura como uma estratégia de dominação colonial:

O paradigma europeu de conhecimento racional não somente foi elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o restante do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder (Quijano, 1992, p. 6).

Ora, a Europa se pensa como espelho e as demais culturas acreditam nessa quimera. A grande dificuldade é que nós, latino-americanos, não percebemos que a imagem do espelho eurocêntrico distorce a imagem do que nós somos. Quijano (2005, p. 139) finaliza seu texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* nessa direção: “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde

nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos”. Trata-se, portanto, de recusar o que *fizeram* de nós e o que nós *fazemos* de nós mesmos. Para tanto, segundo o autor, é preciso descolonizar, o que implica a reconstrução do próprio modo de pensar e de existir a partir da crítica ao paradigma europeu da racionalidade/modernidade.

3 Colonialidade de gênero

Da crítica à concepção de gênero de Quijano e do feminismo branco hegemônico, Lugones propõe a *colonialidade de gênero* como conceito chave do que ela irá cunhar por feminismo decolonial em seu texto *Rumo a um feminismo decolonial*, de 2010. O feminismo decolonial, segundo Ochy Curiel (2020, p. 125), tem duas fontes importantes:

De um lado, as críticas feministas feitas pelo Black Feminism, mulheres de cor, chicanas, mulheres pobres, o feminismo autônomo latino-americano, feministas indígenas e o feminismo materialista francês ao feminismo hegemônico em sua universalização do conceito mulheres e seu viés racista, classista e heterocêntrico; de outro as propostas da chamada Teoria Decolonial, o projeto decolonial desenvolvido por diferentes pensadorxs latino-americanxs e caribenhxs.

Como veremos, a principal ferramenta de resistência do feminismo será o que ela compreende como uma infrapolítica de descolonização do gênero. Antes de avançarmos nas propostas de resistência, cabe compreendermos que sua crítica ao feminismo feito por e para mulheres brancas têm como base o fato de terem ignorado a interseccionalidade de raça/ classe/ sexualidade/ gênero, bem como operado numa chave de pensamento moderno capitalista colonial cisheteropatriarcal. A separação categorial de raça, gênero, classe e sexualidade produz o que ela denominou de “cegueira epistemológica” (Lugones, 2020, p. 54), pois que oculta a complexidade da violência. Desse modo, a filósofa argentina retoma o conceito de *interseccionalidade* que marcou

os feminismos de cor dos Estados Unidos, bem como o conceito de *colonialidade de poder* de Quijano para formular o que denominou de “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones, 2007, p. 186), i.e., a *colonialidade de gênero*. Trata-se de um sistema que subjuga tanto homens como mulheres de cor em todos os aspectos da vida, bem como dissolve os vínculos de solidariedade entre os subjugados. Como resistência, é preciso rechaçar esses sistema, portanto descolonizar o gênero, bem como praticar outras relações comunitárias promovendo giros epistemológicos e educacionais.

Lugones se apropria do conceito de colonialidade do poder, mas critica seus limites no que diz respeito à análise do gênero, que se apoia numa leitura reducionista à biologia e desconsidera a interseccionalidade das categorias de gênero e raça. Segundo a filósofa, Quijano formula quatro eixos estruturais da colonialidade do poder que permeia todos os âmbitos da vida: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos. A crítica incide no fato de ele reduzir a esfera sexo/gênero ao controle do acesso ao sexo, seus recursos e produtos. Segundo a filósofa (2020, p. 63), ele elabora uma “descrição de gênero que não é questionada, e que é demasiadamente estreita e hiperbiologizada — já que traz como pressupostos o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras ideias desse tipo”. Mais claramente, segundo a mesma (2007, p. 193),

A lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como constituído por e constituindo a colonialidade do poder. Nesse sentido, não há separabilidade gênero/raça no modelo de Quijano. Acho que ele capturou corretamente a lógica disso. Mas o eixo da colonialidade não é suficiente para compreender todos os aspectos de gênero. Os aspectos de gênero que são mostrados dependem de como o gênero é realmente conceituado no modelo. No modelo (padrão) de Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquela “área básica da existência” que Quijano chama de “sexo, seus recursos e produtos”. Ou seja, há um relato de gênero dentro da estrutura que não é colocado

sob escrutínio e que é muito estreito e excessivamente biologizado, pois pressupõe dimorfismo sexual, heterossexualidade, distribuição patriarcal de poder e assim por diante.

Se, de fato, Quijano entende “o sexo como atributos biológicos que podem ser elaborados como categorias sociais” (Lugones, 2020, p. 63), ou seja, se as diferenças biológicas que sustentam as categorias sociais para controle do sexo e suas funções reprodutivas são assumidas por ele sem questionamento, então seu pressuposto parece ser inquestionavelmente biológico. Ora, os feminismos lésbico, queer e trans já questionaram fortemente o determinismo binário biológico, pois que se trata antes de uma leitura generificada binária e cis dos corpos e dos sexos a partir da aparência física dos órgãos genitais: esses são muitos mais diversos e múltiplos, haja visto, por exemplo, os intersexos. Lugones (2020, p. 64) mesmo faz uso da existência do intersexo para colocar a leitura biologista e binarista de Quijano em questão. Como ela diz (2020, p. 66), “indivíduos intersexo eram reconhecidos em muitas sociedades tribais anteriores à colonização sem serem assimilados à classificação sexual binária”; do que se segue que

[...] se o capitalismo global eurocêntrico só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos/as burgueses/as, não pode ser verdade que a divisão sexual seja baseada na biologia. As correções substanciais e cosméticas sobre o biológico deixam claro que o “gênero” vem antes dos traços “biológicos” e os preenche de significado.

Em poucas palavras, as diferenças entre os gêneros e sexos “são pensadas nos mesmos termos em que a sociedade entende a biologia reprodutiva” (Lugones, 2020, p. 63). Ao que parece, o modo como ele descreve a “colonialidade das relações de gênero”, não há nenhum tipo de crítica ao dimorfismo sexual de cunho biológico. Há uma descrição do controle colonial sobre o sexo em termos de opressão pela prostituição, abusos sexuais e redução à função reprodutiva no reduto familiar. As diferenças entre gênero e sexo “são pensadas nos mesmos termos

em que a sociedade entende a biologia reprodutiva”. Curiel (2020, p. 127) resume bem a crítica de Lugones a Quijano que teria desconsiderado a raça para repensar e definir em termos coloniais o gênero:

María Lugones, apesar de acolher a proposta de Quijano sobre colonialidade, diz que a raça não determina sozinha a configuração da colonialidade do poder; ela é acompanhada pelo gênero e, com ele, pela heterossexualidade. Por outro lado, Lugones aponta que Quijano admite uma noção de sexo hiperbiologizado. O gênero do qual ele fala, segundo ela, está ligado a um tipo de relação humana reservada ao homem branco europeu possuidor de direitos e sua companheira mulher que serve à reprodução da espécie.

O problema não é simplesmente a redução do gênero ao biologismo, mas o uso dos termos para definir gênero na medida em que são políticos os próprios termos em que se faz política. Seus termos, por sua vez, orbitam a gramática hegemônica capitalista, eurocêntrica e global sobre o gênero, mesmo que o filósofo peruano compreenda e denuncie o controle patriarcal e heterossexual sobre o sexo. Ele cai no mesmo problema do feminismo hegemônico branco que desconsidera as mulheres colonizadas, não brancas, racializadas porque não assume a profundidade da intersecção entre as categorias sociais e tampouco propõe uma resistência por coalizão. Ou seja, como as mulheres brancas não se conceberam em termos interseccionais, na intersecção entre raça e gênero, tampouco viram necessidade de criar coalizões a partir das diferenças, como se todas as mulheres estivessem unidas na mesma chave de opressão: a sujeição de gênero, desconsiderando a raça, elemento fulcral que constitui a própria categoria sexo/gênero. Segundo a filósofa (2020, p. 60): “a lógica dos ‘eixos estruturais’ nos dá algo a mais, mas também algo a menos que a interseccionalidade. A interseccionalidade revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra”. Pensar de modo interseccional se opõe a uma leitura binária assumida por Quijano, que

é ocidentalizada moderna colonial. Como propõe a filósofa (2020, p. 83):

Temos pensado gênero, raça, classe como categorias. Como tais, as temos pensado binariamente: homem/mulher, branco/negro, burgueses/proletariado. As análises em categorias têm escondido a relação de intersecção entre elas e assim, invisibilizado a situação violenta da mulher de cor — pensada apenas como uma parte do que passam as mulheres (brancas) e os negros (homens). A separação categorial é a separação de categorias que são inseparáveis.

Como ela salienta: “É somente quando percebemos gênero e raça como entrelaçados ou fundidos que realmente vemos mulheres de cor” (2007, p. 193).

Ora, é preciso colocar o binarismo entre parênteses para poder resistir e vislumbrar outra lógica: essa parece ser a função da interseccionalidade. O ponto é que a separação categorial impede que se pense seres e fenômenos sociais que existem na intersecção. Desse modo, o problema é que o quadro apresentado por Quijano “refaz o apagamento e a exclusão das mulheres colonizadas da maioria das áreas da vida social, em vez de trazê-las de volta à vista. Em vez de produzir um rompimento, ele se acomoda no reducionismo da dominação de gênero” (Lugones, 2020, p. 69).

A crítica sobre a separação que Quijano faz entre raça e gênero parece ser pertinente para revelar a limitação de seu pensamento sobre o gênero no que diz respeito às mulheres colonizadas e racializadas, todavia, uma pontuação deve ser feita. Fazendo jus aos seus textos, embora ele não recorra ao conceito de interseccionalidade, ele não apenas não separa como afirma a precedência da raça sobre o gênero. Em seu texto *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (2005), Quijano aprofunda a relação entre colonialidade e eurocentrismo e enfatiza a raça como um elemento determinante na instauração e manutenção de tal poder. A colonialidade do poder pode ser entendida como o padrão de poder mundial, isto é, como próprio ao capitalismo colonial

moderno eurocentrado que possui as seguintes características: o poder é hegemônico, sua extensão é mundial, seu eixo é a ideia de raça, sua origem e caráter é colonial e a racionalidade operante é eurocêntrica. O ponto forte desse texto, a meu ver, é a ênfase que o autor dá à ideia de raça como fator determinante da colonialidade, pois que ela é constitutiva tanto da dominação colonial, como do controle do trabalho em torno do capital. A raça é uma categoria mental da modernidade a partir da qual as identidades sociais são produzidas e associadas às hierarquias. Do que se segue que, a partir da colonialidade do poder, a raça é um termo criado que ficciona a identidade racial e atravessa a identidade de gênero, ou seja, o gênero poderia passar a ser lido pelo viés da raça, embora, ao que indica Lugones, ele não tenha feito tal leitura. Nas palavras de Quijano (2005, p. 118):

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista [...]. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero.

Disso podemos inferir que raça precede gênero não cronologicamente, mas logicamente ou em termos de categorização social. Sueli Carneiro (2019, p. 315) certamente concordaria com Quijano quando afirma que, nas sociedades latino-americanas, o feminismo negro “tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades”.

O problema é que, mesmo não separando, ele não faz uso da categoria raça para definir a categoria gênero e esse é o limite de sua teoria superado pelo conceito de *colonialidade de gênero*. O ponto é que, para Lugones, o gênero enquanto uma categoria binária hierárquica ou um sistema institucionalizado dentro de um regime cisheteropatriarcal não existia antes do advento da colonização, ou seja, a ideia moderna

de gênero é uma construção capitalista eurocêntrica e colonial que opera como uma ficção identitária a serviço da dominação colonial assim como raça, portanto, uma ideia criada juntamente com a ideia de raça para subjugar as mulheres a um regime cisheteropatriarcal e desumanizar as mulheres colonizadas de modo a explorar maximamente não apenas o trabalho reprodutivo, como apontou Quijano, mas suas vidas em todos os aspectos: seu tempo, seu sexo, sua sexualidade, seus afetos, seu trabalho em casa e fora de casa.

A ideia moderna de gênero imposta pelo capitalismo eurocêntrico está no cerne da cultura da heterossexualização e é o instrumento mais eficaz para a dominação das mulheres. Nesse ponto, a filósofa (2020, p. 72) mostra que a heterossexualidade compulsória é um fenômeno moderno e colonial: “a heterossexualidade não está apenas biologizada de maneira fictícia, ela também é obrigatória e permeia toda a colonialidade de gênero — na concepção mais ampla que estamos dando a esse conceito. Nesse sentido, o capitalismo eurocêntrico global é heterossexual”, e, no sistema de gênero moderno/colonial, “essa heterossexualidade tem sido coerente e duramente perversa, violenta, degradante, e sempre funcionou como ferramenta de conversão de pessoas ‘não brancas’ em animais e de mulheres brancas em reprodutoras da Raça (branca) e da classe (burguesa)”.

Em suma, são dois os motivos apontados pela filósofa para sustentar que gênero é uma ficção moderna. Em primeiro lugar, não existia a ideia moderna de gênero nas sociedades pré-coloniais, como mostrou Oyèrónké Oyewùmí segundo Lugones (2020, p. 67), a saber: “Oyewùmí entende o gênero, introduzido pelo Ocidente, como uma ferramenta de dominação que produz duas categorias sociais que se opõem de maneira binária e hierárquica”; logo, ler a sociedade iorubá pelo viés do gênero ocidentalizado é fazer uma leitura ocidentalizada e, portanto, colonizadora dessa cultura. As categorias iorubás *obinrin* e *okunrin* não são as mesmas que as categorias homem/mulher binárias hierárquicas ocidentais.

Em segundo lugar, o gênero é criado para ser um atributo das mulheres brancas de modo que elas sejam consideradas seres humanos inferiores submetidos ao regime cisheteropatriarcal, e não para ser um atributo das mulheres racializadas, colonizadas, que são, pela privação de gênero, desumanizadas, já que gênero só poderia ser um atributo de um ser humano. É porque certos seres são racializados que eles não são humanos, portanto, não possuem gênero: não são mulheres nem homens, mas fêmeas ou machos. Em suma, cria-se a ideia de gênero, assim como a de raça, para desumanizar as/os colonizadas/os e assim “legitimar” a escravização e toda sorte de tortura. Em resumo, a colonialidade é

[...] 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).

Esse tipo de racionalidade capitalista colonial descrita por Quijano se apresenta em discursos dominantes e opera a partir de categorias que naturalizam diferenças numa chave binária e desigual produzindo efeitos práticos materiais opressivos, ou, como sinalizou Lugones, ela funciona a partir da lógica categorial moderna que “constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis, e constituídos dicotomicamente” (2014, p. 942), ou seja, que produz “a hierarquia dicotômica entre humano e não humano como dicotomia central da modernidade colonial” (2014, p. 936). A categorização não apenas homogeneiza e apaga diferenças, como hierarquiza sempre estabelecendo o grupo dominante como norma (Lugones, 2007, p. 192). O que significa dizer que a classificação em termos de raça e de gênero pressupõe a desumanização dos colonizados, pois, segundo o conceito de *colonialidade de gênero*, como há um processo de redução ativa das pessoas ou

desumanização dos colonizados, “a ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (Lugones, 2014, p. 939), visto que ter um gênero é sinal inequívoco de humanidade e a fêmea colonizada não foi considerada um ser humano. Ou seja, “o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (Lugones, 2014, p. 942). Em outras palavras, “o sistema de gênero colonial dicotômico humano/não humano, que é constituído pela dicotomia hierárquica homem/mulher para os coloniais europeus + os/as colonizados/as não gendrados/as, não humanos/as” (Lugones, 2014, p. 943).

Lugones é radical ao mostrar que, em primeiro lugar, gênero enquanto um sistema opressor é uma criação moderna e colonial e, em segundo lugar, que não haveria colonialidade do poder sem colonialidade de gênero e vice-versa. Há uma construção mútua entre ambos, assim como entre raça e gênero. A colonialidade do poder violentamente inferioriza as mulheres colonizadas e o gênero opera como uma imposição colonial sobre as mulheres das sociedades pré-coloniais. Nesse sentido,

[...] é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de formação mútua. Até agora, acredito estar claro que o sistema de gênero moderno/colonial não existe sem a colonialidade do poder, já que a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária de sua existência (Lugones, 2020, p. 21).

É preciso, portanto, ler o sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) em termos raciais, pois que gênero e raça estão imbricados ou tramados e ambos são “ficções poderosas” coloniais (Lugones, 2020, p. 22). Ou seja, se a colonialidade não diz respeito apenas à classificação

racial, mas também à classificação sexo/gênero, então o gênero deve ser lido nessa chave racial e colonial.

4 As ferramentas de luta do feminismo decolonial

Se o gênero é uma ficção colonial, então a luta feminista pressupõe descolonizar o gênero e, para tanto, é preciso criticar os feminismos do século XX, que desconsideraram o elemento da racialidade e reivindicaram suas pautas com base na imagem da mulher branca como sujeito do feminismo, ou seja, “a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva” (Lugones, 2020, p. 74). Resumidamente, “apagando toda história, inclusive a oral, da relação entre as mulheres brancas e não brancas, o feminismo hegemônico branco igualou mulher branca e mulher” (Lugones, 2020, p. 76). Igualar mulher branca a mulher significa produzir o conceito “mulher” tomado isoladamente ou em si mesmo, portanto, produzir racismo, ou seja,

[...] o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão <gênero e raça>, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante — as mulheres burguesas brancas heterossexuais — e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (Lugones, 2020, p. 61).

Como explica Curiel, o problema do feminismo hegemônico é considerar apenas o gênero sem que ele esteja interseccionado com raça e a partir de uma visão binária e heterocêntrica, ou seja, “o sistema de gênero moderno/colonial, segundo Lugones, afeta as interpretações, teorizações, investigações, metodologias e muitas das práticas políticas do feminismo, reproduzindo assim o racismo e a colonização” (Curiel, 2020, p. 130).

Ora, se, no interior da ordem da heterossexualidade compulsória, as mulheres brancas eram identificadas com a natureza, as crianças e os animais pequenos, as não brancas não eram sequer consideradas mulheres, mas sim fêmeas tais quais os animais e sem características da feminilidade. Essa animalização brutal das mulheres colonizadas em relação à fragilidade das mulheres brancas, colocam as primeiras numa condição de ser capaz de aguentar toda ordem de violência no trabalho e de agressão sexual. Mesmo que, posteriormente, as fêmeas passaram a ser consideradas mulheres, elas não ganharam o mesmo status e privilégio das mulheres brancas. Isso significa, mais uma vez, que raça precede gênero no sistema de opressões.

Em suma, o problema do feminismo hegemônico é apagar a diferença colonial e, com isso, destruir a possibilidade de outros sentidos, outras existências e de resistência à colonialidade. Se há violência em relação às mulheres brancas burguesas por serem submetidas ao regime cisheteropatriarcal, as racializadas sofreram tal violência acrescidas da desumanização/animalização e exploração extrema do trabalho. Desse modo, ler o sistema de gênero em termos raciais revela que não apenas o sexo era explorado, como pressupôs Quijano, mas também o trabalho e todos os demais aspectos da vida, além de serem explorações distintas quando analisadas em termos interseccionais. Há divisão interseccional (raça/sexo) do trabalho e não apenas sexual ou racial.

Como o feminismo hegemônico e mesmo Quijano fizeram suas análises prescindindo da interseccionalidade, suas propostas de luta não poderiam ser suficientemente justas e eficientes: é preciso pensar em termos de coalizão entre diferentes, preservando a diferença e se unindo para descolonizar nosso modo de ser e viver. Para a filósofa, resistir significa descolonizar o gênero, o que pressupõe criar uma subjetividade ativa no sentido de agenciamento em oposição à sujeitificação enquanto sujeito assujeitado às marcas de identidade e aos mecanismos normativos coercitivos. A aposta é numa infrapolítica que “marca a volta para dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação” (Lugones, 2014, p. 940), ou seja, é preciso resistir à colonial-

dade de gênero na tensão da diferença colonial e “na tensão da ferida colonial” (Lugones, 2014, p. 945), na medida em que o/a colonizado/a habita um *locus* fraturado, um lugar de tensão entre ação de resistência e subjugação, entre ser ativo e ser assujeitado, entre uma lógica binária e uma lógica interseccional ou múltipla, entre uma consciência dupla e uma consciência múltipla. Esse *locus* é habitado de múltiplas maneiras e, por isso mesmo, fraturado. Resistir é habitar essa fratura, essa ferida, se posicionar contra essa lógica categorial dicotômica e recusar a própria invasão colonial de si que opera controlando e negando os modos diversos de existência, afinal, “a modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas” (Lugones, 2014, p. 943).

Se a negação da diferença é o principal mecanismo do poder colonial, como já foi pontuado por Quijano e Dussel, a resistência se faz justamente na diferença colonial. Do ponto de vista metodológico, é preciso recusar uma leitura colonial de outras cosmologias, que faz uso da colonialidade da linguagem por meio da tradução colonial de outros mundos, aplicando uma trama conceitual ocidental binária de gênero, heterossexual, racializada e hierarquizada entre humano e não humano, ou seja, espera-se que se sustente um novo hábito epistemológico de não fazer uma tradução colonial da diferença. Espera-se, também, que se assuma o tensionamento entre a identidade e a alteridade, e que se possa ser, como disse a feminista chicana Glória Anzaldúa (2019), tolerante com as ambiguidades e as contradições desse *locus* fraturado cujos enunciados são eles próprios fraturados e produtores de uma fratura no *logos* mesmo, de modo que a partir da contradição surjam novos sentidos, bem como deslocamentos no *status quo* ao qual se acomoda o pensamento hegemônico. Preservar a diferença colonial significa criar condições para um diálogo que faz circular o *logos* fraturado por meio de perspectivas subalternas em contraponto à perspectiva hegemônica. Nesse sentido, “a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la” (Lugones, 2014, p. 948). O

giro epistemológico decolonial não estaria dissociado de uma prática de si de mudança de hábito na produção de conhecimento.

Do ponto de vista da subjetividade, da intimidade, das relações a si e com os outros, a descolonização é uma práxis que critica a “opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (Lugones, 2014, p. 940), ou seja, uma resistência por dentro e não por fora, comunitária e não individualista, relacional e não dicotômica, que se abre para a multiplicidade e a coalizão na tentativa de preservar e sustentar as diferenças. Nesse momento, Lugones (2014, p. 947) se une à voz de Anzaldúa e claramente diz: “estou propondo um pensamento de fronteira feminista, onde o limite da fronteira é um solo, um espaço, uma fronteira, para usar o termo de Gloria Anzaldúa, não apenas uma fenda, não uma repetição infinita de hierarquias dicotômicas entre espectros do humano desalmados”. Trata-se de resistir desde dentro, de uma noção subalterna de si que se sustenta na diferença colonial e permite multiplicidades nunca reduzidas a dicotomias, do estar sendo em relação e não do ser em estado hierárquico dicotômico de dominação, do pensamento fronteiro e fraturado que vigora nas coalizões e desmonta o imenso monólito do pensamento hegemônico colonial cisheteropatriarcal e capitalista. Enfim, uma nova geopolítica feminista epistemológica e amorosa capaz de afirmar “a vida ao invés do lucro, o comunismo ao invés do individualismo, o ‘estar’ ao invés do empreender, seres em relação ao invés de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade” (Lugones, 2014, p. 949).

Lugones, como podemos notar, foi radical ao atrelar o gênero enquanto uma ficção moderna colonial ao marcador da raça, ou seja, do mesmo modo que o gênero não se constitui e não pode ser pensado, na modernidade, sem o poder colonial, o próprio poder colonial, por sua vez, não existiria sem a subjugação diferenciada em termos raciais daqueles que foram privados de gênero, pois privados de humanidade

— as colonizadas e os colonizados eram considerados fêmeas ou machos — em relação àqueles que possuem gênero, mesmo que diferenciados em graus de humanidade — os homens como superiores às mulheres europeias brancas colonizadoras. Sem evidenciar essa distinção e pensar a resistência por coalizão, a categoria de gênero se torna esvaziada, abstrata e universal, e a luta feminista acaba por reproduzir opressões ao invés da sonhada emancipação de “todas” as mulheres.

Referências

- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 313-322.
- CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 121-138.
- DUSSEL, E., Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LUGONES, M., Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.
- LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.
- LUGONES, M. Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, Volume 22, Number 1, Winter 2007, p. 186-209.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-razionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Teoria da Reprodução Social e Interseccionalidade: convergências e cisões no pensamento feminista sobre as opressões

Letícia Carvalho dos Santos

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.05>

1 Introdução

No decorrer do século XX, despontaram e se consolidaram uma série de movimentos políticos e sociais destinados ao combate à opressão e à exploração, como exemplificado pelo surgimento do feminismo, do movimento anti-racista, das lutas anti-coloniais e das primeiras experiências socialistas. Desse modo, a “questão das opressões” vem sendo tratada, no plano político e teórico, muito antes de suas articulações mais recentes, como no debate interseccional (Vogel, 2018). Nesse sentido, é importante localizar este paradigma do pensamento feminista dentro de uma história contínua de debates, de construção do conhecimento e de disputas por hegemonia.

No interesse, então, de compor uma imagem mais detalhada do pensamento feminista, podemos recorrer a trabalhos como *Interseccionalidade* (2016), volume de autoria das pensadoras Sirma Bilge e Patricia Hill Collins, que aponta corretamente para a narrativa explicativa das ondas do feminismo como um dos principais responsáveis pela homogeneização da história do movimento (e como esse trata as opressões).

Essa narrativa, afirmam as autoras, foi utilizada para cristalizar uma imagem de desenvolvimento do movimento feminista que invisibilizou contribuições importantes de mulheres racializadas e trabalhadoras¹, relegando-as para a terceira onda (ou, num geral, para os anos 90 e avante — com o advento da interseccionalidade).

Cabe apontar que a discussão sobre a tríade “raça, gênero e classe” já estava em alguma medida presente, por exemplo, nos debates feministas das décadas de 60 e 70, desde o trabalho de feministas socialistas, afro-americanas, indígenas, etc. (Vogel, 2018. Bilge; Collins, 2016). Assim, as novas sínteses e produções teórico-políticas acerca das opressões e suas relações podem ser entendidas como surgindo de um longo legado de ativismo, pesquisa e produção científica, que não comecem espontaneamente na década de 90. Algumas teóricas, como demonstrado através do manifesto do Coletivo Combahee River, já reconheciam, antes do atual paradigma interseccional, que não há tal coisa como opressão *apenas* racial ou *apenas* de sexo/gênero, uma vez que elas se apresentam de forma simultânea (Bilge; Collins, 2016) — a diferenciação, que caracteriza opressões como objetos particulares e separados, é possível apenas na esfera da abstração.

Essas pensadoras e ativistas indicavam, assim, um elemento essencial para a articulação da luta política, a saber: que, definido o diagnóstico da relação entre as mecânicas da opressão, não seria possível solucionar os problemas sociais que atravessam, por exemplo, a vida das mulheres trabalhadoras e racializadas, através de uma só lente de análise ou uma só opressão. Embora esta asserção seja amplamente aceita entre feministas, a fórmula específica que determina como se relacionam as “opressões de gênero, raça e classe” é ainda intensamente debatida.

¹ Uma análise séria da gênese e desenvolvimento do feminismo — que reconhece a participação das mulheres marginalizadas no “registro oficial” —, pode ser vista em *Mulheres, raça e classe* de Angela Davis.

2 As opressões, a necessidade da interseccionalidade e seus limites

Seja na especificidade do ambiente acadêmico ou além deste, o conceito de interseccionalidade vem se consolidando como sinônimo da abordagem analítica que compreende o aspecto de interação entre diferentes sistemas de poder, como as dimensões de gênero, raça, classe, nacionalidade, dentre outras. Nesse sentido, apresenta-se a interseccionalidade como contribuição relevante aos estudos feministas, espaço no qual passou a representar uma mudança de paradigma metodológico e teórico. Como colocam Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2016) em sua obra sobre o conceito, a interseccionalidade como ferramenta analítica permite abordar o mundo, a sociedade e nós mesmos de forma mais efetiva, revelando uma realidade complexa, multifacetada e multideterminada por eixos relacionados.

Em uma passagem memorável, as autoras abordam a interseccionalidade pelo prisma das grandes competições esportivas, defendendo que eventos como as Olimpíadas e a Copa do Mundo refletem relações inter cruzadas de poder (nacionalismo e capitalismo), reiterando a ideia de que resultados desiguais entre “vencedores e perdedores” são normais, esperados. O futebol, por exemplo, pressupõe fundamentalmente a igualdade de oportunidade entre as partes — esse princípio sustenta a ficção de um jogo justo, no qual a vitória é determinada pelo talento e dedicação dos vitoriosos. Entretanto, as autoras ressaltam a importância da interseccionalidade, que evidencia os eixos de poder ocultos que desbalanceiam a partida mesmo antes de seu início — As disparidades sociais (sejam estas resultantes do sexismo, racismo ou outros eixos de poder) entre os jogadores e times garantem que, ao entrarem em campo, eles já estejam em condições profundamente desiguais.

Esse exemplo demonstra o potencial explicativo da interseccionalidade enquanto ferramenta analítica. No entanto, demonstra

também uma de suas maiores lacunas: para muitas feministas, a lição obtida desta reflexão se resume em conquistar iguais condições de competição para todos. Não obstante, é necessário apontar outra possibilidade, isto é, que uma dinâmica de competição (como aquela imposta sob o capitalismo) não é um dado imutável — que é possível construir relações igualitárias e, ao mesmo tempo, colaborativas.

Para compreender melhor essa querela feminista sobre as opressões, devemos olhar para o que antecedeu a popularização da interseccionalidade: Podemos, assim, retomar a meados no século XX — nesse contexto, já florescia entre as mulheres a interrogação sobre suas duplas ou triplas implicações (Bilge; Collins, 2016). Por exemplo, entre as décadas de 30 e 40, como aponta Vogel (2018) baseado no trabalho da historiadora Kate Weigand, publicações comunistas comumente usavam termos como “tripla opressão” e “fardo triplo” para descrever a situação das mulheres negras. Da mesma forma, no contexto brasileiro, tampouco se pode negar que pensadoras como Lélia Gonzalez e Heleieth Saffioti buscaram compreender a inserção particular das mulheres na formação social, investigando a interação entre capital, racialidade e sexo/gênero².

De fato, mesmo antes do século XX, podem ser localizadas contribuições ao feminismo por mulheres como Sojourner Truth e Ida B. Wells (Davis, 2016), que atestavam a disparidade entre as experiências das mulheres brancas da classe média e da burguesia, em comparação com as mulheres negras e trabalhadoras brancas. Essas últimas vivenciavam a exploração no trabalho e, no caso das mulheres negras, lidavam também com a tensão entre os padrões de feminilidade e o racismo — nesse sentido, compreendiam, ao contrário das líderes brancas do movimento feminino da época, a ligação sistemática entre a escravi-

² Como exemplificam as obras *A mulher na sociedade de classes*, de Saffioti (cuja primeira publicação é datada de 1969), e *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*, coletânea que reúne, entre outros, textos de Lélia Gonzalez das décadas de 70 e 80.

zação da população negra no Sul, a exploração da mão de obra branca no Norte e a opressão das mulheres (Davis, 2016).

Essa ligação sistemática, apontada por Davis, é, mais especificamente, aquilo que corriqueiramente é presumido (mas não minuciosamente examinado) em discussões feministas interseccionais sobre a opressão. Por isso, em *Gênero: uma análise feminista e anti-capitalista*, questionei “O que explica essa interação “sistemática” das categorias de gênero, raça e classe? Seriam elas estruturas autônomas? Se sim, como se conectaram historicamente?” (Santos, 2023, p. 12). A Teoria da Reprodução Social (TRS), perspectiva teórica feminista marxista, traz, como será discutido a seguir, respostas mais robustas quanto a isto.

3 Teoria da Reprodução Social

Ambas a Interseccionalidade e a TRS reconhecem a complexidade da opressão e da desigualdade social — ambas apontam para uma sociedade estruturada por relações interconectadas e múltiplas, rejeitando explicações que priorizem uma única dimensão de análise, como classe, gênero ou raça. Nesses termos, desafiam a ideia de que essas categorias possam ser tratadas de maneira isolada, enfatizando a interdependência e a influência mútua entre elas. No entanto, as semelhanças entre essas duas correntes teóricas se restringem a esse ponto inicial de reconhecimento da complexidade social.

Uma diferença crucial surge, por exemplo, na forma como cada teoria conceitualiza a interação entre as diversas categorias de opressão. Como indica Cinzia Arruzza (2018), a interseccionalidade tende a utilizar metáforas como “cruzamentos”, “vetores” ou “entrelaçamentos”, para descrever como as diferentes formas de opressão, como raça, classe, gênero e sexualidade, se interconectam e moldam experiências distintas de opressão e privilégio. Em virtude disto, a interseccionalidade é por vezes aplicada de forma meramente descritiva, sem oferecer uma explicação mais estruturada sobre como essas categorias se

interconectam e por que padrões específicos de opressão surgem (Ferguson, 2017). Em contraste, a TRS se propõe a oferecer uma explicação mais integrada e coesa das relações sociais, baseando-se na ideia de uma totalidade social determinada pelo capitalismo como modo de produção e reprodução que estrutura sistematicamente as relações de exploração/opressão.

Contudo, não pode ser ignorado que a TRS também apresenta limitações, especialmente nas suas primeiras formulações, na década de 80, que não conseguiram integrar adequadamente todas as dimensões da opressão além de gênero e classe (Ruas, 2021). Como reconhecido por Ferguson (2017), muitas feministas marxistas se viram então inspiradas pela flexibilidade do conceito de interseccionalidade, o que as levou a expandir suas análises para englobar outras formas de opressão, como a racial, que muitas vezes eram até então tratadas de forma marginal ou relegadas a uma nota de rodapé. Essa contribuição da interseccionalidade, portanto, teve um papel importante ao incitar teóricas da TRS a revisar e aprofundar suas abordagens em relação a um todo social mais complexo. De acordo com McNally (2023), esse movimento corresponde ao processo da crítica dialética, através da qual, ao invés de rejeitarem-se teorias existentes, é proposta a integração de suas ideias mais relevantes, superando limitações iniciais e construindo uma visão mais ampla da totalidade social.

Essa perspectiva é herdada da tradição marxista da TRS que, oriunda da síntese entre Feminismo e Marxismo, propõe uma abordagem unitária para a questão das opressões — buscando integrar os fenômenos aparentemente separados do gênero, da classe e da raça (entre outros) numa imagem coesa, embora dinâmica, do todo.

[...] o capitalismo não é uma máquina ou um autômato, mas uma relação social, e como tal, é sujeita a contingências, acidentes, e conflitos. No entanto, contingências e conflitos não excluem a existência de uma lógica — nominalmente, a acumulação capitalista — que impõe limites objetivos não apenas à nossa práxis ou experiência vivida, mas

também à nossa habilidade de produzir e articular relações com outros, nosso lugar no mundo, e nossas relações com nossas condições de existência. Isso é exatamente o que a “teoria unitária” tenta alcançar: ser capaz de interpretar as relações de poder baseadas no gênero ou orientação sexual como momentos concretos daquela totalidade articulada, complexa e contraditória que é o capitalismo contemporâneo. [...] a opressão de gênero e a opressão racial não correspondem a dois sistemas autônomos que possuem suas próprias causas particulares: eles passaram a ser uma parte integral da sociedade capitalista através de um longo processo histórico que dissolveu formas de vida social precedentes (Arruzza, 2015, p. 56-57).

Esta abordagem, tendo emergido com os trabalhos de Lise Vogel (2013) e Iris Young (1981) na década de 80, se opõe às teorias dos “sistemas duplos e triplos”, que tratam as opressões como entidades separadas, somando as várias formas de exploração, como o patriarcado e o capitalismo. Essa visão fragmentada, ao separar as esferas de exploração econômica e cultural, falha ao não identificar uma lógica subjacente que explique a contínua manutenção e a reprodução conjunta desses sistemas ao longo do tempo (Arruzza, 2021).

De acordo com Tithi Bhattacharya (2017), a chave para compreender essa relação (quanto ao gênero e ao capitalismo) está na categoria da reprodução social, que envolve o trabalho de cuidado, educação e manutenção da vida, incluindo sua própria reprodução biológica. A TRS enfatiza a importância da esfera da reprodução para o funcionamento do capitalismo, argumentando que grande parte desse trabalho é realizado por mulheres de maneira não remunerada, graças à dinâmica de gênero que sustenta a família nuclear e a divisão sexual do trabalho. Essa divisão, por sua vez, está intimamente ligada à organização social capitalista, que depende da continuidade da opressão de gênero para sua própria reprodução.

Essa chave teórica é importante porque permite conceber de forma acurada quem são os trabalhadores, o que é o trabalho e quais as formas de exploração/opressão. Saímos da imagem do capital como um

conjunto de leis econômicas pré-definidas, e do trabalhador como a figura do homem branco assalariado, para entender o capital como ele é: um conjunto de relações orientadas pelo impulso de acumulação. Com efeito, também nossa imagem da classe/do trabalhador se torna melhor delineada — assim, entende-se que quando falamos de classe, estamos também falando de seus aspectos determinados pelo racismo, sexismo, heterossexismo, etc.

Os proponentes da TRS entendem o patriarcado e outras formas de opressão como intimamente interligados ao capitalismo — Nesse sentido, a dinâmica capitalista não é vista apenas como um conjunto de leis econômicas, mas como uma ordem social complexa, constituída por diversas relações de exploração, opressão, dominação e alienação (Ruas, 2021). Como observa Arruzza (2015), o capitalismo e suas formas de opressão não podem ser dissociados; em vez disso, eles se determinam mutuamente, estruturando a totalidade social de uma maneira que não pode ser compreendida em partes isoladas. Nesse contexto, não existe gênero sem raça ou capital sem gênero — como enfatiza Susan Ferguson,

“Capitalismo” como uma simples abstração não existe “realmente”. Há apenas o capitalismo racializado, patriarcal, no qual a classe é concebida como uma unidade de relações diversas que produzem não apenas lucro ou capital, mas o capitalismo. Apesar de podermos (e precisarmos) pensar sobre relações discretas para entender a diferença, elas são distintas apenas abstratamente, no pensamento. Uma teoria integrativa é incompleta a menos que ela se mova dessa abstração para nomear a lógica social que informa a unidade existente, concreta, dessas relações. O feminismo interseccional simplesmente não diferencia entre concepções dialéticas e não dialéticas de determinação e totalidade, levando seus proponentes a descartar ou sub-teorizar a lógica integrativa da totalidade social (Ferguson, 2017, p. 23).

4 Considerações finais

Somente quando uma dinâmica essencial integrativa é identificada como infletindo as diversas relações é que um potencial sujeito revolucionário pluralista é revelado e posicionado como o agente capaz de revirar as matrizes de poder entrelaçadas que o dominam (Ferguson, 2017, p. 21).

A análise das opressões, especialmente no contexto das abordagens interseccionais, tem sido fundamental para entender a complexidade das desigualdades sociais. No entanto, como vimos, a interseccionalidade, embora crucial para a análise de como as diferentes formas de opressão se interconectam, apresenta limitações — por exemplo, ao tratar as categorias de gênero, raça e classe como sistemas autônomos, fornecendo apenas uma descrição de seus intercruzamentos, sem apontar para suas causas. A Teoria da Reprodução Social (TRS), por outro lado, oferece uma compreensão mais aprofundada, entendendo essas opressões como partes de um todo social determinado pelo capitalismo, que, segundo seu modo de organizar as relações de produção e reprodução, mantém e reinventa as desigualdades. A TRS propõe que, para superar as múltiplas opressões, é necessário um entendimento da totalidade social, o que implica em reconhecer a interdependência entre as diversas formas de exploração e opressão.

Como Ferguson (2017) afirma, compreender as formas como as opressões se entrelaçam ao longo da história exige uma visão mais ampla de como o todo social organiza suas partes — sem essa perspectiva, torna-se difícil entender como e por que as opressões se moldam e se transformam ao longo do tempo. Por exemplo, por que, em determinadas épocas, as mulheres são excluídas dos espaços públicos de trabalho e forçadas a se limitar à esfera privada, enquanto em outras situações, ou em diferentes contextos históricos e sociais, há uma “necessidade” de integrá-las à força de trabalho como mão de obra barata e superexplorada? A explicação causal sobre a natureza dessas mudanças na

dinâmica das opressões só pode ser encontrada se entendermos como o todo social, e não apenas as partes isoladas, influencia essas transformações.

No contexto da Teoria da Reprodução Social (TRS), a lógica que une as várias dimensões das opressões é o próprio capital. O fluxo metabólico do capital e sua constante necessidade de reprodução são os fatores centrais que explicam por que as opressões não apenas persistem, mas se reinventam historicamente — esse processo resulta em relações de gênero, por exemplo, que se mantêm ao longo do tempo, sustentadas pela estrutura de produção e reprodução da sociedade capitalista. Assim, as relações de gênero, que interagem e são mutuamente constitutivas de dinâmicas como raça, sexualidade e nacionalidade, não apenas existem dentro do sistema capitalista, mas ajudam a moldá-lo (Santos, 2023).

Ferguson (2017) argumenta, nesse sentido, que o capitalismo deve ser compreendido não como um conjunto de leis econômicas isoladas, mas como um sistema organizado de relações que visam, de maneira exponencial, a acumulação de capital. Logo, a persistência das opressões não é apenas funcional (de maneira meramente mecânica) à exploração assalariada, mas resulta de uma necessidade histórica que acompanha a reprodução dessa sociabilidade.

A partir dessa análise, Ferguson (2017) destaca duas lições políticas cruciais para a construção de uma sociedade mais justa e emancipada: Primeiramente, para alcançar a emancipação humana, é necessário transformar as bases sócio-materiais sobre as quais a produção e a reprodução social estão estruturadas. Essa transformação deve se dar em direção a um modelo que promova relações mais humanas, não mais baseadas na perpetuação da exploração e opressão, mas voltadas para a criação de um novo paradigma social. Superar o capitalismo, com suas lógicas de exploração e acumulação, é fundamental para essa mudança; Em segundo lugar, uma vez que as relações sociais são interconectadas, uma mudança em um campo de opressão afetará todos os

outros. Por isso, não faz sentido priorizar uma luta sobre as demais. Toda luta social que busca enfrentar as opressões e a exploração, que promova o bem-estar humano em detrimento da lógica capitalista, está, na verdade, desafiando as bases da formação social capitalista e suas consequências destrutivas. Assim, qualquer movimento que se oponha às injustiças do sistema capitalista deve ser visto como uma contribuição para a transformação das estruturas sociais que perpetuam a desigualdade.

Nesses termos, o encontro aqui discutido entre a interseccionalidade e a TRS, se revela ainda mais importante. Ambas as perspectivas revelam-se necessárias no interior do campo de produção e discussão feminista, em especial se considerada a sua possível compatibilização — isto é, o esforço de uni-las, como propõe Ferguson (2017) em uma lógica integrativa, que atenta para as limitações de ambas, enquanto prioriza a centralidade da abordagem unitária.

Referências

- ARRUZZA, Cinzia. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. *Revista* outubro, [S.l.], v. 23, n. 1, p. 35-58, jan./jul. 2015.
- ARRUZZA, Cinzia. Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. *Cadernos Cemarx*, Campinas, n. 10, p. 39-60, 2018.
- BHATTACHARYA, Tithi. Introduction: Mapping Social Reproduction Theory. In: BHATTACHARYA, T. (org.). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*. London: Pluto Press, 2017.
- BILGE, Sirma; COLLINS, Patricia H. *Intersectionality*. Cambridge, RU; Maiden, EUA: Polity Press, 2016.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FERGUSON, Susan. “Feminismos interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa”. In *Cadernos Cemarx*, nº 10, 2017 [2016], p. 13-38.

- GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar. 2020.
- MCNALLY, David. Interseções e dialética: reconstruções críticas na teoria da reprodução social. Teoria da Reprodução Social: remapeamento de classe, recentralização da opressão, org. Thiti Bhattacharya, p. 155-181, 2023.
- RUAS, Rhayssa. Teoria da Reprodução Social: apontamentos para uma perspectiva unitária das relações sociais capitalistas. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 379-415, jan./mar. 2021.
- SAFFIOTI, Heleieth. A mulher na sociedade de classes. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SANTOS, Letícia Carvalho dos. Gênero: uma análise feminista e antipcapitalista. Orientadora: Dra. Maria Cristina Longo Cardoso Dias. 2023. 83f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023.
- VOGEL, Lise. Beyond Intersectionality. Science & Society, v. 82, n. 2, p. 275-287, 2018.
- VOGEL, Lise. Marxism and the Oppression of Women. United States: Brill, 2013. (Historical Materialism, v. 45).
- YOUNG, I. Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory. In: SARGENT, L. (ed.). Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. Boston: South End Press, 1981. p. 43-69.

O Metabolismo do Capital e a Hierarquização dos Corpos

Márcia dos Santos Fontes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.06>

1 Introdução

O conceito fisiológico de metabolismo surgiu e tornou-se popular durante o século XIX sendo utilizado principalmente no âmbito das ciências naturais para “descrever as transformações e os intercâmbios entre substâncias orgânicas e inorgânicas durante o processo de produção, consumo e digestão, tanto no nível do indivíduo quanto no da espécie” (Saito, 2021, p. 85). Tal conceito terá um papel central na economia política de Marx a partir de 1850 ao aprofundar seus estudos e sua compreensão sistemática das determinações e leis imanentes do capital, como este digere, movido por uma “compulsão” desmedida, a matéria viva (terra e corpo) para transformá-la em mais-valor e as implicações de seu funcionamento.

Nos *Grundrisse* de 1857-1858, o conceito de metabolismo aparece exprimindo variados movimentos que podem ser vistos sob cinco perspectivas: 1) o metabolismo da natureza na autonomia de seus ciclos (Marx, 2011, p. 211); 2) o metabolismo como processo vital necessário e geral entre o humano e a natureza (Marx, 2017, p. 260-261); 3) O metabolismo enquanto interação entre matéria e forma. Sendo a matéria o

¹ Doutora em Filosofia pelo PPGFIL-UFRN. E-mail: ms-fontes@bol.com.br

metabolismo referente ao item 1 e 2, Marx analisa como esta é organizada pelo capital para realizar as determinações deste, seu sistema de necessidades” (Marx, 2011, p. 237; 361); 4) O metabolismo enquanto o processo de transformações que ocorrem na substância do valor por meio das trocas M-D-M, D-M-D que no interior do próprio capital se exprimem na forma D-M-D’, por meio das quais o valor mantém sua forma ampliando-se continuamente nas trocas atomizadas e na circulação que ele pressupõe e põe e nas quais se autovaloriza (Marx, 2011, p. 533); 5) O metabolismo como o consumo necessário à reprodução das diferentes partes que compõem o capital no processo de produção, isto é, o capital fixo e o capital variável (Marx, 2011, p. 560). Esta última significação remete, como num ciclo metabólico mesmo, ao primeiro uso do termo metabolismo, no sentido em que, a qualidade natural da matéria, do valor de uso, vai determinar a forma de consumo pelo capital e de sua reprodução.

Quais as implicações disso para os corpos humanos transformados em *valor de uso* e a posição que os diferentes corpos ocupam no processo de produção e de reprodução do capital?

O propósito deste artigo é fornecer substrato para uma possível resposta a uma importante questão: É coerente afirmar, com base na análise marxiana acerca das determinações metabólicas do capital, uma hierarquização dos corpos (uma necessária estratificação intraclasses expressa em divisões raciais, sexuais, étnicas, binária, etária etc.) produzida e reproduzida por esse metabolismo ou, ao contrário, enquanto um poder impessoal, sua compulsão é cega e indiferente em relação às especificidades dos corpos reduzidos a *valores de uso* e *capital variável*?

Na ampla tradição de estudiosos e estudiosas marxistas podemos encontrar posicionamentos a partir de um e de outro lado dessa questão. Isto é, teóricos que enfatizam a especificidade da forma abstrata e impessoal do capital como uma dominação universal da forma valor à qual todas as pessoas estão sujeitas. Portanto, um poder que

transcende diferenças de classe e mais ainda diferenças intraclasse². No contraponto, teóricas e teóricos que aprofundam e especificam, por meio da teoria do valor, lugares, posições, atribuições a que diferentes agrupamentos de corpos estão socioeconomicamente destinados dentro das dimensões de uma divisão internacional, racial e/ou sexual do trabalho, demonstrando como as diferentes opressões podem ter sua unidade identificada no modo de operacionalização do capital³.

O presente texto segue uma linha demonstrativa contrária à primeira posição buscando argumentar que na totalidade do movimento do capital, é possível afirmar que as hierarquizações de corpos são postas como necessárias ao seu metabolismo, ao seu modo de produção e digestão de valor. Tal argumentação se fará a partir de três vias: 1º) O advento histórico do capital conforme identificado por Marx no processo, sem precedentes, da cisão corpo-terra, ou seja, da separação entre uma ampla quantidade de indivíduos das condições objetivas para sua reprodução, a partir dos cercamentos e colonizações, conforme sistematizado no Livro I d'*O Capital*, e como esse processo (continuado) se reflete na estratificação *inter* e *intraclasse*; 2º) O contraste entre a *indiferença do capital* em relação aos valores de uso *no âmbito da circulação* (uma vez que toda mercadoria é forma fenomênica do valor) e a *não indiferença* em relação aos valores de uso *no âmbito da produção*, onde os aspectos materiais, qualitativos que formam as partes do corpo de trabalho do capital, incidem no cálculo e no tempo de produção e reprodução, e como este contraste se reflete no valor de uso específico que é

² Soren Mau (2022a, p. 03) cita a este respeito teóricos que englobam de maneira ampla as diferentes correntes da chamada teoria da forma-valor (TFV). Como Neue Marx-Lektüre [Nova Leitura de Marx] (por exemplo, Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Michael Heinrich, Ingo Elbe), Systematic Dialectics [Dialética Sistemática ou “Nova Dialética”] (por exemplo, Chris Arthur, Tony Smith, Geert Reuten), Wertkritik [Crítica do Valor] (por exemplo, as revistas *krisis* e *Exit!*, Robert Kurz, Roswitha Scholz, Anselm Jappe) e teóricos como Isaak Rubin, Roman Rosdolsky, Werner Bonefeld, Moishe Postone e Patrick Murray.

³ Nesta vertente podemos citar Silvia Federici, Lélia Gonzalez, Heleieth Saffioti, às quais recorreremos neste texto.

a força de trabalho humana (tempo de estudo, habilidades, destrezas, especialidades etc.); 3º) As funções que as hierarquizações de corpos exercem no organismo estruturante do capital.

2 Sobre a Dominação Impessoal do Capital

Como emblema do posicionamento que defende e enfatiza a impessoalidade enquanto aspecto essencial da dominação do capital, podemos citar a seguinte passagem de Postone em “Tempo, Trabalho e Dominação social”:

[...] a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas. Marx tentou apreender essa forma de dominação abstrata e estrutural com as suas categorias de mercadoria e capital. [...] a forma de dominação social que caracteriza o capitalismo não é uma função da propriedade privada, da propriedade pelos capitalistas do produto excedente e dos meios de produção; pelo contrário, ela se baseia na forma de valor da riqueza em si [...] (Postone, 2014, 212).

Nesta interpretação o antagonismo de classe e intraclasse é eclipsado por outro tipo de dominação que definiria a especificidade do modo de produção capitalista, um poder que opera hostilmente, como um “poder estranho”, sobre todas as pessoas na medida em que todas as relações passam a ser mediadas pela mercadoria, pela forma valor. Este tipo específico de dominação diferenciaria essencialmente a forma social do capital das formas pré-capitalistas que eram caracterizadas por uma relação de domínio pessoal direto, a partir de elementos extraeconômicos (valores morais, religião, privilégios de nascimento etc.). No caso do capitalismo, o “trabalhador livre” é dominado por um sistema de abstrações econômicas que produz uma forma de poder caracterizada como *abstrata, coisal, impessoal e estrutural*.

É *abstrata* porque o capital é o movimento autorreferente de abstrações reais materializadas, isto é, dinheiro e mercadorias. É *impessoal* porque este poder não sujeita as pessoas a alguém específico ou a um grupo específico de pessoas, mas ao capital como “sujeito automático”. Pessoas concretas são apenas as personificações de funções sociais. É *coisal* no sentido de que é o movimento de coisas — mercadorias e dinheiro — no mercado que domina as pessoas. É *estrutural* porque este poder é uma consequência da estrutura social básica da produção no capitalismo, isto é, o fato de que a produção ocorre de maneira privada e independente sendo mediada através do mercado (Mau, 2022a, p. 4).

De fato, a forma social do capital envolve formas de poder impessoal, abstrato, estrutural que submete todos os indivíduos e que não está inscrita propriamente na classe, compreendidas como as leis de mercado às quais os próprios capitalistas estão também sujeitos. No entanto, é validamente possível reduzir o antagonismo de classe e as hierarquizações intraclasse ao afirmar o domínio abstrato da forma valor? Isso não implicaria em forçar uma separação de elementos que estão organicamente unidos tanto na realidade quanto na expressão dela pela teoria de Marx, gerando falsas dicotomias sobre dimensões que se pressupõem e se reproduzem mutuamente?

Trilharemos três vias argumentativas que oferecem subsídios a tais questionamentos:

1º) O advento histórico do capital no processo, sem precedentes, da cisão corpo-terra

Em relação ao advento do capital em sua forma lógica e histórica, recordemos que a análise de Marx da transformação do dinheiro em capital revela que a forma de circulação D-M-D' pressupõe uma relação de classe específica: a relação mediada pelo mercado entre possuidores de dinheiro e vendedores de força de trabalho. Na seção “A compra e a Venda da força de trabalho”, as abstrações de M e D, tomam a forma de classe, a mercadoria é o trabalhador que vai vender sua força de trabalho existente em sua corporalidade e o D é o capitalista

em larva, que só se torna capitalista na posse dessa mercadoria, porque é ela quem vai gerar valor, e mais-valor. As condições essenciais para que o possuidor do dinheiro encontre no mercado a mercadoria força de trabalho, ou o corpo tornado mercadoria, são: 1^o) que o indivíduo seja proprietário de seu corpo, de sua força de trabalho, do contrário não poderia vendê-la; 2^o) que o possuidor dessa última, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha antes de oferecer como mercadoria à venda a sua própria força de trabalho. Isto é, é necessário que o proprietário do corpo esteja desligado dos meios de trabalho e de subsistência:

A segunda condição essencial para que o possuidor do dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que o possuidor dessa última, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha antes de oferecer como mercadoria à venda a sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva. Para que alguém possa vender mercadorias diferentes de sua força de trabalho, ele tem de possuir, evidentemente, meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. Ele não pode fabricar botas sem couro. Necessita, além disso, de meios de subsistência (Marx, 2017, p. 244).

Sendo assim, a consolidação e universalização da forma mercadoria pressupõe (e põe, como fica evidente no capítulo sobre a reprodução simples) como condição essencial a relação de dominação de classe, a consolidação do trabalho assalariado, cuja condição por sua vez, é a separação de uma ampla população das possibilidades objetivas e concretas necessárias à sua reprodução. Portanto, o antagonismo de classe não pode ser uma categoria inferiorizada ou secundarizada na análise da forma valor: o que é classe senão a diferença entre os dois polos na relação de cada um deles com as condições de reprodução social? uma classe é dependente da outra porque esta última controla o acesso aos meios de subsistência. E “é esta dependência que torna possível, para os capitalistas, extrair mais-trabalho dos trabalhadores” (Mau, 2022a, p. 10) e fazer reinar o domínio da forma valor.

O capital só pode nascer, portanto, a partir desse encontro entre D (personificado no capitalista) e M (personificado nos trabalhadores). E a condição desse encontro, diz Marx, “compreende toda uma história mundial” (Marx, 2017, p. 245). O mundo onde ambos se encontram já pressupõe uma configuração histórica concreta, que Marx apresenta nos capítulos finais do livro I, na *Chamada Acumulação Primitiva*. Assim como “o indivíduo vivo nasce pela procriação” (*Ibid.*, p. 246), esse vendedor da força de trabalho precisa constantemente nascer, diz Marx, o capital precisa pôr constantemente estas condições de desligamento dos meios necessários à manutenção para que este possa aparecer como mercadoria no mercado, continuando a pôr a história do mundo para essa disposição.

Que processo histórico levou a esta separação da existência humana dos condicionantes naturais necessários para sua reprodução? A *differentia specifica* do sistema de propriedade do capital é justamente seu fundamento na “alienação sistemática de todas as formas de necessidade de base natural” (Foster, 2005, p. 243) para que se produza “num só golpe” o trabalhador disponível e a terra enquanto não possuidores, enquanto elementos “livres” que passarão a estar sob o domínio do capital (Marx, 2011, p. 400). É necessária “a liberação do trabalhador do solo como sua oficina natural” para que, assim desprovido do material e dos meios para o trabalho ele submeta-se ao trabalho assalariado. Assim, a passagem do solo de fonte direta de subsistência à “fonte mediada de subsistência, uma fonte puramente dependente de relações sociais” é o *sine qua non* do sistema capitalista (Foster, 2005, p. 244) e da criação de um “mercado interno” (Marx, 2017, p. 818). A partir dela, o organismo socioeconômico do capital movido por suas leis imanes, por sua necessidade de autovalorização e, portanto, orientado por seu instinto globalizante e seu “desejo cego de lucro”, o faz replicar e expandir estas separações e cisões ao redor do globo.

No capítulo XXIV d’O *Capital*, livro I, a partir de uma ampla e crítica pesquisa, Marx nos coloca diante do processo da gênese

histórica da forma social do capital a partir das expropriações e cercamentos dentro da Europa e sua expansão nas colônias, nos fazendo ver o espetáculo horrendo das expropriações das terras dos camponeses, a usurpação das terras comunais, a violenta colonização e escravização no Novo Mundo, a transformação dos recursos naturais e da força de trabalho em mercadoria.

Embora os primórdios da produção capitalista já se nos apresentem esporadicamente, nos séculos XIV e XV, em algumas cidades do Mediterrâneo, a era capitalista só tem início no século XVI. (...) Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas (Marx, 2017, p. 787).

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras, caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Estes comportamentos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva (Marx, 2017, p. 821).

A burguesia inglesa tem [...] dividido o proletariado em dois campos hostis. [...] *Em todos os grandes centros industriais da Inglaterra*, existe um profundo antagonismo entre o proletário irlandês e o proletário inglês. O trabalhador inglês comum odeia o trabalhador irlandês como um concorrente que reduz os salários e o *padrão de vida*. Ele sente antipatias nacionais e religiosas por ele. Ele o vê de maneira semelhante àquela como os brancos pobres dos estados do Sul da América do Norte viam os escravos negros. Esse antagonismo entre os proletários da Inglaterra é artificialmente nutrido e mantido pela burguesia. Ela sabe que essa divisão é o verdadeiro segredo da preservação de seu poder (Mecw, v. 21, p. 119-120 *apud* Anderson, p. 227).

As passagens acima expressam o quão para Marx estava clara a relação entre o processo colonialista e as exigências metabólicas do capital de ampliar as cisões para apropriar-se da terra, do trabalho humano, da criação e expansão de um mercado mundial e da crescente polarização e hierarquização *entre e intraclasses* e da reprodução em escala global da separação antagonica entre cidade e campo transformando alguns países em áreas de produção agrícola e fontes de matérias-primas para o desenvolvimento industrial no centro do sistema. Dentro da estrutura definida pelo capital, cujo território de origem é a Europa, como centro de si, as relações com as outras nações passarão a ser organizadas pela divisão internacional do trabalho, que determinará o sentido e o desenvolvimento destas nações.

Adiante retomaremos essa configuração histórica como condição para o devir (continuado) do capital para enfatizar que ela gerou e gera não apenas uma divisão de classe, mas intraclasses. Antes, passaremos pela 2ª via que é a do aparente paradoxo entre a indiferença do capital em relação aos aspectos qualitativos dos valores de uso na circulação, e a não-indiferença em relação a tais aspectos na produção e reprodução do capital e as implicações nas diferenças do valor de uso específico que é a força de trabalho.

2º) os valores de uso no âmbito da circulação e no âmbito da produção

O quarto e o quinto uso do conceito fisiológico de metabolismo por Marx, explicitam uma aparente contradição que parece exprimir o conflito aqui exposto: 4) O metabolismo enquanto mudanças, no âmbito da circulação entre D-M-D' sem, contudo, alterar a substância que é valor, nas trocas atomizadas e na circulação que ele pressupõe e põe e na qual se autovaloriza; nessa determinação portanto, a matéria, as qualidades do valor de uso são indiferentes (não importa se o valor de uso é um casaco, cachaça ou bíblia, uma vez que as diferenças são apenas aparência fenomênica do que eles são essencialmente, isto é, valor);

5) O metabolismo como o consumo necessário à reprodução das diferentes partes que compõem o organismo, ou corpo de trabalho do capital, isto é, o capital fixo/capital constante e o capital variável.

Se de um lado, o capital é indiferente em relação ao valor de uso produzido, isto é, ao produto como *resultado* do processo, ao produto enquanto tangibilidade do valor, em relação ao qual o capital “pode assumir ou se desfazer de qualquer uma delas como encarnação indiferente” (Marx, 2011, p. 582), por outro lado, no *processo de produção*, a diferença dos valores de uso é, por ele, reconhecida. No processo de trabalho, que é “a unidade movente” dos elementos *matérias-primas, meios de trabalho e trabalho*, esses valores de uso se diferenciam tal como, em nosso organismo, a diferença entre ossos, músculos e sangue, que requerem períodos diferentes para o seu consumo, desgaste e reposição, conforme ele explica:

A natureza particular do valor de uso em que o valor existe, ou que agora aparece como corpo do capital, aparece aqui como determinando ela mesma a forma e a ação do capital. [...] Por isso, como já vimos em diversos casos, não há nada mais falso que ignorar que a distinção entre valor de uso e valor de troca que, na circulação simples, na medida em que ela é realizada, cai fora da determinação formal econômica, cai totalmente fora dela (Marx, 2011, p. 541, itálicos do autor).

Analisando o que pode determinar a natureza dessa distinção entre os valores de uso, Marx afirma o tipo diferente de *consumo* do capital, determinado pelo papel que tal valor de uso exercerá no processo de produção (Marx, 2011, p. 243). Ou seja, é a posição que ele ocupa no processo ou a forma como o valor de uso será consumido que caracteriza a sua determinação. No cálculo da produção entra tanto a diferença entre capital constante e capital variável, quanto o valor do capital variável, da força de trabalho.

O valor dessa mercadoria-corpo é determinado, tal como as demais mercadorias, pelo tempo de trabalho necessário à sua produção e reprodução, isto é, sua nutrição (valor da cesta de bens (“preço das

necessidades vitais”), educação, desenvolvimento de dadas habilidades, o nível de qualificação profissional, conhecimentos especializados, enfim, do trabalho de transformação da natureza do corpo em destrezas e habilidades. Depende, portanto, do tempo-espço que este indivíduo ocupa, das conquistas trabalhistas na própria história da luta de classes, incluindo os próprios ganhos educacionais e formativos. “Diferentemente das outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral” (Marx, 2017, p. 246).

Uma vez que o advento do capital, como modo de produção universal, se deu a partir das expropriações internas à Europa e da colonização e escravização de povos, obviamente que isso vai determinar diretamente como as classes de corpos vão entrar e participar no mercado de trabalho e seu valor na produção. Ou seja, conforme focaliza Heleieth Saffioti, a condição de “trabalhador livre” que vai ao mercado vender a sua força de trabalho — que é, como vimos, condição essencial para o capital, e condição de sobrevivência humana neste sistema —, não é uma condição igual para todos. Incide sobre indivíduos ou grupos de indivíduos fatores aparentemente desvinculados da produção, como o sexo, cor, etnia etc. responsáveis por gerar uma estratificação mesmo dentro da classe. Também para Federici, o processo de acumulação primitiva não foi simplesmente uma acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. Foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a “raça” e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno (Federici, 2017, p. 119). Essa estratificação determina a posição que os diferentes corpos vão ocupar no âmbito da produção, como serão consumidos pelo capital.

O riquíssimo estudo de Silvia Federici demonstra amplamente como o sexismo e o racismo não foram relações de inferiorização que surgiram de modo espontâneo, mas foram legislados e impostos pelo

capitalismo que utilizou as hierarquias raciais como mecanismo de defesa contra rebeliões nas colônias e para minar a solidariedade entre os oprimidos: “A raça foi instaurada como um fator-chave na transmissão da propriedade, e uma hierarquia racial foi estabelecida para separar indígenas, *mestizos* e *mulattos* uns dos outros e da população branca” (Nash *apud* Federici, 2017, p. 218).

Federici nos relata também como a posição das mulheres vai sendo redefinida numa divisão sexual do trabalho que obteve êxito a partir de uma extensa política de Estado no período de “transição” entre o modo de produção feudal e o advento do capitalismo: a submissão a um intenso processo de degradação social, a expropriação social de seus saberes, a utilização do salário masculino como instrumento para comandar o trabalho gratuito das mulheres na esfera do lar. Esse trabalho reprodutivo que não é sequer reconhecido como trabalho e que, portanto, não tem um valor, não é trabalho pago, passará a ser função “natural” das mulheres.

As hierarquizações, as estratificações implementadas dentro mesmo da classe, como o racismo e o sexismo, que funcionam como etiquetas de inferioridade colada em segmentos de corpos, vai definindo seus lugares na esfera da produção e da reprodução até hoje, configurando as condições do presente. Saffioti (2013, p. 266-291), por exemplo, expõe como a longa exclusão das meninas do acesso oficial ao ensino secundário no Brasil (que era a única porta de acesso ao ensino superior), obtida apenas mais de um século após os meninos, sob a justificativa de que a “carreira” feminina natural era o casamento e a maternidade, vai repercutir diretamente no lugar que a mulher vai ocupar na esfera produtiva, em funções precárias, subvalorizadas, com salários inferiores. E no caso das mulheres pretas ocuparão funções em maior parte doméstica. Nas palavras de Lélia Gonzalez: “...não é por coincidência que a maioria quase absoluta da população negra brasileira faz parte da massa marginal crescente: desemprego aberto,

ocupações ‘refúgio’ em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente e trabalho por temporada etc.” (Gonzalez, 1979, p. 02).

E, assim, quase como a hierarquia teológica de Sto. Agostinho⁴, os corpos que mais distanciados estiverem como corpos disponíveis à execução dessa razão suprema do capital e de suas determinações, mais dispensáveis são. Se não podem ser abstraídos como *capital variável* são corpos improdutivos. Nisto se incluem os idosos cuja força física já foi sugada e esgotada como força de trabalho e os corpos daqueles cuja forma de produção e reprodução é substancialmente oposta à forma capitalista, como no caso dos corpos indígenas.

3º) As funções das hierarquizações no metabolismo do capital

Mas como tais fatores são inseridos e oportunizados no funcionamento do capital? A partir do materialismo dialético de Marx e do conceito de *modos de produção*, Saffioti busca identificar o quê dos modos de produção pré-capitalistas são conservados no sistema atual de modo a beneficiar essa estrutura. Neste sentido, e no que concerne à mulher, Saffioti constata a presença do patriarcado, a inferiorização social, política e jurídica da mulher como algo que preexiste ao capitalismo, isto é, não foi o capitalismo que inaugurou a marginalização da

⁴ A hierarquia teológica que estrutura o pensamento de Santo Agostinho tem em seu ponto mais elevado Deus (compreendido como Criador, Verdade e Bem). Quanto mais gradualmente distanciado dele, quanto mais próximo da *regione dissimilitudinis*, ou seja, numa região que coincide com as coisas corpóreas —, mais o indivíduo estaria em pecado. O “mal moral” que produziria a vida precária do homem e sua degradação na ordem criada refletiria esse afastamento produzido pelo (mal) uso da vontade livre, do livre-arbítrio. A analogia aqui nos serve para perceber que diante dessa razão suprema, da “divindade” onipotente do capital (Marx, 2010, p. 159) os corpos que mais dessemelhantes estiverem são lançados à degradação, ao risco da não existência. E não à toa conforme nos relata Silvia Federici (2017), muita violência cometida contra os corpos de mulheres, negros e indígenas para forçá-los a um modo determinado de trabalho dentro do capital, foi realizada sob a demonização de comportamentos, modos de vida, religiosidade, que de algum modo poderiam afetar o bom funcionamento do capital. E não à toa haja hoje uma força ideológica tão maciça mobilizando esse “livre-arbítrio” para convencer cada indivíduo que ele pode vir a ser um capitalista, um empresário de si mesmo.

mulher, no devir desse modo de produção ela já se encontrava subvalorizada. Mas, como vimos a partir dos estudos de Federici, esse processo foi cruelmente e profundamente intensificado na “transição” do modo de produção feudal para o modo de produção do capital.

Assim, a mulher adentra esse modo de produção com a dupla desvantagem no âmbito da *superestrutura* e da *estrutura*. Mas, como é a segunda que condiciona a primeira, os valores, os mitos que servem à inferiorização social da mulher são subalternos. Eles vão operar segundo a conveniência e a necessidade da estrutura vigente. E neste sistema, estes elementos do patriarcado e do racismo vão assumir uma “feição inédita”.

Estes fatores vão operar como mecanismos de defesa do próprio sistema a partir de múltiplas funcionalidades: 1º) eles desviam a atenção da estrutura de classe direcionando o insucesso às características atribuídas a esses grupos, mantendo, assim, a aparência de igualdade; 2º) permite maior extração de mais-valor a partir da redução salarial destes grupos, da alocação em funções precarizadas, 3º) e no caso mais específico das mulheres, condicionadas ao trabalho reprodutivo realizado gratuitamente, possibilita a extração plena de mais-valor. 4º) por ser incapaz de absorver mão de obra plena, o capital necessita estipular critérios para essa exclusão na produção direta. E como critérios ele lança mão das estratificações. No caso da mulher, seu “dever natural” de cuidado e do lar, faz dela maior alvo desse alijamento. (Segundo os Dados do IBGE de 2021, em plena pandemia de covid, indicam que o desemprego entre as mulheres foi 46,7% a mais que o dos homens). Assim, o capital oportuniza as estratificações existentes e/ou produzidas por ele mesmo como critério para o alijamento de contingentes populacionais e para alocação em funções precarizadas e de baixa remuneração.

Neste sentido, é que a análise crítica da Saffioti exprime como as opressões expõem as contradições, os mitos e ideologias desse próprio sistema. Um destes mitos é o de que o desenvolvimento do

capitalismo abre as portas à emancipação de todos os indivíduos e grupos. Um mito expresso na ideologia da meritocracia e que se deve à duas características do modo de produção capitalista: a aparência de igualdade (ou igualdade formal) e a mobilidade de status individual. Por necessitar de mão de obra “livre” disposta a vender-se no mercado, o capitalismo estabelece a igualdade formal entre seus membros. Neste sentido, ele se opõe ao modo de produção feudal que não reconhecia essa igualdade de direitos. Entra aqui a distinção que Saffioti faz entre *status por atribuição* e *status por aquisição*. No feudalismo o status é de *atribuição* a partir de critérios desde o nascimento e aparece como inteiramente resultante de uma atribuição social que assume a feição de um fenômeno natural, na qual não interfere a vontade individual. Com a autonomização da esfera econômica, quando “a economia atinge o nível de ser-para-si” (Saffioti, 2013, p. 453), de poder impessoal, abstrato e coisal, o antagonismo de classe desabrocha como condição de existência não mais dependente do estamento, mas da posição que o indivíduo ocupa na esfera da produção. Formalmente é estabelecido o reino da liberdade onde todos os indivíduos são livres para competir e apenas a própria competição decide sobre a mobilidade individual e, sendo assim, o status se dá por *aquisição*, pela conquista individual, o sucesso ou a falta de êxito pessoal passa a ser responsabilidade de cada indivíduo.

Entretanto, como sabemos e sentimos, estamos apenas no reino da aparência. A realidade revela uma estratificação estrutural e superestrutural. Se revela a conservação de privilégios de modos anteriores de produção de ambas as esferas. Assim, Saffioti apresenta um duplo aspecto dessa conservação:

Este fenômeno de conservação de relações sociais típicas de concretos já superados se manifesta nas sociedades capitalistas de dois modos diversos:

1. Persistência de ‘grupos privilegiados’, cuja consciência de estamento tende a ceder lugar a uma consciência de classe na medida em

que cresce sua capacidade para substituir seus privilégios por uma dominação de caráter puramente econômico (grandes proprietários fundiários, por exemplo);

2. Interferência da persistência indicada no item 1 no modo de existência social dos membros da sociedade, considerados individualmente (Saffioti, 2013, p. 464-465).

Ou seja, a estrutura de classes permanece determinada pela acumulação, pela concentração de renda em famílias que concentraram riquezas por meio de explorações anteriores que foi sendo passada para filhos, netos e bisnetos. E se há manutenção de privilégios há também manutenção da condição dos desprivilegiados, fortalecida pela própria manutenção de valores mistificadores postos como universais: da branquitude como superior, da mulher como destinada por seu sexo aos serviços não remunerados do cuidado e reprodução, de pessoas negras, de pessoas trans como anômalas e indígenas como sub-humanos. Tais valores funcionalizam essa estrutura de dominação e nos impõem condições desiguais.

Então, o ponto é: se no modo de produção feudal o *status por atribuição* mascarava a *aquisição*. Aqui se dá o contrário: o *status por aquisição*, mascara o *status por atribuição*, a estratificação existente. Então, ainda que haja, como a Saffioti destaca no ponto 2 da citação anterior, a existência de mobilidade individual nesse sistema, tanto essa mobilidade é mais dificultada pelos estratos mais distanciados na hierarquia, quanto a ascensão de status que alguns indivíduos venham a alcançar não é de nenhum modo indicador de mudança na estrutura de classes e intraclasses. Ele não faz desaparecer o antagonismo estrutural. A vigência da ideologia do êxito pessoal é, no entanto, importante, do ponto de vista deste sistema, ao apontar essas pessoas como modelo de ascensão para fortalecer a aparência de oportunidades e chances iguais.

Outro aspecto apontado por Saffioti e que contrasta essa aparência de reino das oportunidades para todos e todas é a necessidade do capital alijar trabalho: como Marx escreve nos *Grundrisse*, onde um

homem pode trabalhar por quatro, haverá sempre três desempregados para um homem trabalhando exaustivamente (Marx, 2011, p. 321). Uma vez que a produção visa a expansão do valor e não à autossatisfação dos seres humanos, uma das formas de extrair mais-valor (o chamado mais-valor relativo) é investir em incrementos tecnológicos que intensifiquem a produção, que permita produzir em maior quantidade e em menor tempo. No entanto, esse recurso produz sérias contradições e cada vez mais desemprego. Isto significa que o capitalismo é incapaz de absorver mão de obra plena, sendo assim, é necessário estipular critérios para essa exclusão na produção direta. E como critérios ele lança mão dessas estratificações. No caso da mulher, a mística que coloca sobre ela a função de cuidado e do lar, faz dela maior alvo desse alijamento. É possível verificarmos ainda hoje como a mistificação opera no alijamento da força de trabalho feminina: quando se tem que eliminar trabalho, é a mão de obra feminina a escolhida, e não a do “pai de família”, já que o trabalho “primordial” da mulher é cuidar dos filhos, da casa e do marido, ou são tidas como incapazes para determinadas funções. O capital oportuniza as estratificações existentes e/ou produzidas por ele mesmo como critério para o alijamento de contingentes populacionais e para alocação em funções precarizadas e de baixa remuneração.

3 Considerações Finais

Como Saffioti bem observa, por ter desnudado o fundamento econômico de si próprio, o capitalismo é o sistema que mais necessita de “uma capa ampla e bem elaborada sob a qual possa ocultar as injustiças sociais” (Saffioti, 2013, p. 303). As hierarquizações, as imputações de inferioridade em agrupamentos de corpos, o racismo, o sexismo, são costurados a essa capa preservando-lhe a aparência de reino das oportunidades iguais. A perspectiva marxiana permite perceber que as opressões de sexo, raça, classe, gênero dentre tantas outras, não são

autônomas. Portanto, elas não podem ser compreendidas e nem combatidas isoladamente. As hierarquizações não são secundárias em relação ao domínio impessoal do capital, elas mantêm relações de natureza dialética com as determinações essenciais do modo de produção vigente. Decorrem de uma necessidade estrutural do sistema capitalista que produz e redefine as opressões, tendo-se em vista seu emprego racional como meio para a consecução de fins. Neste sentido, devemos ter em mente que as medidas de combate às discriminações raciais e sexuais possíveis nas sociedades capitalistas ainda que sejam de suma importância ao introduzir obstáculos ao patriarcado-racismo-capitalismo, (nas palavras de Paul Preciado “petrossexorracial” ao definir a economia baseada em combustíveis fósseis e numa divisão inflexível de sexo e raça), e preparar o caminho para lutas mais radicais, não se pode perder de vista os limites impostos pelo próprio sistema onde essas conquistas nunca estarão garantidas e onde, no máximo, o horizonte que nos aguarda é sermos mercadorias com valores e funções hierarquizadas para a digestão metabólica do capital.

Referências

- ANDERSON, Kevin. *Marx nas Margens: Nacionalismo, Etnia, e Sociedades não-Ocidentais*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BUTLER, Judith. *The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of anthropocentrism*. *Radical Philosophy* 206, Winter 2019. Disponível em: <https://www.radicalphilosophy.com/article/the-inorganic-body-in-the-early-marx>
- DIAS, Maria Cristina Longo. *Modo de produção capitalista e a constituição de opressões para Silvia Federici: Caminhos de luta a partir de Angela Davis e Djamila Ribeiro*. *Ideação*, n. 42, 2020.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOSTER, John Bellamy. *A Ecologia de Marx: Materialismo e Natureza*. Tradução de Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- GONZALEZ, Lélia. A juventude negra e a questão do desemprego, 1979. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.marxists.org/portugues/gonzalez/1979/04/28.pdf>
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política: Livro 1*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MAU, Soren. *O poder econômico do capital: sobre valor e classe*. Tradução de Talles Lopes. Revista Zero à Esquerda, 2022a.
- MAU, Soren. The Body. In: SKEGGS, Beverley; FARRIS, Sara; TOSCANO, Alberto; BROMBERG, Svenja. *The Sage Handbook of Marxism*, volume 3, 2022b.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, Trabalho e Dominação Social*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RAMOS, Silvana. *Mulheres e Gênese do Capitalismo: de Foucault a Federici*. Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020.
- SAITO, Kohei. *O Ecossocialismo de Karl Marx: Capitalismo, natureza e crítica inacabada à economia política*. Tradução: Pedro Davoglio. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- SAFFIOTI, Heleieth. *A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

Opressões de classe, raça e sexo¹

Maria Cristina Longo Cardoso Dias²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.07>

1 Introdução

Pretende-se, neste capítulo, desvendar as maneiras pelas quais múltiplas formas de opressão como o racismo, o sexismo e a opressão de classes se conectam e se retroalimentam constantemente formando um só sistema de dominação-exploração. Para que se efetive uma explicação destes conceitos e suas articulações, tenciona-se trabalhar autoras e autores como Heleieth Saffioti, Silvia Federici, Lélia Gonzalez e Karl Marx. Inferiorizações de imensos contingentes populacionais como mulheres e pessoas negras têm sido produzidas e reproduzidas constantemente dentro do modo de produção capitalista com a finalidade de hierarquizar, dividir e mais explorar a classe trabalhadora. Estes elementos fazem com que não seja possível compreender uma opressão separadamente do todo, assim como não é possível falar de opressões atuais sem explicitar o significado do modo de produção capitalista.

¹ Este texto foi publicado inicialmente como artigo na revista *Dois Pontos*, v. 21, n. 3.

² Docente do departamento de filosofia e pós-graduação da UFES. Doutora em filosofia pela USP. E-mail: crislongo@gmail.com

2 Capitalismo e opressões

O atual modo de produção capitalista aparece para nós como natural. Aparentemente, todas as características sociais como dinheiro, mercadoria, trabalho assalariado, mercado, capitalista, banco, banqueiro, indústria, empresário, aluguel, Estado, juros, bolsa de valores, etc, seriam elementos naturais necessários à nossa forma de organizar a sociedade, características essenciais da existência de qualquer sociedade humana. Contudo, a história não é bem esta, toda esta parafernália (acima descrita) que inventamos para viver é a contraparte necessária de um sistema profundamente hierárquico, racista, sexista e classista, ancorado na exploração de uma imensa maioria, para a obtenção de lucro de uma minoria.

É neste contexto que Marx descreve que o capital é uma relação de exploração, em que a contraparte do detentor dos meios de produção deve ser, necessariamente, o trabalhador expropriado que necessita vender sua força de trabalho para subsistir, conforme atesta citação abaixo:

Inicialmente, Wakefield descobriu nas colônias que a propriedade de dinheiro, meios de subsistência, máquinas e outros meios de produção não confere a ninguém a condição de capitalista se lhe falta o complemento: o trabalhador assalariado, o outro homem, forçado a vender a si mesmo voluntariamente. Ele descobriu que o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas (Marx, 2013, p. 542-543).

A história do estabelecimento do modo de produção capitalista, denominada por Marx e Federici como processo de acumulação primitiva de capital, é a história de uma violenta expropriação de terras, destruição de formas comunais de vida, separação violenta dos trabalhadores do acesso à terra e aos meios de subsistência, estabelecimento do comércio intercontinental de seres humanos a partir da escravização de povos negros e indígenas, refundação do sexismo em novas bases,

pilhagem, aprofundamento da divisão de classes com o aparecimento da figura do capitalista como aquele que concentrará todos os poderes sociais de comandar o trabalho e a vida de todos aqueles que não estiverem em sua classe. Marx vai além, ao afirmar que o próprio movimento do capital é um sujeito automático cujos capitalistas são apêndices com a aparência de sujeitos e os proletários são apêndices sem esta aparência³.

Mas voltemos ao pecado original, ao ponto que deu origem a todas estas características sociais que aparecem para nós hoje como naturais. Marx, nos capítulos finais do livro I de *O Capital*, identifica alguns elementos históricos que fundaram o modo de produção capitalista. Para o autor, a privatização de terras na Europa, com a consequente expulsão dos camponeses e o corte abrupto da possibilidade de produzir diretamente sua subsistência foi um dos elementos fundamentais para a formação deste modo de produção, pois, de acordo com o autor, para melhor controlar os trabalhadores seria necessário vulnerabilizá-los, torná-los completamente carentes dos elementos necessários à sua sobrevivência⁴.

E foi exatamente isto que se sucedeu historicamente: após um século de ganhos da classe trabalhadora (século XV), devido ao aumento de sua correlação de forças, por conta de uma forte redução populacional (escassez de trabalhadores) decorrente da peste bubônica⁵ e

³ Marx, 2011, p. 48: “A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana”.

⁴ Marx, 2013, p. 994: “A expropriação e expulsão de uma parte da população rural não só libera trabalhadores para o capital industrial, e com eles seus meios de subsistência e seu material de trabalho, mas cria também o mercado interno”.

⁵ Federici, 2017, p. 96: “A Peste Negra, que matou, em média, entre 30% e 40% da população europeia, constituiu um dos momentos decisivos no decorrer das lutas medievais. A consequência mais importante da peste foi, entretanto, a intensificação da crise do trabalho gerada pelo conflito de classes: ao dizimar a mão de obra, os trabalhadores

como resultado de fortes lutas de classes que estiveram presentes em toda Idade Média (como os movimentos heréticos) as classes dominantes iniciaram uma contrarrevolução que deu origem ao capitalismo⁶, como mostra a passagem a seguir do texto de Federici:

O capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal — possibilidades que, se tivessem sido realizadas, teriam evitado a imensa destruição de vidas e de espaço natural que marcou o avanço das relações capitalistas no mundo (Federici, 2017, p. 44).

Segundo Federici, as classes dominantes (aristocracia vigente e burguesia nascente) uniram-se, por volta do final do século XV, para derrubar as conquistas dos trabalhadores e trabalhadoras, gerando o modo de produção capitalista. De acordo com a autora, suas frentes de expropriação, espoliação, vulnerabilização e controle tiveram um tripé, baseado no estabelecimento e aprofundamento de hierarquias ligadas ao sexismo, racismo e divisão de classes⁷. Este tripé exploratório foi fundamentado, por sua vez, nos movimentos de perseguição e terror denominado caça às bruxas, colonialismo (escravização e pilhagem dos povos negros e indígenas) e expropriação de terras dos camponeses e camponesas da Europa⁸.

tornaram-se extremamente escassos, seu custo aumentou de forma crítica e a determinação das pessoas em romper os laços do domínio feudal foi estabelecida”.

⁶ Federici, 2017, p. 116: “Foi em resposta a essa crise que a classe dominante europeia lançou a ofensiva global que, ao longo de ao menos três séculos, mudaria a história do planeta, estabelecendo as bases do sistema capitalista mundial, no esforço implacável de se apropriar de novas fontes de riqueza, expandir sua base econômica e colocar novos trabalhadores sob seu comando”.

⁷ Federici, 2017, p. 119: “A acumulação primitiva não foi, então, simplesmente uma acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. Foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a “raça” e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno”.

⁸ Federici, 2017, p. 120-121: Na Europa Ocidental, ocorreram os cercamentos, a caça às bruxas, as marcações a fogo, os açoites e o encarceramento de vagabundos e mendigos em workhouses e em casas correcionais recém-construídas, modelos para o futuro

De acordo com a autora, por volta do século XV, o estupro de mulheres passou a ser praticamente legalizado, como forma de quebrar a solidariedade entre homens e mulheres da classe trabalhadora. Mulheres, principalmente trabalhadoras pobres, eram ruidosamente arrastadas de suas casas e trabalhos e estupradas coletivamente por grupos de homens que raramente recebiam mais do que um puxão de orelhas das autoridades. Segundo a autora, em média metade dos jovens europeus participaram destes “esportes”⁹.

Inúmeros homens aceitaram participar destes violentos atos contra mulheres, porque demoravam a ter acesso ao sexo, pelo fato de muitos deles não possuírem renda para se casar. As classes dominantes identificaram isso e permitiram os estupros. Infelizmente, os trabalhadores não conseguiram perceber a cisão que isto geraria em sua classe e aceitaram compactuar ativamente como violadores, conforme atesta passagem a seguir: “Porém, os resultados foram destrutivos para todos os trabalhadores, pois o estupro de mulheres pobres com consen-

sistema carcerário. No horizonte, temos o surgimento do tráfico de escravos, enquanto nos mares os barcos já transportavam indentured servants (servos contratados) e criminosos condenados da Europa para a América.

⁹ Federici, 2017, p. 103: Como demonstrou Jacques Rossiaud em *Medieval Prostitution* (1988) [A prostituição medieval], na França, as autoridades municipais praticamente descriminalizaram o estupro nos casos em que as vítimas eram mulheres de classe baixa. Na Veneza do século XIV, o estupro de mulheres proletárias solteiras raramente tinha como consequência algo além de um puxão de orelhas, até mesmo nos casos frequentes de ataque em grupo (Ruggiero, 1989, p. 94, 91-108). O mesmo ocorria na maioria das cidades francesas. Nelas, o estupro coletivo de mulheres proletárias se tornou uma prática comum, que se realizava aberta e ruidosamente durante a noite, em grupos de dois a quinze que invadiam as casas ou arrastavam as vítimas pelas ruas sem a menor intenção de se esconder ou dissimular. Aqueles que participavam desses “esportes” eram aprendizes ou empregados domésticos, jovens e filhos das famílias ricas sem um centavo no bolso, enquanto as mulheres eram meninas pobres que trabalhavam como criadas ou lavadeiras, sobre as quais circulavam rumores de que eram “mantidas” por seus senhores (Rossiaud, 1988, p. 22). Em média, metade dos jovens participou alguma vez nesses ataques, que Rossiaud descreve como uma forma de protesto de classe, um meio para que homens proletários — forçados a postergar seus casamentos por muitos anos, devido às suas condições econômicas — cobrassem aquilo que lhes era devido”.

timento estatal debilitou a solidariedade de classe que se havia alcançado na luta antifeudal” (Federici, 2017, p. 104). Estes violentos atos perpetrados contra mulheres prepararam o terreno para o processo de perseguição contra elas, denominado caça às bruxas, com início no século XVI.

A caça às bruxas constituiu um processo persecutório com vistas a transformar os corpos das mulheres em territórios a serem colonizados para a reprodução. Considerando a extrema redução populacional derivada da peste bubônica e o consequente aumento de correlação de forças dos trabalhadores e trabalhadoras, os Estados nacionais nascentes e outras instituições como a igreja passaram a financiar a perseguição de toda e qualquer mulher que em seus gestos ou ações desafiassem o local destinado a elas, a saber: o local de mulheres isoladas, obedientes aos maridos, responsáveis por todos os trabalhos reprodutivos e cuidados com os filhos, conforme ressalta Silvia Federici, na seguinte passagem:

Na Europa, o ataque contra as mulheres justificou a apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização de seu controle sobre a reprodução. O preço da resistência era, sempre, o extermínio. Nenhuma das táticas empregadas contra as mulheres europeias e contra os sujeitos coloniais poderia ter obtido êxito se não tivesse sido sustentada por uma campanha de terror. No caso das mulheres europeias, foi a caça às bruxas que exerceu o papel principal na construção de sua nova função social e na degradação de sua identidade social (Federici, 2017, p. 203)

De acordo com a autora, a perseguição chegou a tal ponto que, por exemplo na Alemanha, as mulheres que não fizessem suficiente esforço no parto poderiam ser perseguidas, aquelas que perdessem seus bebês poderiam ser acusadas de infanticídio e contra todas aquelas que tivessem algum comportamento que pudesse ser interpretado como obstrutor da natalidade e da realização dos trabalhos reprodutivos

poderia pairar um processo de acusação de bruxaria que geralmente envolvia torturas e por fim seu assassinato na fogueira¹⁰.

Mulheres independentes, que não desejassem ter filhos, idosas que representassem a memória de uma vida comunal distinta do núcleo familiar isolado, seriam alvos preferenciais dos processos de bruxaria. Na verdade, nenhuma mulher estaria a salvo destas acusações. Segundo Silvia Federici, a caça às bruxas fugiu do controle, atingindo também mulheres das classes abastadas. Para que um processo por bruxaria fosse aberto, bastaria que alguém lhes dirigisse esta acusação¹¹.

Ao longo da baixa Idade Média, inúmeras mulheres se estabeleceram nas cidades como padeiras, cervejeiras, médicas e absolutamente todos os partos eram feitos por mulheres parteiras, em geral rodeadas de outras mulheres.

¹⁰ Federici, 2017, p. 178: “Na Alemanha, a cruzada pró-natalista atingiu tal ponto que as mulheres eram castigadas se não faziam esforço suficiente durante o parto, ou se demonstravam pouco entusiasmo por suas crias (Rublack, 1996, p. 92). O resultado destas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVIII), foi a escravização 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: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista”.

¹¹ Federici, 2017, p. 177: “Com a marginalização das parteiras, começou um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo no parto, enquanto os médicos homens passaram a ser considerados como “aqueles que realmente davam vida”. [...] (como nos sonhos alquimistas dos magos renascentistas). Com essa mudança, também teve início o predomínio de uma nova prática médica que, em caso de emergência, priorizava a vida do feto em detrimento da vida da mãe. Isso contrastava com o processo de nascimento habitual que as mulheres haviam controlado. E, para que efetivamente ocorresse, a comunidade de mulheres que se reunia em torno da cama da futura mãe teve que ser expulsa da sala de partos, ao mesmo tempo que as parteiras eram postas sob a vigilância do médico ou eram recrutadas para policiar outras mulheres”. Silvia Federici, 2017, p. 327328: “Também sabemos que muitas bruxas eram parteiras ou “mulheres sábias”, tradicionalmente depositárias do conhecimento femininos (Midelfort, 1972, p. 172)”.

Segundo a autora, com o processo de caça às bruxas, estas mulheres foram proibidas de exercer suas profissões, especialmente as profissões de médicas e parteiras que passaram para as mãos dos homens, como forma de controlar os partos e, portanto, sua reprodução, conforme mostra citação:

As mulheres não poderiam ter sido totalmente desvalorizadas enquanto trabalhadoras e privadas de toda sua autonomia com relação aos homens se não tivessem sido submetidas a um intenso processo de degradação social; e, de fato, ao longo dos séculos XVI e XVII, as mulheres perderam terreno em todas as áreas da vida social (Federici, 2017, p. 199).

O processo de caça às bruxas consolidou um dos pilares de acumulação de capital, pautado no cercamento dos corpos das mulheres para a reprodução de gente e realização dos trabalhos relacionados. Em outras palavras, a caça às bruxas estabeleceu o sexismo em novas bases, como um dos elementos fundamentais de acumulação do capital, pois desta forma a reprodução gratuita da mercadoria força de trabalho estaria garantida.

As dimensões do massacre deveriam, entretanto, ter levantado algumas suspeitas: em menos de dois séculos, centenas de milhares de mulheres foram queimadas, enforcadas e torturadas. Deveria parecer significativo o fato de a caça às bruxas ter sido contemporânea ao processo de colonização e extermínio das populações do Novo Mundo, aos cercamentos ingleses, ao começo do tráfico de escravos, à promulgação das Leis Sangrentas contra vagabundos e mendigos, e de ter chegado a seu ponto culminante no interregno entre o fim do feudalismo e a “guinada” capitalista, quando os camponeses na Europa alcançaram o ponto máximo do seu poder, ao mesmo tempo que sofreram a maior derrota da sua história [...] (Federici 2017, p. 295-293).

Os trabalhos reprodutivos passaram a ser exigidos das mulheres que os realizaria em um núcleo familiar restrito, sob o mando de seu marido, sem nenhuma remuneração. Nestas bases, uma ideologia

da inferioridade feminina é constantemente reproduzida, como forma de justificar o local de menor prestígio social das mulheres¹².

Outras formas de sexualidade passaram a ser criminalizadas, por não estarem dentro da lógica de reprodução da força de trabalho, gerando uma verdadeira perseguição a homossexuais e outras formas de expressão sexual que não coubessem nos padrões reprodutivos. Da mesma maneira, principalmente idosas tornaram-se o símbolo das bruxas, pois a ausência de fertilidade significaria inutilidade do ponto de vista reprodutivo de força de trabalho, além da memória de formas comunitais de vida que precisavam ser esquecidas.

Mas não abordemos a categoria mulher como um universal, pois todos sabemos que as condições das mulheres brancas são muito distintas das condições das mulheres negras. A maneira de inferiorizar as mulheres negras ocorre de modo distinto das mulheres brancas. Enquanto a inferiorização das mulheres brancas ocorre com a propagação de uma ideologia que tenta ressaltar que estas mulheres são frágeis, vulneráveis, hipersensíveis, pouco racionais e pouco aptas a trabalhos que não digam respeito à reprodução, a ideologia que propaga a inferiorização das mulheres negras tenta equipará-las a “burros de carga”¹³ sempre dispostas a realizar tarefas braçais pesadas e exaustivas com baixa remuneração ou sem nenhuma remuneração, adiciona-se a isto a

¹² Federici, 2017, p. 205: “Embora na época da caça às bruxas as mulheres tenham sido retratadas como seres selvagens, mentalmente débeis, de desejos insaciáveis, rebeldes, insubordinadas, incapazes de autocontrole, no século XVIII o cânone foi revertido. Agora, as mulheres eram retratadas como seres passivos, assexuados, mais obedientes e morais que os homens, capazes de exercer uma influência positiva sobre eles”.

¹³ Davis, 2016, p. 25-25: À medida que a ideologia da feminilidade — um subproduto da industrialização — se popularizou e se disseminou por meio das novas revistas femininas e dos romances, as mulheres brancas passaram a ser vistas como habitantes de uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo. A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca. Na propaganda vigente, “mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e “dona de casa”, termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente [...].

hiperssexualização e hiperobjetificação de seus corpos. A esta propagação de ideologias da inferioridade feminina¹⁴, com vistas ao lucro, Heleieth Saffioti denominou acertadamente de mística feminina, conforme afirma a seguir:

A mística feminina desempenha aqui importante papel, justificando a canalização da força de trabalho feminina para o desempenho de tarefas mal remuneradas, não conferidas de prestígio e onde mais facilmente se burla a legislação trabalhista (Saffioti, 2013, p. 94).

Conforme mencionado, além do processo de rebaixamento das mulheres para maior exploração de sua força de trabalho, o cercamento de terras foi formado como um processo fundamental para a constituição do modo de produção capitalista. Terras foram cercadas como forma de romper o apoio mútuo por parte dos camponeses, na Europa, assim como para cortar seu acesso aos meios de subsistência, vulnerabilizando-os.

Apesar do domínio senhorial, trabalhadores e trabalhadoras do campo viviam uma relativa democracia, pois decidiam coletivamente, em assembleias, quando drenar os campos, quando soltar os animais, decidiam onde e como produzir nos dias em que trabalhavam para si¹⁵. Ademais, em torno da vida comunal, erguia-se o apoio mútuo, festividades, celebrações, uma cultura própria; um modo de vida¹⁶.

¹⁴ Saffioti, 2013, p. 66: “Aparentemente, no entanto, são as deficiências físicas e mentais dos membros da categoria sexo feminino que determinam a imperfeição das realizações empíricas das sociedades competitivas. A mulher faz, portanto, a figura do elemento obstrutor do desenvolvimento social, quando, na verdade, é a sociedade que coloca obstáculos à realização plena da mulher”.

¹⁵ Federici, 2017, p. 139: o uso comum dos campos agrícolas tinha muitas vantagens. Ele protegia os camponeses do fracasso de uma colheita, devido à variedade de faixas de terra a que uma família tinha acesso; [...] promovia uma forma de vida democrática, construída sobre a base do autogoverno e da autossuficiência, já que todas as decisões — quando plantar, quando colher, quando drenar os pântanos, quantos animais seriam permitidos nos campos comuns — eram tomadas pelos camponeses em assembleia.

¹⁶ Federici, 2017, p. 138: “Além de incentivar as tomadas de decisão coletivas e a cooperação no trabalho, as terras comunais eram a base material sobre a qual podia crescer

As mulheres, apesar de terem menos direitos que os homens, eram especialmente beneficiadas por este modo de vida¹⁷, pois podiam se apoiar mutuamente para criação de seus filhos, bem como nos partos de suas crianças que eram sempre feitos por parteiras, rodeadas de outras mulheres da comunidade. Adicionalmente, de acordo com Silvia Federici, as mulheres exerceram um indiscutível controle sobre seus corpos, pois era passado de geração para geração saberes sobre ervas abortivas e contraceptivas.

Com os cercamentos de terras, toda a vida comunal que se erguia em torno do cultivo dos campos abertos foi destruída, fazendo com que imensos contingentes populacionais se tornassem famintos, sem-terra, que vagavam pelas estradas e cidades em busca de alimentos. Esta população vivia de pequenos roubos ou como pedintes, sendo constantemente perseguida pelo estado que a aprisionava em casas de trabalhos forçados (*workhouses*) ou a sentenciava à força. Contudo, quando este processo de perseguição se iniciou no século XVI, estes mesmos sem-terra preferiam, muitas vezes, a força a terem que se vender como força de trabalho assalariada¹⁸.

a solidariedade e a sociabilidade campesina. Todos os festivais, os jogos e as reuniões da comunidade camponesa eram realizados nas terras comunais”.

¹⁷ Federici, 2017, p. 138: A função social das terras comunais era especialmente importante para as mulheres, que, tendo menos direitos sobre a terra e menos poder social, eram mais dependentes das terras comunais para a subsistência, a autonomia e a sociabilidade. Parafraseando a afirmação de Alice Clark sobre a importância dos mercados para as mulheres na Europa pré-capitalista, é possível dizer que as terras comunais também foram o centro da vida social das mulheres, o lugar onde se reuniam, trocavam notícias, recebiam conselhos e podiam formar um ponto de vista próprio — autônomo da perspectiva masculina — sobre os acontecimentos da comunidade (Clark, 1968, p. 51).

¹⁸ Federici, 2017, p. 243-244: “A imagem de um trabalhador que vende livremente seu trabalho, ou que entende seu corpo como um capital que deva ser entregue a quem oferecer o melhor preço, se refere a uma classe trabalhadora já moldada pela disciplina do trabalho capitalista. Contudo, é apenas na segunda metade do século XIX que se pode vislumbrar um trabalhador como este — moderado, prudente, responsável, orgulhoso de possuir um relógio (Thompson, 1964), e que considera as condições

A fome era tamanha nos séculos que se seguiram aos cercamentos que muitos adentravam as igrejas mostrando suas feridas para pedir¹⁹. Outros atacavam carregamentos de alimentos que chegavam ou que saíam para exportação. Foi tamanha fome que o contingente populacional começou a sofrer um declínio no século XVII.

As mulheres sofreram ainda mais que os homens as consequências dos cercamentos, pois tinham menor possibilidade de mobilidade, por poderem estar grávidas ou pelo risco de sofrerem ataques sexuais pelo caminho. Pelo fato de serem ainda mais afetadas que os homens foram também as que mais resistiram, realizando inúmeras rebeliões pela arrancada das cercas.

Ligado ao processo de expropriação de terra, como outro pilar de estruturação do modo de produção capitalista, destaca-se o colonialismo, conforme ressaltado. A busca desenfreada por força de trabalho, por parte das classes dominantes europeias, gerou a invasão de outros continentes como o americano e o Africano. Terras foram cercadas²⁰, povos foram pilhados e principalmente escravizados, com a finalidade de produção de mercadorias. Um mercado intercontinental de gente, altamente lucrativo, foi criado, a partir da captura dos povos africanos e seu transporte forçado para as Américas. Comerciantes sedentos de sangue viviam apenas de capturar pessoas na África, jogá-

impostas pelo modo de produção capitalista como “leis da natureza” (Marx, 1909, t. i, p. 809) —, um tipo que personifica a utopia capitalista e que é ponto de referência para Marx”.

¹⁹ Federici, 2017, p. 155. “[...] multidões erravam pelos campos, chorando e gemendo, “era tanta fome que poderiam devorar brotos nos campos” (Le Roy Ladurie, 1974); ou invadiam as cidades para aproveitar a distribuição de cereais ou para atacar as casas e os armazéns dos ricos que, por sua vez, corriam para conseguir armas e fechar as portas das cidades de modo a manter os famintos do lado de fora (Heller, 1986, p. 56-63)”.

²⁰ Federici, 2017, p. 130: “O maior processo de privatização e cercamento de terras ocorreu no continente americano, onde, no início do século XVII, os espanhóis tinham se apropriado de um terço das terras comunais indígenas sob o sistema de encomenda [...]”.

las em um navio empilhadas como se fossem coisas e vendê-las nas Américas²¹, conforme afirma bell hooks (2019, p. 40):

No início, a bordo de um navio, toda pessoa escravizada era marcada por ferro quente. Um chicote “gato de nove caudas” era usado pelos escravizadores para açoitar os africanos que gritassem de dor ou resistissem à tortura. Mulheres eram gravemente açoitadas por chorarem. Arrancavam suas roupas e batiam em todas as partes de seu corpo. Ruth e Jacob Weldon, um casal africano que viveu os horrores da rota da escravidão, viu “mães com bebês no peito maldosamente marcadas e cicatrizadas, até parecer que o próprio céu castigaria os infernais torturadores com a condenação que eles tanto mereciam.

Silvia Federici descreve que a sede de controle da força de trabalho era tão grande que, em pouco mais de um século, 90% da população indígena foi exterminada, no que a maioria dos estudiosos concorda em chamar de um verdadeiro holocausto americano²².

Como resultado da necessidade de maior vulnerabilização e controle destas populações escravizadas, hierarquias raciais foram estabelecidas. No início da invasão das Américas, Silvia Federici ressalta que estas hierarquias raciais não eram tão acentuadas, pois o menor número dos colonizadores sugeria que era necessário povoar o continente através, principalmente, do estupro de indígenas. Quando a

²¹ hooks, 2019, p. 40: “Depois de serem marcados, todos os escravizados ficavam sem qualquer peça de roupa. A nudez da mulher africana servia como um constante lembrete de sua vulnerabilidade sexual. Estupro era um método comum de tortura usado pelos escravizadores para subjugar negras recalcitrantes. A ameaça de estupro e de outras violências físicas causava terror psíquico nas africanas que haviam sido deslocadas. Robert Shufeldt, um estudioso do comércio de pessoas escravizadas, registrou o predomínio de estupro em navios negreiros. Ele afirma: “naquela época, várias negras chegavam a nossos litorais já engravidadas por alguém da tripulação demoníaca que a trouxe para cá”.

²² Federici, 2017, p. 126: Nota 61. “A dimensão da catástrofe demográfica causada pelo “ intercâmbio colombiano” continua sendo debatida até hoje. As estimativas do declínio da população na América do Sul e na América Central no primeiro século pós-colombiano variam muito, mas a opinião acadêmica contemporânea é quase unânime em comparar seus efeitos a um holocausto americano”.

mestiçagem assumiu um ponto que começou a ameaçar o domínio dos colonizadores brancos, o racismo passou a ser fortemente estabelecido para diferenciação entre brancos e não brancos.

Em Maryland, no estado da Virgínia, foi imposta uma lei que criminalizava casamentos interétnicos, mostrando que se foi necessária tal criminalização, é provável que estas uniões fossem de fato muito comuns²³. Em outras palavras, hierarquias raciais foram impostas de cima para baixo como forma de aumentar os direitos de brancos e negar direitos a pessoas não brancas.

O racismo não ocorreu naturalmente, mas foi imposto de cima para baixo, inclusive para justificar a escravização de corpos negros e indígenas, como maneira de manifestar que estes corpos seriam menos humanos e também para dividir a classe trabalhadora, conforme resalta Davis (2016, p. 129): “Claro, essa luta entre a classe trabalhadora branca e negra não era inevitável. Entretanto, apologistas da nova classe de capitalistas monopolistas estavam determinados a provocar essa divisão racista”.

Conforme mencionado, o colonialismo representou um dos elementos do tripé de constituição da relação de exploração capital, com a captura, escravização de povos negros e indígenas, estabelecendo hierarquias raciais para maior exploração de seus trabalhos. Os elementos sexismo, expropriação (principalmente de terras) e racismo constituíram-se como elementos da acumulação primitiva de capital, formando a relação capital acima exposta, qual seja: uma relação de

²³ Federici, 2017, p. 216: “No entanto, este processo não foi automático. Assim como o sexismo, o racismo teve que ser legislado e imposto. Dentre as proibições mais reveladoras, devemos, mais uma vez, levar em conta que o casamento e as relações sexuais entre negros e brancos foram proibidos. As mulheres brancas que se casaram com escravos negros foram condenadas e os filhos gerados desses casamentos foram escravizados pelo resto de suas vidas. Estas leis, aprovadas em Maryland e na Virgínia, na década de 1660, são provas da criação de cima para baixo de uma sociedade segregada e racista, e de que as relações íntimas entre “negros” e “brancos” deveriam ser, efetivamente, muito comuns, se para acabar com elas considerou-se necessário recorrer à escravização perpétua”.

exploração em que uma parte detém os meios de produção, a terra, o poder de comandar trabalho e em geral é branca e masculina e a outra parte que não possui nada além de sua força para vender no mercado (transformando-se em assalariada) ou é escravizada como foi o caso das populações negras e indígenas e as populações que ainda hoje vivem em condições análogas à escravidão. A parcela mais pobre da classe trabalhadora é, em geral, feminina e negra.

Uma questão que pode ser colocada é: por que a parcela mais pobre da classe trabalhadora é feminina e negra? A partir da análise deste modo de produção, pode-se afirmar que quanto mais fatores de inferiorização gerados e mantidos pelo processo de acumulação primitiva uma pessoa possui, mais oprimida/pobre esta pessoa tende a ser ainda hoje.

Em outros termos, vimos que o processo de caça às bruxas representou uma campanha de terror e perseguição das mulheres, a fim de que seus corpos se transformassem em territórios político-econômicos para a reprodução de gente, gerando uma mística da inferioridade que justificaria a colocação destas mulheres em locais subordinados. Por outro lado, vimos como o processo de racismo foi estabelecido, a partir do colonialismo, por meio da escravização de povos negros e indígenas. Por fim, observou-se como a construção da força de trabalho “livre” dos meios de produção e livre para se vender no mercado, significou a expropriação, especialmente da terra. Assim, a pessoa mais vulnerável/pobre do sistema é aquela que carrega mais fatores de vulnerabilização como o fato de ser mulher, negra e não possuidora dos meios de produção, o que de fato se verifica pelos dados: as mulheres negras são, em geral, as mais pobres do sistema, seguidas do homem negro despossuído, da mulher branca e do homem branco, este último, em geral, nas partes superiores da pirâmide de renda²⁴.

²⁴ De acordo com dados do IPEA de 2015, o rendimento médio mensal, no Brasil, dos homens brancos era de R\$ 2.509,7, o rendimento mensal das mulheres brancas, no

O Capital se constitui como esta complexa relação em que quanto mais grupos vulneráveis, a partir da constituição de místicas da inferioridade, maior a possibilidade de exploração de trabalhos remunerados e não remunerados como os trabalhos reprodutivos e escravizados.

Nesta relação há aqueles que exploram, a burguesia, os donos dos meios de produção e aqueles que são explorados, a classe trabalhadora que não possui nada além de sua força para vender no mercado. Esta classe trabalhadora, contudo, não é homogênea, ela foi historicamente dividida e hierarquizada, a partir dos processos acima mencionados, como o processo de colonialismo e racismo que escravizou e inferiorizou pessoas negras e indígenas, a caça às bruxas que perseguiu e rebaixou mulheres por meio da construção de uma mística da inferioridade feminina, para que reproduzissem e realizassem os trabalhos reprodutivos sem remuneração e os cercamentos de terras que expropriaram camponeses, camponesas e povos originários para que se tornassem totalmente carentes dos meios de produção e fossem forçados a vender sua força de trabalho.

A exploração do trabalho acontece por meio da apropriação indevida por parte dos donos dos meios de produção de parte do produto produzido por trabalhadores e trabalhadoras assalariadas, bem como pela extração da totalidade do produto produzido por pessoas escravizadas e por mulheres quando realizam os trabalhos reprodutivos sem remuneração.

Conforme mencionado, a categoria mulher não é um universal homogêneo, mas sim dividido entre mulheres brancas e racializadas. As primeiras foram inferiorizadas a partir da construção de uma mística da fragilidade e pouca aptidão a trabalhos que não fossem os reprodutivos, enquanto as segundas sofreram os piores tipos de

mesmo ano, era de R\$ 1.765,0, enquanto o rendimento mensal dos homens negros era de R\$ 1.434,1 e o das mulheres negras era de R\$ 1.027,5.

inferiorização, a partir da escravização e da construção de uma mística das mulheres “burros de carga” que sempre estariam aptas aos trabalhos pesados, quando não eram hiperssexualizadas e abusadas por serem sempre retratadas como “coisa”.

Monsieur Le Capital forma-se, assim, como um sujeito automático²⁵ em que o lucro (leia-se extração de mais-valor, a partir da exploração do trabalho) é o objetivo de todo processo. Este sujeito automático firma-se como um vampiro que cresce quanto mais sangue tira de trabalhadores e trabalhadoras. A cada novo ciclo de reprodução do capital, não somente ele se expande na forma dinheiro, por meio da exploração do trabalho, mas também as classes e as relações que o constituem são reafirmadas, incluindo a relação de exploração dos trabalhos assalariados e não assalariados (escravizado e reprodutivos realizados pelas mulheres), em que pessoas vulnerabilizadas por diferentes místicas da inferioridade são hiperexploradas.

No que concerne ao racismo, podemos observar que uma mística da inferioridade foi tecida desde o momento da violenta escravização desses corpos. Pessoas negras e indígenas passaram a ser retratadas como menos humanas, inferiores, seus traços passaram a ser pintados como se fossem feios ou ridicularizados como a figura da nega maluca²⁶ ou a figura do mito do indígena canibal. Um constante apagamento de epistemologias, de saberes ancestrais desses povos, foi posto

²⁵ Marx, 2013, p. 297: “Na circulação D-M-D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo”.

²⁶ Ribeiro, 2018, p. 42: “Há algum tempo, a comedianta Kéfera Buchmann gravou um vídeo chamado “Tá liberado, é Carnaval!” em que aparece pintada de preto, com uma peruca black power, dançando de forma ridícula e caricata. Ou seja, se utilizando da versão brasileira do blackface, a “nega maluca”. A humorista ultrapassa todos os limites do bom senso e do respeito ao retratar mulheres negras de forma tão ultrajante. Nunca vi uma mulher negra se comportar do modo como ela a retrata.

em ação, a partir do que inúmeras pensadoras do feminismo negro denominaram de epistemicídio. Tal apagamento de conhecimentos dos povos negros opera até os dias atuais, como no exemplo da perseguição de religiões de matrizes africanas. A citação abaixo define o termo epistemicídio:

[...] processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio (Carneiro *apud* Ribeiro, 2019, p. 79).

Lélia Gonzalez cunha termos como divisão racial do trabalho para mostrar que o racismo produz uma hiperexploração da mão-de-obra negra²⁷. De acordo com a autora, esta população é mantida em uma massa marginal, em um local de desemprego constante e quando absorvida pelo mercado é colocada em bicos, trabalhos intermitentes, temporários, mal remunerados, de baixo prestígio social; em geral em ocupações manuais.

As mulheres negras seriam destinados basicamente dois locais do ponto de vista da ocupação: ou o local de empregadas domésticas em uma clara herança de seu passado como mulheres escravizadas, mucamas (mães pretas) que realizavam os serviços domésticos nas

²⁷ Gonzalez, 2018, p. 65: “É nesse sentido que o racismo — enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas — denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do sistema econômico como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social. Desnecessário dizer que a população negra, em termos de capitalismo monopolista, é que vai constituir, em sua grande maioria a massa marginal crescente”.

casas grandes ou o local de mulheres hiperssexualizadas, numa alusão aos constantes abusos sexuais cometidos durante a escravidão²⁸. No presente, a figura da mulher negra hiperssexualizada retorna com os abusos em seu ambiente de trabalho ou como a negra do carnaval retratada quase nua.

Lélia ainda ressalta que, em menor número, as mulheres negras seriam trabalhadoras rurais como herança de seu passado como trabalhadoras do eito. Contudo, o único local em que estas mulheres seriam vistas como sujeitos seria como mães de santo em religiões de matrizes africanas.

Do ponto de vista dos homens negros, a divisão racial do trabalho também impera de maneira violenta, pois os trabalhos ocupados por estes homens são, em geral, mal remunerados, temporários, com baixa proteção legal, em sua maioria trabalhos pesados braçais, quando não estão desempregados ou vivendo apenas de “bicos”. O desemprego permanente ligado ao racismo leva a uma constante perseguição policial dos homens negros²⁹. Estes homens precisam, frequentemente, andar com seus documentos ou comprovantes de emprego para provar sua inocência, já que são julgados como culpados, *a priori*.

De acordo com a autora, no Brasil, haveria uma espécie de desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo³⁰. O primeiro tipo

²⁸ Gonzalez, 2018, p. 45: “De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata”.

²⁹ Gonzalez, 2018, p. 145: “Além disso, aqui também se tem a presença policial: só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar, amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios. A sistemática repressão policial, dado seu caráter racista (segundo a polícia todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo”.

³⁰ Gonzalez, 2018, p. 56: “A presença dos três processos de acumulação, sob a hegemonia do capital industrial monopolista, demonstra, por outro lado, que o desenvolvimento desigual e dependente mescla e integra momentos históricos diversos. É nesse momento de sua análise (p. 122) que Nun retorna à questão da funcionalidade da superpopulação relativa afirmando que, no nosso caso, grande parte dela se torna supérflua e passa a constituir uma massa marginal” em face do processo de acumulação

que ela descreve seria um capitalismo industrial monopolista, moderno, que daria o tom de funcionamento de todas as outras formas de capitalismo e empregaria uma mão-de-obra com maior qualificação, maior salário e proteção legal³¹. A mão-de-obra empregada por este tipo de capitalismo seria majoritariamente branca.

Sob a égide do tipo de capitalismo descrito acima, estaria o capitalismo competitivo que seria um capitalismo das pequenas empresas, inclusive de serviços, que empregaria uma boa parcela da população negra e, por fim, o capitalismo comercial³², remetendo diretamente ao nosso passado colonial escravocrata. Este último tipo de capitalismo alude a formas arcaicas de emprego da mão-de-obra, muitas vezes não remunerada em dinheiro, sendo composto, principalmente, por pessoas negras.

É interessante notar que quanto menor a remuneração, a proteção legal e de menor prestígio social a ocupação, maior a quantidade de pessoas negras. Isto se deve ao passado escravocrata que não

hegemônico, representado pelas empresas monopolistas. As questões do desemprego e subemprego incidem exatamente sobre essa população. No desenvolver deste trabalho, verificamos de que maneira o gênero e a etnicidade são manipulados de tal modo que, no caso brasileiro, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho, “coincidentalmente” pertencem exatamente às mulheres e à população negra”.

³¹ Gonzalez, 2018, p. 56: “Uma segunda diferença remete-nos à distinção entre as duas espécies de capital: “a) monopolista — alta taxa de rendimentos; predeterminação a médio, dos custos; menor incidência relativa de mão de obra sobre os custos, etc., implicam, em termos de força de trabalho, na integração estável do trabalhador na empresa (salários maiores, cumprimento das leis sociais, capacidade de negociação com organizações trabalhistas, etc.), b) competitivo (satelitizado pelo anterior ou com seu campo de atuação reduzido) — demanda instável; margem de lucro pequena ou flutuante; créditos restringidos; baixa produtividade, grande contingentes de mão de obra implica numa tendência para redução dos salários a baixos níveis, no não cumprimento das leis sociais, na neutralização da ação social”.

³² Gonzalez, 2018, p. 35: “a presença atual, em diferentes expressões, do capital comercial relacionado a formas pré-capitalistas de exploração da mão-de-obra, articula-se (em graus de maior ou menor complexidade) com o setor hegemônico da economia e de maneira proveitosa para este último”.

indenizou e não concedeu nenhum palmo de terra àqueles e àquelas que sofreram o jugo da escravidão.

As populações negras sofreram também uma divisão racial do espaço³³, pois, por todo seu histórico de estarem submetidas à escravidão (e à nenhuma reparação pós-abolição) teria feito com que migrassem para as áreas mais precárias das cidades, com contestação de posse, em alagados, morros, sem saneamento básico, muitas vezes sem água e luz.

Quando Lélia Gonzalez compara famílias brancas e negras de renda igual, ela nota que as famílias negras possuem maior número de pessoas trabalhando para conseguir a mesma renda. Muitas crianças negras precisam trabalhar para complementar a parca renda da família. Isso leva a um ciclo vicioso em que crianças, já pobres e afetadas pelo racismo, não possuem a oportunidade de estudar e mesmo quando conseguem frequentar a escola, não têm o mesmo acesso à material escolar ou condições de estudo em casa³⁴. Muitas destas famílias são numerosas e aglomeram-se em pequenos barracos³⁵.

³³ Gonzalez, 2018, p. 145: “Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos habitacionais (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço”.

³⁴ Gonzalez, 2018, p. 80: “E lutar pela sobrevivência significa, para tais famílias, apelar para todas as formas possíveis no sentido de conseguir alimento e permanecer em seu estado de fome congênita. Significa não poder deixar suas crianças irem à escola porque também elas, têm que ajudar nessa luta pela sobrevivência. Que se pense, aqui, nos casos de exploração do trabalho infantil em nosso país, tanto no campo quanto na cidade (em termos urbanos, por exemplo, que se pense nos pequenos vendedores, engraxates, lavadores de carro etc.)”.

³⁵ Gonzalez, 2018, p. 145: No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias”. JESUS, 1992, p. 52-53: 23 DE MAIO Levantei de manhã triste porque estava chovendo. [...] O barraco está numa desordem horrível. E que eu não tenho sabão para lavar as louças. Digo louça por hábito. Mas é as latas. Se tivesse sabão eu ia lavar as roupas. Eu não sou desmazelada. Se ando suja é devido a reviravolta da vida de um favelado. Cheguei à conclusão que quem não tem de ir pro céu, não adianta olhar para cima. E igual a nós que não gostamos da favela, mas somos obrigados a residir na favela.

De acordo com a autora, o racismo brasileiro funciona através da ideologia do branqueamento³⁶, em que brasileiros e brasileiras negam suas origens a partir do desejo incutido de embranquecer. Somos ensinadas e ensinados a desejar embranquecer, sendo que uma das formas comuns de consolidar este desejo se dá através do casamento com pessoas brancas, bem como a partir da negação de sua descendência negra³⁷.

Fanon analisa este desejo de embranquecimento em que mulheres negras desejam homens brancos como maneira de tentar se salvar do racismo e homens negros aspiram a mulheres brancas³⁸. Somos todos ensinados a tentar ocultar as nossas origens africanas em um tipo de racismo à brasileira que Lélia cunha como ideologia do branqueamento. Tentamos, constantemente, apagar nossos traços africanos alisando o cabelo, celebrando nossa descendência europeia, escolhendo parceiros brancos para ter filhos mais brancos. Neste tipo de racismo a miscigenação é estimulada e não condenada.

No racismo que impera no Brasil (e em outros lugares da América Latina) não se encontram placas de proibidas pessoas negras, mas essas pessoas são colocadas em “seus lugares”, com anúncios de contratação de trabalhadores com a seguinte ressalva: “procuram-se

³⁶ Gonzalez, 2018, p. 326: “O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento”.

³⁷ Segundo Barreto, na teoria de Lélia Gonzalez, “a cultura brasileira é negra, ainda que o racismo tente neuroticamente negar. Para a autora, o racismo era uma construção com benefícios sociais e econômicos para os brancos de todas as classes. E também um sintoma (manifestação em público para um problema interno maior) do que vivem os brasileiros ao projetarem e desejarem-se brancos descendentes de europeus em um país negro. Essa seria a neurose de nossa cultura” (Barreto, 2018, p. 23).

³⁸ Fanon, 2008, p. 76: “Conversando recentemente com alguns antilhanos, soubemos que a preocupação mais constante daqueles que chegam na França é dormir com uma mulher branca. Logo que desembarcam no Havre, dirigem-se às casas de prostituição. Uma vez cumprido este rito de iniciação à “autêntica” virilidade, tomam o trem para Paris”.

pessoas de boa aparência” (leiam-se somente pessoas brancas). Quando entramos em um local em que não há nenhuma pessoa negra, fica claro que ali não é o seu local...

De acordo com Lélia, recalamos constantemente nossas raízes africanas e isto tende a retornar como desejo de mais violência contra as pessoas negras, daí a nossa passividade diante do verdadeiro genocídio negro que impera até os dias atuais em nosso país.³⁹

Outro elemento que escamoteia e incentiva o racismo é o mito da democracia racial que tenta expressar a não existência do racismo no Brasil, pelo fato de sermos um povo miscigenado⁴⁰. Na realidade, porém, podemos perceber sensivelmente e pelos dados que a população negra está e sempre esteve submetida às piores condições de vida, seja do ponto de vista do tipo de emprego, seja do ponto de vista da valorização social dos trabalhos que fazem, seja do ponto de vista da moradia, do acesso à saúde ou à educação, sem mencionar a constante perseguição policial a qual os homens negros estão submetidos, conforme mencionado.

Vimos acima como opera a hiperssexualização das mulheres negras, mais grave do que a objetificação que as mulheres brancas sofrem, porque seus corpos sempre foram vistos como objetos cuja propriedade não lhes pertence em absoluto. Vimos que a mística das mulheres negras envolve sua redução a trabalhadoras “burros de carga” que aos olhos sociais sempre estariam dispostas a realizar os trabalhos mais pesados e de menor remuneração, encarnadas no local de empregadas

³⁹ Ribeiro, 2019b, p. 54: “Seria mais responsável e ético discutir o fato de que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil, o que mostra que indivíduos negros compartilham experiências de violência estatal pelo fato de pertencerem ao grupo negro (locus social), do que perder energia em falar das experiências individuais distintas como se isso não fosse próprio do humano [...]”.

⁴⁰ Gonzalez, 2018, p. 35: “Este fato daria origem, na década de 30, à criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial. Gilberto Freyre, o famoso historiador e sociólogo é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo. O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexistente em nosso país graças ao processo de miscigenação [...]”.

domésticas. Para além do trabalho pesado, estas mulheres são hiperssexualizadas e abusadas, muitas vezes, no próprio ambiente de trabalho como empregadas domésticas

As mulheres brancas, como vimos, seriam submetidas à uma mística da fragilidade, baixa racionalidade, hipersensibilidade que as confinaria aos trabalhos reprodutivos sem remuneração, aos trabalhos de cuidado de crianças e idosos, aos trabalhos domésticos e sexuais. Estas mulheres serviriam de sacos de pancadas de seus maridos, trabalhadores que recuperam seus egos perdidos em seus trabalhos às custas dessas mulheres. Importante notar que as mulheres brancas de classe média para cima contratam mulheres negras para realizar estes trabalhos, embora continuem sendo as responsáveis por gerenciar tais tarefas.

As místicas, tanto das mulheres negras quanto das mulheres brancas, servem para vulnerabilizar, manipular estes contingentes populacionais, para garantir que a reprodução social fique nas costas delas⁴¹ e quando entrem no mercado de trabalho sejam mantidas, em grande parte, em profissões que são extensão dos trabalhos reprodutivos, com rendimentos menores em relação aos homens.

Nos topos das carreiras e em trabalhos de maior prestígio social elas, normalmente, são minoria. Dado que é replicado no microcosmos da área acadêmica do curso de filosofia, pois como mostra Carolina Araújo, embora 38,4% dos concluintes do curso de filosofia sejam mulheres, elas são apenas 19,95% das docentes de Pós-Graduação, demonstrando uma acentuada queda em sua ocupação de espaços, conforme a carreira avança.

Há 38,4% de mulheres que concluem a graduação em filosofia e apenas 19,95% de mulheres que são docentes de pós-graduação, no Brasil. A proporção de mulheres diminui em 48%, da formatura na

⁴¹ Saffioti, 2013, p. 74: “o trabalho não pago que ela desenvolve no lar contribui para a manutenção da força de trabalho, tanto masculina quanto feminina, diminuindo, para as empresas capitalistas, o ônus do salário mínimo de subsistência”.

graduação para a entrada de docentes na Pós-Graduação. O número de homens aumenta de 61,6% de formandos na graduação de filosofia para 80,05% em sua participação como docentes na pós-graduação, com um aumento de 29,95% (Araújo, 2015, p. 8).

A forma da inferiorização atual das mulheres remonta ao processo de caça às bruxas que perseguiu e rebaixou milhões de mulheres para que ficassem isoladas, circunscritas, principalmente, aos trabalhos reprodutivos não remunerados, em um núcleo familiar restrito e vigiado pelos homens. Quando interessa explorar estes trabalhos de outras maneiras, vimos que sempre irão em uma condição de inferioridade ao mercado.

O tripé expropriação (constante), racismo e sexismo compõem o sujeito automático capital que cresce quanto mais trabalho explora, quanto mais contingentes populacionais inferioriza sempre com o objetivo de pagar os mínimos salários ou nenhum salário, para extrair o máximo possível de parcela de trabalho não pago na forma de mais-valor.

Conforme mencionado, não é apenas o capital na forma dinheiro que é ampliado a cada novo ciclo de produção, as classes e a inferiorização de contingentes populacionais que sofrem o racismo e o sexismo também são reproduzidas sempre com a finalidade de acúmulo de mais-valor na forma dinheiro. O fato de não decidirmos o que, como e de que forma produzir faz com que esta sociedade seja uma sociedade de produtores privados cujo resultado da produção é a mercadoria que precisa ser vendida no mercado para que seu valor seja transformado em dinheiro⁴². A mercadoria é a forma que o valor de uso

⁴² Marx, 2013, p. 187: “A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, na forma do trabalho privado que ao mesmo tempo tem de se expressar como trabalho imediatamente social, do trabalho particular e concreto que ao mesmo tempo é tomado apenas como trabalho geral abstrato, da personificação das coisas e coisificação das pessoas — essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento [...]”.

assume no modo de produção capitalista e que carrega a marca da exploração e rebaixamento desses imensos contingentes populacionais.

Desta maneira, o sujeito automático capital, a relação capital, cresce e se fortalece, quanto mais exploração do trabalho, sexismo e racismo são produzidos e reproduzidos, deixando para nós uma pista de que não parece ser possível superar estes elementos, sem transpor este próprio modo de produção.

Referências

- ARAÚJO, C. Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 13-33, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/155750>.
- BARRETO, R. Lélia Gonzalez, *Uma intérprete do Brasil*, in: *Primavera para as Rosas Negras*. Diáspora Africana, 2018.
- CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política*. Tomo I. São Paulo: Editora 34, 2009.
- FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- GONZALEZ, L. *Primavera para as Rosas Negras*. Diáspora Africana, 2018.
- hooks b. *E eu não sou uma mulher?* Rio de Janeiro: Rosas dos tempos, 2019.
- IPEA. *Retrato das desigualdades de Gênero e Raça*. Indicadores pobreza, distribuição e desigualdade de renda, 2015.
- JESUS, C. M. de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 1992.
- MARX, K. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.
- RIBEIRO, D. *Pequeno Manual Antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019b.
- RIBEIRO, D. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SAFFIOTI, H. *A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SAFFIOTI, H. *O Poder do Macho*. São Paulo: Moderna, 1987.

Transcendendo a dicotomia entre “gênero” e “classe”: a construção de uma nova identidade de gênero como condição do capitalismo

Polyana Tidre¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.08>

1 Introdução

O presente trabalho tem por objetivo reconstruir a argumentação a partir da qual Federici fundamenta a tese de que o gênero é resultado de uma construção, e de que as determinações identitárias e de sexualidade construídas a partir da Modernidade, ainda predominantes na Contemporaneidade, são estreitamente ligadas às exigências postas pelas relações de vida e de trabalho capitalistas, contrapondo-se, assim, a uma interpretação essencialista ou naturalista dessas categorias.

Para que esse objetivo possa ser alcançado, serão retomadas, com ênfase em sua originalidade, as premissas que, em *Calibã e a bruxa*, compõem o argumento de Federici para a defesa da tese. Nesse intuito, será exposta a abordagem feita por Federici das causas sociais e históricas da construção — assim como dos instrumentos de fixação — de uma nova identidade social “feminina”. Será mostrado de que modo a necessidade dessa identidade surge especialmente em um período de

¹ Professora do Departamento de Filosofia da UFPR. E-mail: polyanatidre@gmail.com

acumulação originária do capital², mas se estende para além, garantindo a reprodução contínua do modo de produção capitalista.

O texto abordará igualmente a inovação aportada por Federici ao mostrar que essa reprodução é garantida não somente, como já o mostrava Marx, por meio das relações de exploração que ocorrem no interior da fábrica — apropriação, pelo proprietário do dinheiro e dos meios de produção, de um mais-valor, para além do valor que retorna aos trabalhadores em forma de salário —, mas também através de relações de superexploração características de um trabalho não-pago, realizado no âmbito doméstico, de reprodução, no sentido biológico, e de manutenção, da mercadoria força de trabalho.

Pretende-se mostrar, para além, que a originalidade de Federici consiste em seu entendimento de que essa nova identidade — que consolida a construção moderna do gênero “mulher”, levando à redução do corpo a um destino biológico (o útero é transformado em terreno político) e à degradação social que resulta na desvalorização de seu trabalho e em sua subordinação à imagem da “mulher ideal” — só pode ser levada a cabo através de uma verdadeira “campanha de terror”, culminando em uma “doutrinação ideológica” e em uma “psicose coletiva” cristalizadas no fenômeno, para Federici eminentemente *moderno*, da caça às bruxas.

Com isso, a autora proclama avançar para além das análises feitas pelo próprio Marx, buscando suplantar o que ela considera ser uma ausência não só no autor, mas, de modo geral, entre os marxistas, que, ao investigarem a fase de transição ao modo de produção capitalista, não dedicar-se-iam nem às profundas transformações ligadas à construção da “feminilidade”³ como propriedade identitária pressuposta

² Opto por empregar o termo “originário” na tradução de “*ursprünglich*” (“*ursprüngliche Akkumulation*”).

³ Prefiro o uso do termo “feminilidade” a “femininidade” para sinalizar o significado específico de uma identidade formada através de uma normatividade que, essencial à consolidação e manutenção do modo de produção capitalista, é excludente e repressora, dotando a identidade de gênero “mulher” com propriedades e funções

na consolidação desse novo modo de produção, nem ao fenômeno da “caça às bruxas” dos séculos XVI e XVII como instrumento necessário a essa construção.

Por conseguinte, Federici propõe “repensar o desenvolvimento do capitalismo a partir de um ponto de vista feminista”, ou ainda, “do ponto de vista das mudanças que introduziu na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho” (Federici, 2017, p. 23/26). Nesse contexto, o fenômeno da caça às bruxas, visto pela autora como um instrumento central no processo de transformação da identidade e das funções sociais que atinge as mulheres, será colocado no centro de suas reflexões acerca da acumulação originária, na medida em que ele desempenharia uma função de condição ao desenvolvimento do capitalismo tanto quanto os fenômenos da expropriação dos camponeses da terra e da colonização.

Com esse intuito, Federici mostra que a história do desenvolvimento do capitalismo (especialmente em sua fase de transição, ou de acumulação originária) não só coincide com a “construção da identidade social feminina” (p. 31), mas que ele a pressupõe. Mais especificamente, ela nos esclarece como, para a construção dessa identidade social por meio da elaboração de uma verdadeira doutrinação ideológica, o “projeto político” (p. 203) de caça às bruxas conta com o engajamento sistemático não só do Estado, mas também de ideólogos das mais diversas áreas, entre os quais figuram até mesmo representantes do Racionalismo e do Esclarecimento.

Por fim, a contribuição de Federici que nos interessa abordar, para além dos avanços propostos em relação à historiografia marxista, reside no fortalecimento de um feminismo que se apoia, através das teses estabelecidas pela autora, na proposta de transcendência da dicotomia entre “gênero” e “classe” (p. 14). Na medida em que estabelece

específicas, as quais servem de baliza ou critério de “passabilidade” e conformidade a esse gênero.

que a identidade “mulher” e suas determinações sociais alienantes têm conexão necessária com o desenvolvimento do capitalismo, a crítica a essa construção identitária torna necessária, ao mesmo tempo, uma crítica à própria economia capitalista e às condições a partir das quais ela se reproduz.

2 Uma relação de forças favorável aos trabalhadores: movimentos herético-contestatórios e colapso demográfico

Buscando suplantar o que ela considera uma ausência não só em Marx, mas, em geral, entre os marxistas, Federici defende que, para além da colonização e da expropriação dos camponeses de seus meios de produção — com sua expulsão do campo para as cidades e seu emprego como força de trabalho assalariada nas manufaturas e, posteriormente, nas fábricas —, haveria ainda uma terceira condição fundamental à acumulação originária do capital: a criação e fixação de novas determinações identitárias e de sexualidade incorporadas à categoria “mulher”.⁴ Por conseguinte, Federici propõe dedicar-se ao tema das

⁴ Cf. Federici, 2017, p. 26/292-293. Apesar de Federici mencionar *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* em certas passagens de *Calibã e a bruxa*, a autora não utiliza a obra de Engels como contraponto à sua própria tese, a saber, sobre a negligência, em Marx e no marxismo, da discussão da questão da identidade e função sociais ligadas ao gênero como pilares do modo de produção capitalista. Além da importância de *A Origem da família*, gostaria de destacar um escrito menos conhecido de Marx, *Sobre o suicídio*, publicado em 1846 (intitulado, na primeira e única edição publicada pelo autor, como *Peuchet: Vom Selbstmord*), dedicado à abordagem da “vida privada”, das relações familiares e privadas de propriedade. Michael Löwy, no seu texto introdutório à edição brasileira do ensaio de Marx, afirmará que este é “uma das mais poderosas peças de acusação à opressão contra as mulheres já publicadas. Três dos quatro casos de suicídio mencionados nos excertos se referem a mulheres vítimas do patriarcado ou, nas palavras de Peuchet/Marx, da tirania familiar, uma forma de poder arbitrário que não foi derrubada pela Revolução Francesa. Entre elas, duas são mulheres “burguesas”, e a outra, de origem popular, filha de um alfaiate. Mas o destino delas fora selado mais pelo seu gênero do que por sua classe social” (Marx, 2006, p. 18). Ainda

profundas transformações ligadas à construção da “feminilidade” como identidade e função social específicas, assim como ao fenômeno da “caça às bruxas” dos séculos XVI e XVII como instrumento necessário a essa construção.

Federici aponta para algumas funções fundamentais ligadas a essa nova identidade, entre elas a necessidade de reprodução da força de trabalho em épocas de crise populacional. Exemplo histórico emblemático é o colapso econômico e demográfico dos séculos XIV e XV, com a Grande Fome e a Peste Negra, que provocam a escassez de força de trabalho e seu encarecimento, além do desmoronamento da renda feudal. Como reação, os senhores feudais e, nas cidades, a burguesia embrionária formada por grandes comerciantes e mercadores, tentam restabelecer a prestação de serviços laborais compulsórios ou, até mesmo, apelar para a escravidão (Federici, 2017, p. 96-97).

Contra essa ofensiva, o crescente proletariado sem-terra, que já respondia durante toda a Idade Média através de movimentos contestatários caracterizados de heréticos (p. 66-79), passa a oferecer enfrentamentos que se tornam verdadeiras guerras (p. 99). Federici descreve o aumento da combatividade e o descobrimento de uma causa comum entre diferentes grupos, característicos desses movimentos contestatários especialmente durante o século XIV: homens e mulheres, camponeses, e, nas cidades, artesãos, trabalhadores assalariados independentes e uma massa de pobres cada vez mais importante, se unem em insurreições e tomadas de poder em que exigem não só melhores

como contraponto à crítica de Federici à ausência do tratamento da questão acerca da transformação da identidade e funções sociais da mulher como fenômeno do capitalismo na historiografia marxista — sem colocar em questão a pertinência de sua crítica à falta de tratamento do fenômeno de caça às bruxas como instrumento para essa transformação — aproveito para destacar, entre outros: August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, de 1879; os trabalhos de Nadezhda Krupskaya, uma das editoras do jornal *Rabotnitsa* (*A mulher trabalhadora*) a partir de 1914 e Alexandra Kolontai (ver especialmente Schneider, 2017); Vladimir I. Lenin (*Sobre a Emancipação da Mulher*); Clara Zetkin (*Lenin e o movimento feminino*). No Brasil, mais recentemente, Heleieth Saffioti (entre outros, *Gênero, patriarcado, violência*).

condições de vida e de trabalho, mas mudanças radicais, colocando em questão a organização política e social vigente e ameaçando, por um lado, a nobreza proprietária de terras e, por outro, os mercadores patrícios — dois grupos sociais que, em muitas regiões, começam a se integrar, funcionando como uma estrutura única de poder (p. 89).

Essa combatividade, fortalecida pela solidariedade entre diferentes grupos de trabalhadores, somada à situação de escassez de força de trabalho, modifica as relações de poder a seu favor, com o aumento dos salários e a diminuição do custo de vida: “[...] para uma parte importante do campesinato da Europa Ocidental e para os trabalhadores urbanos, o século XV foi uma época de poder sem precedentes.” (p. 102). Essa melhora também atinge as mulheres, cuja diferença salarial em relação aos homens cai drasticamente durante o período da Peste Negra.

3 Capitalismo, Estado e contrarrevolução

Diante desse cenário de contestação social, as novas relações capitalistas de vida e de trabalho aparecem, para Federici — colocando-se aqui na contramão da historiografia tradicional —, não como uma revolução em relação ao modo de produção feudal, mas, ao contrário, como uma “contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal” (p. 44).

Nessa contrarrevolução, o Estado é mobilizado para assumir um papel central. Em “A política sexual, o surgimento do Estado e a contrarrevolução”, última parte do primeiro capítulo de *Calibã e a bruxa*, Federici destaca a atuação do Estado no intuito de fragmentar ou enfraquecer a solidariedade existente entre os trabalhadores nos movimentos heréticos de protesto social, especialmente a partir do final do século XV. Nesse contexto, duas políticas de Estado são introduzidas com a finalidade de provocar uma divisão entre homens e mulheres, com a transformação destas últimas em verdadeiros bodes

expiatórios: a descriminalização do estupro e a institucionalização da prostituição.

Assim, Federici mostra em que medida a exploração e o antagonismo de classe são estreitamente ligados à opressão de gênero manifestada através da misoginia e do sexismo criados por essas políticas de Estado. Nesse sentido, a autora afirma:

[...] as autoridades políticas empreenderam importantes esforços para cooptar os 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” (p. 103).

A mesma lógica irá caracterizar, aliás, a construção e o fortalecimento do racismo, que servirá à quebra de solidariedade e divisão entre trabalhadores⁹ brancos, negros e indígenas em uma época em que, hostis aos mesmos senhores, eles formavam alianças nas colônias americanas (p. 212). “Assim como o sexismo”, escreve Federici, fazendo o nexo entre a necessidade do fomento de diferentes tipos de opressão e a reprodução da exploração, “o racismo teve que ser legislado e imposto” (p. 216). Para além, a violência intensificada em direção às mulheres através da introdução dessas duas políticas terá enorme peso no fenômeno de caça às bruxas (no qual a autora se aprofundará ulteriormente no texto):

A legalização do estupro criou um clima intensamente misógino que degradou todas as mulheres, qualquer que fosse sua classe. Também insensibilizou a população frente à violência contra as mulheres, preparando o terreno para a caça às bruxas que começaria nesse mesmo período (p. 104).

Por conseguinte, “a centralização do Estado como único agente capaz de confrontar a generalização da luta e de preservar as relações de classe”, movimento empregado já nessa época, é intensificada nos séculos XVI e XVII, com a queda populacional na América e a redução

da economia colonial, e, na Europa Ocidental, uma nova crise demográfica e econômica. Nesse contexto, o Estado se torna “o gestor supremo das relações de classe e o supervisor da reprodução da força de trabalho” (p. 107).

Dessa vez, no entanto, a necessidade de uma nova intervenção estatal visa não somente o enfraquecimento da solidariedade de classe e a quebra do caráter contestatório dos movimentos heréticos, mas o aumento quantitativo e a formação, por meio do disciplinamento, da força de trabalho (p. 162 e segs.). A produção ou reprodução da mercadoria força de trabalho em número suficiente — ou em excesso, se levarmos em conta a função constitutiva do que Marx denomina “exército industrial de reserva” ou “superpopulação relativa” como elemento vital no processo de dumping salarial e de apropriação crescente de um mais-valor⁵ —, assim como sua “domesticação” (p. 199), serão garantidas sobretudo com a introdução de uma política populacional característica de um regime de biopoder (p. 167 e segs.).

Essa ideia será reforçada no capítulo 2 de *O calibã e a bruxa*, intitulado “A acumulação do trabalho e a degradação das mulheres: a construção da ‘diferença’ na ‘transição para o capitalismo’”, em que a autora introduz a tese de que a expropriação dos camponeses da terra, acompanhada da introdução sistemática do trabalho assalariado, e a escravidão — como regime de trabalho forçado presente não apenas nas colônias, mas também na própria Europa do século XV, onde fracassa somente através de um grande movimento de resistência dos camponeses — não são os únicos meios para a acumulação originária. Esse processo exigiria, para além, a transformação do corpo em máquina de trabalho e, especialmente, a sujeição do corpo das mulheres para a reprodução da força de trabalho.

⁵ Ver especialmente *Capital*, tomo 1, cap. 23, tópico 3: “Produção progressiva de uma superpopulação relativa ou exército industrial de reserva”.

Nesse sentido, mostram-se como imprescindíveis as mudanças sociais introduzidas na posição social das mulheres, “impostas basicamente com a finalidade de buscar novas formas de arregimentar e dividir a força de trabalho” (p. 126) e “resultando na construção de uma nova ordem patriarcal” (p. 129). Levando-se em conta esse contexto, Federici afirma que “as mulheres sofreram um processo excepcional de degradação social que foi fundamental para a acumulação de capital e que permaneceu assim desde então” (p. 146).

4 Politização e transformação do corpo em máquina de trabalho

Nesse contexto, o Estado assume, mais uma vez, um papel fundamental. Para além da quebra de solidariedade que provocava em relação aos movimentos contestatários do século XV, ele passa a desempenhar uma pressão pela procriação em vistas à garantia da disponibilidade da mercadoria “força de trabalho”, além de levar a cabo seu disciplinamento. Esse disciplinamento é caracterizado pela autora como um processo de “cercamento social”, em referência ao cercamento das terras comunais característico da passagem do feudalismo ao capitalismo:

[...] o cercamento físico operado pela privatização da terra e o cercamento das terras comunais foram ampliados por meio de um processo de cercamento social: a reprodução dos trabalhadores passou do campo aberto para o lar, da comunidade para a família, do espaço público (a terra comunal, a Igreja) para o privado (p. 163).

No capítulo 3, “O grande Calibã: a luta contra o corpo rebelde”, a autora retoma a questão, defendendo a tese forte de que “o desenvolvimento da ‘máquina humana’ foi o principal salto tecnológico, o passo mais importante no desenvolvimento das forças produtivas que teve lugar no período de acumulação primitiva” (p. 267). Federici mostra

como a produção de uma força de trabalho disciplinada requer “uma nova concepção e uma nova política sobre o corpo” (p. 246), uma “ciência capitalista do trabalho” (p. 253) cujo resultado almejado é o de “imposição de uma disciplina mais estrita de trabalho” (p. 246) e de subordinação do corpo a “formas de comportamento uniformes e previsíveis” (p. 253). Federici mostra ainda como as concepções filosóficas de governo do corpo de Descartes e de Hobbes, aparentemente opostas, desempenharam papel crucial e complementar ao desenvolvimento dessa ciência:

De um lado, temos o modelo cartesiano, que a partir da suposição de um corpo puramente mecânico postula a possibilidade de que no indivíduo se desenvolvam mecanismos de autodisciplina, de autocontrole (*self-management*) e de autorregulação que tornem possíveis as relações de trabalho voluntárias e o governo baseado no consentimento. De outro lado, está o modelo hobbesiano, que, ao negar a possibilidade de uma razão livre do corpo, externaliza as funções de mando, consignando-as à autoridade absoluta do Estado (p. 268).

Na análise desse processo de disciplinamento, Federici retomava, já em páginas anteriores, as análises de Marx acerca do movimento histórico de formação da classe trabalhadora, que, após um primeiro momento dominado pela aplicação explícita da conquista, da subjugação, do roubo e da violência (Marx, 2013, p. 786) — através, por exemplo, da intervenção estatal na aplicação das “leis contra a vagabundagem” —, tem por consequência a “quebra de toda a resistência” e a emergência de trabalhadores submetidos a uma servidão voluntária ou “coerção muda” das “leis naturais da produção”:

No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. A organização do processo capitalista de produção desenvolvido quebra toda a resistência; a constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de

valorização do capital; a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. A violência extraeconômica, direta, contínua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às “leis naturais da produção”, isto é, à dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada (Marx, 2013, p. 808-809).

Federici também se apoia nas análises de Foucault acerca da função do Estado na aplicação de uma biopolítica, de acordo com as teses que ele expõe no primeiro volume de sua *História da sexualidade, A vontade de saber* (1976) — ainda que Federici discorde de Foucault na identificação do fenômeno que teria dado início à intervenção do Estado através de uma política de biopoder e acuse o autor de uma suposta negligência em relação ao fenômeno da caça às bruxas:

O que coloco em discussão é que tenha sido a crise populacional dos séculos XVI e XVII, e não a fome na Europa, durante o século XVIII (tal como defendido por Foucault), que transformou a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado e objetos principais do discurso intelectual. Sustento, ademais, que a intensificação da perseguição às “bruxas” e os novos métodos disciplinares que o Estado adotou nesse período, com a finalidade de regular a procriação e quebrar o controle das mulheres sobre a reprodução, têm também origem nessa crise. [...] não pode ser apenas coincidência que, no momento em que os índices populacionais caíam e em que se formava uma ideologia que enfatizava a centralidade do trabalho na vida econômica, tenham se introduzido nos códigos legais europeus sanções severas destinadas a castigar as mulheres consideradas culpadas de crimes reprodutivos (Federici, 2017, p. 169-170).⁶

Deixando de lado a pertinência das objeções apresentadas por Federici, interessa aqui ressaltar que o que lhe importa, em seus

⁶ Uma reflexão acerca da justeza das críticas apresentadas por Federici a Foucault é feita por Cezar Prado em “Expropriação, ascese e controle dos corpos femininos: o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo sob três pontos de vista” (*Cadernos PET-Filosofia UFPR*, 2020).

apontamentos críticos a Foucault, é o mesmo que a motivava em suas considerações sobre o que haveria sido negligenciado por Marx: dar ênfase, no processo em que “o corpo foi progressivamente politizado” (p. 284), ao seu impacto na construção de uma nova identidade social feminina.

5 Transformação do útero em território político

Federici se volta, portanto, às consequências dessa política moderna na transformação da identidade e função social da mulher. Na submissão do corpo a serviço da exploração capitalista, impõe-se a necessidade de se reforçar, ou mesmo de se fabricar, diferenças fisiológicas, psicológicas e intelectuais até então inexistentes ou pouco relevantes, como nota Federici ao tomar por exemplo uma comparação entre camponeses no feudalismo: em relação a seus parentes de sexo masculino, as servas “se diferenciavam menos deles física, social e psicologicamente” (p. 51).

Em contraste, Federici mostra como o desenvolvimento do capitalismo requer um acentuamento, senão uma produção *ex nihilo*, de diferenças de gênero e de sexualidade fundamentadas em uma redução a um corpo cujas propriedades distintivas são, elas próprias, um resultado histórico, com a consequente imposição de identidades e de uma divisão sexual do trabalho binárias e estáticas, e em relação às quais qualquer indeterminação ou desvio são considerados como transgressão. Por esse motivo, adeptos de práticas sexuais que não visam a procriação ou que se recusam a procriar — sejam eles mulheres com conhecimento no controle da concepção, homossexuais ou membros de grupos heréticos (p. 81-82) —, são percebidos como ameaça a ser combatida. A título de exemplo, Federici observa que a homossexualidade, aceita em muitas partes da Europa até o Renascimento, é erradicada justamente na época da caça às bruxas. O emprego, até os dias atuais, do termo *faggot* — cujo significado original é de “feixe de lenha

para fogo” — como gíria de xingamento aos *gays*, remete diretamente à época da caça às bruxas, quando os identificados e segregados como homossexuais eram forçados a acender as fogueiras aos acusados de bruxaria — prova, para Federici, de que o fenômeno de caça às bruxas serviu impreterivelmente para o desenvolvimento da disciplina capitalista da sexualidade (p. 354).

Levando isso em conta, Federici afirma que, em sua preocupação em fazer crescer uma população tornada escassa em razão da crise demográfica dos séculos XVI e XVII,

[...] o Estado adotou um conjunto de medidas pró-natalistas, que, combinadas com a assistência pública, formaram o embrião de uma política reprodutiva capitalista. Aprovaram-se leis que bonificavam o casamento e penalizavam o celibato [...]. Foi dada uma nova importância à família enquanto instituição-chave que assegurava a transmissão da propriedade e a reprodução da força de trabalho (Federici, 2017, p. 173).

Essa “política reprodutiva capitalista” marcaria, assim, a “intervenção do Estado na supervisão da sexualidade, da procriação e da vida familiar” (p. 174), tirando da mulher qualquer possibilidade de controle de seu próprio corpo, de sua capacidade reprodutiva e de sua sexualidade:

[...] a principal iniciativa do Estado [...] foi lançar uma verdadeira guerra contra as mulheres, claramente orientada a quebrar o controle que elas haviam exercido sobre seus corpos e sua reprodução. [...] essa guerra foi travada principalmente por meio da caça às bruxas, que literalmente demonizou qualquer forma de controle de natalidade e de sexualidade não procriativa [...]. (p. 174).

Na redução de todo um grupo de indivíduos à sua capacidade biológica de procriação, o objetivo dessa guerra consistiria, para além, na imposição ao mesmo de uma função de reprodução biológica da força de trabalho. É nesse sentido que Federici colocava, ainda na forma hipotética, em sua Introdução: “[...] a ‘feminilidade’ foi construída

como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico [...]” (Federici, 2017, p. 31). Essa nova identidade é fundamentada na naturalização e biologização de determinações que são consideradas como características do gênero “mulher”. A conquista do corpo feminino, como pré-condição para a acumulação de trabalho e riqueza, assume, portanto, um lugar de destaque.

[...] na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (Federici, p. 34).

No desenvolvimento do segundo capítulo de *Calibã e a bruxa*, Federici aprofunda a questão da instrumentalização do corpo e de sua redução à capacidade reprodutiva, marcado pela transformação do útero em território político:

O resultado destas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVIII), foi a escravização 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: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista (p. 178).⁷

Mais tarde, no quarto capítulo, o tema é retomado a partir da ênfase ao fenômeno da caça às bruxas, que passa a ser utilizado como instrumento na “tentativa de criminalizar o controle da natalidade e

⁷ Um exemplo da supervalorização e redução da mulher à capacidade reprodutiva é dado por Federici em referência ao programa da Reforma Protestante e Lutero, o qual afirma que, “quaisquer que sejam suas debilidades, as mulheres possuem uma virtude que anula todas elas: possuem um útero e podem dar à luz” (Federici, 2017, p. 171).

colocar o corpo feminino — o útero — a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho” (p. 326).

6 Escravização e alienação do corpo como “máquina natural de criação”

Federici caracteriza essa submissão do corpo como um processo de “escravização das mulheres à procriação” (p. 178). A escravização à qual a autora faz alusão vai além da metáfora: procedendo por uma comparação entre a situação das mulheres negras nas *plantations* americanas, as quais, mesmo após o fim da escravidão, a partir de 1807, são forçadas a se tornar criadoras de novos trabalhadores, e as mulheres na Europa Ocidental no período de acumulação primitiva, Federici afirma, partindo da condição em que se encontram estas últimas:

As mulheres europeias não estavam abertamente expostas às agressões sexuais, embora as mulheres proletárias pudessem ser estupradas com impunidade e castigadas por isso. Tampouco tiveram que sofrer a agonia de ver seus filhos levados embora e vendidos em leilão. Os ganhos econômicos derivados dos nascimentos a que estavam obrigadas a gerar eram muito mais dissimulados. Nesse aspecto, a condição de mulher escrava revela de uma forma mais explícita a verdade e a lógica da acumulação capitalista. Mas, apesar das diferenças, em ambos os casos o corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução do trabalho e para a expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres” (p. 178).

Assim, Federici aprofunda a tese da atividade de procriação não como “fato da natureza” (p. 179), mas como atividade social e histórica determinada, servindo ao desenvolvimento das relações econômicas capitalistas. Ela afirma que, nesse contexto, o corpo é coagido, através de um processo de domesticação ou disciplinamento, a tornar-se “máquina natural de criação”.

Apesar de Marx explorar igualmente o paradoxo de um comportamento que, originado de práticas de coerção, acaba por adquirir, “por educação, tradição e hábito”, um caráter de necessidade similar ao de um fenômeno natural — notadamente através da ideia da servidão voluntária como elemento chave na gênese do capitalismo — Federici insiste, na defesa de sua tese, em uma objeção a ele, o qual, em conformidade com Adam Smith, consideraria o crescimento populacional do qual o desenvolvimento capitalista é acompanhado como um “efeito natural” do desenvolvimento econômico (cf. p. 179). Contra essa posição, Federici questiona: “Por que a procriação deveria ser um ‘fato da natureza’ e não uma atividade historicamente determinada, carregada de interesses e relações de poder diversas? — eis uma pergunta que Marx não formulou.” (p. 179).

Antagônica à espontaneidade de um fato natural, a reprodução biológica, enquanto prática coercitiva, acaba por gerar uma alienação do corpo:

Na realidade, as mudanças na procriação e na população estão tão longe de ser automáticas ou “naturais” que, em todas as fases do desenvolvimento capitalista, o Estado teve que recorrer à regulação e à coerção para expandir ou reduzir a força de trabalho. [...] Como resultado, as mulheres foram forçadas frequentemente a procriar contra sua vontade, experimentando uma alienação de seus corpos, de seu “trabalho” e até mesmo de seus filhos mais profunda que a experimentada por qualquer outro trabalhador” (p. 180).

Assim, ainda que a autora não o aprofunde, a crítica de Federici remete à própria crítica de Marx ao modo de produção capitalista em seu aspecto alienante e fetichista: as relações de trabalho e de vida características do modo de produção capitalista são caracterizadas por Marx, desde os *Anais franco-alemães*, não somente por um estranhamento (*Entfremdung*) do produtor em relação a si próprio e ao outro, de

acordo com a cisão (*Entzweiung*)⁸ do ser humano consigo mesmo expressa na divisão entre indivíduo e gênero tematizada por Feuerbach,⁹ mas — despojando o *Mensch* religioso feuerbachiano de seu aspecto abstrato e contextualizando-o na esfera da sociedade civil-burguesa e no “mundo das necessidades” — por um estranhamento igualmente presente em relação à atividade e aos produtos de seu próprio trabalho, como o dinheiro ou a propriedade privada,¹⁰ os quais reaparecerão no *Capital* como diferentes formas de um mesmo conteúdo. O processo de alienação característico das relações de vida e de trabalho modernas é retomada no *Capital*, agora incorporado ao fetichismo que Marx caracteriza tanto como uma mistificação daquilo que é produzido quanto como uma “contínua redução” (Marx, 2013, p. 150) do trabalho particular e concreto ao aspecto universal e abstrato que define o próprio valor e sua grandeza — respectivamente, “trabalho humano abstrato” (p. 116) e “tempo de trabalho socialmente necessário” (p. 117) —, determinados “independentemente da vontade, da previsão e da ação daqueles que realizam a troca”, de modo que seu “próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem” (p. 150).

Para além da instrumentalização do corpo — e, aqui, especificamente, o da mulher — à sua função biológica de reprodução, a alienação no estranhamento em relação ao próprio corpo e o fetichismo no ocultamento das relações de exploração, na mistificação de suas contradições (Federici, 2017, p. 37) e na falta de controle do processo de reprodução biológica, contribuirão, como Federici se preocupa igualmente em mostrar, ao movimento de desvalorização e invisibilização do trabalho desempenhado pelas mulheres: trabalho que, realizado na fábrica, é mal-pago, ou que é simplesmente não-pago no âmbito doméstico.

⁸ Cf. Feuerbach, 2006, p. 75. Em português: Feuerbach, 2002, p. 41.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Cf. Marx, 2013 e Marx, 2010.

A degradação social das mulheres e a desvalorização de seu trabalho (tanto na fábrica quanto em casa), sua exclusão do mercado de trabalho ou a intercepção, pelos maridos, no recebimento de seu salário, corroboradas por mudanças na lei, aumentam a dependência das mulheres em relação aos homens, fenômeno que Federici conecta à “construção de uma nova ordem patriarcal” (p. 129/193 e segs.) da qual já falava anteriormente, e que intitula de “patriarcado do salário”:

Tal política, que impossibilitava que as mulheres tivessem seu próprio dinheiro, criou as condições materiais para sua sujeição aos homens e para a apropriação de seu trabalho por parte dos trabalhadores homens. É nesse sentido que eu falo do patriarcado do salário” (p. 195).

7 Projeto político de uma nova ordem patriarcal: o fenômeno moderno da caça às bruxas como doutrinação ideológica de gênero

Contudo, a construção dessa nova ordem patriarcal, acompanhada do intenso processo de degradação social das mulheres e da consequente desvalorização de seu trabalho, não seria possível sem o respaldo de um projeto político cujo elemento central é a campanha de terror conhecida como “caça às bruxas”.

Nenhuma das táticas empregadas contra as mulheres europeias e contra os sujeitos coloniais poderia ter obtido êxito se não tivesse sido sustentada por uma campanha de terror. No caso das mulheres europeias, foi a caça às bruxas que exerceu o papel principal na construção de sua nova função social e na degradação de sua identidade social (p. 203).

O capítulo 4 de *Calibã e a bruxa*, “A grande caça às bruxas na Europa”, é especialmente dedicado a esse fenômeno. Nesse capítulo, Federici busca defender ao menos três teses fortes, indo na contramão da historiografia tradicional. Contra a visão propagada pelo

Iluminismo (p. 294-295), Federici defende que a caça às bruxas não é um fenômeno da era medieval, “o último suspiro de um mundo feudal agonizante”, mas eminentemente moderno, cujo ápice é atingido nos séculos XVI e XVII, e mais precisamente entre 1580 e 1630. Ademais, Federici busca enfatizar que esse é um fenômeno levado a cabo não somente pela Inquisição da Igreja Católica, mas, predominantemente, pelo Estado através das cortes seculares, e endossado teoricamente por intelectuais inseridos nos movimentos do Racionalismo e do Esclarecimento. A terceira tese, de crítica aos marxistas, consiste no entendimento de Federici da caça às bruxas como fenômeno essencial ao desenvolvimento do capitalismo e à formação do proletariado moderno, tanto em relação ao seu aumento quanto em relação a seu disciplinamento (em conformidade com as teses já expostas por Federici nos capítulos em que abordava a questão da imposição de uma nova função social às mulheres):

[...] a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura. A caça às bruxas foi também instrumento da construção de uma nova ordem patriarcal em que os corpos das mulheres, seu trabalho e seus poderes sexuais e reprodutivos foram colocados sob o controle do Estado e transformados em recursos econômicos (p. 305-306).

A degradação à qual são submetidas as mulheres se faz sentir particularmente na esfera jurídica, onde, entre os séculos XVI e XVII, uma série de mudanças passam a criminalizar qualquer forma de controle de natalidade e de sexualidade não procriativa praticado pelas mulheres (p. 174), além de infantilizá-las legalmente, de modo a tirá-lhes direitos que lhes permitiam autonomia na realização de atividades econômicas, de fechamento de contratos ou de representação própria nos tribunais (p. 199 e segs.). Ilustrativo dessas mudanças é o fato de que, a partir do século XVI, “todos os governos europeus começaram a

impor penas mais severas à contracepção, ao aborto e ao infanticídio” (p. 174), em contraposição a uma indulgência característica do período medieval.

A essa mudança nas leis somam-se uma nova diferenciação sexual do espaço — visto que as mulheres, além de expulsas do mercado de trabalho, passam a ser desencorajadas a aparecer em público, a menos que estejam acompanhadas da presença masculina do pai ou do marido (p. 200) — e uma intensificada campanha de difamação das mulheres na literatura e nos discursos intelectuais, cujo objetivo é o de consolidação de uma nova identidade das mulheres como seres passivos, recatados e privados.

Essa campanha ideológica é marcada por um “firme doutrinamento” incutido por “uma vasta organização e administração oficial” (p. 298). É nesse sentido que Federici afirma que a caça às bruxas foi “a primeira perseguição, na Europa, que usou propaganda multimídia com o objetivo de gerar uma psicose em massa entre a população”. Nesse trabalho de propaganda, contribuíram até mesmo os intelectuais de maior prestígio da época. “Juizes, advogados, estadistas, filósofos, cientistas e teólogos se preocuparam com o “problema” [a acusação de bruxaria], escreveram panfletos e demonologias, concluíram que este era o mais vil dos crimes e exigiram sua punição” (p. 299).

Federici chega até mesmo a se perguntar se, no envolvimento até mesmo de representantes do Racionalismo e do Iluminismo nessa campanha (p. 364), “o surgimento do método científico moderno pode ser considerado como fator para o desenvolvimento da caça às bruxas” (p. 366), pergunta à qual Carolyn Merchant responderia positivamente, ao ver uma conexão entre a perseguição das bruxas e o surgimento da ciência moderna (p. 366 e segs.). Para Federici, no entanto, a emergência da ciência moderna não pode ser considerada a causa imediata ou única da perseguição às bruxas. À autora parece que, em um “*bricolage* ideológico”, o “arcabouço intelectual que serviu de base à perseguição das bruxas” foi resultado de uma combinação em que figuravam, além

de argumentos racionalistas, também “elementos tomados do mundo fantástico do cristianismo medieval” e “os modernos procedimentos burocráticos das cortes europeias”, cujo objetivo era o da degradação social e fixação de uma nova identidade e função às mulheres (p. 367).

Especialmente em “A domesticação das mulheres e a redefinição da feminilidade e da masculinidade: mulheres, selvagens da Europa” (segundo capítulo), Federici mostra que, nessa narrativa tecida sobre as mulheres, tais eram vistas como “inerentemente inferiores aos homens — excessivamente emocionais e luxuriosas, incapazes de se governar — e tinham que ser colocadas sob o controle masculino.” (p. 201-202). Ou ainda, um pouco mais à frente:

As mulheres eram acusadas de ser pouco razoáveis, vaidosas, selvagens, esbanjadoras. [...] a principal vilã era a esposa desobediente, que, ao lado da “desbocada”, da “bruxa” e da “puta”, era o alvo favorito de dramaturgos, escritores populares e moralistas. (p. 202).

Nesse sentido, Federici afirma que “...o vilipêndio literário das mulheres expressava um projeto político preciso com o objetivo de deixá-las sem autonomia nem poder social.” (p. 203). O verdadeiro objetivo da caça às bruxas era, portanto, sobretudo de eliminação de um certo tipo de mulher — contestatária, indisciplinada (pois participante dos movimentos hereges), subversiva (pois não obediente à disciplina do trabalho capitalista) — e de certas práticas, como de controle sobre a sexualidade e sobre a capacidade reprodução.

[...] os caçadores de bruxas estavam menos interessados no castigo de qualquer transgressão específica do que na eliminação de formas generalizadas de comportamento feminino — que já não toleravam e que tinham de se tornar abomináveis aos olhos da população (Federici, 2017, p. 306).

A caça às bruxas foi, portanto, um instrumento eficaz na eliminação de práticas ligadas à sexualidade até então aceitas, mas que, por já não se deixarem conciliar com as novas exigências econômicas da

Modernidade, tinham de ser erradicadas por meio do terror e da criminalização.

A caça às bruxas não só condenou a sexualidade feminina como fonte de todo mal, mas também representou o principal veículo para levar a cabo uma ampla reestruturação da vida sexual, que, ajustada à nova disciplina capitalista do trabalho, criminalizava qualquer atividade sexual que ameaçasse a procriação e a transmissão da propriedade dentro da família ou que diminuísse o tempo e a energia disponíveis para o trabalho (Federici, 2017, p. 349-350).

De um lado, portanto, o resultado produzido por essa campanha foi o de uma derrota histórica infligida às mulheres, às quais, “depois de mais de dois séculos de terrorismo de Estado”, é imposto vitoriosamente “um novo modelo de feminilidade: a mulher e esposa ideal — passiva, obediente, parcimoniosa, casta, de poucas palavras e sempre ocupada com suas tarefas.” (p. 205). É no mesmo sentido que Federici afirma:

A caça às bruxas, foi, portanto, uma guerra contra as mulheres; foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade (p. 334).

Ainda há, porém, mais um efeito almejado no emprego do programa de caça às bruxas: em última instância, esse movimento serviria como mecanismo no combate à capacidade de contestação de toda a classe trabalhadora em relação ao poder político e econômico existente (p. 306 e segs./340 e segs.). O caráter vago e arbitrário envolvendo a acusação de bruxaria, impossível de comprovar, “implicava que pudesse ser utilizada para castigar qualquer forma de protesto” (p. 306) — um exemplo é a taxação de qualquer reunião potencialmente transgressora como um possível sabá (p. 351-352). Nesse sentido, Federici aproxima a acusação de bruxaria da acusação atual de “terrorismo” (p. 306). A caça às bruxas serviria “como uma arma com a qual se podia derrotar

a resistência à reestruturação social e econômica” (p. 307), ou, ainda como “uma guerra de classes levada a cabo por outros meios” (p. 316). Por esse motivo, Federici constata que a caça às bruxas substitui, nos séculos XVI e XVII, a luta contra os movimentos heréticos dos séculos anteriores, servindo assim como instrumento de repressão aos movimentos contestatários e minando, com isso, seu poder coletivo. Nesse contexto de caça às bruxas, portanto, “ao reprimir as mulheres, as classes dominantes reprimiam de forma ainda mais eficaz o proletariado como um todo.” (p. 341).

8 Considerações finais

O destaque dado por Federici à conexão entre relações de exploração e de opressão em *Calibã e a bruxa* é uma das contribuições mais importantes da autora não só às discussões ligadas às questões de gênero, mas igualmente aos desafios de nível organizacional postos àqueles convencidos da necessidade da “construção de uma alternativa à sociedade capitalista” (p. 23).

Graças às análises que ela empreende ao longo da obra, Federici consegue permanecer fiel a seu objetivo de “repensar o desenvolvimento do capitalismo a partir de um ponto de vista feminista, ao mesmo tempo evitando as limitações de uma ‘história das mulheres’ separada do setor masculino da classe trabalhadora.” (*idem*). A necessidade de se evitar essa divisão se revela como primordial, especialmente em vista da tese de Federici de que, no capitalismo, as diferenças — existentes, acentuadas ou construídas — servem a forjar divisões e hierarquias essenciais à quebra da união e da solidariedade entre aqueles que compartilham algo fundamentalmente comum: o pertencimento à classe trabalhadora. Diferenças de sexo biológico, gênero ou sexualidade, de cor de pele, de etnia ou nacionalidade, ou até mesma de idade, são instrumentalizadas na garantia de reprodução do capitalismo.

É nesse sentido que Federici aproxima as relações de vida e de trabalho capitalistas à escravidão, estabelecendo que, diferentemente de certos modos de produção onde ela é explícita, “o capitalismo criou formas de escravidão mais brutais e traiçoeiras, na medida em que implantou no corpo do proletariado divisões profundas que servem para intensificar e para ocultar a exploração.” (p. 119). O ocultamento da exploração remete, portanto, ao que poderíamos chamar, em sentido marxiano, de uma lógica de “fetichização do corpo”, e que reaparece, pressupondo-as, nas hierarquias que, construídas sobre as diferenças, são constitutivas das relações de dominação características da formação do proletariado moderno.

Federici é exitosa em mostrar, através da argumentação que apresenta em *Calibã e a bruxa*, que as relações de exploração capitalistas dependem, para sua reprodução, das relações de opressão emergentes das hierarquias instauradas no interior da classe trabalhadora. Por isso, Federici declara que “o capitalismo, enquanto sistema econômico-social, está necessariamente ligado ao racismo e ao sexismo” (p. 37), assim como a outras relações de opressão, fundamentais ao processo de misificação pressuposto por esse modo de produção:

O capitalismo precisa justificar e mistificar as contradições incrustadas em suas relações sociais — a promessa de liberdade frente à realidade da coação generalizada, e a promessa de prosperidade frente à realidade de penúria generalizada — difamando a “natureza” daqueles a quem explora: mulheres, sujeitos coloniais, descendentes de escravos africanos, imigrantes descolados pela globalização. (*idem*).

Em relação ao poder emancipador do movimento feminista, através de suas análises, Federici convence em mostrar não só como a transcendência da dicotomia entre “gênero” e “classe” é possível, mas condição *sine qua non* às lutas de resistência contra os mais variados tipos de opressão. Por isso da importância fundamental, entre as teorias feministas, em sua posição metodológica e política, de superar um ponto de vista essencialista e binário acerca do corpo, do gênero e da

sexualidade.¹¹ Ao mesmo tempo, faz-se necessário um feminismo para o qual o gênero não é “tratado como uma realidade puramente cultural, mas como uma especificação das relações de classe” (p. 31). Pois, como formula Federici, em interlocução com as feministas pós-modernas, “se na sociedade capitalista a ‘feminilidade’ foi construída como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes” (*idem*).

¹¹ Um aprofundamento dessa questão é feito por Carolina Langnor em “Os efeitos do pânico moral sobre o movimento feminista: ecos em direção à agenda conservadora” (Anais da ANPED, 2017). Langnor chama atenção aos perigos de um “novo feminismo radical”, “pautado na discussão da construção binária do gênero e do sexo” ou no “pensamento binário falocêntrico” (p. 3), e que, possuindo uma “intenção genuinamente libertária [...] produziu um efeito ‘reverso’: a limitação da categoria mulher, tornando-a identitarizada, genitalizada e excludente” (p. 5). Uma das consequências mais graves emergente dessa posição das feministas radicais contemporâneas é a segregação de pautas como as da transexualidade, com acusações como a de que “as pautas transsexuais estariam silenciando as mulheres” (p. 6) e não deveriam, portanto, ser consideradas como pautas interseccionais do movimento feminista (p. 5-6). Pelas mesmas razões, as feministas radicais se opõem à não-binaridade. Assim, ao mesmo tempo em que declaram o gênero como construção social, permanecem, paradoxalmente, presas ao esquema conceitual binário e ao entendimento da categoria de gênero como contendo algo de “genuíno, fixo e estável” (p. 9). A partir de entrevista com uma representante do feminismo radical, Langnor problematiza a incoerência presente no discurso dessa vertente: “[...] para a entrevistada, a estabilidade da categoria mulher estaria vinculada à experiência cisgênera. Ora, se o gênero é uma construção social a ter sua existência supostamente aniquilada pelo feminismo radical, por ser o gênero a fonte da opressão de mulheres, como poderia a categoria mulher estar, ao mesmo tempo, sendo combatida e preservada pela redoma da experiência? [...] Desta maneira, seria incoerente rejeitar o gênero, decretar o seu fim, se ao mesmo tempo ele tivesse que se fazer necessário para balizar quem poderia estar dentro ou fora de uma determinada experiência supostamente definida por ele” (p. 10). Assim, Langnor alerta para o fato de que, confinado a essa posição, “o feminismo poderia perder uma de suas características mais importantes, sua capacidade de resistência e questionamento da normatividade excludente” (p. 13-14).

Referências

- BEBEL, August. *Die Frau und der Sozialismus*. Zürich-Hottingen: Verlag der Volksbuchhandlung, 1879.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FEDERICI, Silvia. *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*. Autonomedia, 2004.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. In: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: A vontade de saber, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- MARX, Karl. *O capital. Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Zur judenfrage*. In: Marx-Engels-Werke (MEW). Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 2006.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: Marx-Engels-Werke (MEW). Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 2006.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. São Paulo, Boitempo, 2006.
- LANGNOR, Carolina. Os efeitos do pânico moral sobre o movimento feminista: ecos em direção à agenda conservadora. In: *Anais da 38.ª Reunião Científica da ANPED*, v. 38, 38ª Reunião Científica da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação – ANPED, São Luís/MA, 2017.
- LENIN, Vladimir Ilitch. *Sobre a Emancipação da Mulher*. Editora Alfa-omega: São Paulo, 1980.

- LÖWY, Michael. *Um Marx insólito*. In: MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. São Paulo, Boitempo, 2006.
- PRADO, Cezar. Expropriação, ascese e controle dos corpos femininos: o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo sob três pontos de vista. *Cadernos PET-Filosofia (UFPR)*, v. 18, 2020, p. 31-58.
- SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- SCHNEIDER, Graziela (Org.). *A revolução das mulheres: emancipação feminina na Rússia soviética: artigos, atas, panfletos, ensaios*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ZETKIN, Clara. *Lênin e o movimento feminino*. In: TOLEDO, Cecília (org.). *A mulher e a luta pelo socialismo (Marx, Engels, Lenin, Clara Zetkin, Trotsky)*. São Paulo: Sundemann, 2014.

Voz e destino em María Zambrano: um estudo do prólogo de *La tumba de Antígona*¹

Solange Aparecida de Campos Costa²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.09>

1 Introdução

Tradução do “Prólogo” da obra de María Zambrano intitulada *La tumba de Antígona*. No texto, publicado originalmente em 1967, Zambrano ressignifica o mito de Antígona, atribuindo à personagem um outro destino, diferente daquele apresentado por Sófocles na versão clássica do mito. Para Zambrano, depois de enclausurada ainda viva em sua tumba, a protagonista não se mata, mas executa uma espécie de *anagnórisis*, de reconhecimento de si, que acontece ao passo em que dialoga com os demais personagens da história. Através de longas reflexões e de alguns diálogos, Antígona passa a pensar sobre sua própria condição e no modo como abdicou de si ao longo da sua trajetória para apoiar e defender a vida e os ideais de outras pessoas, como o pai, a cidade, os irmãos, o noivo e o rei. Antígona consegue então finalmente ter tempo para si e é nessa possibilidade que realiza o que Zambrano nomeia de transcendência poética. O texto aqui traduzido, é “Prólogo”

¹ Artigo de tradução originalmente publicado na *Revista Unisinos*, v. 25 n. 2 (2024), com o seguinte título *Antígona de María Zambrano: destemor, subversão e criação poética*.

² Doutora em filosofia pela UFPB, docente do departamento de filosofia da UESPI e docente do Programa de Pós-Graduação em filosofia da UFPI.

E-mail: solange@phb.uespi.br

da obra zambraniana, que anuncia uma Antígona que faz do que seria seu momento de declínio, ao ser enterrada viva, um tempo de afirmação e recriação de si.

La tumba de Antígona é uma importante obra da filósofa e escritora espanhola María Zambrano. Publicada pela primeira vez em 1967, no México, aborda temas como o conflito trágico, a liberdade, a moralidade e a condição humana, por meio da figura icônica de Antígona. Mesclando diferentes gêneros literários, o livro é composto por um prólogo e onze cenas que apresentam os diálogos e monólogos realizados pela protagonista durante o período em que ficou aprisionada em sua tumba, por ordem de Creonte, o rei de Tebas.

Zambrano não se interessa em narrar todo o drama e maldição dos Labdácias, mas se concentra em apresentar uma interpretação própria do mito de Antígona, atribuindo à personagem um destino diferente daquele descrito por Sófocles, na versão clássica do mito. Para a autora, Antígona não se suicida ao ser aprisionada ainda viva em uma tumba. Ao contrário, é nesse espaço do encarceramento, longe da vista de tudo e todos, que a obra se desenrola e Antígona demonstra toda sua força e determinação.

Então, nessa obra, Zambrano produz uma interpretação original do mito de Antígona. Em primeiro lugar, porque se concentra em descrever o período intermediário entre a vida e a morte da personagem, circunstância que nem Sófocles nem outros intérpretes abordaram anteriormente. Em segundo lugar, porque atribui a esse período uma espécie de revelação da personagem, uma *anagnórisis*, por meio da qual ela alcança a transcendência poética. Assim, é nesse intervalo, sem um tempo específico determinado e essencialmente atemporal, que Antígona encontra o seu próprio ritmo e, finalmente, sela o seu destino.

O texto que traduzimos aqui, ainda que enigmático em algumas passagens, oferece ao leitor uma interpretação inovadora do mito clássico, mostrando a força inabalável da personagem Antígona, que se reconstrói mesmo após a terrível punição que lhe é imputada.

La tumba de Antígona é, sem dúvida, uma obra complexa e densa, que combina filosofia, literatura e reflexões pessoais da própria Zambrano. Por meio de uma escrita poética e profunda, a autora nos convida a refletir sobre a condição humana, a liberdade individual e a resistência diante das injustiças sociais.

**

Prólogo da obra *A tumba de Antígona*

ZAMBRANO, María. *La tumba de Antígona*, Siglo XXI, México D.F., 1967, Colección Mínima, 90 p.

Antígona, na verdade, não se suicidou em sua tumba, conforme nos conta Sófocles, incorrendo em um inevitável erro. Afinal, como poderia Antígona se matar, ela que nunca havia disposto de sua vida? Ela que não teve tempo sequer para prestar atenção em si mesma. Ela foi acordada de sua tenra infância pelo erro de seu pai e o suicídio de sua mãe, pela anomalia de sua origem, pelo exílio. Foi também obrigada a servir como guia para o pai cego, rei-mendigo, inocente-culpado e teve que entrar ainda jovem na plenitude da consciência. O conflito trágico a encontrou virgem e a tomou completamente para si; cresceu dentro dela como uma larva em seu casulo. Sem ela, o processo trágico da sua família e da cidade não poderia ter continuado e, menos ainda, ter alcançado algum sentido.

O conflito trágico não poderia entrar na categoria da tragédia, se consistisse apenas em uma mera destruição; se da destruição não se desprendesse algo que a superasse, que a redimisse. Pois se fosse assim, a tragédia seria apenas o relato de uma catástrofe ou de uma série delas, no qual, no máximo, se exemplificaria o declínio de um aspecto da condição humana. Então esse relato poderia alcançar existência poética, a menos que fosse um pranto interminável, uma lamentação sem

fim e sem propósito, se é que não acabaria se transformando em uma Elegia — que é uma outra categoria poética.

Podemos afirmar que entre todos os protagonistas da Tragédia grega, a jovem Antígona é aquela que mostra, com maior pureza e mais visivelmente, a transcendência própria do gênero. Mas, para ela, em troca disso, foi necessário tempo — aquele que lhe foi dado e um outro mais. Dado que, sobre Antígona veio recair o próprio tempo em si mesmo: o necessário para a transformação de Édipo como autor de um duplo crime “sagrado” para um “fármaco” que liberta e purifica.

No entanto, enquanto isso, o processo destruidor continuou avidamente devorando a tudo e todos. A guerra civil, com a morte paradigmática dos dois irmãos que, depois de terem recebido a maldição do pai, foram mortos um pelas mãos do outro. Este talvez seja ironicamente o símbolo um tanto ingênuo de toda guerra civil, mas ainda verdadeiro. Isso reafirma o poder do tirano que acredita secar a ferida multiplicando-a pela injúria e pela morte. Um tirano que acredita ser o senhor da morte e que só sente sua existência ao exterminar outras vidas.

Todavia, a morte de Antígona deixa certamente sem possibilidade de redenção ao tirano arrependido, ou melhor, forçado a voltar atrás. E da contenda entre os irmãos, só foi possível salvar a honra devida ao cadáver do vencido. Restaram sem resolução, o final arrebatado de Édipo, a asfixia de Jocasta, a morte inesperada do pálido Hemôn e ainda: a vida não vivida da própria Antígona, cuja possibilidade só se atualizou no lamento, a caminho do sepulcro. Como se apenas ela cumprisse integralmente o pranto ritual, a lamentação sem a qual ninguém deve descer a sua tumba.

Assim se revela que a verdadeira e mais profunda condição de Antígona é ser a donzela sacrificada aos “infernos”, sobre os quais se ergue a cidade. Pois os antigos não ignoravam que toda cidade está sustentada sobre o abismo e rodeada por algo muito semelhante ao caos. O seu lugar, portanto, deveria ser mantido duplamente, sem contar com a outra dimensão, a dos céus e seus deuses. Uma cidade se

sustentava, portanto, entre os três mundos. O superior, o terrestre e o dos abismos infernais. E mantê-la exigia sacrifício humano, algo que os modernos não poderiam certamente estranhar. O sacrifício de uma donzela devia estar ligado a um antigo ritual. E isso também, na verdade, não deveria causar assombro. O sacrifício continua sendo até hoje o fundo último da história, sua fonte secreta. Pois que, nenhuma tentativa de eliminar o sacrifício, substituindo-o pela razão em qualquer de suas formas, conseguiu até agora estabelecer-se com êxito. Nesse sentido, a figura de Joana d'Arc consumida pelo fogo se apresenta inevitavelmente para nós como uma forma típica de sacrifício sagrado em toda a sua violência. E, além dela, temos também essa cadeia de santas, donzelas emparedadas, que se oferecem de modo interminável, sua pureza à pureza da fé, em favor de um amor que resgata e transcende.

A ação do sacrifício deve ser cumprida nos três mundos: na terra, sustentando ou preparando uma estrutura tanto humana quanto divina ou, pelo menos, sagrada; nos abismos infernais, aplacando e salvando algo que possa ser salvo e que clame por ser incorporado à luz, por alcançar à luz e à vida. E nos céus (pois em sua forma mais transcendente a fumaça que pode ser também fragrância, aroma), do sacrifício que sobe mais alto do que a palavra, que a palavra sozinha, pelo menos. O ritual se cumpre também em certas palavras proferidas por aquele que executa o sacrifício quando a vítima é completamente passiva, paciente, e pela própria vítima quando ela mesma se oferece para tal fim, pois que, elas chegam lá em cima como confirmação do sacrifício, como a sua perfeição total, pois declaram ao mesmo tempo o sofrimento e o seu sentido. Elas são expressão e revelação humanamente sagradas.

Portanto, nenhuma vítima de sacrifício pode deixar de passar pelos infernos, ainda mais se estiver movida pelo amor. Então, acontece assim, quem se entrega ao amor deve passar por tudo: pelos infernos da solidão, do delírio, pelo fogo, para acabar produzindo aquela luz que só no coração se acende, que só se acende através do coração.

Parece então que a condição seja justamente esta: ter que descer aos abismos para se elevar, atravessando todas as regiões onde o amor é o elemento, por assim dizer, da transcendência e superação humana; primeiro fecundo, em seguida, se persistir, criador. Criador de vida, de luz, de consciência.

Pois é o amor em sua ritual viagem aos infernos que ilumina o nascimento da consciência. Antígona o mostra. Sócrates também o cumpriu à sua maneira. Os dois são as vítimas do sacrifício que “o milagre grego” nos revela, nos expõe. E ambos perecem pela cidade, em virtude das leis da cidade que conseguiram transcender. Pela *Nova Lei*, diríamos. Por essa *Nova Lei* que guia e conduz, consome, flagela e salva, conduz aos infernos e resgata de lá apenas poucos eleitos, povos inteiros em algumas ocasiões, inesquecíveis em nossa tradição ocidental. Pois se diria que a própria raiz do Ocidente seja a esperança da *Nova Lei* que não é apenas o íntimo motor de todo sacrifício, mas que se constitui em Paixão que preside a história.

Antígona é uma figura, um tanto profética — do profetismo grego —, dessa paixão. Seu sacrifício, por ser obra de amor, abrange os três mundos em toda a sua extensão. O dos mortos, onde sua piedade a leva; uma piedade pensada que lhe diz que deve estar entre os mortos mais do que entre os vivos, como se sua vida sobre a terra configurasse uma efêmera primavera. Como se ela fosse uma Perséfone sem esposo que obteve apenas uma única estação, tal como, uma primavera que não pode mais ser repetida. O mundo propriamente terrestre onde ela nasceu no labirinto das entranhas como serpentes; no labirinto da guerra civil e da tirania subsequente, ou seja: no duplo labirinto da família e da história. E ela ao realizar seu sacrifício com a lucidez que a *Nova Lei* lhe revela, que é também a mais remota e sagrada, a Lei por excelência, ela alcança onde quer que exista uma sociedade humana. Sua pureza se faz claridade e até mesmo substância da humana consciência em estado nascente. Ela é uma representante da aurora da consciência.

Por tudo isso, Antígona não poderia simplesmente se entregar à morte, nem morrer como uma mortal comum. Nenhuma vítima de sacrifício morre tão simplesmente. Tem de viver morte e vida unidas em sua transcendência. Pois este processo de transcendência não se dá sem esta união, sem estas núpcias.

E o suplício para o qual Antígona foi condenada parece ter sido dado de propósito para que ela tivesse tempo, um tempo indefinido para viver sua morte, para purgá-la, purgando ao mesmo tempo sua vida, sua vida não vivida e com ela, junto dela, o processo trágico de toda a sua família e de sua cidade. O que caracteriza a tragédia grega, e que resplandece até o extremo em Antígona, é justamente essa última dimensão de sua condenação: o abandono; o abandono total de seus deuses. Pois na tragédia *Antígona* de Sófocles, os deuses não intervêm. Nenhum oráculo divino apontou para a protagonista seu destino. Apolo nada lhe disse e talvez por isso, nem ele nem sua irmã Atena, se preocuparam com seu destino. É bem verdade que Édipo teve o anúncio de seu destino e nenhuma potência divina desceu em seu auxílio na hora da desgraça. Talvez por isso tenha sido “o mais desafortunado dos homens”. Mas ele teve sua filha, Antígona, e foi-lhe dado o tempo do exílio em sua companhia, sendo mais tarde arrebatado pelas potências terrestres, assim como fora Hércules, como um herói ou semideus prometido a uma vida superior. Enquanto Antígona esteve só. Deram-lhe apenas um túmulo. Também por isso deveria ser-lhe dado tempo. E mais do que morte: passagem, travessia. Tempo para desfazer o nó das entranhas familiares, para esgotar o processo trágico em suas diversas dimensões. E uma morte, um tipo de morte apropriada para que ela deixasse algo — a aurora que trazia consigo — e para que saísse purificada do que foi, ao mesmo tempo, inferno e purgatório, em direção a seu destino ultraterreno, assim como alguém diria de si mesmo séculos depois: “Puro e disposto ao subir aos céus”.

Nesse sentido, brilha em Antígona um dos elementos mais felizes da consciência religiosa grega: a paixão da filha. Isso não significa

que seja o único lugar onde tal paixão aparece. Mas em nossa tradição ocidental, é precisamente na Tragédia grega que ela é melhor representada. Enquanto o Islã nos mostra a figura de Fátima, a filha adorada do Profeta, que somente sob o véu do anonimato e de muitos casos semelhantes esteve presente na tradição ocidental. Fátima, “a resplandecente”, cujas desventuras de mãe chegaram por ser filha, a filha que chegou a “ser mãe de seu pai”, segundo a expressão do próprio pai.

É na Tragédia grega onde, naturalmente, a paixão da filha pode caracterizar de modo próprio este gênero, em que o divino se entrelaça com o humano. No plano estritamente humano, há o drama, a comédia e certos tipos de romances e histórias. Mas, na verdade, quando eles alcançam a dignidade suprema de sua própria categoria, fica pairando por detrás, por mais oculto que esteja, Deus, os deuses. Nesse aspecto, por mais fechado que seja o silêncio do sagrado, em um horizonte remoto se abre uma certa invocação dos deuses; um só ponto ao qual todo o conflito se remete. E acontece também que, quando o silêncio é a única resposta para o clamor e o louvor humano, ele chega a adquirir consistência, quase santidade. E então ele se torna mais, muito mais do que um mero personagem com sua voz.

A paixão de Antígona se dá nesses termos, na ausência e no silêncio de seus deuses. Poder-se-ia dizer que sob a sombra do Deus Desconhecido a quem os atenienses não descuidaram de erigir um altar. Como se sabe, São Paulo, ao pé dele, anunciou a ressurreição diante do silêncio dos atenienses. A vertiginosa promessa criou um silêncio em vez de uma cega precipitação, das muitas em que engendrou a história apócrifa que escamoteia e recobre a verdadeira.

E assim, até hoje, a história apócrifa segue sufocando constantemente a verdadeira, essa que a razão filosófica se esforça em revelar e estabelecer e a razão poética em resgatar. Entre as duas, como entre duas madeiras que se cruzam, sofrem seu suplício as vítimas propiciatórias da história humana. Uma vez que no símbolo da cruz podemos encontrar o eixo vertical que assinala a tensão da terra em direção ao

céu, bem como a linha mais direta de força do céu sobre a terra, eixo igualmente da figura da humana atenção em sua extrema vigília, e da decisão em sua firmeza. Enquanto no eixo horizontal, paralelo ao solo terrestre, no qual o mesmo solo se eleva e aprisiona os braços abertos, encontramos o signo da total entrega do mediador: dessa entrega completa de seu ser e de sua presença, em virtude da qual a ave pode ser capturada, supliciada. (V. René Guenón, *Le symbolisme de la Croix*.)

Mas a própria história apócrifa se encarrega de que tal figura, sem deixar de ser uma cruz, se desfigure e se torne um “x”. Pois na cruz em “x” os dois eixos aparecem com o mesmo valor e a direção vertical foi abolida, esta que mais incomoda aos servidores da história apócrifa. E a vítima fixada nela é feita girar, percorrendo todas as possíveis posições de acordo com o vento que sopra, de acordo com as intenções e conveniências de quem dela dispõe. E o movimento tanto pode girar em um sentido, como em seu contrário. E se ficar parada, a cruz em “x” tem também a forma de uma incógnita.

Pois tudo parece indicar que os lugares precedem as funções que são cumpridas a partir deles. E assim, a função de mediador se encontra hoje sem lugar adequado para ser exercida e o chamado para esse ofício não tem qualquer importância. Então, a ação primeira, originária e primordial dos primeiros mediadores e, obviamente, do Mediador sobre todos, deve consistir em abrir um espaço próprio, qualificado, onde sua função é realizada por um lado, de forma divina, e por outro, humana, mas sempre sob o peso do divino. A ambiguidade na atitude e no gesto; o equívoco, a tergiversação na palavra, é a primeira barreira que circunda o lugar onde a ação e a figura do mediador aparecem e sua função se cumpre.

A tragédia grega é, desse modo, um espaço privilegiado para que a figura de um certo tipo de mediador apareça. Um mediador que realiza ou deve realizar um feito incomum e transgressor: um roubo dos deuses em favor do homem; uma série infinita de tarefas pelas quais monstros antigos e ameaçadores são vencidos; crimes

obrigatórios, realizados sob um mandato irresistível depositado na consciência do autor ou sob ela. O protagonista, em sua ação levada a cabo seguindo os passos de sua paixão, é, desde o princípio, um ator como todos os que o rodeiam, à exceção do adivinho e do coro que sabem que proferem um juízo moral e às vezes moralista, [juízo esse] que o protagonista, possuído por sua paixão, não pode levar em conta. Pois a moral está em um outro plano que não o toca. A moral e a razão surgem depois, e somente depois, que ele esgotou totalmente seu sofrimento. Diríamos que a moral é a herança que o sofrimento, o sofrimento do protagonista, deixa, graças precisamente a essa *hybris* que todos reprovam. Pois sem ela, sem esse delírio correspondente, as ações extraordinárias entre deuses e homens, entre o destino e a nascente liberdade, não se cumpririam. Assim, deuses e homens precisam desses atores protagonistas, dessas máscaras sob as quais o humano e o divino se misturam para depois se dividir segundo uma medida justa, ou pelo menos, válida e possível para o humano. Dado que os deuses se esgotam na luta antes de deixar a herança ao seu herdeiro, e procuram devorar o protagonista, o portador daquela profecia chamada homem, tal como fizeram entre si. Deste modo, Urano mantinha encarcerados dentro do seio da mãe Gea (Gaia) seus próprios filhos. Cronos, o mediador primeiro entre os deuses, os liberta. Liberta e oculta, tal como a temporalidade humana seguirá sempre fazendo; devora e restitui, tal como a história, relutante ante os desígnios humanos, continua fazendo diante de nossos olhos. Zeus, pai de todos, parece trazer a estabilidade simbolizada pela pedra provocadora, depositada ao pé do monte que serve de morada aos deuses. Pedra que simboliza um fim e um começo, um limite, portanto. É a primeira pedra do limite que circunscreve o humano; altar de um possível e necessário pacto. Pois somente um pacto que assinala um limite entre o impulso ilimitado dos deuses e a não menos ilimitada paixão de ser do homem pode fornecer a estabilidade — a sempre ameaçada e exígua estabilidade das construções humanas.

Mas a avareza e o medo de Zeus — esse pai que parece trazer a estabilidade — fará Prometeu pagar pelo seu “crime” em favor dos mortais. Pois para manter suas vidas mortais aqui na mãe Terra, estes precisam de algo proveniente dos deuses e de seu mundo, tais como o fogo e as artes. Assim, parece que a paixão desses deuses era que seus próprios filhos, também deuses, fossem sepultados no seio da mãe, ou escondidos no peito do pai, e que seria bem melhor se não nascessem. À luz disso, o erro de Édipo aparece como um passo a mais do que aquela genealogia que Hesíodo nos mostra em sua *Teogonia*. E a paixão de Antígona, a paixão de uma filha, era inevitável, porque era igualmente inevitável que os herdeiros masculinos fossem dois e morressem, matando-se mutuamente. Assim, a dupla culpa de Édipo, como pai e como rei, teve que ser dividida entre sua prole, não como repetição do fato culposos, mas simplesmente como cegueira, a cegueira própria de quem está nascendo e que o impede de ver o limite — sagrado neste caso. Sobre eles, os homens, caiu de fato a herança do rei, daquele impulso primeiro que cegou Édipo na ânsia de querer se coroar sem olhar; sem sequer parar para olhar o modo como o destino tão facilmente lhe oferecia um presente — sem suspeitar sequer que, com a mesma naturalidade que o destino oferece um dom, se esconde, paradoxalmente, a máxima transgressão à lei natural.

Mas ao cair sobre a filha, uma só, Antígona, a herança de Édipo-homem mais do que a de Édipo-rei (tirano), caiu sobre ela algo essencial que não pode ser dividido e, portanto, não tinha como cair senão de raspão na sua outra filha, Ismene, que, somente enquanto irmã (e não como filha) teve parte na tragédia. Assim, essa essência não poderia ser desdobrada em dois contrários que lutam entre si. Esta essência era a substância, a matéria-prima do sacrifício que só pode ser consumida (cessada) também pelo sacrifício. Mas para que o sacrifício seja consumido efetivamente, é necessário a presença operante de algo puro. Antígona neste caso, é esse elemento puro que através de seu

sacrifício consegue não só redimir a culpa familiar, mas também fazer com que sua pureza — sua pureza humana — se torne transcendente.

Enquanto isso, do lado do poder, a luta dos irmãos mostra a persistência de algo que, diante da pureza e da lei de Antígona, se torna passado, algo a ser sepultado: a antiga pretensão cega de poder, dos deuses e dos reis-tiranos que sempre vêm de fora ou de dentro; e, se for assim, de dentro, de muito dentro, visa somente ampliar a cidade e fortalecer o poder sobre ela.

Hoje, depois de muito tempo, podemos supor que o irmão que chegou de fora — exogâmico — para Tebas, veio resgatá-la trazido por esse sonho no qual apoiou sua esperança de libertar a cidade do poder excessivamente denso, ofuscado pela endogamia, levada além de toda lei. O irmão de Antígona, que a conduziu irresistível e fatalmente à morte, não pôde alcançá-la, segundo os paradoxos da tragédia, senão com o desejo de levar ela e sua cidade, em direção à vida. E assim, ainda que não encontremos qualquer alusão no texto de Sófocles ou, que saibamos, em nenhum outro mito, surge a ideia de um certo parentesco, de uma certa analogia entre Polinices, o irmão de Antígona que chega em Tebas, e Orestes, o irmão de Electra, o irmão absoluto, por assim dizer, que chega como vingador-libertador para redimir, ao mesmo tempo, tanto o poder obscurecido quanto a irmã vítima dos erros encaadeados por toda uma linhagem. As diferenças de situação, e até mesmo de ação, que são desencadeadas pela chegada do irmão absoluto são tão evidentes que não é necessário apontá-las. No entanto, o que salta aos olhos pelo contraste entre as duas situações trágicas é que se trata de uma fraternidade: de uma fraternidade que se debate sob uma sombria fatalidade: que é a fraternidade a verdadeira protagonista entre as trevas deixadas pelo reino do pai e da mãe. Da mãe que não soube ver no caso de Jocasta, o que Édipo não via, escapar do mal que os excessos de Agamêmnon lhe trouxeram, ferindo-a em sua condição de mãe e de mulher, no caso da obscura e impenetrável Clitemnestra.

Certamente é a fraternidade que emerge, que se apresenta como protagonista, como nascente protagonista, redentora e necessária: a que vai desatar o nó do mal. É a relação entre uma irmã sofredora, fiel, escrava, e um irmão que retorna portador da liberdade, herdeiro sem dúvida, pelo menos em sua pretensão, da autoridade do pai, mas segundo uma nova lei nascida da luz que se insinua. Da luz que exige o incompreensível, no caso de Orestes, de um modo inapelável e manifesto. E assim, esta relação fraterna nos aparece como crucificada entre a sombra herdada, maldição que se arrasta nas trevas, e a luz que se anuncia: a luz prometida.

Esta relação de pura fraternidade emerge intermitentemente, como o voto secreto do homem que luta no labirinto dos laços de sangue, atraído pelo poder ou, melhor, pelo desejo de poder que cega e aliena. Só depois de uma cadeia de culpas, de erros, de delírios, chega o momento do reconhecimento, da identificação: o protagonista reconhece a si mesmo como sujeito de sua culpa. Assim, ele se livra de ser o objeto, o simples objeto sobre o qual recai o favor ou a condenação do destino que paira sobre homens e deuses.

E assim, neste momento a balança aponta para a equidade: deuses e homens aparecem nivelados. O privilégio e a culpa também são igualados. Então, o ser e não ser da condição humana é revelado inversamente ao ser e não ser dos deuses. No homem, o ser sujeito de culpa produz um excesso, um certo excesso que bem poderia ser chamado de transcendência, que o coloca como protagonista absoluto, acima dos próprios deuses; e um vazio até então desconhecido é criado ao seu redor; a cidade não o acolhe; ele não encontra lugar algum, nem entre os vivos, nem entre os mortos; e então, sua solidão plena é revelada. Uma solidão que somente o Deus desconhecido, mudo, recolhe. Paradoxalmente, o fruto da fraternidade é essa solidão, o que aparece claramente no caso de Antígona — “a mesma irmã”, a “irmã absoluta” “autoadelfa”, como diz o texto de Sófocles. É nela, em Antígona, que se cumpre até o fim o processo da “anagnórisis”, na qual uma criatura

humana sem culpa própria, singular, torna-se sujeito puro, poderíamos dizer, de uma profética solidão. Antígona é abandonada pelos deuses, até mesmo por Atena, jovem como ela, e também como ela, filha do pai. Atenção desvelada que se mostra na consciência, clareza que começa a emergir do combate entre a luz e as sombras: aurora. No entanto, Atena não apareceu para ajudar, como fez para ajudar Orestes, manchado pela culpa que Apolo provocou e que sua luz não poderia dissipar. É verdade que Orestes já havia descido ao último dos abismos quando Atena interveio, mais do que para salvá-lo, ela surge para estabelecer a sagrada assembleia, o Areópago, balança dos próprios deuses obrigados a pesar e medir, pesando e medindo a si mesmos, saindo assim do domínio do destino para tornarem-se responsáveis pela obediência à lei. E se Orestes tivesse sido entregue às fúrias de uma vingança interminável, tudo teria ficado ali; na vingança que não cessa e que, por isso mesmo, como toda vingança que não cessa, não se torna história. Pois a história mesma tem de passar também por sua “anagnórisis”; ela deve se identificar na lei para não cair em uma mera história de perdição, ou na história de uma perdição.

Enquanto isso Antígona, sem mácula alguma, manifesta a mesma lei, a lei sempre nova, sempre reveladora; a lei sepultada que deve ser ressuscitada por obra de alguém — humanamente — sem culpa. É a lei deixada para trás, esquecida, às vezes sepultada: o princípio perene e mais além, acima não apenas dos deuses — daqueles deuses — e dos homens, mas também do próprio destino que parecia planejar sobre eles de modo silencioso e incognoscível. A lei na qual o destino se configura e, por essa mesma razão, é resgatado. Pois a façanha deve ser essa: salvar da fatalidade.

A fraternidade foi sacrificada, quase desvanecida. Em seu lugar, o que surge é a solidão humana. Mas poderia ficar assim a questão para Antígona? Poderia ela vir a ser simplesmente a vitoriosa Antígona? Uma nova tragédia se abria para ela ao entrar em sua tumba ainda viva; viva sem irmão e sem núpcias.

Então se apresenta a tragédia própria dela, de Antígona, neste seu segundo nascimento, que coincide não com a sua morte, mas sim com ser enterrada viva — uma perfeita contraposição àquele seu exílio quando se abria para a vida. Um segundo nascimento que oferece a ela, como a todos os que passam por isso, a revelação do seu ser em todas as suas dimensões. Um segundo nascimento que é vida e visão no *speculum justitiae*. E só então Antígona, a donzela, se conhece, ou melhor, se sente como aquilo que é: um ser íntegro, uma jovem completamente virginal (pura). E também se mostra aquilo que ela não pode mais ser; a promessa de perfeitas bodas. Ela vê o que ela não mais terá, pois o que se revela ao inocente condenado é a finalidade não alcançada, é isto que aparece à verdadeira vítima de sacrifício. A vítima digna de sacrifício é, à maneira humana, quem não procurou por isso, quem não ofereceu seu próprio ser e a sua própria vida em sacrifício, tão comum nos tempos modernos que, ao menos nisso, parecem estar chegando ao fim. Este tempo ainda palpitante, povoado de vítimas que buscam o sacrifício, por não saber o que fazer do ser e da vida, pela vertigem do tempo, pelo medo de sentenças tais como: “você tem a vida toda pela frente”. Proposição essa que se repete inúmeras vezes ao adolescente angustiado — desconhecendo que é isso justamente que o assusta: ter toda a sua vida diante de si, como uma esfera compacta, inacessível, que só pode ser vivida instante a instante. E assim ele persiste, com anseio de realizar o ser inapreensível, de ver o rosto verdadeiro que cada homem esconde e por ver, ao menos em alguns casos, o rosto resplandecente, a verdadeira e santa face, a única. No entanto, Antígona, a aurora da consciência humana, não teve nem mesmo isso com seu sacrifício. Por isso, ela não precisou usar a ironia, como Sócrates não pôde deixar de fazer. A consciência nela reflete um raio de luz ao qual se entrega completamente sem sofrer por um instante a tentação de querer se ver a si mesma. Ela caminha às cegas na luz como se não existisse, como os mortais costumam fazer, acompanhada de sua sombra inconstante — e precedida por sua imagem.

Como se nunca tivesse se olhado em qualquer espelho, ela entrou em sua tumba. Tinha todo o seu ser com ela. Chorou por suas bodas não vividas, pelo noivado jamais reparado; pelo tempo que lhe foi tirado, inevitavelmente por ela mesma, porque naquele momento se sentia e se via pela primeira vez. Nasceu, assim, ao entrar na caverna escura, tendo que consumir-se sozinha, entrando em suas próprias entranhas. Caminhando para o objetivo, impassível, declarava a verdadeira lei sobre a paixão, que lhe impôs a morte por entranhamento. Diáfana, sem sombra e sem imagem, ela foi forçada a entrar em si mesma, morrendo como se estivesse se suicidando de dentro para fora e, enquanto se consome, ao se ver, estando pela primeira vez diante de sua verdadeira imagem. Ela aceitaria isso? Sófocles não poderia admitir, não poderia deixá-la morrer dessa maneira. Ele encontrou para ela o recurso externo do suicídio: esse suicídio que consiste em matar-se para se livrar do outro, de ter que ir morrendo aos poucos, entrando em suas próprias entranhas até encontrar o ponto onde a boca da morte se abre, e deslizar em uma estreita passagem até ser bebida por ela, assim como a víbora faz, em seu totem tebano, ao mergulhar na terra.

Não era possível que Antígona, que tinha transcendido a lei de sua própria cidade, da sua família e de seus deuses, tivesse que seguir o paradigma do totem ancestral da terra natal em sua forma de morrer. O simples fato de ter vivido no exílio a dispensava de morrer dessa maneira, como lhe ordenavam. Mas também não poderia morrer da maneira como Sófocles queria. Na verdade, Antígona não poderia morrer de forma alguma. A não ser que se aceite um modo de morrer que seja apenas trânsito, realize uma passagem ao deixar a vida aqui e levar o ser consigo. Mas não tão simplesmente, já que, em uma criatura de tão grande unidade, ser e vida não podem se separar nem mesmo pela morte. A vida é de um ser afetado, sem dúvida, pela morte. Um modo de morte que a revela a si mesmo e com isso lhe dá uma nova vida. Pois a morte oculta certos “seres” quando chega até eles e revela outros, mostrando a vida inextinguível: na história e mais além, num horizonte

sem fim. Um tipo de transcendência reveladora que é preferível chamar de trânsito e cuja imagem mais fiel é o do adormecimento.

A ocultação se produz de outra maneira nesse tipo de seres — personagens e criaturas excepcionalmente humanas, por isso, lhes é dado um tûmulo e um período de esquecimento, de ausência, como num sonho. Com este esquecimento, lhes é dado também tempo. O tempo que lhes é devido, que coincide com o tempo que os humanos precisam para receber essa revelação. Clareiras que se abrem na floresta da história.

A propósito, a floresta se configura mais pelas clareiras que se abrem em sua densidade do que pelos caminhos que se perdem, essas clareiras são como refúgios de claridade e de silêncio, como templos. Quando o homem se volta para essas clareiras em vez de seguir o imperativo de percorrer caminhos incertos, a história, o pensamento, começará a se desenredar. As clareiras que se abrem na floresta são, portanto, como gotas no deserto, como silêncios de revelação.

A ocultação é um tempo noturno que todos os seres vivos aqui precisam para seguir vivendo. A descontinuidade dentro do domínio do simples viver prefigura a descontinuidade da história. É um tempo de germinação na escuridão devido, mais do que a qualquer outro, àqueles que de alguma forma atualizam a promessa da ressurreição, como indivíduos, e à lei da reaparição que modula a história. Sem descontinuidade, talvez a história não existisse ou fosse muito diferente, ensejando uma acumulação ou duração sobreposta à vida.

Então, a tumba na qual Antígona foi encerrada viva a manteve pelo tempo que lhe era devido. Neste tempo ela ficou viva, consumindo-se na última etapa de sua vida. Uma vida na qual, graças a um ser sacrificado, se recapitula a história de toda uma linhagem, de uma cidade, de forma que ao transcendê-la, do mesmo modo como a fumaça do sacrifício se eleva e, ao elevar-se, torna visível e exequível seu sentido universalmente, para toda linhagem e até mais ainda, para toda a

cidade. Um sacrifício portanto, vivificante, como todos os verdadeiros devem ser. Neste caso, graças à palavra poética, ela também virginal.

E assim surge a jovem Antígona, impossibilitada também diante disso de matar-se ou mesmo de morrer de modo comum, como costuma acontecer com aos personagens nos quais a verdade se encarna até se tornar profecia. É bem certo que a verdade é sempre profecia e, por isso, torna-se tão indescritível e inefável, como se fosse pronunciada antes do tempo em que pode ser dita. Por isso é também inesgotável.

A verdade ganha a sorte de seus mantenedores; desaparece em um instante entre as coisas visíveis e entra com eles na tumba, um lugar especialmente adequado para a germinação.

Assim, na história, a verdade que germina e transcende nestas tumbas não é visível senão em certos momentos. Em outros não se pode vê-la e nunca termina de ser vista. Essa verdade, como toda verdade em estado nascente, não pode ser capturada em um conceito ou ideia. E a criatura humana que a mantém, ao mesmo tempo que exhibe uma unidade indestrutível, oferece variações em sua forma, que certamente não a alteram. Como a aurora, como a fragrância da flor recém-aberta, ao mesmo tempo, inacessível e invulnerável. Tal como elas se difunde sem se perder. E sua única maneira de ceder é desaparecer novamente, criando com isso uma angústia e uma mudez que se vão entrelaçando à medida que o tempo de ocultação perdura.

Nesse sentido, Antígona funda uma estirpe ou, pelo menos, nos faz conhecê-la. Na linguagem de hoje, produz um arquétipo. Ela torna reconhecíveis criaturas humanas e personagens poéticos, conduzindo-os, como ela mesma se conduz, para além e acima de si mesmos. É a estirpe dos enclausurados, não apenas vivos, mas viventes. Em lugares marcados ou no meio da cidade entre homens indiferentes, dentro de uma morte parcial que lhes deixa um tempo que os envolve em uma espécie de gruta que pode esconder um prado ou em um jardim onde lhes é oferecido um fruto puro e uma água viva que os sustentam

ocultamente. Isso se dá na forma de sonho, cárcere e às vezes de silêncios impenetráveis, povoado de doença e alienação. Mortes apenas aparentes. Lugares reais e, ao mesmo tempo, modos pelos quais a consciência evita e alude, conduzindo-os diante dessas criaturas. E elas se escondem e reaparecem segundo números desconhecidos. Voltam em uma aparição que avança como a aurora. Os sete Santos Dormentes dormiram em sua caverna por trezentos anos até que visivelmente ressuscitam caindo logo em seguida na morte definitiva em Éfeso. Eles acordam ciclicamente nas consciências devotas, como nos conta o eminente Louis Massignon ao despertá-los agora.

Simplicidade, pureza e nitidez selam essas figuras, tornando-as reconhecíveis. Nelas, o que resplandece é afirmação de sua condição de criatura — figuras e palavras do primeiro poema. Memória desperta do “Fiat Lux”, ao qual se respondeu com o “Fiat mihi” da criatura primeira, sem que elas sempre o soubessem. Criaturas virginais de vida longa, porque quando se lhes encurta a vida, se lhes dá um tempo próprio, inalienável. Nesse sentido, diz Dilthey sobre Hölderlin: “Existe a antiga crença de que os deuses se manifestam e revelam o futuro das coisas nas almas virgens. Neste estado de pureza de alma e de impoluta beleza de seu ser, piedosamente guardado, vivia Hölderlin”. Essas almas eram portanto, proféticas, mas não apenas e nem tanto das coisas do futuro, mas do ser do homem que nelas sobressai como em uma profecia.

Deste modo, o elemento mais humano do homem, pelo menos como se nos aparece hoje, é a consciência. E é a consciência que ilumina Antígona, a aurora que se reitera em cada uma de suas reaparições. Sem dúvida, esta Tragédia de Sófocles é, entre todas as que conhecemos desse autor e de todos os outros, a mais próxima da filosofia. Embora não tenha sido por motivos estritamente filosóficos que atraiu Kierkegaard, pois que o filósofo era, à sua maneira, também uma espécie “Antígona”, por seu destino de filho, por sua busca, uma vez que o filósofo sempre busca o estado inicial em que se é simplesmente uma

criatura. Por seu anseio de fraternidade — seu conflito deveria se resolver no mundo dos irmãos ou pela sua solidão insuperável, no mundo do Filho. A tragédia de Antígona também atraiu poetas como Hölderlin pela poesia perfeita que se realiza de forma diáfana em seu ser. A vocação de Antígona — ou a vocação “Antígona” — precede, portanto, a divergência entre filosofia e poesia pois se efetiva antes do cruzamento em que o filósofo e o poeta se separaram. Quanto esforço o pensamento ocidental fez para não olhar para trás. Esforço inútil em certas etapas da história, já que nelas esse passado se revela como o princípio, como a origem assimilável à pátria primeira do homem na Terra.

Mas o que o sacrifício de Antígona oferece é a consciência. Uma consciência em estado nascente que se desprende do sacrifício de uma alma, de um ser mais pleno, em sua integridade. Uma consciência que mais tarde na filosofia aparecerá como nascida de um sujeito restrito, de um “Eu” que por ela cobra existência. O sujeito chegará a ser o “sujeito puro”, mas sem que tenha se purificado como conviria ou, pelo menos, sem que nos tenha sido ensinado como tem se purificado. E nada tem de estranho que a partir dessa purificação, o “Eu” na consciência a ele confiada, tenha se tornado cada vez menos puro e mais Eu, e tenha se afundado até coincidir com o “Eu empírico”, hoje chamado de Ego. Assim faz o homem hoje, embora justo seja dizer, não sem a avidez às vezes exasperada de “anagnórisis”, de reconhecer-se em um espelho nítido, que não lance, em sua face, sua condenação.

Assim, a consciência nestas “almas virgens” não depende de nenhum eu. O sujeito é todo o ser que se ofereceu além da vida e da morte, que deu sua resposta única em um *fiat*, que em um único instante tomou para si todo o tempo. A consciência nascida assim é uma claridade profética da aurora que inexoravelmente estende um humano *speculum iustitiae* no qual a história se olha. Seria um risco mortal olhar para o *speculum iustitiae*, se não viesse um amor vivificante desse sacrifício.

Para Antígona, então, foi dado e exigido simultaneamente um tempo entre a vida e a morte em sua tumba. Um tempo de múltiplas funções, pois ela tinha que purgar, mesmo que minimamente, sua vida não vivida. Mais do que pode a imaginação (fabulação), a ela tão estranha, foi capaz de oferecer o destino, contido no tempo da sua luz, a todos os personagens envolvidos pelo laço trágico, a todos os encerrados no círculo mágico da fatalidade. Tal tempo que a luz necessitaria para que penetrasse em suas entranhas, já que o círculo mágico de destruição era os muros de um labirinto; do labirinto das entranhas familiares voltadas sobre si, e da revolta constituída pela cidade. Mais precisamente, dos alicerces da cidade, nos seus infernos.

Antígona em sua tumba é uma presença. Na vida comum, a pessoa, na melhor das hipóteses, consegue fazer dessa sua máscara um pouco transparente e, ao mesmo tempo, animada, pois não devemos esquecer que estamos tratando da luz da vida. No entanto, na vida de uma pessoa humana, por mais exposta que esteja à luz, sempre há também uma escuridão e algo se esconde nela. Nesse sentido, a pessoa resiste à luz na mesma intensidade que a busca. Então, somente pelo sacrifício essa resistência é desfeita — sacrifício invisível em muitos casos e, em outros, cumprido de forma violenta e visível em um instante, mas incubado desde o início.

E assim, a pessoa nunca está completamente presente para sua própria consciência e, às vezes, para ela menos ainda que para olhos estranhos. Desse modo, a presença integral só é alcançada por aquele despossuído desse núcleo de escuridão que reluta em tornar-se visível. O despossuído que é também um desamparado. E pouco importa que ele ainda sinta dor em suas feridas e sinta que sua ferida se abre e se alarga, formada pela junção impossível de seu ser e seu não-ser; do que lhe foi e do que poderia ter sido, de sua possibilidade não efetivada e da realidade imposta. Nessa situação, a visão da vida não vivida atormenta a vítima em transe de despossessão ou de desalienação. Pois apenas a liberdade, quando se aproxima, torna visível a escravidão;

somente quando a identidade do ser que nasceu humanamente se aproxima, que a alienação em que viveu é desencoberta, se consuma deixando-se ser vista.

Antígona entrou em sua tumba, segundo Sófocles, lamentando suas núpcias não realizadas. Ela entra delirando. E só então vislumbra, embora o poeta não o manifeste, que não lhe foi consentido ter um esposo para que ela, por seu total sacrifício, desfizesse o nó familiar e deixasse para sempre evidente a diferença entre a lei dos homens, a dos deuses e a verdadeira lei que paira sobre elas. A lei acima dos deuses e dos homens, mais antiga do que eles, e da qual eles são apenas uma profecia diáfana, como em Antígona, ou como na deformada imagem de toda forma de poder que a ela não se dobra. Ela soube então que não lhe foram permitidas as núpcias humanas porque, desde que nasceu, foi devorada pelo abismo da família, pelos *infernos* da cidade. E então se suplanta ao mesmo tempo seu lamento e seu delírio. A menina chora — como chorou Joana a caminho da fogueira, como tem chorado sem serem ouvidas as enterradas vidas em um sepulcro de pedra ou na solidão do tempo. E o delírio brota dessas vidas, desses seres viventes na última etapa de sua conquista, no último tempo em que sua voz pode ser ouvida. E sua presença se faz una, uma presença inviolável; uma consciência intangível, uma voz que surge uma e outra vez. Enquanto a história que devorou a menina Antígona continuar, essa história que exige sacrifício, Antígona continuará delirando. Enquanto a história familiar, a das entranhas, exigir sacrifício, enquanto a cidade e sua lei não se renderem à luz vivificante. E não será estranho que alguém ouça esse delírio e o transcreva o mais fielmente possível.

**

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.

- ABELLÁN, J. L. María Zambrano: *Una pensadora de nuestro tempo*. Rubí Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.
- BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization Volume One: The Fabrication of Ancient Greece*. London: Free Association Books, 1987.
- GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GIRARD, R. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HENRIQUES, F. A penumbra tocada de alegria: a razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em María Zambrano. *Philosophica*: 49-61, 2012.
- JIMÉNEZ, J. D. *Los senderos olvidados de la filosofía: una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Religión y Cultura, 1991.
- LAURENZI, E. *María Zambrano, nacer por sí misma*. Madrid: Horas y Horas, 1995.
- MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- ROSENFELD, D. et al. *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- TOMMASI, W. *La passione della figlia*. Napoli, Liguori, 2007.
- VERNANT, J.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005
- ZAMBRANO, M. *A metáfora do coração e outros escritos*. Trad. José Bento. Lisboa: Assirio & Alvim, 2000
- ZAMBRANO, M. *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, Clásicos de bolsillo, 1986.
- ZAMBRANO, M. Delirio de Antígona. In: E. Laurenzi. *María Zambrano, nacer por sí misma*. Madrid, Horas y Horas, 1995.
- ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*. Madrid: Alianza Editorial, 2023.
- ZAMBRANO, M. *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. Edición de Virginia Trueba Mira, Madrid: Cátedra, 2012.

ZAMBRANO, M. La tumba de Antígona. In: M. ZAMBRANO *Senderos*. Barcelona: Antrophos, 1986.

ZAMBRANO, M. *La agonía de Europa*. Madrid: Mondadori, 1988.

ZAMBRANO, M. *O sonho criador*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.

Da *Parresía* cínica ao erguer a voz: um viés contemporâneo

Ana Lúcia dos Santos e Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.10>

1 Introdução

O presente texto é pensado a partir da necessidade de reestruturação e reparo para com o povo preto e com os nossos ancestrais, surge da necessidade de voz e ação crítica, enquanto movimento de resistência que almeja quebrar as barreiras da dominação e desenvolver estratégias para que uma prática de liberdade não seja apenas um ponto de esperança a ser alcançado, mas que seja um movimento de construção coletiva e reparação, que tenha como *práxis* novos modos de subjetivações, uma ética renovada, como afirma Sueli Carneiro (2023). Por isso, para certo modo de pensar à relação entre o falar livremente nos aspectos dos cínicos e uma possível *parresía* na atualidade, podemos dizer que é necessário, como afirma bell hooks (2019) “erguer a voz”, ou seja, desenvolver em si mesmo a coragem da verdade, a coragem de resistir e de falar que nos coloca numa condição de resistência e luta, e isso por meio de uma prática de liberdade, que, segundo a

¹ Professora EBTB do Instituto Federal da Bahia. Licenciada em Filosofia pela UFRB, com especialização em Filosofia pela UEFS, e especialização em Educação pela UFBA. Mestre em Filosofia contemporânea pela UFBA, atualmente doutoranda em Filosofia pela UFBA. Atuante nas linhas de pesquisa ética e política.

autora (2023a, p. 28), ocorre a partir do compromisso de dizer a verdade, “primeiro passo em qualquer processo de autorrecuperação”.

2 Uma prática de liberdade possível

A *parresía* se estabelece a partir do vínculo entre verdade dita e o pensamento de quem diz, e do vínculo entre dois interlocutores. Esses vínculos implicam “uma certa forma de coragem, coragem cuja a forma mínima consiste em que o parresiasta se arrisque a desfazer, a deslindar essa relação com o outro que tornou possível precisamente seu discurso” (Foucault, 2014d, p. 13). Trata-se do libertar, do processo de uma prática de liberdade que se efetiva por meio da coragem da fala franca. Para Foucault (2014d, p. 13), a *parresía* é essa espécie de coragem da verdade do que fala e assume o risco. Seria “uma expressão de nossa transição de objeto para o sujeito — a voz liberta” (hooks, 2019, p. 39); esse processo de encontrar a voz, de falar de modo direto, é um ato de resistência que, segundo hooks (2019, p. 45), engaja em uma autotransformação e faz sair da posição de objeto para a de sujeito, no enfrentamento da própria realidade, pois, por exemplo, a “cura negra coletiva só pode acontecer quando encaramos a realidade” (hooks, 2023a, p. 34). Consiste na ideia de os sujeitos terem o direito “de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (Kilomba *apud* hooks, 2008, p. 28). Nas palavras de hooks:

A luta para acabar com a dominação, a luta individual para se opor à colonização, deslocar-se de objeto para sujeito, expressa-se no esforço de estabelecer uma voz liberatória — aquela maneira de falar que não é mais determinada por sua posição como objeto, como ser oprimido, mas caracterizada pela oposição, pela resistência (hooks, 2019, p. 50).

Essa luta seria uma insubmissão refletida, que consiste na auto-transformação. Grada Kilomba toma a escrita como essa transformação, como a estratégia para sair da condição de objeto — criado pelos

outros, pelo colonizador. Pois, “escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor [...] a reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada” (Kilomba, 2008, p. 28). A insubmissão refletida consiste no entendimento de que o indivíduo, ao erguer a voz, sairá da condição de *assujeitamento* contemporâneo, que nos coloca num local de obediência irrefletida e delimitação. A *parresía* é o confronto, é o incômodo que fazemos e causamos aos grupos que se encontram na condição de dominadores (opressores). É o praticar a liberdade dentro desse jogo agonístico, que ora nos possibilita resistir e assim guiar a situação, ora nos deixa na condição de “subalterno”. Trata-se do desmascaramento coletivo, que de acordo com hooks (2023a, p. 35), é um importante ato de resistência, pois, se

A impossibilidade de nos dedicarmos à verdade em nossa vida sem colocar em risco ainda é uma marca de opressão, então reivindicar o direito de expressar a verdade de nossa realidade de qualquer forma é uma marca de resistência, nosso compromisso com a libertação (Hooks, 2023a, p. 35).

Em seus escritos bell hooks chama a atenção para o modo como podemos ligar uma educação libertadora a uma prática diária de resistência e subversão. De modo geral, bell hooks nos coloca diante de conflitos e tensões pessoais, que nos faz pensar como resistir em uma sociedade criada e desenvolvida por um grupo seletivo de pessoas, que se colocam acima de todos — pela dominação e opressão. Por exemplo, ao pensarmos a sociedade brasileira e o modo como ela se desenvolveu, podemos perceber e fazer as mesmas/ e outras críticas que bell hooks fez a sociedade norte americana, às academias, e o modo como a população preta não tinha/tem voz e quando há uma possibilidade dessa voz é por um meio totalmente dominador e opressor — forma de reprodução daquilo que nos obrigam a tomar como verdade.

A questão que pontuamos é pensar a possibilidade de uma educação que nos coloque e nos dê condições de ação e voz, condições de ocupar todos os espaços. Segundo bell hooks (2019, p. 106-107), “aprender sobre os outros grupos e escrever algo sobre o que nós aprendemos pode ser uma maneira de desaprender o racismo, de desafiar estruturas de dominação”. Por exemplo, o ato de educar tem como raiz o fundamento político, tem em suas raízes as lutas antirracistas. A princípio, podemos dizer que não só o conhecer nos coloca na condição de entender, mas é importante a abordagem, visto que é uma pauta que deve ser analisada e problematizada por todos.

bell hooks nos apresenta uma análise sobre a pedagogia da libertação, a partir do ensino de uma visão de mundo contestadora, que consiste numa educação para consciência crítica. Trata-se da necessidade de sair da ideia de uma educação “neutra” para um modo de ação mais radical, que busque expandir a consciência, despertar e desafiar os modos de dominação e do exercício do poder. Consiste em:

Uma visão de mundo que nos permitisse ver a nós mesmos não através das lentes do racismo ou de estereótipos racistas, mas que nos permitisse focar de forma clara e nítida, olhar para nós mesmos e para o mundo ao redor crítica e analiticamente, ver a nós mesmo primeiro e acima de tudo nos esforçando pela completude, pela união de coração, mente, corpo e espírito (hooks, 2019, p. 113-114).

Nessas condições, temos como questão a ideia de uma ação constante, de uma postura crítica que busque problematizar os diversos modos de exercício do poder dentro da sociedade. Que se dá a partir de uma fala aberta, como assinala a própria teórica: “aqueles de nós que resistem e se rebelam, que sobrevivem e têm sucesso, falem aberta e honestamente sobre nossas vidas e a natureza de nossas lutas pessoais, os meios pelos quais resolvemos e reconcilhamos contradições” (hooks, 2019a, p. 166). Trata-se de tomar a escrita e a fala, no modo como a educação libertadora age, como estratégias de resistência, já que “a escrita e a fala são dois espaços importantes para a transmissão

das nossas ideias” (hooks, 2019a, p. 43). Com efeito, resistimos e agimos de modo crítico quando nos desafiamos e pressionamos as barreiras dominadoras, de raça, de classe e de sexo, criamos uma alternativa radical, pois expomos todo esse aparato por meio de questionamentos e posicionamentos críticos. Precisamos nos encorajar a sermos críticos de nossa situação, numa condição de atitude crítica. Nas palavras de bell hooks:

Pedagogia crítica (expressa na escrita, no ensino e nos hábitos de existência) está fundamentalmente ligada a uma preocupação em criar estratégias que permitam que as pessoas colonizadas descolonizem seu modo de pensar e agir, promovendo assim a insurreição do conhecimento subjogado (hooks, 2019a, p. 43).

De fato, é com a pedagogia crítica a partir da análise da crítica cultural que bell hooks nos ajuda a entender e praticar uma educação libertadora, que desenvolva uma força “promotora de resistência crítica na vida das pessoas negras, permitindo que cultivem uma prática cotidiana de crítica e análise” (hooks, 2022, p. 34) que possa quebrar certas práticas e produções culturais e intelectuais que promovem e reforçam a dominação e opressão. É por meio da educação que essa quebra será possível, que o indivíduo adquirirá consciência crítica, que terá a oportunidade de ver “quão importante a diversidade de perspectivas pode ser qualquer luta política progressista que leve a sério a transformação” (hooks, 2022, p. 41).

Desse modo, nos interessa saber como é possível resistir, erguer a voz contra os meios de produção e dominação nos moldes patriarcais, que nos dizem como agir, como falar e até o que assistir. Como resistir e revolucionar os moldes de dominação racial, por exemplo, que colocam as pessoas negras num local de marginalidade, de submissão e opressão. A ideia é ir de encontro às normas, subverter e desobedecer a todos esses modos de normatização que colocam os sujeitos nessa condição de indivíduos que estão a sombra de “um ser maior”, de um

poder que domina e subjuga. Segundo hooks (2023a, p. 6), é possível resistir quando descolonizamos, de modo contínuo, nossas mentes e combatemos os estereótipos dominantes em nossa direção. Assim, podemos sair da condição de objetos manipuláveis para a de sujeitas autempoderadas, e consequentemente ameaçamos o *status quo*. É o processo de desligamento do poder “ilusório que acompanha a mentira e a manipulação”, para a escolha pessoal e da dignidade que acompanha a sinceridade, a verdade a ser dita que “nós, mulheres negras, podemos começar a eliminar essa dor que ameaça a vida de todos nós” (hooks, 2023a, p. 38). Trata-se de criar mecanismos e estratégias de coragem, trazendo para a ação cotidiana a *parresía*, o uso franco da fala de modo corajoso, é se levantar e erguer todas as vozes possíveis em busca de melhores condições e da libertação do povo preto do modelo econômico, dos resquícios da colonização, da supremacia branca, como afirma bell hooks.

Com efeito, hooks nos apresenta uma diferenciação entre a ação de dizer a verdade a partir de uma crítica que deixa o outro vulnerável e o gesto libertador de dizer a verdade. Isso se dá no processo de auto recuperação e análise de si, que busca “avaliar se de fato estamos dedicados ao gesto de dizer a verdade quando expomos alguma coisa sobre uma outra pessoa” (hooks, 2023a, p. 43). Para fazer essa distinção a autora conta como certas relações entre as mulheres negras são construídas dentro desse viés do dizer a verdade a qualquer custo, em muitos casos com o cunho de prevenção contra os embates que essa pessoa possa enfrentar no mundo da supremacia branca. Nesse âmbito, a sinceridade não se desenvolve enquanto cura, pois se mostra como práticas abusivas e que magoam. Por isso, hooks defende a necessidade de que “para o bem-estar das mulheres negras” é importante o “compromisso com o gesto de dizer a verdade” (hooks, 2023a, p. 44). Afirma a teórica:

Para as mulheres negras engajadas em um processo de autorrecuperação, é importante analisar a forma como uma crítica dura foi usada para “checar” e policiar nosso comportamento, de forma que possamos analisar até que ponto nos relacionamos de maneira similar com outras pessoas (hooks, 2023a, p. 44).

Nesse ínterim, é importante entendermos a necessidade de uma autoanálise que nos leve a uma afirmação crítica por meios de desafios construtivos, que nos leve a uma transformação. Pois, é no espaço deixado por aquele que resiste que teremos a possibilidade *de vir*, de uma renovação de si mesmo, visto que a resistência é a luta que o povo preto melhor conhece². Essa resistência ocorre quando o indivíduo começa a fazer uma análise interior e busca entender dentro de si mesmo como as estruturas de dominação e opressão atuam em sua vida, partindo do pressuposto que essa análise interior culminará no desenvolvimento da consciência e do pensamento crítico que criem novas formas de resistir e de existir dentro desses espaços. Nesse ponto temos a saída da condição de invisível para a posição de resistência ao poder, posição de indivíduos que erguem a voz e praticam a sua liberdade a partir de uma conscientização — consciência e engajamento crítico (hooks, p. 2017. p. 26).

Para bell hooks (2022, p. 401), a verdadeira resistência começa no enfrentamento da dor, quando o indivíduo enfrenta a sua dor ou dor de outra pessoa, que pode ser “determinado pela intensidade do desejo de cada uma de se recuperar, de encontrar um espaço dentro e fora, onde ela pudesse sustentar a vontade de estar bem e criar hábitos de vida afirmativos” (hooks, 2023a, p. 20). Pois, resistir à “opressão significa mais do que apenas reagir contra quem nos oprime: significa vislumbrar novos hábitos de ser, maneiras diferentes de viver no mundo” (hooks, 2022, p. 406). Consiste em uma prática de liberdade que se efetiva na criação de formas outras de subjetivações, de maneiras criativas

² Cf. bell hooks, 2022, p. 43.

de lidar e enfrentar opressão contra raça, gênero e classe, maneiras novas e radicais. O processo de resistência e libertação é possível quando se escolhe o bem-estar, que se mostra enquanto ato de resistência política. Que:

Antes de manter efetivamente um engajamento na luta organizada pela resistência, no movimento de libertação negra, muitas pessoas entre nós precisam passar por um processo de autorrecuperação que ajude a curar feridas individuais que possam impedir que funcionem plenamente (hooks, 2023a, p. 21).

O processo de resistência ocorre no âmbito coletivo e no individual, e por isso, é necessário a autorrecuperação enquanto meio de entendimento de si e do modo como os sistemas de dominação atuam para que seja possível saber quais fatores criaram determinados problemas. Seja no nível coletivo ou no individual, seja no modo como a população preta é tratada e vista socialmente, ou o modo como uma mulher preta, em determinada função, tem de lidar com o sistema de racismo, sexismo e classe, que lhes diz que esse não é seu lugar. Dado que, como afirma hooks (2023a, p. 23), é importante que as pessoas negras conversem entre si, “que conversemos com nossas amizades e alianças, pois o ato de contar nossas histórias nos permite nomear nossa dor, nosso sofrimento, nos permite buscar a cura”.

De acordo bell hooks (2022, p. 277), a estrutura que mantém a dominação, que sustenta o racismo, o machismo e a exploração de classe precisa ser quebrada, pois não adianta travar uma resistência contra um desses e cair nos “braços” de outros modos de dominação. Visto que, “estes não podem ser efetivamente desafiados e transformados em nossa sociedade até que todos aprendamos a resistir à dominação das mais variadas formas (hooks, 2022, p. 277). Com efeito, a luta contra os modos de dominação estarão e surtirão efeitos quando enfrentarmos todas as verdades e resistirmos de modo crítico e ativo. A resistência se dá através da *práxis*, que não é uma ação cega

“desprovida de intenção ou de finalidade”. É ação e reflexão. “Mulheres e homens são seres humanos porque se fizeram historicamente de práxis e, assim, se tornaram capazes de, transformando o mundo, dar significado a ele” (hooks, 2017, p. 68).

Quando a questão é quebrar os paradigmas, dentro do viés da raça, é preciso, como afirma bell hooks (2019b, p. 48), começar a amar a negritude e desconstruir a ideia de uma categoria que seja vista como hegemônica — a branquitude. Isso ocorre quando pessoas negras e não brancas, e ainda digo, todas aquelas que estão à margem, criam mecanismos de autocuidado e autoamor, que as levam a uma revolução, a uma intervenção que possa minar as práticas de dominação.

A questão que surge dessa análise consiste em saber quais os meios práticos, quais as formas efetivas de desenvolver esses mecanismos de autoamor e autocuidado numa sociedade em que as pessoas sofrem desde a mais tenra idade com a desigualdade, com o racismo, com a violência? Na obra *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*, podemos encontrar algumas estratégias que nos auxiliam a pensar essa questão. Pois, segundo bell hooks (2021, p. 78), para se construir uma comunidade da esperança, que seja antirracista, por exemplo, é preciso uma consciência vigilante do trabalho, é necessário ir além da teoria, colocando-a em prática, ampliando-a de modo que possa ser aplicada a vida cotidiana, as experiências. Como é possível praticar essa teoria? A teórica afirma que “precisamos aprender com as pessoas que sabem, porque elas têm vivido uma vida antirracista, o que todo mundo pode fazer para descolonizar a mente, para a manter consciência, mudar o comportamento e criar uma comunidade amorosa”³

³ Quando hooks fala de amor, precisamos nos ater a ideia de uma forma diferente de pensar o amor, que não seja clichê dos romances e da relação amorosa que estamos acostumados. Pois, é preciso pensar o amor como uma ação e não apenas um sentimento. Pensar como ação é uma “forma de fazer com que qualquer um que use a palavra dessa maneira automaticamente assuma responsabilidade e comprometimento” (hooks, 2021a). É a disposição de refletir sobre suas próprias ações, processar e comunicar.

(hooks, 2021, p. 78). Nesse ínterim, a educação é uma estratégia essencial, pois não só afirma uma autoestima saudável, mas promove a capacidade de ser e viver de forma consciente, visto que nos ensina a “refletir e a agir a fim de ampliar a autorrealização, em vez de ensinar a conformidade com o *status quo*” (hooks, 2021, p. 127).

Desse modo, pensar a comunidade consiste em aprender a desenvolver e suscitar em nós, e nos outros, maneiras de ampliação do pensamento crítico e de avaliação de pensamento, visto que, a criticidade vai nos auxiliar a resistir e combater tanto a manutenção do *status quo*, quanto os modos dominação que nos colocam numa condição de subalternidade. De modo efetivo, é preciso criar e mostrar as pessoas, principalmente os jovens e estudantes, que a questão da desigualdade de raça, gênero e classe faz parte do aparato de dominação que visa a beneficiar a uma elite, e que é papel de todos a quebra desses modelos e avançar em busca de engajar as pessoas, de tal modo que o questionamento a si e aos padrões sejam espontâneos. O pensamento crítico é desenvolvido a partir de uma pedagogia engajada, que consiste em uma estratégia de ensino que tem por objetivo recuperar a vontade de pensar e de alcançar a autorrealização — capacitar estudantes para pensar criticamente. De modo que seja possível enfrentar a realidade, seja indo às ruas e criando movimentos de resistência, seja no dia a dia, ao suscitar na criança, no jovem o pensamento crítico, bem como o envolvimento na comunidade. Nas palavras de hooks:

Nos tornamos mais quando enfrentamos a realidade. E será sempre vital e necessário para nós sabermos que somos todos muito mais do que nossas diferenças, que não é apenas o que compartilhamos organicamente que pode nos conectar, mas que passamos a ter em comum, porque desempenhamos o trabalho de criar a comunidade, a unidade dentro dessa diversidade, que exige a solidariedade dentro de uma estrutura de valores, crenças e desejos que sempre transcendem o corpo, desejo que estão relacionados a um espírito universal (hooks, 2021, p. 177).

Essa afirmação nos coloca na condição de questionar se a autora não está romantizando determinadas lutas ou criando uma teoria que dificilmente será colocada em prática? No entanto, nos parece que bell hooks busca desenvolver mecanismos que vão, de um cuidado de si, de uma autotransformação, até a ideia de pertencimento a uma comunidade, pois, por meio da fala franca, da avaliação crítica, podemos criar um ambiente no qual as pessoas possam e devam se sentir responsáveis uns pelos outros. Para realizar essa tarefa é preciso que as formas de dominação sejam minadas, visto que existe uma relação direta entre o fim da dominação e o amor⁴. A tarefa da cultura do dominador é alimentar o medo, é causar nos indivíduos uma ideia de que não se deve sair da posição na qual nos colocaram, de fazer com que possamos “escolher a segurança em vez do risco, a semelhança em vez da diversidade” (hooks, 2021, p. 291). No entanto, o que devemos fazer é nos deslocar diante desse medo e descobrir o que o nos conecta, é viver em meio a diferença e encontrar a diversão nela: “esse é o processo que nos aproxima, que nos oferece um mundo de valores compartilhados de uma comunidade significativa” (hooks, 2021, p. 291).

Para tanto, a autora afirma buscar em suas aulas, palestras, no cotidiano com os estudantes, criar uma comunidade aberta de aprendizagem, onde os estudantes possam aprender a ser pensadores críticos capazes de compreender e reagir àquilo que foi proposto como material. Isso se dá a partir do diálogo, da aprendizagem e do conhecimento discutido. Consiste no processo de autoencontro, no processo de desenvolvimento da própria voz, da fala, de ser capaz de nomear, uma forma de reclamar para si a posição de sujeito. A conversa “se torna uma intervenção tão importante, porque não só abre espaço para todas as vozes como também pressupõe que todas as vozes podem ser

⁴ A esse respeito, hooks cita os grandes movimentos pela justiça social que foram bem-sucedidos. “Olhando para a luta antirracista pelos direitos civis, um dos mais revolucionários movimentos por justiça social no mundo, ficou evidente que o foco em uma ética do amor foi fator central para o sucesso do movimento” (hooks, 2021, p. 206).

ouvidas” (hooks, 2020, p. 83). bell hooks nos convida a ser sujeitas, a ser sujeitas negras radicais (2019b, p. 95-125), e para tanto nos coloca num local de análise e observação, num lugar de luta e resistência. Visto que pensar também é uma ação crítica que auxilia a uma prática de liberdade. Para tanto, a autora aponta em suas *escrevivências* a necessidade de uma luta contínua que culmine nos processos de resistências. Pois, “sem uma luta de resistência continua e movimento progressista de libertação dos negros pela autodefinição” (hooks, 2019b, p. 58) os grupos de pessoas negras não terão uma visão de mundo que lhes possibilite uma alternativa.

Desse modo, tomamos como ponto de encontro a relação entre erguer a voz e criar maneiras de ação para que essa voz possa ser ouvida e que tenha um peso de transformação. Visto que, é preciso, como afirma bell hooks (2019b, p. 61), que as pessoas negras aprendam a praticar o “autoamor como uma intervenção revolucionária que mina as práticas de dominação”. Esse autoamor se mostra a partir do entendimento de que nós, indivíduos que sofremos as represálias da dominação, temos e podemos erguer nossas vozes e criar mecanismos para utilizar nosso pensamento de modo crítico. No entanto, a questão que colocamos é saber se esse entendimento será possível para aqueles que sofrem de modo direto a opressão do dominador, sejam eles, os que não tem acesso e nem oportunidade, os que precisam se organizar como podem para sobreviver e ainda aqueles que estão em situação de vulnerabilidades social, econômica, lutando contra os mais variados tipos de violência etc. Como criar mecanismos para que todos possam ser atendidos, como desenvolver práticas para todos possam agir criticamente? Não é uma tarefa fácil e nem algo que seja criado apenas pela massa, visto que é necessário a intervenção direta do poder público nos mais diversos setores. Por isso, segundo bell hook, “amar a negritude como resistência política transforma nossas formas de ver e ser e, portanto, cria condições necessárias para que nos movamos contra as

forças de dominação e morte que tomam as vidas negras (hooks, 2019b, p, 61).

Nesse ínterim, podemos apontar os movimentos que surgem das comunidades, movimentos de autocooperação, que criam mecanismos para que as pessoas se vejam e se coloquem num local de comunidade, que é o caso de muitas comunidades no Brasil. Nessa conjuntura, bell hooks retoma a ideia da necessidade de que os oprimidos lutem como sujeitos e não como objetos, lutem enquanto indivíduos, que nos levam a entender e refletir como os oprimidos, os dominados são sujeitados. Com efeito, criar uma visão questionadora, “uma consciência, uma identidade e um ponto de vista que existem não apenas como luta contra a desumanização, mas também como movimento que permite uma forma ampla e criativa” (hooks, 2019a, p. 55-56). Essa visão questionadora culmina nos movimentos de resistência, que se mostram num espaço deixado por aqueles que resistem e buscam a renovação de si mesmos. Segundo bell hooks, a “resistência é a luta que compreendemos com mais facilidade”, pois os indivíduos mais sujeitados, aqueles que estão numa condição de aprisionamento mental ou físico tem um momento de raiva e ressentimento que o levam a reagir e a confrontar. “Essa revolta interior conduz à rebelião, mesmo que breve. Ela pode durar pouco tempo, mas existe”. Aqui apontamos Foucault quando afirma que há uma relação circular entre o poder e liberdade e nesse ímpeto ou rebelião temos a possibilidade de praticar a liberdade, pois mesmo em uma situação de aprisionamento total existe a possibilidade de algum movimento de resistência, mesmo que seja no pensamento. No entanto, para que esse movimento de resistência seja possível, é necessária toda uma estratégia que auxilie o indivíduo a desenvolver o pensamento crítico, a fazer uso de sua autonomia, a usar a *parresía* e se posicionar diante de todo o arcabouço de dominação.

Com efeito, resistir e praticar a liberdade se mostram a partir de uma ação, que pode ser crítica, pode ser reativa e que auxilia o indivíduo erguer a voz, a agir e confrontar o dominador, criando espaços e

movimentos de transformação. Para bell hooks, esse espaço onde a resistência ocorre dentro do indivíduo permanece. E são esses movimentos que culminam nos processos de transformação individual e social, mesmo que pequenos. Assim:

Esse processo se inicia quando o indivíduo busca compreender como as estruturas de dominação atuam em sua própria vida, à medida que desenvolve consciência e pensamentos críticos, inventando novas formas de existir e de resistir distintas do espaço marginal da diferença internamente definida (hooks, 2019a, p. 66).

Essa tomada de consciência se dá em qualquer um dos âmbitos da tríade gênero, classe e raça. De modo, que o indivíduo ao compreender a estrutura que o domina, que o oprime, também compreenderá como resistir a ela. Por exemplo, podemos pensar na questão do racismo estrutural ou não, na questão do machismo e do modo como essas maneiras de opressão se autoafirmam e se mostram como aqueles que são detentores do poder e do saber. No entanto, quando existe um processo de consciência crítica, quando o indivíduo percebe que pode quebrar ou enfrentar o poder hegemônico, há a possibilidade de transformação dessas situações, a qual só será possível como a mobilização e atuação dos diversos atores da sociedade. Não é apenas resistir, visto que, se o indivíduo comete uma injúria ou uma prática racial e recorre aos meios legais, mas não é atendido, demonstra que o poder dominador hegemônico permanece oprimido e que os atores não estão agindo enquanto comunidade. Trata-se de um trabalho em conjunto, que consiste na ação de todos, de modo a desenvolver práticas antirracistas, anticlassistas, anti-homofóbicas, antimachistas, práticas que coloquem os indivíduos como responsáveis uns pelos outros.

Por isso, bell hooks afirma (2019a, p. 68), a necessidade de que o opressor seja retirado da centralidade, e assim, o indivíduo possa recuperar seu direito a subjetividade, é “fundamental que insistamos em determinar como somos, sem depender de respostas colonizadoras

para estabelecer nossa legitimidade”. Trata-se do desmanche dos paradigmas e da mudança de postura no que tange a busca de um posicionamento, de um reconhecimento que, em alguma medida, venha legitimar a ação. Isso se dá num processo de autoafirmação de si, pois os indivíduos — negro, mulher, LGBTQIA+, não estão à procura do reconhecimento de Outro, seu reconhecimento deve partir de si mesmo, “do desejo de manter contato como todos aqueles” que se unem de maneira construtiva.

A autora defende a marginalidade como local de transformação onde a subjetividade pode surgir livremente, no entanto, a mesma aponta dois modos de pensar essas marginalidades, um deles seria a imposta pela estrutura opressiva, e o outro pela escolha. Com efeito, é nesse processo de marginalização pela escolha como espaço de resistência e abertura radical que bell hooks toma como transformação. Para pensar essa transformação e o modo como os movimentos foram silenciados no decorrer dos tempos, bell hooks aponta o movimento *Black Power* e a maneira como inúmeros de seus membros foram massacrados e mortos, outros silenciados pelo Estado. A contra resposta a esse movimento de opressão ocorreu quando se percebeu a necessidade de criação de outros caminhos “para transmitir as mensagens da luta pela libertação negra, novas maneiras de falar sobre o racismo e demais políticas de dominação” (2019a, p. 74-75). Quando se percebeu que seria a partir de uma postura e ação pautadas na análise crítica construtiva, criando estratégias diferentes, que o movimento seria invertido. Por isso, a autora adianta que na atualidade, muitos de nós, estamos em busca de outros caminhos, de outros modos de resistências, os quais só serão possíveis quando nós nos engajamos na “descolonização como uma prática crítica, se quisermos ter chances reais de sobrevivência, mesmo que para isso tenhamos que lidar com a perda das bases políticas que possibilitaram o radicalismo político” (2019a, p. 76-77).

A autora faz uma crítica ao essencialismo, no aspecto da construção da identidade. Dado que, segundo hooks (2019a, p. 78), a luta

contemporânea deve se pautar no processo de descolonização que permita pensar a construção e a reafirmação da noção de identidade negra autêntica. Que deve partir de uma luta por subjetividade negra radical, que resiste e busca modos libertadores de construção da identidade. “Essa identidade está ligada à resistência e à reconstrução de uma frente coletiva para reconsiderar e renovar a luta pela libertação negra” (hooks, 2019a, p. 93). Essa frente coletiva consiste na autoafirmação de si mesmo, bem como nos modos autorrecuperação, nos quais os indivíduos podem se enxergar enquanto responsáveis uns pelos outros. O sentimento de responsabilidade ocorre a partir da reconstrução do sentimento de comunidade, por meio do retorno “à prática do reconhecimento mútuo em nossas vidas cotidianas” (hooks, 2019a, p. 97).

3 Considerações finais

Com efeito, essa prática vai de encontro a anos e anos de ações racistas, machistas e homofóbicas que negam o poder do reconhecimento. Enxergar e compreender as estruturas dessas ações auxiliam na confirmação da existência dos indivíduos e de sua identidade, e vai confrontar os modos de opressão internalizados, bem como as práticas do colonizador. A autora chama a atenção para outra forma de resistência, que consiste na genealogia familiar, em especial das famílias negras e no modo como se cuidam e se apoiam. Essa genealogia se dá por meio da reconstrução da narração de histórias que ensinam sobre o passado e sobre a história afro-americana. Aqui bell hooks nos convida a refletir sobre questões, também defendidas em outros textos seus, que consistem na maneira como foi sua infância, antes do *apartheid*, em que permanecia no ambiente de renovação e união negra, ouvindo os testemunhos que ajudou a manter a fé e a resistir a dominação. O lar, segundo hooks, era o único lugar que ela podia enfrentar a humanização livremente, onde poderia resistir e permanecer sujeito, “onde pudessem encontrar conforto para nossos pensamentos e nosso coração

apesar da pobreza, das dificuldades e privações; onde pudéssemos restaurar a dignidade negada a nós do lado de fora, no mundo público” (hooks, 2019a. p. 105). Quando trazemos esse exemplo para o Brasil, e ainda para as nossas memórias afetivas, podemos afirmar como as famílias e comunidades negras foram importantes para a resistência aos modos de dominação. Temos o papel das mulheres negras, as quais precisavam/precisam trabalhar e sustentar seus filhos e para isso contavam com uma rede de apoio familiar/ vizinhos. Nesse contexto, é importante e urgente manter viva a memórias das lutas contra o racismo e todos os modos de opressão, de dominação que visa colocar o indivíduo como objeto.

Outro ponto importante de resistência e prática de liberdade é a arte, que no Brasil se apresenta de diversas formas, e serve para despertar a consciência crítica. Ao analisarmos o cenário brasileiro, percebemos, especialmente na música, o teatro, a poesia, a escrita que em seus mais diversos estilos se desenvolvem a partir de novas visões e se utilizam das mídias sociais, da internet para expressar os sentimentos, os anseios e entendimentos de mundo e não mais, apenas da televisão aberta. Televisão essa que sempre foi desenvolvida e produzida para e a partir do poder opressor hegemônico. No entanto, quando pensamos na arte, o caminho ainda é longo, visto que é necessário a criação de estratégias de educação que chegue a todos e que possam se efetivar enquanto modos de ação e reação inclusiva e reflexiva que quebram os modelos pré-estabelecidos.

Por fim, a presente reflexão sobre uma prática de liberdade e resistência ao exercício do poder contemporâneo, inspirada nas teorias de Michel Foucault e bell hooks, revela que a liberdade não deve ser vista como uma conquista definitiva ou um estado permanente, mas como um processo contínuo de subversão, negociação e transformação das estruturas de poder. De modo geral, percebemos que a *parrésia* cínica, adaptada aos moldes da contemporaneidade, que consiste no chamado pela coragem de fala e enfrentamento, pode auxiliar na criação

de mecanismos de resistência, possibilitando que essa luta alcance todas as pessoas e cause o efeito necessário para uma sociedade que busca ações justas e igualitárias.

Referências

- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*/ Sueli Carneiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *Sobre a genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento*. Dossier: últimas entrevistas. Dreyfus e Rabinow. São Paulo: Editora Taurus, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Trad. De Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: editora Graal, 1984. V. 2.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso no Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: editora Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: editora Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: editora Martins Fontes, 2011.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*/ Paulo Freire. 53. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*/ bell hooks; tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.
- hooks, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*/ bell hooks; tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante. 2019. 384p.
- hooks, bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*/ bell hooks; tradução Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019a. 448p.

- hooks, bell. *Olhares negros: raça e representação*/ bell hooks; tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019b. 352p.
- hooks, bell. *Ensinando o pensamento crítico: sabedoria prática*/ bell hooks; tradução de Bruno Libanio. São Paulo: Elefante, 2020. 288p.
- hooks, bell. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*/ bell hooks; tradução de Kenia Cardoso. São Paulo: Elefante, 2021. 296p.
- hooks, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*/ bell hooks; tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021a. 272p.
- hooks, bell. *Escrever além da raça: teoria e prática*/ bell hooks; tradução de Jesus Oliveira. São Paulo: Elefante, 2022. 308p.
- hooks, bell. *Irmãs do inframe: mulheres negras e autorrecuperação*/ bell hooks; tradução floresta. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2023.

Precariedade, interdependência e vínculo ético-político a partir do pensamento de Judith Butler¹

Arlindo Américo Tavares Martins Júnior²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.11>

1 Introdução

Como que as violências institucionais e sistêmicas que afetam determinados corpos podem ser analisadas sob um prisma de unicidade? É possível que se articule uma relação entre problemas sociais tão complexos como os que configuram as opressões de raça, gênero, classe e outros marcadores sociais de diferença? E, caso essa relação seja possível, como ela pode fundamentar um princípio normativo para a proteção e a salvaguarda de vidas que são historicamente subalternizadas? Essas são questões que sumarizam parte das preocupações mais evidentes na produção bibliográfica recente de Judith Butler (1956-). Tais questões clarificam, de antemão, um entendimento político sobre igualdade e diferença que se dá de modo localizado, mas que, para além disso, pode ser concebido como um quadro de

¹ Ensaio elaborado a partir de comunicação homônima apresentada no GT Raça, Gênero e Classe do XX Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, em Recife/PE, em outubro/2024. Ele é resultado de reflexões para a Tese de Doutorado em curso no PPGFil da UFPel/RS.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Bolsista Capes DS, orientado pela Prof^ª Dr^ª Sônia Maria Schio.

E-mail: arlindomartinsjunior@gmail.com

referência que deflagra estruturas políticas globais. Nesse sentido, este ensaio interlocucionista com a obra de Butler para pensar como a análise política e social que ela apresenta pode fornecer elementos para que se compreenda como esse sistema de opressões se retroalimenta em âmbito internacional e, de maneira mais específica, no contexto brasileiro.

Atualmente, no Brasil, a obra de Butler tem obtido uma recepção ampla e polissêmica. Enquanto a quantidade de traduções dos textos publicados por Butler aumenta exponencialmente, por um esforço coletivo de pesquisadoras e de pesquisadores³ de sua obra e, na mesma direção, Teses, Dissertações e Artigos que estudam o sistema conceitual butleriano reverberam esse interesse por pesquisadores de todas as regiões do país, em distintas áreas do conhecimento, ao mesmo tempo, Butler também tem sido evocada por outros atores em diferentes debates públicos.

Se desde a publicação de *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*⁴, Butler vinha recebendo uma progressiva atenção, especialmente depois da tradução brasileira do texto em 2003, não somente de seus intérpretes, mas igualmente de feministas que se opunham a uma noção de performatividade de gênero e que personificavam em Butler uma responsabilidade pela difusão de uma noção de *queer* que as avilta, mais recentemente, as acepções butlerianas sobre a construção psicossocial da tríade sexo-gênero-desejo também têm sido percebida como uma ameaça por setores da extrema-direita fundamentalista. Desde 2017, quando estive como organizadora do Seminário *Os Fins da Democracia / The Ends Of Democracy* em São Paulo⁵, Butler tem sido associada à desestabilização da família, à deturpação da naturalidade do gênero e é acusada, dentre outros desvios teóricos, de

³ Em grande parte, atualmente, este trabalho vem sendo realizado pelo Laboratório do Tempo do Agora (LAFITA) sob a coordenação da Prof^a. Dr^a. Carla Rodrigues, docente da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

⁴ Traduzido no Brasil com o título *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*.

⁵ Sobre o evento: <https://filosofia.fflch.usp.br/eventos/1028>.

“identitarista”. Em 2024, o livro *Quem tem medo do gênero?*⁶ foi judicialmente retirado das livrarias brasileiras, durante dois meses, sob a alegação de “uso indevido de imagem”⁷. Isso porque, na capa da edição brasileira, aparecia uma fotografia de um protesto realizado durante o evento citado, quando, em tentativa de impedir a realização do Seminário, manifestantes queimaram um espantalho que representava Butler e empunharam cartazes com expressões do tipo “go to hell!”,⁸ o que evidencia uma coligação demarcada entre movimentos políticos, econômicos e religiosos.

Ao contextualizar a polissemia de interpretações que têm circunscrito a leitura da filosofia de Butler no Brasil (ou a negação dela e até a tentativa de proibição), surgem algumas questões que articulam a delimitação do *background* do problema que se analisa: 1. Quais são os tipos de sujeitos epistemológicos que têm seus direitos de aparecimento no debate público cerceados em um cenário contemporâneo? 2. Como estão orientadas as normas que delimitam quais são os tipos específicos de violência contra os sujeitos dissidentes e subalternizados à imagem fixada de universalidade? 3. Como a resistência a esse conjunto de desigualdades sistêmicas pode ser compreendido como um “elo” que articula a performatividade corporificada nas alianças que lutam contra a precariedade para imaginar um outro mundo possível? 4. Por último, e de certo modo, uma questão mais retórica: a quem e a quê afronta o pensamento de uma filósofa não-binária sapatão⁹ que transita para problematizar a compulsoriedade da cis-heteronorma, para sublinhar estruturas do racismo colonial, para denunciar

⁶ A publicação da Editora Boitempo marcou o lançamento mundial do livro.

⁷ Ver: A nota da Boitempo Editorial sobre os detalhes do processo. *Muita gente tenta calar Judith Butler*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2024/07/18/muita-gente-tenta-calar-judith-butler/>. Acesso em: 15/01/2024

⁸ Em tradução literal da língua inglesa, “vá para o inferno!”.

⁹ A expressão “lésbica” não contempla toda a representação do termo utilizado no contexto brasileiro. “Sapatão”, nesse sentido, é utilizado como uma provocação à potencialidade *queer* do termo e ao enquadramento produzido sobre a representação de Butler.

genocídios ou para propor a não-violência como uma forma agressiva de resistir às violências contemporâneas?

Na elucubração da relação entre a precariedade, a interdependência e o vínculo ético-político no interior da filosofia butleriana, esta interpretação localiza-se a partir de uma leitura exegética de textos selecionados da bibliografia de Butler (2012, 2017, 2019, 2021) os quais imprimem a processualidade com que a autora incursiona nessas questões.

2 Precariedade, interdependência e vínculo ético-político

As violências institucionais têm ocupado centralidade em uma parte expressiva dos textos de Judith Butler. Na base desta reflexão, as formas que os Estados têm operado na lógica neoliberal e, no interior dela, produzido e reproduzido distinções entre as possibilidades de vidas vivíveis para determinadas populações, e, no desenvolvimento da análise, como que têm se delimitado as formas de resistência coletiva nas quais se evidenciam as noções de i) precariedade e ii) a interdependência que dela deriva: nenhuma pessoa existe nem sobrevive sozinha. É nesse sentido que Butler se refere a precariedade como uma característica que é inerente aos viventes e que não pode ser negada, sequer superada. Por meio de um segundo sentido atribuído ao termo, Butler exprime a precariedade como uma condição que é instituída politicamente. Isso porque, no centro do problema estão os níveis de precariedade produzidos e reforçados pelo Estado contra determinados grupos sociais que são mais ou menos salvaguardados. Tão logo, os sujeitos que compõem tais grupos são mais ou menos enlutáveis e, por muitas vezes, tipificados como “descartáveis”.

O contexto político internacional exprime um quadro de ascensão de violências de Estado que se correalizam em articulações coloniais e neoliberais: o fortalecimento dos governos de extrema direita ao redor do mundo, os movimentos neofascistas contra imigrantes na

Europa e nos EUA, as políticas anti-gênero transnacionais, a pauperização sistêmica que é oriunda da acumulação de capital e as produções de populações-alvo que decorrem dessas insurgências e que, a partir delas, se perpetuam no mundo (pós-)colonial. É o caso do atual genocídio contra o povo palestino cometido pelo Estado de Israel. Também podem ser exemplos as condições de sociais e políticas das pessoas racializadas nos Estados Unidos e no Brasil, países que, cada um a seu modo, historicamente não superaram as estruturas do Colonialismo dos sécs. XVI e XVII, que ainda reverberam no tempo do presente, ao seu modo, políticas de extermínio dos povos originários e das pessoas negras. No caso brasileiro, essa factualidade pode ser observada não apenas pelas vias da ausência de instrumentos de proteção legal dessas vidas, mas igualmente pela diligência com que a estrutura policial-militar comumente vitima tais corpos. Na mesma direção, podem ser problematizadas as condições às quais estão expostas as pessoas generificadas, de modo mais agudo, pessoas trans e mulheres (pois a precariedade está diretamente ligada às normas de gênero que por sua vez estão diretamente ligadas às normas de regulação social), em maior proporção nos países da América Latina e da África, que têm os direitos à vida em segurança cotidianamente violados e que, em alguns casos, são, inclusive, criminalizadas pela reivindicação do direito de existir em liberdade e com proteção. Estes acontecimentos ilustram o contexto da crítica elaborada por Butler e são, de modo geral, problemas ético-políticos, pois se referem à forma como os sujeitos se constituem assim como ao modo que se relacionam uns com os outros.

Em *Precarious life: The powers of mourning and violence*¹⁰ (2004), Butler se dedica à reflexão sobre uma possível resposta à violência e ela afirma, a partir dos acontecimentos políticos da época, no contexto estadunidense e para além dele, que “a desrealização da perda — a insensibilidade ao sofrimento humano e à morte — torna-se o mecanismo

¹⁰ Traduzido no Brasil com o título: *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*.

de realização da desumanização” (Butler, 2020, p. 180). No texto, ela retorna a uma compreensão psicanalítica da perda para pensar quais são as possíveis motivações da agressão e analisa o problema de uma vulnerabilidade primária em relação aos outros, da qual não é possível livrar-se sem deixar de ser um ser humano. Butler infere que a distribuição desigual do luto opera para produzir e manter “certas concepções excludentes de quem é normativamente humano: o que conta como uma vida vivível e uma morte passível de ser enlutada” (Butler, 2019, p. 12-13). Nessa direção é que, ela recupera a noção de Emmanuel Lévinas de um “rosto” que fundamenta as relações de alteridade e exprime a apreensão da precariedade compartilhada como um ponto de partida para a reflexão sobre uma ética não-violenta da responsabilidade que considera os acontecimentos que circundam uma concepção de vida política que tem como marcos iniciais a condição de violável e a agressão a que os viventes estão expostos no mundo.

Em *Frames of War: when is life grievable?*¹¹ (2009), Butler aborda a produção de populações-alvo que são consideradas “perdidas” e “sacrificáveis” “precisamente porque já foram enquadradas como perdidas e sacrificadas” (Butler, 2018, p. 53). O texto é uma continuação do que ela vinha abordando em *Precarious Life* e reúne ensaios escritos “em resposta às guerras contemporâneas, com foco nos modos culturais de regular as disposições afetivas e éticas por meio de um enquadramento seletivo e diferenciado da violência” (Butler, 2018, p. 13). Para que se compreenda o que ela enseja pensar com tal noção de enquadramento, o qual é produzido a partir da precariedade, pode-se considerar que é necessário que se depreenda o que ela infere como uma “ontologia do corpo”. Segundo Butler:

Referir-se à “ontologia” nesse aspecto não significa reivindicar uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política. Ao contrário, nenhum desses

¹¹ Traduzido no Brasil com o título: *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*.

termos existe fora de sua organização e interpretação políticas. O “ser” do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações sociais que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social (Butler, 2018, p. 15-16, grifos do autor).

Em *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*¹² (2015), Butler discute a relação entre os corpos, como eles performam em assembleias e ocuparam espaços públicos nas manifestações que se multiplicaram desde a Primavera Árabe¹³ e que desencadearam na coligação de movimentos sociais que invocam a condição precária a que muitos corpos estão submetidos, de diferentes formas, nos sistemas político-econômicos neoliberais, a partir de uma evocação da interdependência e do potencial transformador da precariedade. Esse tipo de assembleias públicas é entendido como “uma rejeição coletiva da precariedade induzida social e economicamente” (Butler, 2019, p. 31) e são interpretados por Butler como exercícios performativos (Butler, *op. cit.*, p. 31). Nesse sentido, ela entende a performatividade como “um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos” (Butler, *op. cit.*, p. 35).

Em contiguidade com o que estava colocado em *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*,¹⁴ sobre a precariedade e a coabitação — desde uma leitura de Levinas e Hannah Arendt (1906-1975), Butler afirma que, se para o primeiro “a obrigação ética não apenas depende de nossa vulnerabilidade às reivindicações dos outros, mas

¹² Traduzido no Brasil com o título: *Corpos em Aliança e a Política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*.

¹³ Um panorama de como se coadunam as manifestações da Primavera Árabe pode ser obtido em: <https://www.fflch.usp.br/50927>. Acesso em: 21 de janeiro de 2025.

¹⁴ Publicado no Brasil com o título *Caminhos Divergentes: Judaicidade e crítica ao sionismo*.

também nos estabelece como criaturas definidas, fundamentalmente, por essa relação ética” (Butler, 2019, p. 122), para a segunda, “o caráter compulsório da convivência na Terra é a condição da nossa própria existência como seres éticos e políticos” (Butler, *op. cit.*, p. 123). Em consonância, Butler conclui que “a precariedade expõe a nossa sociabilidade, as dimensões frágeis e necessárias da nossa interdependência” (Butler, *op. cit.*, p. 131). De acordo com Butler:

Essas condições implicam igualdade, como Arendt nos conta, mas também uma exposição à precariedade (uma conclusão que deriva de Lévinas), que nos leva a entender uma obrigação global imposta a nós mesmos no sentido de buscar formas políticas e econômicas que minimizem a precariedade e estabeleçam a igualdade política e econômica. As formas de violência caracterizadas pela igualdade e pela precariedade minimizada se tornam o objetivo a ser alcançado na prática de alianças que se formam a distância, a fim de atingir esse mesmo objetivo. **Lutamos na precariedade, a partir dela e contra ela** (Butler, *op. cit.*, p. 136, grifos do autor).

Em *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*¹⁵ (2020), Butler reforça que “o potencial violento” dos humanos emerge como sendo uma característica de todas as relações de interdependência e que um conceito de “laço social”, que compreende a interdependência como uma característica constitutiva, deve considerar o modo ambivalente que acontece esta constituição. Ela ainda ressalta que é necessário situar as práticas violentas (bem como as instituições, as estruturas e os sistemas que as regulam) sob a perspectiva das condições de vida que essas práticas destroem.

Butler (2021) argumenta que “a distribuição desigual do direito ao luto, de cada vida, deve transformar os debates sobre a igualdade e a violência (Butler, *op. cit.*, p. 90). No interior deste movimento teórico que compõe *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*, Butler dialoga com outros autores que têm sido evocados no decorrer da

¹⁵ Traduzido no Brasil com o título: *A força da não violência: um vínculo ético-político*.

bibliografia que produz. Walter Benjamin (1892-1940), Sigmund Freud (1856-1939), Emmanuel Lévinas (1906-1995), Jacques Derrida (1930-2004) e Michel Foucault (1926-1984) são exemplos dessas referências, mas ela também estabelece outras interlocuções, como faz com elementos das obras de Frantz Fanon (1925-1961), Melanie Klein (1862-1960) e Elsa Dorlin (1974-) que contribuem para a reflexão sobre a inseparabilidade entre o “Eu” e o “Outro” como uma relação que pode orientar a delimitação de uma ética da convivência que encontra nesta compulsoriedade da coabitação uma condição que requer um tipo de responsividade ético-política global. Ao questionar os quadros de referência que conceituam a violência e a autodefesa, Butler reitera o questionamento sobre o significado político do corpo humano. Em outros termos, ela analisa o cenário de produção e exposição para a precariedade diferencial a que estão submetidas determinadas vidas e como que, para que se imagine um mundo menos desigual e potencialmente menos violento para com as pessoas precarizadas pelos sistemas políticos coloniais e neoliberais, é necessário que se reconheça que todas as pessoas compartilham, corporalmente, de uma igualdade que se institui pela própria interdependência e que deve ser defendida radicalmente em contraposição à ficção de independência que figura no Contrato Social elaborado pelos teóricos da Filosofia Moderna e cristalizada no individualismo neoliberal que sustenta o conjunto de opressões sistêmicas — e que distribui a precariedade diferencial no mundo contemporâneo. Nesse sentido é que o vínculo ético-político se constitui, então, para Butler, como um acontecimento pré-contratual.

Em outras palavras, é pela própria vulnerabilidade substancial que os caracteriza que os corpos necessitam de condições de proteção e salvaguarda social. Mas se em um contexto de violência institucional determinadas vidas são expostas à precariedade de modo desigual, é pelo reconhecimento da interdependência e da igualdade que esses corpos têm a capacidade de resistir, de forma solidária, a essas violências. Segundo Butler, esse reconhecimento é o que faz com que o

vínculo ético-político seja concebido como uma força que deve ser não violenta e agressiva. Nesse sentido, Butler assinala:

O “eu” não é você, mas é inconcebível “sem você”. Por isso, tomados de ira ou de amor — amor furioso, pacifismo militante, não violência agressiva, persistência radical —, esperamos viver esse vínculo de maneira que nos permita viver com os vivos, conscientes dos mortos, manifestando perseverança em meio ao luto e à ira, a trajetória instável e controversa da ação coletiva à sombra da fatalidade (Butler, *op. cit.*, p. 155).

3 Considerações Finais

Por conseguinte, de *Precarious life: The powers of mourning and violence* à *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*, Butler sistematiza e aprofunda a elaboração de uma possível resposta crítica às violências de Estado. Tal aprofundamento, alinhado à análise da ambivalência da interdependência e à crítica ao individualismo, acontece em decorrência do entendimento relacional da precariedade e de que cada ser humano não é completamente separável das condições que tornam a sua própria vida possível ou impossível. Nessa direção, pode-se concluir que uma crítica ao individualismo antropocêntrico é o que fundamenta o desenvolvimento de um *éthos* da não violência no contexto de um imaginário igualitário (Butler, *op. cit.*, p. 69).

Se em *Precarious life: The powers of mourning and violence* Butler diz que “esses ensaios [que compõem o livro] são o início de um processo de imaginar” (Butler, 2018., p. 11) em *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* ela dá continuidade a esse exercício imaginativo quando questiona “o que pode ser imaginado e em quais termos?” (Butler, 2021., p. 40) mas ainda pela forma que utiliza o recurso de um “imaginário político” que compreende a igualdade, a interdependência e a não violência como uma formas de proteção do direito à vida e à condição de enlutabilidade. Em relação à elaboração deste imaginário

político de igualdade radical no direito ao luto, Butler sugere que “afirmar que uma vida é enlutável é afirmar que, antes mesmo de ser perdida, essa vida é ou será merecedora de luto quando ela, de fato, for perdida” (Butler, *op. cit.*, p. 70). Desse modo, ela propõe que tal imaginário teria implicações no modo como cada pessoa pensa a saúde, o encarceramento, as guerras, o trabalho, a cidadania e a vida sexual pois cada um destes participa de distinções entre populações mais ou menos enlutáveis (Butler, *op. cit.*, p. 70). Nesse contexto, é possível situar a elementaridade de problematizar, em consonância com Butler, as possíveis relações entre precariedade, interdependência e vínculo ético-político, a partir de uma “ontologia do corpo”, circunscrita por um entendimento social igualitário, que se opõe às práticas coloniais baseadas em esquemas fantasmagóricos raciais e de gênero (Butler, *op. cit.*, p. 97) correlacionados a outros marcadores sociais de diferença, pois somente assim é possível imaginar um outro mundo possível em um país onde “quem nasce em Bacurau é gente!”¹⁶.

¹⁶ Em referência a expressão que, no filme *Bacurau* (2019) de Kléber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, é utilizada como resposta à interpelação “Quem nasce em Bacurau é o quê?” — que questiona o gentílico mas que igualmente põe sob suspeição a humanidade das pessoas que figuram naquele cenário de distribuição desigual de precariedade regulada por aqueles que fazem a manutenção das instituições políticas contemporâneas. “Quem nasce em Bacurau é gente!”, é uma reivindicação que pode ser compreendida como uma demanda de reconhecimento de identidade construída pela relação social com o território/lugar, certamente, pelo modo que essa identificação é evocada em toda a cena referida, mas também pode ser analisada como uma reivindicação contrarrealista pela humanidade e pelo direito a salvaguarda da vida dos viventes que são enquadrados como descartáveis, justamente, por delimitações demográficas. Dizer que “Quem nasce em Bacurau é gente!” é uma reivindicação performativa ilocucionária que pode ser entendida como a afirmação de uma condição inegável, e por isso, ato de fala assertivo, mas, por outro lado, pode ser subentendido como ato de fala declarativo — por seu potencial de criar algo que ainda não existia em determinado contexto. “Quem nasce em Bacurau é gente!”, pode ser entendido, com isso, no contexto do filme, como uma reivindicação pela enlutabilidade pública por Carmelita, da comoção por sua perda, mas igualmente como uma reivindicação pelo direito de Lunga de subverter as normas binárias de regulação social do gênero e da sexualidade e ainda assim ser capaz de garantir o direito à autodefesa frente ao iminente assassinato daquela gente e da “gentidade” que a caracteriza — mesmo que a dela própria, já tenha

Referências

- BACURAU. Direção: Julianio Dornelles, Kleber Mendonça Filho. Pernambuco: *Vitrine Filmes*, 2019. (131 min).
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

sido por muitas vezes sopesada. “Quem nasce em Bacurau é gente!”, pode ser, ainda, uma expressão entendida como uma manifestação de resistência agressiva a um conjunto de opressões sistêmicas que, conforme Butler têm observado, estão, no tempo do presente, orientadas pelos ditames dos agentes do neoliberalismo e pela relação destes agentes com uma extrema direita que impulsiona tipos distintos de violências sociais e que, não raramente, intenciona extermínios populacionais.

Marilena Chaui: repressão sexual e autoritarismo no brasil

Cleiton Zóia Münchow¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.12>

1 Introdução

Em *Repressão Sexual: essa nossa (des)conhecida*, livro publicado em 1984, a filósofa Marilena Chaui afirmou que, no caso específico do Brasil, a crítica da repressão sexual pode ter um alcance insuspeito, pois, aparentemente pontual e localizada, acabou por revelar-se capaz de atingir as estruturas da sociedade brasileira em seu conjunto e alcançar o processo de formação de seu “autoritarismo generalizado, no qual os chefes de Estado se assemelham a *patres familiae* e os pais de família se assemelham a chefes de Estado” (Chaui, 1984, p. 225). Em nosso trabalho, a partir da leitura de algumas obras de Marilena Chaui, nos dedicaremos a pensar a respeito da relação entre repressão sexual e autoritarismo na sociedade brasileira. Para cumprir nossos objetivos investigativos, nos interrogaremos sobre as determinações da especificidade do autoritarismo brasileiro e sobre sua lógica de funcionamento. Essas

¹ Professor do Instituto Federal de Mato Grosso do Sul e, atualmente, no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, desenvolve pesquisa de doutorado sobre a filosofia de Marilena Chaui. É pesquisador associado aos grupos Nós (USP), Diver-GenS (UFGD), EDUPI (IFMS) e TEC_MID Teachers (UFGD), além de compor o corpo editorial da *Revista Nós* (USP). Email: cleiton.munchow@ifms.edu.br ou cleiton.munchow@usp.br

interrogações, como veremos, nos levarão a pensar sobre o lugar da família na sociedade brasileira, a racionalização e o duplo nó.

2 A repressão sexual

Repressão sexual é o nome de um fenômeno tão antigo quanto a sociedade, a cultura e a história humana e que, no entanto, somente no sec. XIX tornou-se objeto de pensamento. Trata-se de um curioso fenômeno em que “algo suposto ser meramente biológico e meramente natural (sexo) sofre modificações quanto ao seu sentido, a sua função e a sua regulação do ser deslocado do plano da Natureza para o da sociedade, da cultura e da história” (Chauí, 1984, p. 10). “Via de regra”, como bem observou Chauí, “antropólogos e psicanalistas consideram que o momento da passagem do sexo “natural” ao sexo “cultural”, isto é, simbolizado e sujeito a códigos, ocorre com a determinação do primeiro e mais importante dos interditos: a proibição do incesto” (Ibidem, p. 10). Essa organização da sociedade em termos de relação de parentesco, fundada na proibição do incesto e que se encontra em diferentes culturas, faz da família o primeiro momento da sociabilidade humana, se assim for, “somos levados a concluir, que, pelo trabalho e pela relação simbólica com a sexualidade, o homem é um ser que se torna social, isto é, institui por si mesmo e para si mesmo a vida em sociedade” (Chauí, 2013, p. 21). Nesse deslocamento em que o homem, por instituição, torna-se um ser social ocorre em condições determinadas. Assim, quando pensamos na repressão sexual, estamos tratando da “maneira como, em circunstâncias determinadas, os humanos interpretam e realizam a diferença sexual” e como isso “determina o modo como farão a divisão sexual do trabalho, distinguindo entre trabalhos masculinos e femininos” (Ibidem, p. 35) e o modo de cooperação, por seu turno, “determina a divisão etária do trabalho, distinguindo entre trabalho juvenil, adulto e de velhice” (Ibidem, p35).

A repressão sexual é o conjunto das “práticas sociais de controle, proibição e permissão do sexo” (Chauí, 1984, p. 11) e que, enquanto objeto de estudo, só recentemente passaram a ter seus sentidos, causas, variações no tempo e no espaço investigados. O estudo da repressão sexual produziu um alargamento do termo “sexualidade”, isso nos levou “a distinguir e diferenciar necessidade (física, biológica), prazer (físico, psíquico) e desejo (imaginação, simbolização)” (Ibidem). O sexo, nesse sentido, passou a “ser encarado como um fenômeno mais global que envolve nossa existência como um todo, dando sentidos inesperados e ignorados a gestos, palavras, afetos, sonhos, humor, erros, esquecimento, tristeza, atividades sociais (como trabalho, a religião, a arte, a política) que, à primeira vista, nada tem de sexual” (Ibidem). Entende-se, assim, que ele foi deslocado por “um conjunto de interdições, permissões, normas, valores, regras estabelecidas para controlar” (Ibidem, p. 10) seu exercício, pois, ainda conforme a filosofia, “o sexo é encarado por diferentes sociedades (e particularmente pela nossa) como uma torrente impetuosa e cheia de perigos [...]” (Ibidem p. 10). Essa percepção do sexo indica que algo pode escapar ao deslocamento cultural repressivo que pesa sobre ele. Não é preciso proibir o que ninguém deseja.

A repressão sexual, conforme a filósofa, opera tanto no plano social, de maneira explícita e implícita, quanto no plano individual, de maneira consciente e inconsciente. No primeiro caso ela se refere tanto às deliberações que são decretadas por instituições como o Estado que deixa explícito na letra da Lei as proibições e incitações que pesam sobre o sexo, quanto às proibições e permissões que não precisam ser escritas, pois têm a forma de um senso comum sobre o sexo. No segundo caso, a repressão sexual encontra-se tanto no plano da consciência, como dados imediatos morais que instituem proibições e permissões, quanto no plano do inconsciente, como introjeção das proibições que são expulsas para longe do consciente em seu inconsciente desejo de realizá-las: como no caso do desejo incestuoso, empurrado para fora da

consciência para não produzir a dor e o sofrimento causados pela transgressão à lei sexual. A eficácia da repressão sexual, como bem observou Chaui, não depende da força das normas, e dos castigos, “mas de sua interiorização plena, inconsciente” (Chaui, 1984, p. 10). Com a realização desse curioso fenômeno em que o sexo, dado imediato tomado como natural, é deslocado para o plano social, cultural e histórico, a “torrente impetuosa e cheia de perigos” entra numa relação que pode ser dada em forma de conformismo e resistência. Conformismo e resistência do sexo em relação aos inúmeros procedimentos sociais e individuais de interdição e expulsão que produzem fronteiras conscientes e inconscientes no gozo do proibido e do permitido em termos sexuais.

A repressão sexual acontece em circunstâncias sociais, culturais e históricas determinadas num processo em que “A produção e reprodução das condições de existência realizam-se pela mediação do trabalho (relação com a natureza), da divisão social do trabalho (intercâmbio e cooperação), da procriação (sexualidade e instituição da família) e do modo humano de apropriação da natureza (a propriedade)” (Chaui, 2013, p. 35). Ela institui e se constitui nesse conjunto de condições que, em cada época, institui e constitui “a sociedade e o sistema das forças produtivas que a regulam, conforme a divisão social do trabalho” (Ibidem). Em *Repressão Sexual*, bem como nos textos sobre a situação da mulher, a filósofa deseja alcançar em sua investigação a realidade brasileira do tempo presente da escritura. Não é, como pensou o resenhista Mario Sérgio Conti, por erudição que ela nos faz entrar em contato com a história da Europa e com escritores e filósofos que constituem esse universo. A erudição de Chaui está a serviço da investigação das causas históricas, culturais e sociais da nossa própria repressão sexual. Assim, é porque o Brasil dos anos 80 encontra a colonização entre suas determinações sociais, culturais e históricas que a autora se volta para a história do pensamento filosófico dos padres da igreja católica para tratar do problema da culpa e do estabelecimento de uma relação entre sexo e morte; segundo a filósofa, no Brasil, a moralização do sexo, feita,

preferencialmente, pela família e pelo trabalho, ocorre depois dele ter recebido a purgação ou purificação de estilo religioso, “a escola e o Estado oferecendo recursos formais e legais para o que se realiza nas outras duas instituições” (Chauí, 1984, p. 124).

As palavras que a filósofa escreveu no memorial de 1980, em nossa leitura, podem ser aplicadas em relação ao livro publicado em 1984, pensamos ser correto afirmar que, em *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*, Chauí analisou a sexualidade a partir de “considerações sobre a forma contemporânea da ideologia” (Chauí, 1980, p. 7). Essa maneira de pensar a sexualidade inviabiliza considerá-la em sua forma geral: do mesmo modo como Marx, para pensar a ideologia, necessitou pensar sua forma determinando como ideologia da sociedade alemã, Marilena Chauí necessitou considerar a repressão sexual da sociedade brasileira; se, no livro citado, a autora recorreu a cenários e histórias mais amplas, ela o fez com finalidade de pensar as circunstâncias determinadas em que nossa sociedade produz e reproduz sua existência material e simbólica. Os contos de fada e o Édipo, como vimos, foram escolhidos pela marca profunda que deixaram em nosso imaginário, Marilena Chauí fez a crítica à ideologia da repressão sexual que se realiza como aparecer social uno e indivisível de uma sociedade cujo ser é determinado pelo capital e como forma de propriedade de uma sociedade constituída em meio a luta de classes. Diferentemente de outros países, conforme filósofa, a luta de classes no Brasil se realiza como autoritarismo, pois em nosso país de herança escravagista a família de engenho da casa grande tornou-se uma força econômica capaz de produzir uma curiosa confusão entre o público e o privado que constitui e institui a sociedade brasileira como sociedade autoritária. Em nosso país — em que o sexo é purgado e expurgado pela religião e em que a luta de classes, em sua disputa pelo domínio do Estado, encontra-se marcada por uma forma autoritária de sociedade — a repressão sexual se efetua na exterioridade das leis e das normas oficiais e não oficiais e nos mecanismos individuais de introjeção e expulsão.

3 Repressão sexual e ideologia

A leitura do livro em termos de ideologia não é evidente. Mesmo quando, em sua leitura de Reich, pensa a família como fábrica de ideologia, Chaui não deixa explícito que trata da repressão sexual em termos ideológicos. O que ela apresenta no texto, e de maneira aprofundada, é a distinção entre simbolizar e imaginar. A leitura do livro ganha complexidade se colocada em perspectiva com outros trabalhos do mesmo período, pois neles, com a paciência do conceito, a filósofa traça diferença entre o simbólico e o imaginário, (1978), a ideologia e a crítica (1981), a ideologia e a prática política (1982), a ideologia e o trabalho de pensamento. Como bem observou a autora, a repressão sexual é mais antiga que a ideologia, mas, em nossa sociedade ela encontra-se envolvida pela ideologia da classe dominante em seu esforço de controlar o corpo do trabalhador e suas forças libidinais com a finalidade de produzir mais-valia e se perpetuar no poder. Em *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*, a filósofa, como que pela mão, nos faz passar do imaginário da repressão sexual ao trabalho de pensamento como ato de simbolização do sexo, crítica à ideologia. Ao colocar o sexo no âmbito do simbólico a autora o transforma em efeito da capacidade humana para dar sentido a todos os seres humanos e não humanos, atribuindo-lhes:

[...] significação e valores (útil ou nocivo, belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, verdadeiro ou falso, desejável ou indesejável, legítimo ou ilegítimo, possível ou impossível etc.), e isto indica a capacidade humana para distanciar-se do que é dado imediatamente pela Natureza e para oferecer a todos os seres em sentido que não está naturalmente dado (Chaui, 2013, p. 21).

Para Marilena Chaui, a repressão sexual, portanto, encontra-se em meio a tensão entre o imaginário como ideologia e o simbólico como trabalho crítico de pensamento. Fazer uma análise de repressão sexual em termos ideológicos é, conforme Foucault, trabalhar com conceitos

que são obstáculos à formulação da problemática da sexualidade. No lugar da ideologia e da repressão, o filósofo coloca o conceito de dispositivo. A força dessa substituição pode ser percebida pela escassez das palavras “ideologia” e “repressão” em muitos estudos contemporâneos sobre sexualidade, alguns, como é o caso de Scherer que, depois de Foucault, na reescritura de suas ideias, substituiu “ideologia” por “dispositivo”. Para Foucault o conceito da ideologia é um obstáculo porque “está sempre em oposição virtual a uma coisa que seria a verdade” (Foucault, 2012, p. 7), porque “refere-se necessariamente a alguma coisa como sujeito” (Ibidem), e por fim, está sempre “em oposição secundária a alguma coisa que deve funcionar [...] como sua infraestrutura ou determinação econômica, material, etc.” (Ibidem). A noção de repressão, conforme o filósofo, é “totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não” (Ibidem). Se o poder fosse apenas repressivo e consistisse em dizer não, deixaria de ser obedecido, pois “o que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao poder, forma saber, produz discurso” (p. 8). Não sem considerar essas críticas, Marilena Chaui não vê as noções de ideologia e repressão como obstáculos.

Em uma sociedade fundada na luta de classes a ideologia, conforme Chaui, é “a representação imaginária do real para servir ao exercício da dominação” (Chaui, 1981, p. 3), é “a inversão imaginária do processo histórico no qual as ideias ocupavam o lugar dos agentes históricos reais” (Idem, p. 3). A ideologia, ainda no dizer da filósofa, é a;

[...] forma específica do imaginário social moderno, é a maneira pela qual os agentes sociais representam para si mesmos o aparecer social, econômico e político de tal sorte que essa aparência (que não devemos simplesmente tomar como sinônimo de ilusão ou falsidade), por ser o

modo imediato e abstrato de manifestação do processo histórico, é o ocultamento ou a dissimulação do real (Idem, p. 3).

A ideologia é o discurso que:

[...] pretende coincidir com as coisas, anular a diferença entre o pensar, o dizer e o ser e, destarte, engendrar uma lógica de identificação que unifique pensamento, linguagem e realidade pura, através dessa lógica, obter identificação de todos os sujeitos sociais com uma imagem particular universalizada, isto é, a imagem da classe dominante (Idem, p. 3).

A ideologia é um discurso que não funciona apesar das lacunas, mas graças a elas. “Porque jamais poderá dizer tudo até o fim, a ideologia é aquele discurso no qual os termos ausentes garantem a suposta veracidade daquilo que é explicitamente afirmado” (Ibidem, p. 4). As ideias da ideologia estão fora do lugar e se apresentam como se estivessem fora do tempo. A ideologia mostra o ser como material e eterno, legítima, assim, a repressão sexual ao passo que esta última, em sua ação de reprimir, legítima a ideologia como ordem política do real.

Essa relação entre ideologia e repressão sexual, no Brasil, ganha contornos particulares de uma relação de difícil dissociação, pois a repressão sexual encontra-se no fundamento do exercício do poder em seu processo de produção de representações imaginárias do real e da invenção imaginária dos processos históricos. Dessa intrincada relação surge uma sociedade falocrata, patriarcal, machista e racista que opera em uma lógica de confusão entre o público e o privado em que os Chefes de Estado agem como pais de família e os pais de família como Chefes de Estado. A família do senhor do engenho como força produtiva opera a repressão moralista para a qual a escola e o Estado oferecem recursos formais e legais legitimadores. Ela reúne em si, sob a forma de uma curiosa combinação, as duas principais instituições repressoras, a família e o trabalho. É no seio dessa força produtiva familiar que, no Brasil, as diferenças serão transformadas em desigualdades e as

desigualdades serão produzidas e reproduzidas como hierarquias e que, o poder, por sua vez, será identificado ao falo e o falo ao pênis como natureza ideológica. A unidade familiar produtiva em seu poder falocrático produz a figura do patriarca como expressão materialmente modelar da hierarquia familiar e social que só pode ser encarnado por quem tem pênis e herda capital. Dessa conjunção, segundo Chaui, produz-se uma figura que só existe no Brasil: “senhor cidadão” (Chaui, 2014, p. 50). Essa figura relaciona-se com as demais figuras (da família, do trabalho, do âmbito privado e público) sob o signo do duplo nó, o qual, segundo a filósofa, consiste na ação de:

[...] afirmar e negar, proibir e consentir alguma coisa ao mesmo tempo (os lógicos afirmam que o duplo nó conduz a impossibilidade da decisão, os psiquiatras o consideram causa da esquizofrenia e os antipsiquiatras o consideram a prática típica da família e da ciência médica) (Chaui, 1984, p. 207).

Toda vez que o chefe de uma empresa identifica seu negócio à família e solicita aos seus empregados que vistam a camisa da empresa como se esta fosse deles porque, afinal, eles são parte da família é a confusão entre o público e o privado em sua lógica de duplo nó que se encontra em operação. O trabalhador fica impossibilitado de decidir quem ele é no ambiente de trabalho e não sabe mais como agir (como fazer greve contra um pai?). No Brasil há uma frase que tem servido para reduzir trabalhadores à condição de escravidão: “a fulana que me ajuda na lida da casa é como se fosse da família”. As trabalhadoras domésticas talvez sejam a categoria mais atingida pela confusão entre o público e o privado e pela lógica machista e racista do duplo nó. É porque seu trabalho realiza-se no interior da família patriarcal e ocupa o lugar mais baixo na hierarquia da unidade produtiva familiar que, em sua confusão, o chefe reivindica explorar seu sexo. É porque elas são “como se fossem da família” que exigem delas durmam no emprego e cumpram jornadas de trabalho superiores às legalmente previstas. É

porque elas são “como se fossem da família” que continuam sendo empregadas sem que exista a necessidade de que recebam os mesmos presentes ou comam da mesma comida que os que, de fato e de direito, são da família. Lélia Gonzalez, seguindo Chaui, afirmou que, no Brasil, o racismo opera sob o signo do duplo nó e observou que essa trabalhadora que é “como se fosse da família” encontra na figura da mucama a origem da sua história de exploração. A empregada doméstica é uma das faces desenhadas na trama simbólica da mucama, a outra é a da mulata que é constrangida a vender seu sexo. Seguindo Gonzalez, nos parece correto afirmar que, se o falocrata racista, com a sua lógica machista, situa-se no topo da hierarquia, a mulher negra trabalhadora, por sua vez, é situada como o resto que sobra abaixo do lugar mais baixo da hierarquia.

A confusão entre o público e o privado, e a instituição da lógica do duplo nó que a acompanha, encontra na figura do senhor cidadão sua expressão máxima. O ex-deputado Laerte Bessa pode ser pensado como um caso paradigmático do senhor cidadão de que nos fala Chaui. Em 2016 votou pelo impeachment da então Presidenta, Dilma Rousseff e, em 2019, foi filmado enquanto violentava, verbal e fisicamente, o porteiro do prédio em que vivia com a família. Foi como pai de família que ele, desrespeitando a orientação do partido, justifica seu voto da seguinte maneira: “senhor presidente, peço desculpas ao PR, meu partido, mas pela minha mãezinha [...], minhas três filhas, meu neto, pelo Brasil eu voto sim” (CÂMARA DOS DEPUTADOS. PLENÁRIO). Esse modo privado de tratar a coisa pública não seria sintomático se não houvesse sido repetido à exaustão pelos parlamentares que, como justificativa do sim, usaram 110 vezes a palavra família e, para marcarem o lugar de pai, 72 vezes a palavra filha (cf. Reis, s/p). O Outro lado da confusão consiste em agir como chefe de Estado no seio da família. Com Marilena Chaui recordamos que a família como unidade produtiva remonta à ideia romana em que a extensão da família não se reduz à esposa e filhos, mas compreende também seres vivos (animais,

peças escravizadas) e não vivos (como joias, etc.) sobre os quais o Patriarca exerce seu falocratismo mortal. Investido do poder próprio do pai de família que age como Chefe de Estado, o ex-deputado revoltou-se com o porteiro porque ele fez cumprir o regulamento do prédio e não permitiu que o entregador levasse a comida até seu apartamento. Bessa não aceitou que o regulamento fosse aplicado a ele e, para mostrar que estava acima da lei, deu pontapés, socos e ameaçou acabar com a vida do porteiro. Depois do ocorrido, o patriarca, em entrevista, colocou em operação a lógica do duplo nó: disse que não queria causar nenhum dano à integridade física do porteiro e que só estava reagindo ao modo como foi tratado pelo funcionário.

4 Considerações finais

Marilena Chaui, depois de discorrer que, no Brasil, não existe propriamente a coisa pública, pois os “grupos que ocupam o poder lidam com ele como o antigo *despotês* grego lidava com seu *óikos*: propriedade privada sobre a qual tem poder de vida e morte” (Chaui, 1984, p. 225), nos diz que “esse autoritarismo generalizado, no qual os chefes de Estado se assemelham a *patres familiae* e os pais de família se assemelha a Chefes de Estado, atravessa todas as instituições” (Ibidem). Assim, o trabalho de pensamento sobre a repressão sexual encontra a confusão entre público e privado que marca o autoritarismo brasileiro e o autoritarismo em seu uso da repressão sexual no exercício da dominação. Nesse sentido, a filósofa escreveu que “Aparentemente pontual e localizada, a crítica da repressão sexual atinge as estruturas da sociedade brasileira em seu todo” (Ibidem, p. 229). O sexo é, portanto, política, e a política é sexual. A repressão sexual, que se realiza na forma autoritária que é a forma da sociedade brasileira, produz violência mortífera no âmbito familiar e no mundo do trabalho. A confusão entre o público e o privado que se encontra na constituição da nossa repressão sexual autoritária precisa ser objeto de um trabalho de pensamento que, no fio da sua história, revele a trama simbólica dessubstan-

cializadora que toma o sexo como campo de sentidos e manifestações. Recentemente um pai assassinou o filho de oito anos de tanto espancá-lo para que aprendesse a andar como homem. Esse fato ilustra, de maneira póstuma, a necessidade da ideia defendida por Chaui em 1984, a saber, a ideia da necessidade da criação de direitos individuais que retirem o poder do autoritarismo patriarcal, levem as violações privadas e a repressão sexual para o âmbito da coisa pública e que façam as minorias ocuparem posições de poder que às tornem capazes de impedir a produção e reprodução da violenta e opressora confusão patriarcal.

Referências

- CÂMARA DOS DEPUTADOS. PLENÁRIO – *Votação do pedido de impeachment da presidente Dilma Rousseff* – 17/04/2016 – 14:00. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V-u2jD7W3yU>. Acesso: 24/05/2024.
- CHAUÍ, Marilena. *Memorial*. Maio de 1977 a dezembro de 1980, inédito.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Ed. Moderna, 1981.
- CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: editora brasiliense, 1984.
- CHAUÍ, Marilena. *O ser humano é um ser social*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014. (Escritos de Marilena Chauí, vol. 4).
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e introdução de Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- REIS, Thiago. Deus, filhos... Veja os termos mais citados na votação do impeachment Entre as palavras mais faladas estão ‘voto’, ‘povo’, ‘presidente’ e ‘família’. *G1*, São Paulo: 18/04/2016 18h32 – Atualizado em 18/04/2016 20h21. Disponível em <https://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/deus-filhos-veja-os-termos-mais-citados-na-votacao-do-impeachment.html#:~:text=A%20palavra%20'fam%C3%ADlia'%20tamb%C3%A9m%20foi,a%20pa%C3%ADs%20esposas%20e%20netos>. Acesso: 24/05/2024.

O papel da mulher na construção do capitalismo

Julian Samacá Pulido¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.211.13>

1 Introdução

Este texto tem como objetivo destacar o papel das mulheres na passagem do feudalismo para o capitalismo através das principais obras de Heleieth Saffioti, Silvia Federici e outras autoras feministas. Busca-se evidenciar como o modo de produção capitalista perseguiu, condenou e assassinou muitas mulheres, promovendo a opressão em relação à classe, raça e gênero.

Importante destacar que dentro desse contexto histórico, a caça às bruxas, a escravidão, a maternidade e o casamento foram instituídos como mecanismos de controle e base fundamental do capital. Esses elementos deram origem, à divisão sexual do trabalho e outras opressões, como o racismo, o patriarcado, o machismo, a violência de gênero, entre outras.

Ao longo do tempo, o papel da mulher na modernidade sofreu mudanças significativas. Historicamente, as mulheres foram excluídas dentro da lógica do sistema capitalista. No entanto, passaram a ser

¹ Doutorando em Filosofia, Universidade Federal Do Espírito Santo (UFES). Magister. Interdisciplinario en Intervención Social. Universidad Alberto Hurtado (UAH), Chile. Terapeuta Ocupacional. Universidad Nacional de Colombia. (UNAL), Colombia.
E-mail: juliansto@gmail.com

parte fundamental da produção, sendo incorporadas como mais uma peça de um mecanismo que colocaria em marcha o projeto conhecido como *capitalismo*.

Com o nascimento do capital, terminaram os movimentos de camponeses, artesãos e trabalhadores urbanos, bem como os processos coletivos que se desenrolavam no campo e nos centros urbanos (Saffioti, 1974; Federici, 2004). Iniciou-se, então, uma era da centralização da riqueza e da expropriação da terra, impulsionando a consolidação do chamado “**Estado moderno**”. Finalmente, este processo marcou a transição do feudalismo para o capitalismo moderno. Com os processos de colonização, pilhagem e tráfico de escravos em grande escala, é posto em marcha o grande projeto econômico que colocou as mulheres como figuras centrais na produção central na produção (reprodução) e sustentabilidade do mundo do capital, mas sem igualdade de direitos ou estatuto social (Federici, 2004).

A sociedade capitalista estabelece papéis de gênero para garantir a reprodução da força de trabalho. O projeto capitalista consolidou a divisão sexual do trabalho, conferindo poder e privilégios aos homens. “A sociedade delimita com muita precisão os campos em que as mulheres podem atuar, assim como escolhe os campos em que os homens podem atuar” (Saffioti, 1987, p. 8). Quanto ao trabalho realizado pelas mulheres, como o trabalho doméstico, a reprodução sexual, a assistência materna e conjugal, esse não era considerado importante dentro do sistema produtivo. “Eram deveres que, como mulher e por sua natureza, ela tinha que cumprir”, reforçando a ideia de que tais atividades eram inerentes ao gênero feminino. Os papéis domésticos, o cuidado e o trabalho da casa são uma das principais fontes de opressão sobre as mulheres, sendo impostos como fonte de reprodução da força de trabalho para o capitalismo. Esses processos evidenciam as desigualdades de gênero, resultando na perda de liberdade e autonomia das mulheres, que passaram a ser submetidas às decisões do marido, de um tutor ou da moral da sociedade (Saffioti, 2001).

Historicamente a perseguição de homens e mulheres, movimentos heréticos ou qualquer forma de revolução tornaram-se comuns para a época. Um dos exemplos mais marcantes da caça às bruxas nos séculos XIV e XV, tornou-se comum. Torturas, execuções, confinamento em casas de trabalho, foram alguns dos mecanismos utilizados para colocar as mulheres em situação de desvantagem (Longo, 2020).

2 As mulheres no início do capital

Segundo Federici (2004), a caça às bruxas foi criada para controlar e dominar as mulheres na consolidação do sistema capitalista, pois era necessário criar um sistema de dominação em que as mulheres fossem reduzidas a meras engrenagens do próprio sistema. Criou-se uma ideologia relacionada à bruxaria e à feitiçaria, que condenava principalmente aqueles que não se dedicavam exclusivamente ao trabalho. Essas atividades eram consideradas hábitos ociosos que violavam a moral e os bons costumes e não ajudavam na construção do capital. As principais protagonistas desse processo foram as mulheres brancas, indígenas e mestiças; era literalmente uma “caçaria bruxas” (Longo, 2020).

Os movimentos anti-heréticos² (manifestações de resistência) e as mulheres que neles participavam foram sistematicamente perseguidas e encurraladas, e obrigadas a desempenhar tarefas domésticas e conjugais com fins reprodutivos. Assim, a concepção de família como unidade produtiva e sustentável, na qual as crianças e as mulheres eram parte fundamental das economias, foi alterada (Saffioti, 1976;

² É reconhecida uma ampla participação das mulheres nos movimentos heréticos e o papel importante que desempenham em muitos deles; daí seus maiores detratores, a Igreja e o Estado, que fizeram campanha por sua perseguição, às custas da moralidade e da fé. atacando principalmente mulheres negras, indígenas, mestiças, aquelas que não eram brancas, com o desejo de não permitir que cheguem ao poder ou incitem outros movimentos emancipatórios (Federici, 2004).

Méndez-García, 2005). Na verdade, as mulheres eram obrigadas a submeter-se aos maridos e a tornar-se totalmente dependentes deles.

Com a transição do sistema feudal para o sistema capitalista, a relação de colaboração entre senhor e servo foi erradicada. Cada senhor passou a exercer o controle sobre a terra e a sua produção, bem como sobre a mercadoria que produz. Como consequência, os trabalhadores deixam de ter acesso direto e livre à produção.

Inicia-se a consolidação de uma nova ordem patriarcal, baseada na divisão sexual do trabalho, promovendo a subjugação e domesticação dos corpos transformando-os em peças das cadeias de produção da “máquina de trabalho”. As mulheres foram expropriadas dos seus pensamentos e do seu mandato sobre os seus corpos, sendo utilizadas para a reprodução humana, o que daria continuidade ao sistema, dando origem ao maior número possível de filhos, ou seja, a novas gerações de trabalhadores (Longo, 2020).

Outro aspecto importante em relação às mulheres foi a sua objetificação, tornando-se propriedade daqueles que as desposavam ou daqueles a quem serviam, reforçando sua posição de subordinação na estrutura patriarcal.

Outro aspecto importante é o facto de a produção deixar de ser comunitária ou grupal e passar a ser centralizada. O caminho do coletivo para o individual começa no caso das mulheres, que são obrigadas a abandonar a produção comunitária para se dedicarem à administração e à produção para o lar (mais uma vez, a liberdade das mulheres na esfera social fica comprometida). , “... Não pode falar de independência econômica da mulher (esta é uma noção individualista que nasceu com o capitalismo), pois o trabalho se desenvolvia no grupo familiar para ele, o mundo econômico não era estranho às mulheres...” (Saffioti, 1974, p. 33). No entanto, essa realidade se altera com o capitalismo, que implica a co-dependência do sistema econômico em relação aos homens e leva as mulheres ao serviço do capital, pois são consideradas apenas mais uma peça do sistema produtivo. Seus empregos

deixaram de ser compatíveis aos dos homens, pois o capitalismo tinha-as deixado de fora e elas deixaram de fazer parte da cadeia de produção (Federici, 2004).

3 O papel das mulheres no feudalismo e na colonização

As mulheres na transição do feudalismo para o capital foram perseguidas, queimadas e processadas sob acusação de bruxaria, “cerca de 200.000 mulheres foram acusadas de bruxaria num período de três séculos, das quais um número menor foi assassinado...” (Federici, 2004, p. 22). Com o passar do tempo, mesmo as mulheres brancas foram relegadas a papéis domésticos e à total dependência dos homens, sob a moral religiosa e a doutrinação da fé, dando início à desigualdade estrutural na sociedade do trabalho.

A dependência específica das mulheres proletárias em relação aos maridos não resultava apenas da sua exclusão do trabalho assalariado, mas do fato de que, mesmo quando estavam empregadas, os maridos terem direito ao seu salário (Dean, 2020).

Safiotti referiu-se a isso:

O surgimento do capitalismo deu-se, portanto, em condições extremamente adversas para as mulheres. No processo de individualização inaugurado pelo modo de produção capitalista, as mulheres encontravam-se em desvantagem social em dois sentidos: no plano superestrutural, eram tradicionalmente desvalorizadas em termos das suas capacidades femininas traduzidas em mitos justificativos da supremacia masculina e, portanto, da ordem social que a gerara; no plano estrutural, à medida que as forças produtivas se desenvolviam, as mulheres foram sendo progressivamente marginalizadas das funções produtivas, isto é, colocadas periféricamente no sistema de produção (1974, p. 35).

Neste contexto, o capital promove a exclusão das mulheres, que são relegadas para o trabalho doméstico e conjugal. Muitas são vítimas

de violências e abusos sexuais, além de serem sistematicamente obrigadas a terem filhos. Essa situação é protegida e sustentada pela religião, pela fé católica e pelos valores de uma moral machista, que as consideram incapazes de buscar satisfação e realização através do trabalho, “a mulher não conta como personalidade autônoma com direito a buscar satisfação no trabalho e na realização através dele. Ela pode contribuir para a manutenção do lar desde que concentre seus interesses nas tarefas que a domesticidade impõe” (Saffiotti, 1976, p. 94). Além disso, muitas mulheres foram vendidas para garantir a herança de terras, assegurar títulos de nobreza ou simplesmente para reproduzir o novo sistema capitalista.

De acordo com Longo (2020), afirma-se que, a mando do capital, as mulheres foram submetidas a uma nova ordem patriarcal, na qual seus corpos foram colocados a serviço da reprodução e do cuidado com o outro, trabalho que era realizado sem remuneração.

Outro marco importante na consolidação e implementação do capitalismo foi a colonização, na qual as mulheres, especialmente as negras, tiveram um papel fundamental. Essas mulheres foram escravizadas, maltratadas, abusadas, violentadas e comercializadas como mercadorias. Neste sentido, Saffiotti (1976) ressalta que a escravidão se tornou uma estrutura de construção e dominação das sociedades, um sistema para o progresso do capital social moderno. As mulheres indígenas e negras fizeram parte deste processo, tendo sido tratadas como mercadorias e sujeitas a uma exploração física, moral e sexual que se manteve ao longo dos séculos (Saffiotti, 1976).

Com a chegada da colonização, as famílias negras foram formadas para reproduzir e manter o sistema. Desde sua origem, essas famílias eram desfeitas quando trazidas da África e obrigadas a se reproduzir, o que aumentava a fortuna dos grandes proprietários que viam na reprodução negra uma fonte de renda (Kilomba, 2019). As mulheres negras eram consideradas objetos de reprodução e mercadorias para esse fim. “[...] no século XVI, aproximadamente um milhão de escravos

africanos e trabalhadores indígenas produziam mais-valia na Espanha, na América colonial, com uma taxa de exploração muito superior à dos trabalhadores na Europa [...]” (Federici, 2004, p. 158). O valor do sujeito negro residia no seu corpo como produto do capital, e, no caso das mulheres negras, para a reprodução e construção das sociedades atuais. Assim, o corpo negro dominado com valor de trabalho era tratado como uma mercadoria que poderia ser vendida ou simplesmente morrer. A questão da dominação (branca) afeta o outro (negro), e decide seu valor e sua condição de viver ou morrer, e até mesmo de ser livre ou permanecer escravo (Federici, 2004). Desde suas origens, o racismo tem sido uma questão de economia e dominação, assim como os processos de genocídio e colonização.

Segundo Longo:

[...] O racismo em relação aos povos negros e indígenas foi amplamente promovido nas Américas, inclusive do ponto de vista legal, como forma de mais explorar e subjugar estes povos, bem como maneira de quebrar qualquer possibilidade de união entre brancos pobres, negros e indígenas. Este empreendimento de tentativa de dominação e domesticação dos corpos para o trabalho diretamente produtor de mercadorias não-humanas, para o trabalho de geração e cuidado de pessoas e escravização dos povos africanos e ameríndios constituiu o processo denominado, por Federici, de acumulação primitiva que está na base da constituição do modo de produção capitalista [...] (2020, p. 157).

O racismo como fenômeno social, cultural e político representa, então, uma grande parte do comportamento dos Estados modernos, sendo reproduzido em nível estrutural, institucional e pessoal devido à organização das sociedades capitalistas (Kilomba, 2019).

Desde a perseguição e queima das bruxas, passando pela escravidão e o confinamento forçado para proteger o capital, até à subordinação das mulheres no casamento, sob a proteção dos maridos e guiadas pelas boas obras, a divisão social sempre esteve atrelada à divisão do trabalho em função do gênero. Ou seja, baseia-se numa divisão do

trabalho entre homens e mulheres, em que as mulheres contribuem principalmente para a esfera familiar e privada e os homens para as atividades produtivas e públicas (Saffioti, 1987).

Esta distribuição, longe de ser complementar, define uma hierarquia entre atividades “masculinas” (valorizadas) e atividades “femininas” (desvalorizadas). De fato, essa divisão do trabalho nunca correspondeu a uma igualdade. A grande maioria das mulheres sempre acumulou tanto a atividade produtiva (no sentido amplo do termo) quanto a manutenção do grupo doméstico (Saffioti, 1972; 1987).

4 Considerações finais

Devido à desigualdade de gênero, evidencia que a discriminação de gênero se cruza frequentemente com a discriminação de raça e de classe, resultando em formas únicas de opressão.

Um dos resultados mais tangíveis deste processo capital é o racismo, que se manifesta particularmente nas mulheres de cor (Saffioti, 1976). Assim, o racismo, enquanto fenômeno social, cultural e político, representa uma grande parte do comportamento dos Estados modernos, que se produz em nível estrutural, institucional e pessoal devido à organização das sociedades capitalistas (Kilomba, 2019).

Por fim, o papel das mulheres no capitalismo também é marcado pelos avanços das lutas e movimentos feministas ao longo da história, especialmente na luta por direitos e reconhecimento igualitário no mundo do trabalho. No entanto, persistem desafios relacionados com a igualdade de gênero e as lutas interseccionais, que requerem atenção e ação para se alcançar um sistema mais equitativo.

Referências

DEAN, Jodi. *Silvia FEDERICI: The exploitation of women and the development of capitalism. Liberation School*, 2020. Disponível em: <https://www.liberationschool.org/silvia-federici-women-and-capitalism/>.

- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Coboró, 2019.
- LONGO, Maria.Cristina. Modo de produção capitalista e a constituição de opressões para Silvia Federici: caminhos de luta a partir de Angela Davis e Djamila Ribeiro *Revista Ideação*, N. 42, 2020.
- MÉNDEZ GARCÍA, E., *Calibán y la bruja: ¿una lucha contra el olvido!.* *Bajo el Volcán*, 15(22), 101-111, 2015.
- SAFFIOTI, Helen. O. *Poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção Polêmica).
- SAFFIOTI, Helen. H. O. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Ed São Paulo: Expressão Popular, 1976.
- SAFFIOTI, Helen. H. O. *Gênero patriarcado violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O presente livro é resultado do primeiro encontro presencial do GT de Raça, Gênero e Classe da Anpof; um grupo de trabalho que foi criado com o objetivo de pensar filosoficamente sobre as diversas opressões presentes em nossa sociedade, em especial: as opressões de raça, gênero e classe.

