

Ministério do Turismo, Secretaria Especial da Cultura
e Governo do Estado de São Paulo, por meio da Secretaria
de Cultura e Economia Criativa, apresentam

INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

CURSO

CICLO DE
DEBATES

POR UM FEMINISMO PARA OS 99%

REALIZAÇÃO



Secretaria de
Cultura e Economia Criativa



Ministério do Turismo, Secretaria Especial da Cultura
e Governo do Estado de São Paulo, por meio da Secretaria
de Cultura e Economia Criativa, apresentam

INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

CURSO

CICLO DE
DEBATES

POR UM FEMINISMO PARA OS 99%

REALIZAÇÃO



Secretaria de
Cultura e Economia Criativa



PROMOÇÃO

» DE



Quatro cinco um
a revista dos livros

LE MONDE
diplomatique BRASIL

OUTRASPALAVRAS

Brasil de Fato
UMA VISÃO POPULAR DO BRASIL E DO MUNDO



Grifa



DE «

— PROMOÇÃO

CURSO

INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

COM ———>> TEXTOS ———>> DE

ALEKSANDRA KOLLONTAI

AMANDA PALHA

ANA FLAUZINA

ANGELA DAVIS

FLÁVIA BIROLI

JUDITH BUTLER

NANCY FRASER

PATRICIA HILL COLLINS

RAHEL JAEGGI

SIRMA BILGE

SILVIA FEDERICI

SUELI CARNEIRO

TALÍRIA PETRONE

TITHI BHATTACHARYA

DE <<——— TEXTOS <<——— COM

POR UM
FEMINISMO
PARA OS 99%

CICLO DE
DEBATES



SUMÁRIO

[Apresentação](#)

[Programação](#)

[PARTE I](#)

[A urgência do feminismo para os 99%](#)

Talíria Petrone

[O movimento das mulheres negras no Brasil](#)

Patricia Hill Collins e Sirma Bilge

[A história oculta da fofoca](#)

Silvia Federici

[Teoria da reprodução social: por que precisamos dela para entender a crise da covid-19](#)

Tithi Bhattacharya

[Transfeminismo e construção revolucionária](#)

Amanda Palha

[Divisão sexual do trabalho, gênero e democracia](#)

Flávia Biroli

[PARTE II](#)

[Minha filiação ao Partido Comunista](#)

Angela Davis

[O que Outubro deu à mulher ocidental](#)

Aleksandra Kollontai

[A potência da escrita de Michelle Alexander](#)

Ana Luiza Pinheiro Flauzina

[Intersecções: perspectivas para um capitalismo pós-racista e pós-sexista](#)

Nancy Fraser e Rahel Jaeggi

[Feminismo, teoria crítica e pós-estruturalismo: entrevista à revista da Boitempo](#)

Judith Butler

[Trajetória intelectual e formação política: entrevista à revista da Boitempo](#)

Sueli Carneiro

APRESENTAÇÃO

Por que demos a este ciclo de debates o título “Por um feminismo para os 99%”? Inspirados no livro de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser, publicado pela Boitempo em 2019, escolhemos chamar atenção para as mulheres da classe trabalhadora: “Racializadas, migrantes ou brancas; cis, trans ou não alinhadas à conformidade de gênero; que exercem o trabalho doméstico ou são trabalhadoras sexuais; remuneradas por hora, semana, mês ou nunca remuneradas; desempregadas ou subempregadas; jovens ou idosas”[1]. Nosso objetivo é, enfim, discutir as premissas de um feminismo incondicionalmente internacionalista e anticapitalista, que cerre fileiras com os movimentos antirracistas, ambientalistas e pelos direitos de trabalhadores e de imigrantes.

Os movimentos por emancipação liderados por mulheres tiveram origem muito antes do que hoje se convencionou chamar de “feminismo”. Há séculos, as mulheres lutam contra o patriarcalismo, sistema de opressão que se manifesta no tecido social de diferentes culturas. A diversidade do feminismo atual se explica pela existência de formas bastante variadas de pensar a luta das mulheres: indígenas e empresariais; liberais e socialistas; individualistas e coletivas. Isso se deve à maior ou menor articulação da análise do patriarcado a outros aspectos da formação das sociedades capitalistas modernas. A superação da opressão das mulheres, especialmente na família e no trabalho, continua sendo ponto de atenção para a tão sonhada sociedade igualitária.

As feministas liberais defendem a individualidade e o empreendedorismo e preconizam o “empoderamento” como saída para a desigualdade de gênero; as feministas radicais apostam na coletividade, porém enxergam no patriarcado a raiz de todas as opressões; e as feministas marxistas reivindicam a centralidade do trabalho e da classe na identificação da opressão e da exploração sofridas pelas mulheres no sistema capitalista. Tentaremos, nesta pequena coletânea de textos, dar indícios de cada uma dessas vertentes, de modo a estimular leitores e leitoras a tomar parte nessa necessária renovação do pensamento radical feita pelo “marxismo feminista”.

Para tanto, reunimos aqui excertos de livros e de textos da revista Margem Esquerda, publicados pela Boitempo, com os quais esperamos refletir

coletivamente sobre o passado, o presente e, sobretudo, a construção de um futuro mais justo e digno. Boa leitura!

O ciclo de debates “Por um feminismo para os 99%” integra o curso “Introdução ao pensamento feminista negro”, idealizado e organizado pela Boitempo, que conta com a participação de 24 pensadoras, ativistas e comunicadoras de cinco nacionalidades diferentes, entre as quais Cinzia Arruzza, Helena Silvestre, Judith Butler, Patricia Hill Collins, Silvia Federici, Sonia Guajajara e Tithi Battacharya. Sua programação abarca a obra de autoras centrais, como Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, Michelle Alexander, Sueli Carneiro e Conceição Evaristo.

Viabilizado pela Lei Aldir Blanc, com a promoção de Revista Quatro Cinco Um, Le Monde Diplomatique Brasil, Brasil de Fato, Outras Palavras, Rede Brasil Atual, Rádio Brasil Atual, TVT, Hysteria, Grifa Podcast e Preta, Nerd & Burning Hell.

[\[1\] Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser, *Feminismo para os 99%: um manifesto* \(trad. Heci Regina Candiani, São Paulo, Boitempo, 2019\), p. 43-4.](#)

PROGRAMAÇÃO

Curso: Introdução ao pensamento feminista negro

08/03 – 11h – Aula 01: O pensamento de Angela Davis e Lélia Gonzalez, com Raquel Barreto

Mediação: Anne Quiangala

15/03 – 11h – Aula 02: O pensamento de Sueli Carneiro, com Rosane Borges

Mediação: Carine Nascimento

22/03 – 11h – Aula 03: Poesia e negritude: o pensamento de Audre Lorde e Conceição Evaristo, com Stephanie Borges

Mediação: Nina Rizzi

29/03 – 11h – Aula 04: O pensamento de Michelle Alexander, com Juliana Borges

Mediação: Luiza Braga

05/04 – 11h – Aula 05: O pensamento de Patricia Hill Collins, com Nubia Regina Moreira

Mediação: Eliane Olliveira

12/04 – 11h – Aula 06: O pensamento de bell hooks, com Evilânia Santos

Mediação: Camilla Dias

Ciclo de debates “Por um feminismo para os 99%”

10/03 – 14h – Feminismo, comuns e ecossocialismo

Com Silvia Federici e Sonia Guajajara

Mediação: Bruna Della Torre

17/03 – 14h – Feminismo para os 99%

Com Cinzia Arruzza e Tithi Battacharya

Mediação: Isadora Attab

24/03 – 14h – Feminismo, corpos e territórios

Com Judith Butler e Preta Ferreira

Mediação: Flávia Biroli

31/03 – 14h – Interseccionalidade

Com Patricia Hill Collins e Sirma Bilge

Mediação: Lana de Holanda

A URGÊNCIA DO FEMINISMO PARA OS 99%

[a]

Talíria Petrone

O feminismo é uma urgência no mundo. O feminismo é uma urgência na América Latina. O feminismo é uma urgência no Brasil. Mas é preciso afirmar que nem todo feminismo liberta, emancipa, acolhe o conjunto de mulheres que carregam tantas dores nas costas. E não é possível que nosso feminismo deixe corpos pelo caminho. Não há liberdade possível se a maioria das mulheres não couber nela. É disso que trata este potente e necessário manifesto escrito por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser. Da maioria das mulheres. Das 99%.

Nosso feminismo é sobre mulheres como Dona Nininha. Chefe de família, arrimo de filhos e netos, trabalhou a vida inteira como trabalhadora doméstica para construir a casa onde viveu com a família numa favela em Niterói, região metropolitana do Rio de Janeiro. A chuva fez desabar um trecho da escadaria de acesso ao morro e sua casa foi atingida pelos escombros, pela lama e pelo perigo de desmoronamento. Dona Nininha morreu de desgosto, com depressão, vinte quilos mais magra, cerca de um ano depois de ter lutado incessantemente por uma obra emergencial em sua comunidade, obra que nunca chegou a ver. Mulher, negra, favelada, Dona Nininha não suportou o desprezo do Estado por sua vida e a de seus familiares. Nosso feminismo não pode ignorar que no Brasil 34,5% da população urbana vive em assentamentos precários, sendo a maioria de mulheres e negras que estão à frente desses lares. Nosso feminismo precisa enfrentar a pobreza. A pobreza no Brasil é feminina e negra. O feminismo das 99% é anticapitalista.

Nosso feminismo é sobre mulheres como Joselita. No dia 28 de novembro de 2015, 111 balas foram disparadas por policiais em um único veículo. Cinco jovens foram assassinados na tragédia conhecida como Chacina de Costa Barros, ocorrida no subúrbio do Rio de Janeiro. Pouco tempo depois, Joselita, mãe de

Roberto, um dos jovens assassinados, faleceu com diagnóstico de anemia e pneumonia. Segundo a família, foi tristeza. Mulher, negra, pobre, mãe. Nosso feminismo não pode ignorar que no Brasil mais de 30 mil jovens são assassinados por ano. Mais de 70% deles são negros e pobres. As mães têm sua vida e alegria interrompidas. Nosso feminismo é necessariamente contra a militarização da vida e o genocídio dos corpos negros, filhos de mulheres negras, que tombam, em especial, pelas mãos do Estado. O feminismo das 99% é antirracista.

Nosso feminismo é sobre mulheres indígenas, caiçaras, camponesas, ribeirinhas, quilombolas e não pode ignorar que o Brasil é o país que mais assassina defensores de direitos humanos do mundo, em especial ligados à luta pelo território e pela justiça ambiental. Nosso feminismo anda de mãos dadas com mulheres como Sônia, atropelada por um caminhão madeireiro, no Maranhão, por lutar contra práticas ilegais de extração de madeira no território do seu povo. Segundo a Comissão Pastoral da Terra, 157 pessoas foram assassinadas nas últimas três décadas apenas no Estado do Maranhão em conflitos no campo. Nosso feminismo não pode prescindir de lutar pelo bem viver, pela justiça ecológica e pela superação da separação, que remete aos tempos coloniais no Sul global, entre homens, mulheres e natureza. No país em que a maior parte dos alimentos é envenenada, em que a soberania e saberes dos povos tradicionais são aniquilados, é preciso afirmar que nosso feminismo é indissociável da perspectiva ecológica do bem viver. O feminismo das 99% é ecossocialista.

Nosso feminismo é sobre Luana, mulher, negra, periférica e lésbica, espancada e morta porque se recusou a ser revistada por policiais homens, no Estado de São Paulo. É sobre as tantas transexuais e travestis assassinadas, a maioria negra, pobre, sem direito à vida, no país recorde de assassinatos de pessoas transexuais e onde se mata e estupra “corretivamente” mulheres lésbicas e se nega o direito de bissexuais amarem. O feminismo das 99% é antiLGBTfóbico.

Nosso feminismo é sobre as trabalhadoras domésticas. Aqui no Brasil, apenas em 2015 os direitos básicos, como férias remuneradas, foram estendidos às trabalhadoras domésticas. No país que ainda tem “quartinho de empregada”, não é possível um feminismo que não enfrente radicalmente, frontalmente, a exploração daquelas, majoritariamente negras, que no silêncio dos lares ricos brasileiros experimentam no corpo uma nova forma de escravidão. O feminismo das 99% articula necessariamente raça e etnia, gênero e classe.

O manifesto Feminismo para os 99% é carregado de necessárias provocações. Vivemos nos últimos anos uma nova primavera feminista, que exige que a gente se debruce sobre os rumos da nossa luta. Com quais mulheres os feminismos diversos dialogam? Que mulheres estão convencidas sobre a importância do feminismo? De que mulheres tratam os feminismos? Quais mulheres seguem ainda guetificadas e marginalizadas nos feminismos? O feminismo das 99% não prescinde desses questionamentos, justamente porque reconhece sua urgência.

E nosso feminismo só será mesmo urgente se for por inteiro palpável e real para a maioria das mulheres brasileiras e do mundo. Se for popular e verdadeiramente emancipador. Esse precisa ser um compromisso teórico, político e prático do feminismo para as 99%. Esse manifesto é um chamado para um feminismo vivo e pela vida, pela dignidade, pela felicidade da maioria das mulheres.

A formação da sociedade brasileira foi marcada por desigualdades sociais, étnico-raciais e de gênero que permanecem muito presentes. Nos mais de trezentos anos de escravidão, o predomínio de uma elite agrária, proprietária e branca como grupo social dominante produziu profundas violências para as mulheres e especialmente para as mulheres negras e indígenas. O patriarcalismo e a escravidão são constitutivos da sociabilidade burguesa, possuindo expressões específicas em lugares como o Brasil e outros territórios colonizados.

A consolidação do sistema capitalista no mundo está imbricada com a invasão e a dominação dos territórios latino-americanos e a imposição ao mundo de um modelo de ser humano universal moderno que corresponde, na prática, ao homem, branco, patriarcal, heterossexual, cristão, proprietário. Um modelo que deixa de fora diversas faces e sujeitos, em especial as mulheres. O feminismo das 99% não se furta do esforço de romper com essa lógica colonizadora.

Até mesmo porque, mesmo com o fim histórico da colonização, esse modelo de “universalidade” persiste. Os grupos sociais que assumiram o poder nos processos de independência latino-americanos representavam, em geral, a minoria branca e proprietária da sociedade. Se o regime colonial foi rompido, não houve ruptura com as relações coloniais de poder. E por isso nosso feminismo também precisa questionar fortemente a concepção universalista de mulher.

Para as mulheres negras e indígenas, a realidade brasileira e latino-americana em geral é de segregação e marginalização. No Brasil, o avanço do agronegócio e do

modelo extrativista da monocultura, somado a uma série de retrocessos na luta pela demarcação das terras indígenas e quilombolas, mostra a necessidade de o nosso feminismo incorporar a luta por um outro modelo de desenvolvimento que enfrente a predatória lógica produtivista e de expropriação da terra e do território de povos originários, tão parte do modelo colonial que sustenta o capitalismo. A lógica militarizada de vida que mata e encarcera corpos de homens e mulheres negros e pobres, a submissão de pessoas negras, em especial mulheres, aos trabalhos mais precários, à informalidade e à pobreza precisam ser enfrentadas pelo feminismo das 99%.

[\[a\] Excerto do prefácio à edição brasileira de Feminismo para os 99%: um manifesto, de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, e Nancy Fraser \(trad. Heci Regina Candiani, São Paulo, Boitempo, 2019\). \(N. E.\)](#)

O MOVIMENTO DAS MULHERES NEGRAS NO BRASIL

[\[a\]](#)

Patricia Hill Collins e Sirma Bilge

Mais de mil mulheres negras e pessoas aliadas participaram da sétima edição do Festival Latinidades, evento anual de afro-latinas e afro-caribenhas realizado em Brasília. Sendo o maior festival de mulheres negras da América Latina, o evento de 2014 estava programado para coincidir com o Dia Internacional da Mulher Negra da América Latina e do Caribe. O Latinidades não é um festival comum. Várias décadas de ativismo de mulheres negras no Brasil criaram o espaço político, social e artístico para esse evento dedicado às questões e necessidades das mulheres negras no Brasil especificamente, mas também das afro-latinas e afro-caribenhas de forma geral.

Em 1975, no início da Década das Mulheres promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), as mulheres negras apresentaram o Manifesto das Mulheres Negras no Congresso das Mulheres Brasileiras. O manifesto chamou atenção para como a vida das mulheres negras no trabalho, na família e na economia era moldada por gênero, raça e sexualidade. Durante essa década, as feministas brancas permaneceram indiferentes ou incapazes de abordar as preocupações das mulheres negras. Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e muitas outras ativistas feministas negras continuaram a lutar pelas questões relativas às mulheres negras. Essa luta é ainda mais notável quando se sabe que ocorreu sob o regime militar no Brasil (1964-1985) e precedeu o entendimento contemporâneo da interseccionalidade.

A política nacional brasileira sobre raça e democracia combatia esse ativismo. O Brasil alegou oficialmente não ter “raças”, posição que se baseava no modo como o governo abordava as estatísticas raciais. Sem categorias raciais, o Brasil oficialmente não tinha “raças” nem negros como grupo “racial” socialmente reconhecido. Ironicamente, o mito da identidade nacional brasileira apagou a raça para construir uma filosofia de democracia racial em que ser brasileiro

substitui outras identidades, como as de raça. Em essência, ao apagar a categoria política de raça, o discurso nacional da democracia racial eliminou a linguagem que poderia descrever as desigualdades raciais que afetavam a vida das pessoas negras brasileiras. Esse apagamento da “negritude” como categoria política permitiu que práticas discriminatórias contra pessoas manifestamente de ascendência africana ocorressem em áreas como educação e emprego, porque não havia termos oficialmente reconhecidos para descrever a discriminação racial nem recursos oficiais para remediá-la[1]. A imagem de identidade nacional que o Brasil cultivava postulava que o racismo não existia e que a cor carece de significado, exceto quando celebrada como uma dimensão do orgulho nacional. Essa identidade nacional não surgiu por acidente nem significou que pessoas de ascendência africana acreditavam nela. As mulheres de ascendência africana possivelmente constituíam um segmento visível e considerável da sociedade brasileira; no entanto, em um Brasil que ostensivamente não possuía raça, as mulheres negras não existiam como categoria de população oficialmente reconhecida. As mulheres negras desafiaram essas interconexões históricas entre ideias de raça e projeto de construção de nação do Brasil como cenário de apagamento das mulheres afro-brasileiras.

As constantes críticas das feministas negras à democracia racial e a defesa das necessidades das mulheres negras forneceram a base para a nova geração de ativistas organizar o Festival Latinidades. Esses laços intergeracionais dentro do movimento social permitiram às negras mais jovens lançar luz sobre as conexões entre gênero, raça e classe expostas inicialmente pelas redes intergeracionais de ativistas feministas negras. Nesse contexto, o propósito expresso do Festival Latinidades de promover a “igualdade racial e combater o racismo e o sexismo” deu continuidade ao legado da geração anterior e mostrou o uso da interseccionalidade como categoria analítica no feminismo afro-brasileiro. Por exemplo, Conceição Evaristo, escritora afro-brasileira e professora de literatura brasileira, participou do festival. Seu romance Ponciá Vicêncio, um marco na literatura das mulheres negras brasileiras, ainda hoje é um clássico quando se examinam os desafios e a criatividade de uma negra comum diante das múltiplas expressões de opressão que enfrenta[2]. A presença de Evaristo significou tanto a sinergia das artes, do ativismo e do trabalho acadêmico entre as feministas afro-brasileiras quanto a importância do engajamento político e intelectual intergeracional para o movimento das mulheres negras no Brasil.

O festival uniu uma série de relações que são vistas em geral como separadas. Como no caso da interseccionalidade, o evento recebeu pessoas de todas as

esferas da vida. Lideranças comunitárias, docentes universitários, estudantes de pós-graduação, mães e pais, artistas, professores e professoras e estudantes de ensino médio, representantes de escolas de samba, servidoras e servidores públicos, amantes da música e outros viajaram a Brasília para participar do Festival Latinidades. O festival tem como foco as mulheres de ascendência africana, mas também participaram muitos homens e membros de diversos grupos raciais/étnicos de todas as partes e regiões do Brasil, bem como da Costa Rica, do Equador e de outras nações da América Latina e do Caribe. Essa heterogeneidade transregional e transnacional permitiu às participantes compartilhar estratégias para enfrentar os efeitos do racismo e do sexismo sobre as afro-latinas.

Porém, o aspecto inclusivo do festival também trouxe à tona uma compreensão abrangente da interseccionalidade que reflete a sinergia do trabalho intelectual e ativista. As tradições do ativismo das mulheres negras moldam tanto suas reuniões como seus eventos especiais. O Festival Latinidades não tratou apenas da necessidade de relação entre as divisões sociais de raça, classe, gênero, sexualidade, idade, nacionalidade e capacidade; ele também promoveu oportunidades para que essas relações se estabelecessem. Lideranças comunitárias se aproximaram de pessoas do meio acadêmico, assim como jovens se aproximaram de pessoas idosas reverenciadas. Por exemplo, o discurso de abertura do evento, proferido por Angela Davis, levantou a plateia, muitas pessoas ergueram os punhos como na saudação Black Power. O festival também teve tempo para uma reunião de planejamento a fim de informar as participantes sobre a Marcha das Mulheres Negras que seria realizada no Dia Nacional de Denúncia contra o Racismo [13 de maio]. Outra vertente da programação enfatizou a importância das tradições culturais diaspóricas africanas, principalmente no Brasil. Escritoras e escritores, artistas, ativistas e integrantes da academia aprenderam uns com os outros. De conteúdo de aulas acadêmicas a oficinas sobre estética e beleza negra para meninas, aulas sobre a arte dos turbantes e suas conexões com a beleza negra, capoeira e cerimônia de plantio de mudas de baobá sagrado, o Festival Latinidades vê a cultura como uma dimensão importante da vida das afro-latinas e afro-caribenhas. Depois de dois dias intensos de oficinas, palestras e filmes, participantes do festival saíram do museu e ocuparam a ampla praça em frente para desfrutar de duas noites de música ao vivo. O Festival Latinidades gerou muito trabalho e muita diversão.

O uso que o Festival Latinidades fez da interseccionalidade como ferramenta analítica para estruturar a conferência ilustra questões mais amplas ligadas ao

fato de que o compromisso de longa data das afro-brasileiras de desafiar o racismo e o sexismo é reflexo do contexto social específico de suas experiências. Não obstante, o mito da democracia racial e a história específica do Brasil, com escravidão, colonialismo, ditadura e instituições democráticas, moldaram padrões distintos de relações interseccionais de poder quanto a raça, gênero e sexualidade. Encontros sexuais, consensuais e forçados, entre populações de ascendência africana, indígena e europeia geraram um povo com variadas texturas de cabelo, cores de pele, formas físicas e cores de olhos, além de uma série de termos complexos e historicamente voláteis para descrever as misturas resultantes. A cor da pele, a textura do cabelo, as características faciais e outros aspectos físicos tornaram-se marcadores raciais de fato para a distribuição de educação, emprego e outros bens sociais. Como destaca Kia Caldwell,

a popular imagem do Brasil como um país carnavalesco, um paraíso tropical, tem desempenhado papel central nas construções contemporâneas de identidade social das mulheres mulatas. A reputação internacional do Brasil como democracia racial está intimamente ligada à objetificação sexual de mulheres de origem racial mista como a essência da brasilidade.³

Normalmente, as afro-brasileiras de origem mista ou com características físicas mais europeias são consideradas mais atraentes. Além disso, em geral as mulheres de visível ascendência africana são construídas como não sexualizadas e, frequentemente, como trabalhadoras assexuais ou, ao contrário, como prostitutas[4]. A aparência não apenas carrega um peso diferencial para homens e mulheres, mas diferentes estereótipos relacionados às mulheres negras se apoiam em crenças sobre sua sexualidade. Essas ideias remontam às noções de identidade nacional, usando raça, gênero, sexualidade e cor como fenômenos interseccionais.

A estrutura interseccional de construção mútua de categorias de identidade permitiu que as afro-brasileiras desenvolvessem uma política identitária. Nesse caso, elas cultivaram uma identidade feminista negra de feições políticas no cruzamento entre racismo, sexismo, exploração de classe, história nacional e sexualidade. O espaço político criado pela reinstalação da democracia no fim da década de 1980 beneficiou tanto as mulheres como a população negra. No entanto, houve uma diferença significativa entre os dois grupos. Em um ambiente em que os direitos das mulheres englobavam apenas as necessidades das mulheres brancas e a população negra vivenciava um racismo antinegro sob uma suposta democracia racial, as afro-brasileiras recebiam um tratamento

diferenciado tanto no movimento feminista quanto no movimento negro. Obviamente, mulheres e homens tiveram experiências diferentes na sociedade brasileira – não havia necessidade de advogar pela integridade das categorias em si. No entanto, a constituição do movimento de mulheres, mesmo em torno de um tema tão inequívoco quanto a “mulher”, foi influenciada por outras categorias. Como as mulheres das classes alta e média eram vitais para o movimento feminista, as demandas políticas foram moldadas por um status marcado pela categoria de classe, não marcado ainda pela categoria de raça (pois a maioria era branca). O sucesso da eleição de mulheres para cargos políticos no Brasil é reflexo das alianças entre mulheres de todas as classes sociais. Com a notável exceção de Benedita da Silva, primeira mulher negra eleita para a Câmara dos Deputados (1986) e para o Senado (1994), o feminismo levantou questões de gênero e sexualidade, mas de maneira que não envolvia a questão do racismo antinegro, tão importante para as afro-brasileiras.

Diferentemente das brasileiras brancas, a população brasileira negra de todos os sexos e gêneros teve de criar uma identidade política coletiva como “negra” para construir um movimento social antirracista que mostrasse os efeitos do racismo antinegro. A escravidão transatlântica legou ao Brasil uma grande população de ascendência africana – 50% da população brasileira, segundo estimativas. Quem reivindicava uma identidade “negra” parecia contradizer a identidade nacional da democracia racial e, portanto, arriscava-se a acusações de desonestidade e contestações de sua plena nacionalidade. Nesse sentido, o movimento negro que surgiu nos anos 1990 não exigiu tratamento igual para um grupo já reconhecido no interior do Estado democrático. Pelo contrário, tal reconhecimento significava nomear um segmento considerável da população e reconhecer que este sofria discriminação racial antinegra[5].

Nem o feminismo brasileiro, liderado por mulheres que eram sobretudo ricas e brancas, nem o movimento negro, que estava ativamente engajado em reivindicar uma identidade negra coletiva que identificava o racismo como uma força social, poderiam por si sós abordar de maneira adequada as questões das afro-brasileiras. Mulheres negras que participavam do movimento negro tinham aliados combativos quando se tratava de ativismo negro antirracista, mas encontravam muito menos compreensão a respeito do fato de que os problemas enfrentados pela população negra possuíam formas específicas de gênero. De fato, as questões específicas da vivência da mulher negra no Brasil, no cruzamento de racismo, sexismo, exploração de classe, cidadania de segunda classe e heterossexismo, tinham pouco reconhecimento. A história da análise de

classes no Brasil, que via o capitalismo e os direitos da classe trabalhadora como forças importantes na formação da desigualdade, abriu espaço para indivíduos excepcionais, como Benedita da Silva. No entanto, quando se tratava de raça como categoria de análise, as mulheres negras enfrentavam pressão similar para subordinar suas preocupações específicas à bandeira da solidariedade de classe. Esses movimentos sociais isolados, contemplando feminismo, antirracismo e movimentos da classe trabalhadora, foram importantes, e muitas mulheres negras continuaram a participar deles. No entanto, como nenhum movimento social conseguiu resolver adequadamente as questões específicas das mulheres afro-brasileiras, elas criaram um movimento próprio.

Dar um passo atrás para ver as ideias e as ações das mulheres negras brasileiras mostra como uma política identitária coletiva emergiu de um entendimento politizado de uma identidade coletiva de mulheres negras com base em experiências comuns de dominação, exploração e marginalização[6]. Por exemplo, quando as trabalhadoras domésticas negras se organizaram, ficou nítido que as mulheres de ascendência africana eram desproporcionalmente representadas nessa categoria ocupacional. Nem todas as trabalhadoras domésticas eram “negras”, mas essa categoria de emprego estava intimamente associada às mulheres negras. As afro-brasileiras eram mais vulneráveis à violência, sobretudo as que moravam em favelas e faziam trabalho doméstico. Inspiradas nos laços culturais com a diáspora africana, as ativistas negras também consideraram importante para a ação política seu papel como mães e mães de criação. As mulheres de ascendência africana sabiam, por experiência pessoal, que faziam parte de um grupo que compartilhava certas experiências coletivas. Eram desproporcionalmente representadas no trabalho doméstico. Sua imagem foi aviltada na cultura popular. Eram alvo desproporcional de violência misógina. Eram mães que não tinham recursos para criar seus filhos como gostariam, mas tinham laços com o valor atribuído à maternidade na diáspora africana. No entanto, porque careciam de uma identidade política e análises complementares para se apegar a essas experiências, não conseguiam articular uma política identitária coletiva para expressar suas preocupações. Nenhum de seus aliados mais próximos – homens negros no movimento negro, ou mulheres brancas no movimento feminista, ou socialistas nas organizações que defendiam os direitos da classe trabalhadora – defenderia visceralmente os principais interesses dessas mulheres com tanto fervor quanto elas mesmas[7].

O Festival Latinidades foi um marco na longa luta para que raça, gênero, classe, nação e sexualidade fossem reconhecidos como aspectos multidimensionais

construtivos da vida das afro-brasileiras. Foi, ao mesmo tempo, uma celebração e um compromisso de continuação da luta. No entanto, como sugere a morte prematura de Marielle Franco (1979-2018), a construção de um movimento de mulheres afro-brasileiras não é fácil, tampouco chegou ao fim. Marielle era uma mulher negra e bissexual que cresceu em uma favela do Rio de Janeiro. Foi uma das ativistas e políticas mais sinceras de sua geração no Brasil. Eleita para a Câmara Municipal do Rio de Janeiro em 2016, presidiu a Comissão de Defesa das Mulheres e condenou ferozmente os assassinatos cometidos por policiais e a violência policial contra as mulheres. A forte capacidade de mobilização popular e a presença na mídia social fizeram dela uma defensora altamente eficaz dos direitos de mulheres negras, jovens e LGBTQs. O assassinato político de Marielle Franco fez dela um ícone da resistência democrática e da luta pela justiça social no Brasil e no exterior. Defensora dos direitos humanos, sua vida e sua morte nos lembram a importância da interseccionalidade para os movimentos de justiça social.

[\[a\] Excerto do livro Interseccionalidade \(trad. Rane Souza, São Paulo, Boitempo, 2021\) p. 39-45. \(N. E.\)](#)

[\[1\] France Winddance Twine, Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil \(New Brunswick, Rutgers University Press, 1998\).](#)

[\[2\] Conceição Evaristo, Ponciá Vicencio \(trad. P. Martinez-Cruz, Austin, Host, 2007\) \[ed. bras.: Ponciá Vicêncio, Belo Horizonte, Mazza, 2003\].](#)

[\[3\] Kia Lilly Caldwell, Negras in Brazil: Re-envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity \(New Brunswick, Rutgers University Press, 2007\), p. 58.](#)

[4] Ibidem, p. 51.

[5] Michael Hanchard, Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil, 1945-1988 (Princeton, Princeton University Press, 1994) [ed. bras.: Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988), trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, EdUERJ., 2001].

[6] Kia Lilly Caldwell, Negras in Brazil, cit.

[7] Sueli Carneiro, “Defining Black Feminism”, em Achola O. Pala (org.), Connecting Across Cultures and Continents: Black Women Speak Out on Identity, Race and Development (Nova York, UN Development Fund for Women, 1995), p. 11-8.

A HISTÓRIA OCULTA DA FOFOCA

[\[a\]](#)

MULHERES, CAÇA ÀS BRUXAS E RESISTÊNCIA AO PATRIARCADO

Silvia Federici

Narrar a história das palavras que são frequentemente usadas para definir e degradar as mulheres é um passo necessário para compreender como a opressão de gênero funciona e se reproduz. A história do termo “gossip” [atualmente traduzido como “fofoca”] é emblemática nesse contexto. Por meio dela, podemos acompanhar dois séculos de ataques contra as mulheres no nascimento da Inglaterra moderna, quando uma expressão que usualmente aludia a uma amiga próxima se transformou em um termo que significava uma conversa fútil, maledicente, isto é, uma conversa que provavelmente semearia a discórdia, o oposto da solidariedade que a amizade entre mulheres implica e produz. Imputar um sentido depreciativo a uma palavra que indicava amizade entre as mulheres ajudou a destruir a sociabilidade feminina que prevaleceu na Idade Média, quando a maioria das atividades executadas pelas mulheres era de natureza coletiva e, ao menos nas classes baixas, as mulheres formavam uma comunidade coesa que era a causa de uma força sem-par na era moderna.

Traços do uso da palavra são frequentes na literatura do período. Derivada dos termos ingleses arcaicos God [Deus] e sibb [aparentado], “gossip” significava, originalmente, “god parent” [padrinho ou madrinha], pessoa que mantém uma relação espiritual com a criança a ser batizada. Com o tempo, entretanto, o termo passou a ser usado em sentido mais amplo. Na Inglaterra do início da era moderna, “gossip” se referia às companhias no momento do parto, não se limitando à parteira. Também se tornou um termo para amigas mulheres, sem conotação necessariamente depreciativa[1]. Em todo caso, a palavra tinha fortes conotações emocionais. Reconhecemos isso quando observamos a palavra em ação, denotando os laços a unir as mulheres na sociedade inglesa pré-moderna.

Encontramos um exemplo dessa conotação em um mistério do Ciclo de Chester[b] que sugere que “gossip” era um termo muito usado. Os mistérios eram uma produção dos membros da guilda que, ao criar e financiar essas encenações, tentavam reforçar seu prestígio social como parte da estrutura de poder local[2]. Dessa forma, estavam comprometidos com a preservação das formas de comportamento esperadas e com a sátira daquelas a ser condenadas. Criticavam as mulheres fortes, independentes, e em especial as relações com os maridos, pois – dizia a acusação – elas preferiam estar com as amigas. Como relata Thomas Wright em *A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages* [Uma história de costumes e sentimentos domésticos na Inglaterra durante a Idade Média] (1862)[3], os mistérios frequentemente as retratavam levando uma vida autônoma, muitas vezes “se reunindo com suas ‘gossips’ em tavernas públicas para beber e se divertir”. Dessa maneira, em um dos mistérios do Ciclo de Chester que representa Noé exortando pessoas e animais a entrar na arca, a esposa é apresentada sentada em uma taverna com suas “gossips”, recusando-se a sair dali quando o marido a chama, mesmo com as águas subindo, “a menos que ela tenha permissão de levar as gossips consigo”[4]. Estas, segundo Wright relata, são as palavras que ela é levada a proferir pelo autor (claramente crítico) do mistério:

Sim, Senhor, hasteie sua vela

E avance sob a chuva malévola,

Porque, sem erro,

Não sairei desta cidade.

Tenho, porém, minhas gossips, todo mundo.

Não darei um passo além.

Elas não se afogarão, por São João,

E posso salvar suas vidas!

Elas me querem muito bem, por Cristo!

Mas as deixe entrar no seu barco,
Caso contrário, reme para onde quiser
E arranje uma nova mulher.[5]

Na peça, a cena termina com um embate físico em que a mulher vence o marido.

“A taverna”, observa Wright, “era o refúgio das mulheres das classes média e baixa, que se reuniam ali para beber e fofocar”. Ele acrescenta: “Os encontros das gossips nas tavernas são temas de muitas das canções populares dos séculos XV e XVI, tanto na Inglaterra como na França”[6]. Como exemplo, ele cita uma canção, provavelmente de meados do século XV, que descreve um desses encontros. As mulheres, “tendo se encontrado por acaso”, decidem ir para “onde há o melhor vinho”, de duas em duas, para não chamarem atenção nem serem descobertas pelos maridos[7]. Assim que chegam, elas elogiam o vinho e reclamam sobre suas situações matrimoniais. Então, voltam para casa, por ruas diferentes, “dizendo aos maridos que tinham ido à igreja”[8].

A literatura de mistérios e moralidades pertence a um período de transição no qual as mulheres ainda mantinham um grau considerável de poder social, mas sua posição social nas áreas urbanas estava cada vez mais ameaçada, à medida que as guildas (que patrocinavam a produção das peças) começavam a excluí-las de seus quadros e a instituir novas fronteiras entre a casa e o espaço público. Não é de surpreender, portanto, que nelas as mulheres fossem muitas vezes repreendidas e representadas como encenqueiras, agressivas e prontas a lutar com os maridos. Típica dessa tendência era a representação da “batalha pelas calças”, na qual a mulher aparece como dominatrix – chicoteando o marido, montada nas costas dele, em uma inversão dos papéis claramente concebida para humilhar os homens ao permitir que as esposas ficassem “no comando”[9].

Essas representações satíricas, expressões de um crescente sentimento misógino, serviram à política das guildas que se empenhavam em se tornar domínios exclusivamente masculinos. No entanto, a representação das mulheres como figuras fortes, assertivas, também captava a natureza das relações de gênero da época, pois nem nas áreas rurais nem nas urbanas as mulheres eram dependentes dos homens para sobreviver; elas tinham as próprias atividades e compartilhavam muito da vida e do trabalho com outras mulheres. Cooperavam

umas com as outras em todos os aspectos. Costuravam, lavavam roupas e davam à luz cercadas por outras mulheres – nesta última situação, os homens eram rigorosamente excluídos dos aposentos da parturiente. Sua condição legal refletia essa grande autonomia. Na Itália, no século XIV, elas ainda podiam se dirigir independentemente à corte para denunciar um homem se ele as agredisse ou molestasse[10].

No século XVI, entretanto, a posição social das mulheres havia começado a se deteriorar, e a sátira deu lugar ao que, sem exagero, pode ser descrito como uma guerra contra as mulheres, especialmente das classes baixas, que se refletia em um número cada vez maior de acusações por bruxaria e de agressões contra esposas tidas como “rabugentas” e dominadoras[11]. Além desse desdobramento, começamos a ver uma mudança no significado de “gossip”, cada vez mais designando a mulher envolvida em conversas fúteis.

O sentido tradicional perdurou. Em 1602, quando Samuel Rowlands escreveu “Tis Merrie When Gossips Meete” [É divertido quando as gossips se encontram], peça satírica que descreve as horas que três mulheres de Londres passam em uma taverna falando sobre homens e casamento, a palavra ainda é usada para indicar amizades femininas, dando a entender que “as mulheres podiam criar suas próprias conexões sociais e seu próprio espaço social” e enfrentar a autoridade masculina[12]. Contudo, à medida que o século avançou, a conotação negativa da palavra predominou. Como mencionado, a transformação se deu em paralelo ao fortalecimento da autoridade patriarcal na família e à exclusão das mulheres dos ofícios e das guildas[13], o que, com o processo dos cercamentos, levou à “feminização da pobreza”[14]. Com a consolidação da família e da autoridade masculina em seu interior, representando o poder do Estado com respeito a esposas e crianças, e com a perda do acesso a antigos meios de subsistência, tanto o poder das mulheres como as amizades femininas foram enfraquecidos.

Dessa maneira, na Idade Média tardia, uma esposa ainda podia ser representada enfrentando seu marido e até mesmo trocando socos com ele, mas, no fim do século XVI, ela poderia ser punida com severidade por qualquer demonstração de independência ou crítica em relação a ele. A obediência – como a literatura da época enfatizava constantemente – era a primeira obrigação da esposa, imposta pela Igreja, pelo direito, pela opinião pública e, em última análise, pelas punições cruéis que foram introduzidas contra as “rabugentas”, como o “scold’s bridle” [rédea ou freio das rabugentas], também chamado de “branks”,

engenhoca sádica de metal e couro que rasgaria a língua da mulher se ela tentasse falar. Tratava-se de uma estrutura de ferro que circundava a cabeça, um bridão de cerca de cinco centímetros de comprimento e dois centímetros e meio de largura projetado para dentro da boca e voltado para baixo sobre a língua; muitas vezes, era salpicado de pontas afiadas, de modo que, se a infratora mexesse a língua, aquilo causaria dor e faria com que fosse impossível falar.

Registrado pela primeira vez na Escócia em 1567, esse instrumento de tortura foi criado como castigo para as mulheres das classes baixas consideradas “importunas” ou “rabugentas” ou “subversivas”, sempre suspeitas de bruxaria. Esposas que fossem vistas como bruxas, malvadas e rabugentas também eram forçadas a usá-lo[15]. Muitas vezes, o instrumento era chamado “gossip bridle”, atestando a mudança no sentido do termo. Com uma estrutura dessas travando a cabeça e a boca, as acusadas podiam ser conduzidas pela cidade em uma humilhação pública cruel, o que deve ter aterrorizado todas as mulheres e que demonstrava o que elas poderiam esperar caso não se mantivessem subservientes. É significativo que, na Virginia, Estados Unidos, isso tenha sido usado para controlar pessoas escravizadas até o século XVIII.

Outra tortura a que mulheres assertivas/rebeldes foram submetidas foi o “cucking stool” ou “ducking stool” [banco de imersão][16], também usado como punição para prostitutas e mulheres que participavam dos motins contra os cercamentos. Tratava-se de uma espécie de cadeira a que a mulher era amarrada e “instalada para ser submersa em um lago ou rio”. De acordo com David E. Underdown, “depois de 1569 as evidências de sua adoção começam a se multiplicar”[17].

Mulheres também foram levadas aos tribunais e multadas por “rabugice” enquanto sacerdotes, durante os sermões, bradavam contra suas línguas. Esperava-se que as esposas, em particular, ficassem caladas, “obedecessem aos maridos sem questionar” e “sentissem veneração por eles”. Acima de tudo, elas eram instruídas a fazer de seu marido e de sua casa os centros de sua atenção e a não passar o tempo à janela nem à porta. Eram até mesmo desencorajadas de fazer muitas visitas a sua família depois do casamento e, sobretudo, de dedicar tempo a suas amigas. Ainda na Inglaterra, em 1547, “foi expedido um decreto proibindo as mulheres de se encontrarem para tagarelar e conversar” e ordenando aos maridos que “mantivessem as esposas dentro de casa”[18]. As amizades femininas foram um dos alvos da caça às bruxas, na medida em que, no desenrolar dos julgamentos, as mulheres acusadas foram forçadas, sob

tortura, a denunciar umas às outras, amigas entregando amigas, filhas entregando mães.

Foi nesse contexto que “gossip” se transformou, de uma expressão de amizade e afeto, em um termo de difamação e ridicularização. Mesmo quando usada com o antigo significado, a palavra revelava novas conotações, que no fim do século XVI referiam-se a um grupo informal de mulheres que forçavam comportamentos socialmente aceitos por meio de censura privada ou rituais públicos, sugerindo que (como no caso das parteiras) a cooperação entre as mulheres era colocada a serviço da manutenção da ordem social.

A FOFOCA E A FORMAÇÃO DO PONTO DE VISTA FEMININO

Hoje, “gossip” [no sentido de fofoca] designa a conversa informal, geralmente danosa às pessoas que servem de assunto. É, na maioria das vezes, uma conversa que extrai sua satisfação da depreciação de outros; é a disseminação de informações não destinadas à audição pública, mas capazes de arruinar reputações, e é, inequivocamente, uma “conversa de mulheres”.

São as mulheres que “gossip”, supostamente por não terem nada melhor a fazer e por terem menos acesso ao conhecimento real, à informação, e por uma inabilidade estrutural de construir discursos racionais, de base factual. Dessa forma, a fofoca é parte integrante da desvalorização da personalidade e do trabalho das mulheres, em especial do trabalho doméstico, supostamente terreno ideal para que essa prática prospere.

Essa concepção de “gossip”, como vimos, surgiu em um contexto histórico particular. Pela perspectiva de outras tradições culturais, essa “conversa fútil entre mulheres”, na verdade, surgiria de modo bem diferente. Em muitas partes do mundo, as mulheres têm sido vistas historicamente como tecelãs da memória – aquelas que mantêm vivas as vozes do passado e as histórias das comunidades, que as transmitem às futuras gerações e que, ao fazer isso, criam uma identidade coletiva e um profundo senso de coesão. Elas também são aquelas que passam adiante os conhecimentos adquiridos e os saberes – relativos às curas medicinais, aos problemas amorosos e à compreensão do comportamento humano, a

começar pelo comportamento dos homens. Rotular toda essa produção de conhecimento como “fofoca” é parte da degradação das mulheres – é uma continuação da construção, por demonólogos, da mulher estereotipada com tendência à maldade, invejosa da riqueza e do poder de outras pessoas e pronta para escutar o diabo. É dessa forma que as mulheres têm sido silenciadas e até hoje excluídas de muitos lugares onde são tomadas decisões, privadas da possibilidade de determinar a própria experiência e forçadas a encarar os retratos misóginos ou idealizados que os homens fazem delas. Estamos, no entanto, recuperando nosso conhecimento. Como uma mulher disse recentemente em um encontro para discutir o sentido da bruxaria, a mágica é: “Sabemos que sabemos”.

[a] [Publicado originalmente no livro Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais \(trad. Heci Regina Candiani, São Paulo, Boitempo, 2019\), p. 75-84, com o título “Sobre o significado de ‘gossip’”. \(N. E.\)](#)

[1] [Segundo o Oxford English Dictionary, “conhecida próxima, amiga, camarada”. Sustentado por referências de 1361 a 1873.](#)

[b] [O Ciclo de Chester era um conjunto de 26 dramas religiosos \(mistérios, moralidades e milagres\) característicos do teatro medieval, sendo que os mistérios, em especial, representavam passagens bíblicas. \(N. T.\)](#)

[2] [Nicole R. Rice e Margaret Aziza Pappano, The Civic Cycles: Artisan Drama and Identity in Premodern England \(Indiana, University of Notre Dame Press, 2015\).](#)

[3] [Thomas Wright, A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages \(Londres, Chapman and Hall, 1862\).](#)

[4] Sobre a peça de Noé no Ciclo de Chester, ver Nicole R. Rice e Margaret Aziza Pappano, The Civic Cycles, cit., p. 165-84.

[5] Thomas Wright, A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages, cit., p. 420-1. No original: “Yes, Sir, set up your sail,/ And row forth with evil hail,/ for without fail,/ I will not out of this town,/ But I have my gossips, everyone,/ One foot further I will not go./ They will not drown, by St. John/ And I may save their lives!/ They love me full well, by Christ!/ But you let them into your boat,/ Otherwise row now where you like/ And get yourself a new wife”.

[6] Ibidem, p. 437-8.

[7] “Deus pode me mandar uma ou duas fustigadas”, disse uma delas, “se meu marido me encontrar aqui”. “Não”, disse outra, Alice, “aquela que tem medo é melhor que vá para casa. Eu não tenho medo de homem nenhum”. Ibidem, p. 438.

[8] Ibidem, p. 439.

[9] Sobre o ataque da esposa dominadora, ver David E. Underdown, “The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England”, em Anthony Fletcher e John Stevenson (eds.), Order and Disorder in Early Modern England (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), p. 129.

[10] Samuel K. Cohn, “Donne in piazza e donne in tribunale a Firenze nel

rinascimento”, Studi Storici 22, n. 3, jul.-set. 1981, p. 531-2.

[11] Ver David E. Underdown, “The Taming of the Scold”, cit., p. 116-36.

[12] Bernard Capp, When Gossips Meet: Women, Family, and Neighbourhood in Early Modern England (Oxford, Oxford University Press, 2003), p. 117.

[13] A literatura sobre a exclusão das mulheres de ofícios e guildas na Inglaterra, bem como na França, na Alemanha e na Holanda, é extensa. Sobre a Inglaterra, ver Alice Clark, Working Life of Women in the Seventeenth Century (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982 [1919]).

[14] Marianne Hester, “Patriarchal Reconstruction and Witch Hunting”, em Jonathan Barry, Marianne Hester e Gareth Roberts (eds.), Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), p. 302.

[15] Ver, entre outros, David E. Underdown, “The Taming of the Scold”, cit., p. 123.

[16] Ibidem, p. 123-5; ver também Susan D. Amussen, “Gender, Family and the Social Order, 1560-1725”, em Anthony Fletcher e John Stevenson (eds.), Order and Disorder in Early Modern England, cit., p. 215.

[17] David E. Underdown, “The Taming of the Scold”, cit., p. 123.

[\[18\] Louis B. Wright, Middle-Class Culture in Elizabethan England \(Ithaca/Nova York, Cornell University Press, 1965 \[1935\]\).](#)

TEORIA DA REPRODUÇÃO SOCIAL:

POR QUE PRECISAMOS DELA PARA ENTENDER A CRISE DA COVID-19

[\[a\]](#)

Tithi Bhattacharya

Quando voltar a pensar nesta crise do coronavírus daqui a alguns anos, duas imagens permanecerão comigo. A primeira é a dos italianos comuns cantando nas sacadas de suas casas em solidariedade aos vizinhos em isolamento e às pessoas responsáveis pelo trabalho de cuidado na linha de frente. A segunda é a da polícia indiana despejando jatos de alvejante em grupos de trabalhadores migrantes e seus filhos por terem “ousado” atravessar da cidade ao campo a pé, uma vez que seus locais de trabalho haviam sido fechados durante a paralisação e não havia transporte público disponível para que pudessem chegar às suas casas.

As duas imagens encarnam, respectivamente, a resposta das pessoas comuns à pandemia do novo coronavírus e a resposta própria do capitalismo. Uma é de solidariedade e cuidado com a sustentação da vida, a outra é de disciplina carcerária em prol do lucro. Há diversos exemplos de respostas diametralmente opostas como essas espalhados por todo o cenário da crise atual. Enquanto agricultores palestinos deixam colheitas frescas à beira de estradas para pessoas que não têm condições de comprar alimentos, na Hungria, o primeiro-ministro Viktor Orbán se aproveita da crise para passar a governar por decreto. Se, por um lado, trabalhadores da General Electric nos Estados Unidos forçam a empresa a passar a produzir respiradores[1], por outro, empresas de pessoal médico[b] tentam manter seus lucros por meio de cortes de salários e benefícios para funcionários que tratam pacientes de covid-19[2].

A pandemia expõe de maneira trágica que, diante da necessidade urgente de se concentrar em salvar e sustentar vidas, o capitalismo está apenas preocupado em

salvar a economia, ou garantir os lucros; a ponto de um político texano, representando plenamente sua classe, afirmar que os estadunidenses deveriam sacrificar seus avós no intuito de preservar a economia[3]. Essa relação entre produção de lucro e produção da vida [life making] sob o capitalismo é foco central da Teoria da Reprodução Social[4]. Os principais argumentos dessa teoria são os seguintes.

Ao mesmo tempo que o capitalismo, enquanto sistema, só se importa com o lucro – sendo este o elemento central e motor do capital –, ele possui uma relação de dependência relutante em relação aos processos e instituições de produção da vida. O sistema depende de trabalhadores para produzir mercadorias, que em seguida são comercializadas a fim de gerar lucro. Esse sistema, portanto, só pode sobreviver se as vidas dos trabalhadores forem reproduzidas de maneira contínua e confiável, à medida que vão sendo substituídas a cada geração. Alimentação, moradia, transporte público, educação e saúde são ingredientes de produção da vida que reproduzem socialmente os trabalhadores e suas famílias. O nível de acesso a esses recursos determina o destino da classe como um todo – e até hoje quem realiza a maior parte do trabalho de produção da vida no mundo inteiro ainda são as mulheres. Mas o capital reluta em gastar qualquer porção de seus lucros em processos que sustentam e mantêm a vida. É por isso que, no capitalismo, todo o trabalho de cuidado é desvalorizado ou não pago e as instituições de produção da vida, tais como escolas e hospitais, são constantemente privatizadas e sucateadas.

A atual pandemia do coronavírus força o capitalismo a temporariamente priorizar a produção da vida. Novos hospitais vêm sendo criados para cuidar dos doentes[5]; leis normalmente draconianas de imigração vêm sendo relaxadas[6]; hotéis de luxo estão sendo ordenados a abrigar a população de rua que não tem onde morar[7]. Ao mesmo tempo, no entanto, também vemos uma intensificação das funções carcerárias dos Estados capitalistas: Israel se aproveitou da crise para ampliar a política de vigilância[8], a Bolívia anunciou o adiamento de suas eleições e a Índia testemunha um aumento de brutalidade policial[9].

Ao atravessarmos os apertos[c] desta crise, precisamos exigir que os trabalhadores que desempenham serviços essenciais – e a esmagadora maioria são mulheres: nossas enfermeiras, nossas trabalhadoras da indústria da alimentação, médicas, faxineiras, garis – recebam a dignidade e os salários que merecem. Nenhum governo incluiu corretores de ações ou banqueiros de investimento em sua lista de “serviços essenciais”. Como feministas, devemos

exigir que agora e sempre a renda da elite seja um reflexo de sua utilidade.

Passada a crise da pandemia, no entanto, não podemos voltar à normalidade do “business ao usual”. Devemos lutar para que, em vez de o capitalismo colocar nossas vidas em crise, nós coloquemos em crise sua dinâmica de priorizar a obtenção de lucro sobre a produção da vida. Que a vida e a produção da vida se tornem a base da organização social, para o florescimento de muitos ao invés de pela prosperidade de poucos

[\[a\] Publicado originalmente em Margem Esquerda n. 34. A tradução é de Artur Renzo. \(N. E.\)](#)

[\[1\] Graig Graziosi, “Coronavirus: GE workers protest and demand company build ventilators”, The Independent, 30 mar. 2020.](#)

[\[b\] Nos Estados Unidos, a maior parte dos profissionais de medicina e enfermagem na linha de frente das UTIs não é contratada diretamente pelos hospitais nos quais trabalham, mas por empresas terceirizadas que fornecem esses serviços. Essas empresas têm sentido uma perda direta de faturamento agora que os hospitais começaram a adiar procedimentos cirúrgicos eletivos e pacientes que não sofrem de covid-19 passaram a evitar as salas de emergência. \(N. T.\)](#)

[\[2\] Isaac Arnsdorf, “A Major Medical Staffing Company Just Slashed Benefits for Doctors and Nurses Fighting Coronavirus”, ProPublica, 31 mar. 2020.](#)

[\[3\] Matt Stieb, “Texas Lt. Gov. Dan Patrick: ‘Lots of Grandparents’ Willing to Die to Save Economy for Grandchildren”, New York Magazine, 23 mar. 2020.](#)
[\[A autora refere-se à declaração feita pelo vice-governador do Texas, Dan](#)

Patrick, no canal Fox News em 23 mar. 2020 – N. T.]

[4] Tithi Bhattacharya, “What Is Social Reproduction Theory?”, Socialist Worker, 10 set. 2013. [disponível em português: “O que é a teoria da reprodução social?”, trad. Máira Mee Silva, Revista Outubro, n. 32, 1º sem. 2019, p. 99-113].

[5] “NHS to open two more new hospitals to fight coronavirus”, National Health Service on-line, 27 mar. 2020.

[6] Mia Alberti e Vasco Cotovio, “Portugal gives migrants and asylum-seekers full citizenship rights during coronavirus outbreak”, CNN, 31 mar. 2020.

[7] Mark Townsend, “UK hotels to become homeless shelters under coronavirus plan”, The Guardian, 21 mar. 2020.

[8] David M. Halbfinger, Isabel Kershner e Ronen Bergman, “To Track Coronavirus, Israel Moves to Tap Secret Trove of Cellphone Data”, The New York Times, 16 mar. 2020.

[9] Vidya Krishnan, “The Callousness of India’s COVID-19 Response”, The Atlantic, 27 mar. 2020.

[c] A expressão em inglês utilizada é “in the throes of”, que carrega também conotação de “trabalho de parto”. (N. T.)

TRANSFEMINISMO E CONSTRUÇÃO REVOLUCIONÁRIA

[\[a\]](#)

Amanda Palha

Pretendo, neste ensaio, trazer provocações e reflexões iniciais sobre a pertinência de um olhar mais cuidadoso sobre as contribuições que o transfeminismo pode trazer para a ação política marxista. Vale notar que isso não implica, para mim, considerar essa uma contribuição de mão única: certamente, há muito o que o marxismo pode acrescentar à ação política transfeminista; esse movimento, no entanto, é tanto mais frequentemente abordado e compreendido nos círculos de afinidade marxista quanto também mais confortável à arrogância intelectual que vem se mostrando tão frequente entre nós, principalmente quando o assunto é as assim referidas “pautas identitárias”. Proponho, portanto, que abramos espaço ao desconforto, se necessário, a fim de navegar por controversas mas importantes águas.

TRANSFEMINISMO, IDENTIDADE E POLÍTICA

Por “transfeminismo” entendamos uma corrente específica do feminismo contemporâneo, resultado da absorção das discussões feministas por parte do movimento político de pessoas transexuais, travestis e transgêneros[1], que se constitui no contexto e no escopo da valorização das identidades raciais e de gênero não hegemônicas (não brancas, não heterossexuais, não cisgêneras) na ação e no pensar políticos da esquerda. Conforma-se como corrente política, no entanto, não por apresentar uma unidade teórica bem delimitada. Ao contrário: as contribuições transfeministas são, nesse sentido, bastante diversas. O que confere ao transfeminismo uma unidade enquanto corrente é a ação de sujeitos políticos que compartilham a identidade transexual, travesti ou transgênera[2] e

o referencial feminista. Identidade ocupa, nessa discussão, papel fundamental, e merece destacada atenção.

São frequentes, dentro e fora do marxismo atual, as críticas às chamadas “políticas de identidade” ou ao identitarismo de movimentos políticos. Surge também, na vulgarização dessa discussão, uma falsa polêmica apoiada numa também falsa oposição entre “identidade” e “classe”, que ofusca um conjunto de questões promissoras a serem desenvolvidas na teoria e na prática anticapitalistas. É verdade que a ação política que toma a identidade como meio e fim esbarra no caráter eminentemente conservador que essa perspectiva traz: a defesa da manutenção de uma identidade, como fim político, implica a defesa da conservação das relações sociais que a produzem, bem como das fronteiras, materiais e simbólicas, que constituem sua diferenciação. É notório o quanto isso sabota qualquer perspectiva de transformação sistêmica.

Isso não é, no entanto, inerente à identidade, mas fruto do lugar dado a ela nesse tipo de ação. Outra maneira de lidar com a identidade é perceber e explorar sua potência para descrever e particularizar conjuntos específicos de relações e práticas sociais, das quais derivam valores distintos e perspectivas potenciais específicas de compreensão de dimensões da realidade social. Tratar identidade dessa forma[3] inscreve as possibilidades de (1) desvelar o seu caráter histórico e socialmente determinado, atravessando o véu da naturalização, e (2) convertê-la em instrumento potente de ações políticas anticapitalistas.

É mais importante do que apenas isso, no entanto. Prescindir de incorporar, na ação política marxista, essa perspectiva sobre as identidades (outras que a de classe), implica assumir dois riscos caros: deixar de alcançar compreensões mais ricas sobre dimensões específicas do próprio capitalismo contemporâneo e deixar de reconhecer os limites que algumas identidades podem impor às análises que fazemos.

Cabe aqui um exemplo que me é caro.

O PELOURINHO E AS PUTAS QUE FALTAVAM

O texto “Lênin e o movimento feminino”, de Clara Zetkin, publicado originalmente em 1920, é de amplo conhecimento entre marxistas. Publicado em português pela primeira vez em 1956[4], ele traz trechos comentados de cartas entre Lênin e Zetkin, em que os dois discutem questões relativas aos movimentos de mulheres na Alemanha e no mundo. Na correspondência, Lênin traça um breve comentário sobre a questão da organização de prostitutas:

Foi-me dito que uma comunista muito qualificada publica em Hamburgo um jornal para as prostitutas e tenta organizar essas mulheres para a luta revolucionária. [...] São vítimas, antes de tudo, do maldito sistema da propriedade, depois do maldito moralismo hipócrita. [...] não se trata de considerar as prostitutas como, por assim dizer, um setor especial da frente revolucionária e de publicar para elas um jornal especial. Será que não existem, talvez, na Alemanha, operárias industriais para organizar, para educar com um jornal, para arrastar à luta? Eis aí um desvio mórbido.⁵

A informação que destaquei refere-se a Ketty Guttmann, militante do Partido Comunista Alemão e cofundadora da Associação das Prostitutas Legais de Hamburgo e Altona, organização de caráter trabalhista que mantinha o jornal *Der Pranger* (alemão para “O Pelourinho”), escrito por e para prostitutas e de orientação política explicitamente comunista. É de se ponderar que tal associação e publicação tragam contribuições importantes para a questão da prostituição no movimento comunista – é uma experiência digna, ao mínimo, de estudo mais cuidadoso.

Surpreende, então, que pesquisas pelo nome do jornal nas plataformas Scielo e Google Acadêmico não retornem nenhum resultado em português[6]. Teriam o juízo de reprovação de Lênin e sua referência de autoridade sido motivos suficientes para que virtualmente ninguém, na produção teórica marxista brasileira, tenha se dedicado a tal investigação com mais afinco? Defendo que não, não só.

Compreendendo a dualidade complementar entre os lugares da esposa e da puta como dois polos representativos do papel da mulher na organização capitalista e “apenas mediações diferentes para a afirmação do mesmo poder patriarcal que

brota da propriedade privada”[7], a ausência da puta na discussão política torna as perspectivas da esposa referência única, implicando compreensões viciadas nas variações de relações sociais que apenas esta representa, ou seja, num grupo limitado (e identitariamente circunscrito) de experiências com o trabalho, o gênero, o sexo, o corpo e o desejo.

Tanto assim é que são dominantes, ainda, entre feministas marxistas, posições políticas que recusam uma abordagem trabalhista sobre a questão da prostituição, frequentemente com o argumento irracional de que seria inadmissível, para marxistas, tratar corpo e sexo como mercadorias. Para o silêncio sobre Der Pranger, opera um limite que é identitário, que se coloca quase incólume devido à ausência, na discussão, de mulheres cujas relações sociais (e de trabalho) não põem nenhuma dificuldade – mas, na verdade, a necessidade – para a compreensão do ato e da satisfação sexuais nas suas formas mercantis, e cuja relação com essas mercadorias é a de produção.

Não se trata de discutir se a organização de caráter trabalhista de prostitutas seria ou não por si só revolucionária. Nada, aliás, isoladamente o é. Trata-se de compreender do que abrimos mão quando naturalizamos a ausência política da perspectiva da prostituta, nos termos da dualidade anteriormente proposta, e recusamos aprofundamento na forma mercadoria da satisfação sexual e na forma trabalho do ato que a produz. Para uma teoria e uma prática críticas que se colocam em oposição a um sistema social que tem a mercadoria como célula-tronco, que se desenvolve no sentido da mercantilização absoluta de todos os elementos da vida e em que o trabalho e suas relações ocupam lugar central, essa é uma perda significativa que compromete seriamente a capacidade de uma abordagem crítica anticapitalista sobre o gênero alcançar suas pretendidas últimas consequências.

A contribuição, portanto, da organização de prostitutas não está na mera “representatividade”. Antes, reside nas questões, nos problemas e nas discussões que a ação política sobre suas demandas, produzidas por um conjunto específico e próprio de relações sociais, impõe ao todo da luta, e das quais não pode prescindir.

É similar o que ocorre com as ações políticas transfeministas – menos pelo que trazem de novo e mais pelo que impõem como pressuposto e como relevante à discussão.

A AÇÃO POLÍTICA TRANSFEMINISTA

Como qualquer movimento popular que se organize a partir das suas próprias demandas sociais mais imediatas, os movimentos de pessoas trans têm como objeto primeiro a vulnerabilidade e a precarização das condições de vida da maior parte dessa população. Ainda que grande parte delas seja compartilhada com o movimento feminista mais amplo, seus problemas guardam também relação estreita com a questão da ilegitimidade de suas relações com corpo, sexo e gênero, fazendo da busca pelo reconhecimento – pela legitimação dessas relações – ponto nodal de suas ações.

Apresenta-se aqui um problema delicado, similar ao abordado por Butler sobre a questão da união civil homossexual[8]: a busca do trânsito da ilegitimidade para a legitimidade só pode ser feita nos termos e regras do sistema no qual ela se insere, de forma que seu pressuposto é o “aceite”, e mesmo a reiteração, das relações estruturantes desse sistema.

Mais sério se apresenta o problema ao considerarmos que o sistema de gênero não é mero “apêndice residual” do modo de produção capitalista, mas participa de sua gênese – e dizê-lo não implica negar a determinação da classe e das relações de trabalho, mas avançar na compreensão de seu conteúdo, suas expressões e decorrências.

Corpo, gênero e sexo

O desenvolvimento do caráter privado da propriedade e da acumulação de riquezas, elementos próprios da constituição capitalista, coordenou o deslocamento também para os âmbitos privado e individual de todas as atividades relacionadas à reprodução biológica e social. A generalização da garantia privada e individual tanto da sobrevivência quanto do acúmulo de riquezas, junto à generalização da mercadoria como mediadora da satisfação das

necessidades, sedimentam e parametrizam, inclusive, a efetivação social das noções modernas de indivíduo.

É também sob essas determinações e parte desse movimento histórico que as relações de parentesco se reconfiguraram em uma nova organização reprodutiva, nuclearizada na associação mínima necessária à garantia da reprodução biológica e da asseguaração da hereditariedade: entre um corpo produtor de sêmen e um corpo capaz de engravidar, associação que conhecemos na forma do par homem/mulher e que se consolida como a célula menor de garantia da reprodução social. Mais: porque a reprodução social não se restringe à reprodução biológica, compreendendo um amplo leque de necessidades, trabalhos e atividades, termina, portanto, também parametrizada e formalizada nos termos dessa associação. A divisão generificada do trabalho implica, inclusive, a consolidação do gênero como caráter indispensável da mercadoria força de trabalho e característica, portanto, (1) criada pelos trabalhos que produzem esta mercadoria, e (2) inscrita na dimensão do fetiche.

Ela generaliza-se, assim, como um sistema simbólico que atravessa e participa da formalização de toda e qualquer relação dessa sociedade, naturalizando a divisão generificada da espécie com base na referida divisão do trabalho como pressuposto no pensamento dos sujeitos desse tempo. Dessa naturalização, cabe aqui destacar duas implicações.

A polarização homem/mulher, constituída pelas relações sociais derivadas da divisão do trabalho produtivo/reprodutivo, é interpretada pela ciência capitalista (dimensão ideal) no conceito dicotômico de “sexo”, como forma de sistematizar, catalogar e explicar diferenças naturais entre os corpos.

Na forma de “fato natural”, as variações biológicas da espécie, dicotomizadas na noção de “sexo”, passam a ser tratadas como produtoras das relações de gênero.

Eis uma inversão de determinações, que, consonante com o idealismo próprio da ideologia da sociedade burguesa, oculta as determinações e as mediações históricas e materiais do sistema de gênero, “subsumindo-as numa conclusividade substantiva e autônoma”[9].

Social e social

Com efeito, a noção de que relacionar sexo e gênero significa relacionar um elemento natural a um social, com o segundo sendo produto ou decorrência do primeiro, é frequentemente objeto de discussões teóricas feministas, seja por adesão ou crítica. Ganha, no entanto, na ação cotidiana dos movimentos políticos (que, como dito, organizam-se a partir das suas demandas mais concretas e imediatas) feministas, caráter secundário, uma vez que aparece diante das necessidades imediatas como uma discussão teórica de pouca aplicabilidade prática na reivindicação de direitos e combate a violências. Essa mesma noção, no entanto, impõe a impossibilidade de superar o interdito do fetiche e alcançar a compreensão das determinações sociais e econômicas do sistema capitalista de gênero.

É nesse ponto que a ação transfeminista guarda imensa potência. Ainda que na dimensão mais imediata sua busca pela legitimação implique a afirmação do sistema de gênero, a ilegitimidade combatida apoia-se justamente no caráter social-social da relação sexo-gênero. Combater a ilegitimidade do gênero reivindicado por pessoas trans implica pôr sob os holofotes o que o fetiche encobre. Para os movimentos sociais de pessoas trans, o caráter socialmente determinado do sexo, bem como a natureza da sua relação com o gênero, ocupa papel central.

A ação política transfeminista, independente de intencionalidade, impõe aos movimentos feministas e socialistas dispostos à aproximação a retomada e o destaque de uma chave teórica imprescindível para a construção de qualquer estratégia revolucionária que se pretenda anticapitalista e que esteja disposta a tratar o gênero com a seriedade que merece.

[\[a\] Texto escrito para o dossiê “Marxismo e lutas LGBT” da revista da Boitempo. Margem Esquerda n. 33 \(São Paulo, Boitempo, 2019\), p. 11-18.](#)

[\[1\] Ver os trabalhos de Jaqueline Gomes Jesus e Hailey “Kaas” Alves.](#)

[2] Considerando que não caberia, neste trabalho, delongar-me na diferenciação desses três conceitos, utilizarei a partir daqui o termo “pessoas trans” como termo genérico referindo-me ao grupo.

[3] Forma que Walter Mignolo, autor argentino não marxista, chama de “identidade em política”. Ver Walter D. Mignolo, “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008, p. 287-324.

[4] Clara Zetkin, “Lênin e o movimento feminino”, em Vladímir Ilitch Lênin, O socialismo e a emancipação da mulher (Rio de Janeiro, Vitória, 1956.

[5] Idem, cit., grifos meus.

[6] Última pesquisa realizada em 18 de agosto de 2019.

[7] Ver Sérgio Lessa, Abaixo a família monogâmica! (São Paulo, Instituto Lukács, 2012), p. 8.

[8] Judith Butler, “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”, trad. Valter Arcanjo da Ponte, Cadernos Pagu, n. 21, 2003, p. 219-60.

[9] Ver José Paulo Netto, Capitalismo e reificação (São Paulo, Instituto Caio Prado Jr., 2015), p. 74, referindo-se ao conceito de fetichismo em Marx.

DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO, GÊNERO E DEMOCRACIA

[\[a\]](#)

Flávia Biroli

Na imensa maioria das análises da democracia, a suspensão da divisão sexual do trabalho como problema político é correlata da invisibilidade da posição das mulheres e, em especial, das relações de gênero. A abordagem restrita da democracia, em que a política é autonomizada relativamente ao cotidiano e às relações sociais, é o que possibilita essa atitude. Entendo que ela é um pilar importante da “despolitização da teoria política”. Por outro lado, numa teoria política “politizada”, atenta às disputas e às hierarquias que conformam e limitam a democracia, a divisão sexual do trabalho seria um desafio para a problematização das formas aceitas de autoridade e subordinação, assim como para as explicações sobre os limites à participação política – ainda que se trate dos limites à participação das mulheres, estamos falando de desvantagens que incidem sobre um contingente de pessoas que corresponde a mais da metade da população.

As relações de autoridade que produzem a subordinação das mulheres são tecidas por múltiplos fatores. A dupla moral sexual, a tolerância à violência que as atinge por serem mulheres, a ideologia maternalista e os limites para o controle autônomo da sua capacidade reprodutiva são alguns deles. A divisão sexual do trabalho apresenta-se como variável específica (ainda que não independente), determinante para a compreensão de como se organizam as hierarquias de gênero. Ela está presente, também, na composição dos outros fatores mencionados, ainda que as conexões não se estabeleçam sempre numa mesma direção, em que a primeira pudesse ser tomada como fundamento das demais ou como causalidade direta. Tomemos como exemplo a violência doméstica: os obstáculos para que as mulheres deixem relacionamentos e lares violentos têm como componente importante, embora não exclusivo, o fato de que, em virtude dos padrões sociais expostos anteriormente, sua posição relativa

implica condições materiais e cotidianas desvantajosas e de maior vulnerabilidade em relação aos homens, sobretudo quando têm filhos pequenos.

A divisão sexual do trabalho tem caráter estruturante, como também procurei mostrar. Ela não é expressão das escolhas de mulheres e homens, mas constitui estruturas que são ativadas pela responsabilização desigual de umas e outros pelo trabalho doméstico, definindo condições favoráveis à sua reprodução. Essas estruturas são constitutivas das possibilidades de ação, uma vez que restringem as alternativas, incitam julgamentos, que são apresentados como de base biológica (aptidões e tendências que seriam naturais a mulheres e homens), e fundamentam formas de organização da vida que, apresentadas como naturais ou necessárias, alimentam essas mesmas estruturas, garantindo assim sua reprodução.

Por isso entendo que a divisão sexual do trabalho é produtora do gênero, ainda que não o seja isoladamente. Ela compõe as dinâmicas que dão forma à dualidade femininomasculino, ao mesmo tempo que posiciona as mulheres diferente e desigualmente segundo classe e raça.

A análise de sua relação com a democracia, aqui proposta, é orientada por algumas premissas decorrentes das abordagens teóricas e dos elementos empíricos já discutidos neste capítulo. Em primeiro lugar, a divisão sexual do trabalho não pode ser explicada no âmbito da individualidade, das escolhas voluntárias dos indivíduos. Ela as conforma e circunscreve. Essa divisão pode ser compreendida como estruturante de identidades e alternativas. Nessa condição, é ativada pelas instituições, pelas políticas públicas (ou pela ausência de certas políticas) e, em conexão com elas, pelas formas simbólicas de afirmação do feminino e do masculino em outras dimensões das relações de gênero.

Por fim, quem realiza trabalho doméstico enfrenta restrições no acesso a recursos políticos fundamentais, entre os quais estão: tempo livre, remuneração e redes de contato. Ao mesmo tempo, as competências e as habilidades desenvolvidas para a realização desse trabalho, embora significativas e desafiadoras, são desvalorizadas e pouco reconhecidas na esfera pública política.

Apesar disso, os debates correntes sobre democracia pouco incorporam os problemas aqui tratados. A subinclusão da divisão sexual do trabalho na agenda política e na agenda das teorias da democracia pode ser atribuída a dois fatores.

O primeiro deriva das assimetrias entre mulheres e homens. Para os homens – que são maioria na política institucional, ocupando cerca de 90% dos assentos na Câmara dos Deputados e mantendo larga distância do percentual de mulheres, tanto nesse como em outros espaços e níveis da política institucional –, a carga desigual produzida pela divisão sexual do trabalho e a precariedade no exercício do trabalho doméstico remunerado não são de fato problemas prioritários. Passam longe da sua experiência, não se definindo assim como questões que os tocam diretamente. Por serem, em sua maioria, não homens genéricos, mas homens brancos pertencentes aos estratos com maior remuneração média e maior escolaridade, sua experiência – já per si diferente daquela das mulheres que realizam cotidianamente o trabalho doméstico – distancia-se ainda mais quando se toma como referência, por exemplo, a experiência das mulheres que realizam trabalho doméstico remunerado. Em resumo, suas características os situam na posição de quem exerce menos trabalho doméstico, por serem homens, e na posição de patrões nas relações de trabalho doméstico remunerado.

Os dados sobre tempo médio semanal dedicado ao trabalho doméstico são significativos. A correlação entre ocupação remunerada e cuidado com os filhos também reforça esse raciocínio, considerando as implicações da responsabilização desigual pela vida cotidiana para as mulheres. Em 2012, somente 20,3% das mulheres com filhos de até 3 anos de idade tinham todos os filhos em creche. Entre as que tinham todos os filhos em creche, 72,9% estavam ocupadas; esse índice cai para 42,6% quando se consideram as mulheres que não tinham nenhum dos filhos em creche.

Para elas, que, como vimos, dedicam ao trabalho doméstico mais que o dobro do tempo que eles dedicam e são responsabilizadas prioritariamente pelas crianças, a disponibilidade de creches é uma questão fundamental. Mas não o é para eles, que, no entanto, têm maior acesso aos espaços decisórios. A agenda política pode, assim, ser profundamente unilateral quando as mulheres não têm acesso igualitário à definição coletiva e à expressão pública de suas necessidades e seus interesses, sobretudo nos espaços em que necessidades e interesses podem desdobrar-se em agenda e exercício de influência.

O segundo fator deriva das assimetrias entre mulheres, tanto quanto entre mulheres e homens. O conjunto de problemas que a divisão do trabalho suscita, nesse caso, pode ter baixa prioridade não apenas para os homens, mas também para muitas mulheres. Para um grupo determinado de mulheres, ele pode não assumir a forma de obstáculo para sua atuação na vida pública porque elas têm a

possibilidade de contratar o trabalho doméstico remunerado de outras mulheres. Nessa condição, os problemas não estão ausentes (mesmo as mulheres em posição vantajosa dedicam mais tempo aos afazeres domésticos do que os homens, como visto), mas seu impacto é reduzido pelo acesso a produtos e pela contratação dos serviços de outras mulheres. Por isso, podem não ser “percebido[s] como um problema de gênero porque não faz[em] parte da experiência das mulheres dos grupos dominantes”. Embora esse grupo seja minoritário entre as mulheres, é sua posição que predomina entre as que ocupam cargos políticos.

Este é, parece-me, um ponto fundamental para compreender tanto o impacto diferenciado da divisão sexual do trabalho quanto a pouca atenção dada à sua relação com os limites das democracias: a divisão sexual do trabalho existe na forma de privilégio, tanto quanto na de desvantagem e opressão. Nas relações assim estabelecidas, estão no polo do privilégio aqueles que têm presença maior na política institucional e, como tal, maiores possibilidades de influenciar a agenda pública e a formulação de leis e políticas. Está no polo da desvantagem e da opressão justamente quem tem menores possibilidades de ocupar espaços e exercer influência no sistema político, isto é, as mulheres, em especial mulheres negras, pobres e imigrantes.

Em outras palavras, quanto mais a divisão sexual do trabalho doméstico incide como problema e obstáculo na vida das pessoas, mais distantes estão elas do sistema político. Quanto mais envolvidas estão com o trabalho doméstico cotidiano, menores e menos efetivos são os instrumentos de que dispõem para politizar as desvantagens que vivenciam e as hierarquias assim estruturadas.

Para quem não realiza trabalho doméstico, pode não ser evidente que este toma tempo e restringe outras formas de atuação na sociedade. Podemos entender que na divisão sexual do trabalho se configura uma forma daquilo que Joan Tronto definiu como “irresponsabilidade dos privilegiados”. Por estarem numa condição vantajosa dada previamente, algumas pessoas podem agir como se não se tratasse de uma vantagem. Por exemplo, aqueles que nunca terão de se preocupar com a limpeza cotidiana da casa nem do ambiente de trabalho podem tratá-la como irrelevante ou simplesmente deixar de enxergá-la; ela continuará a ser feita, de maneira que, de fato, para eles, não exige tempo, esforço e energia. As relações são estruturadas de tal modo que os libera da carga das responsabilidades atribuídas a outras pessoas. Sua experiência está tão distante daquilo que é vivenciado pelas pessoas para quem essas relações implicam

desvantagens que eles podem agir como se essas desvantagens não existissem.

Tronto alerta para o fato de que esse mecanismo é simultaneamente moral e político. De uma perspectiva moral, algumas pessoas podem eximir-se das responsabilidades alegando que suas responsabilidades seriam de outro tipo (e, acrescento, superiores, dada a desvalorização do trabalho de que estão sendo liberadas e a sobrevalorização do trabalho que exercem); de uma perspectiva política, algumas pessoas podem atribuir responsabilidades a outras, sem terem de justificar essa atribuição desigual ou a alocação também desigual de recursos que ela implica.

A divisão sexual do trabalho não produz sozinha o acesso desigual ao sistema político, mas é um dos seus “gargalos”. Abaixo, elenco alguns fatores que têm conexão com a divisão sexual do trabalho e funcionam como obstáculos à participação política das mulheres. A discussão sobre representação e participação de mulheres na política será retomada de maneira mais sistemática no capítulo 6 deste livro.

As mulheres atuam politicamente a despeito da divisão sexual do trabalho. Mas, para elas, o custo dessa atuação se amplia. Uma das dificuldades está em julgamentos e pressões sociais, na maior dificuldade para conciliar relacionamentos e vida familiar com atuação política. Isso ocorre porque o trabalho político exige uma rotina que contrasta com as expectativas correntes de cuidado dos filhos e responsabilidade cotidiana pela vida doméstica.

Apresentase, também, na forma de restrições concretas no acesso a tempo, uma vez que se espera delas – mas não deles – que o envolvimento com sindicatos, militância, partidos políticos e mesmo com a carreira seja equilibrado com a vida doméstica familiar. A divisão sexual do trabalho consome desigualmente tempo de mulheres e homens. Ainda que isso se dê de forma assimétrica entre as mulheres, pelas razões já discutidas, pode ser tomada como um fator para a explicação da menor participação política das mulheres, para sua posição de grupo sub-representado na política.

Essa mesma dinâmica, de responsabilização desigual e restrições no acesso ao tempo, sobretudo quando as mulheres têm filhos pequenos, orienta sua presença no mercado de trabalho e seu acesso à renda. Como visto neste capítulo, os

homens têm renda maior do que as mulheres, mesmo em um contexto em que o acesso delas ao ensino formal é maior do que o deles. Entre elas, o acesso a ocupações remuneradas tem correlação com a presença ou não dos filhos em creches, como também foi mencionado anteriormente.

Ainda uma vez, essa dinâmica que lhes rouba tempo e recursos (e, sistematicamente, de mais tarefas domésticas cotidianas) pode também reduzir o acesso a redes de contato que ampliariam as possibilidades de construção de uma carreira política e mesmo de acesso a movimentos e espaços de organização coletiva.

Vale destacar que, em conjunto, as variáveis consideradas reduzem as possibilidades de transposição da atuação política cotidiana no âmbito local, no comunitário, assim como nos movimentos sociais, para a política eleitoral e para outras formas do exercício direto de influência política.

Fatores que podemos entender como ideológicos (por exemplo, a naturalização das competências e das habilidades) e fatores materiais e da ordem do acesso assimétrico a recursos (como a remuneração desigual e o acesso também desigual a tempo livre) atuam em conjunto como estímulos ou desestímulos à participação na vida pública e, especificamente, na política. A dimensão ideológica e a dimensão material/de recursos se complementam. A remuneração pelo trabalho define-se numa escala em que o que é historicamente associado ao feminino tem menor valor; o acesso ao tempo, por sua vez, organiza-se de formas distintas pela naturalização de determinadas responsabilidades como femininas e/ou maternas.

Há, assim, elementos suficientes para que a conexão entre divisão sexual do trabalho e democracia seja considerada e, ao menos, colocada na posição de hipótese para ser testada em pesquisas teóricas e empíricas.

A análise do trabalho realizado na esfera familiar evidencia as hierarquias que organizam as relações dentro e fora dela. Daí a importância de que as seguintes perguntas sejam parte das indagações feitas por pesquisadoras e pesquisadores na análise das desigualdades sociais e a da democracia: quem produz? Quem cuida? Como se define a partilha do tempo e da energia entre trabalho remunerado e não remunerado?

São perguntas diretamente ligadas àquelas que, segundo Sylvia Walby, estão na

base dos estudos de gênero e trabalho: por que as mulheres ganham menos do que os homens? Por que as mulheres se engajam menos em trabalho remunerado do que os homens? Por que as mulheres têm ocupações diferentes das dos homens?

A conexão que destaco neste capítulo é, por sua vez, entre os problemas assim definidos e os limites da participação política nas democracias. Entendo que as perguntas citadas são necessárias para que se possa responder adequadamente a uma outra: por que as mulheres têm menor presença que os homens na política institucional e, portanto, menor capacidade de influência, como grupo?

A disputa pelos limites do que é e do que não é político é um dos pontos principais de conflito no capitalismo tardio. Ela é marcada pela compreensão, hegemônica na Ciência Política e no pensamento político em sentido mais amplo, de que a política é uma esfera distinta e antagônica relativamente à vida doméstica e ao mercado, que constituiriam esferas privadas.

Os movimentos feministas, assim como os movimentos antirracistas, vêm desempenhando papel significativo nessas disputas ao questionarem as fronteiras entre o que é e o que não é político. Tiveram sucesso historicamente em muitas frentes, mas esse êxito depende de um longo processo de ressemantização das hierarquias e das opressões cotidianas, para o qual contam com menos recursos (discursivos, materiais e na forma de posições ocupadas no sistema político) do que os grupos privilegiados.

As mulheres, sobretudo as negras e as mais pobres, têm menor poder de politizar suas necessidades e seus interesses – o que não significa que não o façam, mas, como dito anteriormente, o caminho que precisam trilhar é mais longo, mais difícil e define-se em desvantagem em relação aos grupos que detêm recursos para fazer valer seus interesses junto ao Estado e no debate público.

Tem sentido, parece-me, distinguir algumas dimensões nessas disputas.

Uma delas é a posição relativa dos grupos na determinação de quais necessidades e interesses entram na agenda pública. Outra dimensão corresponde à disputa por conferir sentido às necessidades reconhecidas, quando fazem parte do debate e da agenda política. Nesse caso, é fundamental saber se os grupos ocupam a posição de agentes autônomos, vistos como capazes de conferir

sentido a suas necessidades e buscar alternativas para atendê-las, ou se outros atores (políticos, religiosos, técnicos) conferem sentido a suas necessidades. Daí a importância política da presença nos espaços em que recursos são alocados e políticas públicas são construídas.

Os problemas aqui apresentados vêm ganhando relevância no debate público e na agenda política nas últimas décadas, mas dentro de um quadro de disputas no qual predominam visões que não conferem autonomia às mulheres como agentes políticos e colaboram para suspender a divisão sexual do trabalho como problema. Na forma da preocupação com a família, podem até adquirir uma força política que, ao contrário, colabore para aprofundar privilégios e desvantagens existentes. O apelo, nesse caso, é por um modo de organização familiar nuclear privada que pressupõe a liberação dos homens no trabalho doméstico cotidiano, reforçando, assim, a autoridade masculina graças ao trânsito potencialmente maior deles na vida pública, enquanto a referência para a qualificação da mulher é seu papel de mãe. Ao mesmo tempo, as responsabilidades públicas são reduzidas, e a dinâmica de mercado ganha maior espaço na solução dos problemas cotidianos, ampliando a precariedade de quem tem menos recursos.

Quando a ideologia “familista” é a resposta para os problemas relacionados ao cuidado das crianças, que é parte significativa do trabalho cotidiano das mulheres, aprofundase a exclusão delas da vida pública. É esse o problema central do capítulo 3. De uma perspectiva conservadora, muitas vezes desconectada das famílias reais, a vulnerabilidade relativa das mães solteiras, por exemplo, pode ser considerada não um fator das assimetrias aqui discutidas, mas uma derivação de problemas morais associados a um suposto declínio da família. Em oposição à politização que os movimentos feministas vêm promovendo historicamente, assim como às transformações sociais que ampliaram a possibilidade de atuação pública por parte das mulheres, esse tipo de conservadorismo assume a forma da reprivatização. Temas e problemas concretos são mais uma vez empurrados para a vida privada, codificados como problemas individuais ou familiares.

A participação na política institucional amplia os recursos para a politização e a ressemantização das experiências e dos problemas enfrentados pelas pessoas. Trata-se de um âmbito privilegiado das disputas, em que se definem quais são as necessidades prioritárias e o que seria preciso para atendê-las, assim como para a construção coletiva e a validação política dos interesses.

A exclusão sistemática de alguns grupos expõe o caráter hierarquizado da democracia, mantendo-os numa condição de sub-representação e de marginalidade no debate público, na construção de normas e políticas públicas. Procurei mostrar que a divisão sexual do trabalho é um fator importante dessa exclusão, comprometendo a autonomia individual e coletiva das mulheres. Ainda que não incida da mesma forma nem no mesmo grau na vida de todas as mulheres, estabelece assimetrias no acesso ao tempo, à renda e às redes de contato, assim como na forma de julgamentos e pressões sociais.

As restrições que assim se estabelecem definem-se na forma de opressões cruzadas, isto é, na convergência entre gênero, classe e raça. Sem que se levem em conta as relações de gênero, é impossível explicar por que a precariedade e a vulnerabilidade são maiores entre as mulheres do que entre os homens. Sem que se levem em conta as relações de classe e de raça, é impossível compreender por que as mulheres estão em posições assimétricas nas hierarquias que assim se definem.

Permanece, portanto, a necessidade de se compreenderem e enfrentarem os padrões de gênero nessas hierarquias, considerando que a produção do gênero nas relações de trabalho se faz na interseção de ao menos três fatores: gênero, classe e raça.

O foco no cotidiano, nesse caso pelo prisma da divisão sexual do trabalho e de seus efeitos, não implica menor atenção à política institucional. Procurei ressaltar que não se trata de anular a importância do acesso ao Estado, isto é, da participação no âmbito estatal, sobretudo porque normas e instituições conformam as vivências possíveis e podem incidir sobre valores arraigados e ativados no cotidiano da sociedade. Argumentei que é preciso incorporar uma dimensão estrutural fundamental das relações de gênero – a divisão sexual do trabalho – à análise crítica dos limites da democracia. A dinâmica que produz a subrepresentação nas arenas institucionais não pode ser explicada sem uma crítica aguda da vida cotidiana e dos padrões sociopolíticos que nela se escoram.

[a] [Excerto do livro Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil \(São Paulo, Boitempo, 2018\).](#)

MINHA FILIAÇÃO AO PARTIDO COMUNISTA

[\[a\]](#)

Angela Davis

O SNCC de Los Angeles estava morto. O escritório foi fechado e as pessoas se perguntavam o que tinha acontecido conosco. Foi uma vitória das forças reacionárias. A derrocada do SNCC não teria sido tão bem planejada caso o trabalho tivesse sido feito por agentes do governo.

Horas, dias foram consumidos em discussões exaustivas sobre a destruição do SNCC de Los Angeles. Será que o fim poderia ter sido evitado? O que fizemos de errado? Teríamos conseguido trazer a maioria da equipe para o nosso lado? Poderíamos tê-la convencido a se retirar da organização nacional? Afinal, tínhamos construído tudo sem a ajuda de Nova York.

Kendra, que durante aquele período crucial estava estudando na escola do Partido Comunista, criticou Franklin, Deacon e eu por não termos travado desde o início uma batalha mais assertiva contra os pequenos sinais de anticomunismo. Houve sinais – uma aquiescência passiva, bem como um encorajamento ativo ao anticomunismo –, mas eles tinham sido sutis, esporádicos ou desconectados. Eu não tinha percebido que podiam ser as sementes de uma atitude coletiva capaz de se converter tão depressa em uma caça às bruxas.

Percebi que eu não estava totalmente isenta de culpa, pois algumas vezes concordei com certas noções anticomunistas predominantes na esquerda. Não o fiz em qualquer função oficial nem em circunstâncias que envolvessem reuniões formais. Ainda assim, em conversas casuais no escritório, às vezes me uni a outras pessoas para colocar Franklin contra a parede. Acusamos o Partido Comunista de não prestar atenção suficiente às dimensões nacionais e raciais da opressão do povo negro e, portanto, de colocar as características específicas de nossa opressão em posição inferior à exploração geral da classe trabalhadora. Concordei com outras pessoas em críticas feitas a partir do ponto de vista da

extrema-esquerda ao “conservadorismo” geral do partido.

Não que eu não devesse ter criticado o Partido Comunista. A questão era que eu tinha feito essas acusações sem ter investigado meticulosamente as posições do partido. Dadas as circunstâncias, minhas afirmações – em especial, como era o caso, vindas de alguém que se autodenomina marxista – podem ter encorajado de alguma forma uma atitude predominante de tolerância ao anticomunismo.

A partir daquele momento, tentei obter as informações necessárias para decidir se queria me tornar membro do Partido Comunista. Naquela fase de minha vida e de minha evolução política – ainda mais do que na época de San Diego –, eu precisava me tornar parte de um partido revolucionário sério. Eu queria um esteio, uma base, um ancoradouro. Precisava de camaradas com quem pudesse compartilhar uma ideologia comum. Estava cansada de grupos ad hoc efêmeros que desmoronavam diante da menor dificuldade; cansada de homens que mediam sua grandeza sexual a partir da genuflexão intelectual das mulheres. Isso não quer dizer que eu fosse destemida, mas eu sabia que, para vencer, tínhamos de lutar, e a luta vitoriosa era aquela travada coletivamente pelas massas de nosso povo e da população trabalhadora em geral. Sabia que essa luta tinha de ser liderada por um grupo, um partido com membros e estrutura mais permanentes e uma ideologia mais substancial. Os confrontos eram oportunidades a ser enfrentadas; problemas eram emaranhados a ser destrinchados por meio da abordagem exata, das ideias corretas. E eu precisava conhecer e respeitar o que eu estava fazendo. Até agora, todas as nossas ações pareciam terminar em elipses – três pontos de irresolução, inconsistência e ineficácia.

Durante aquele triste período, reli o livro *O que fazer?*^[b], de Lênin, o que me ajudou a esclarecer meu próprio dilema. Li Du Bois novamente, em particular suas declarações da época em que decidiu ingressar no Partido Comunista.

Desde Frankfurt, desde Londres, desde San Diego, eu desejava participar de um partido revolucionário. De todos aqueles que se diziam revolucionários ou marxistas-leninistas, apenas o Partido Comunista, em minha opinião, não exagerava a própria importância. Apesar de minhas críticas a alguns aspectos das políticas do partido, eu já tinha chegado à conclusão de que ou seria o Partido Comunista ou, até segunda ordem, nada.

Antes que pudesse tomar minha decisão, porém, eu tinha de examiná-la, estudá-

la. O Coletivo Che-Lumumba, a célula negra do partido em Los Angeles, era a seção partidária que me interessava. Eu queria saber quais eram seu papel e suas responsabilidades dentro do partido e como a organização mantinha sua identidade e consistência conforme seu quadro de membros se envolvia no movimento pela libertação negra. Assim como todos os outros partidos comunistas, a unidade básica do Partido Comunista dos Estados Unidos [CPUSA, na sigla original] era e continua a ser o “coletivo” (ou célula, como se diz em outros países). Em geral, o coletivo é composto de cerca de cinco a vinte membros. Há seções, distritos, estados, regiões e, por fim, a liderança nacional, que executa a política definida em convenções nacionais periódicas. No que dizia respeito à estrutura democrática centralista do partido, o Che-Lumumba era como qualquer outro coletivo. Entretanto, tinha, de fato, um papel especial, decorrente do fato de que as pessoas negras comunistas de Los Angeles tinham lutado dentro do partido por um coletivo que fosse totalmente negro e cujas principais responsabilidades fossem levar as ideias marxistas-leninistas à luta pela libertação negra local e oferecer orientação para o partido como um todo no que se referia ao movimento negro.

O coletivo tinha sido criado em 1967 – época em que o movimento negro se aproximava de seu auge. Do Harlem a Watts, o Partido Comunista fatalmente seria afetado pela agitação nos guetos. Como Los Angeles tinha sido palco de um dos primeiros levantes negros recentes de grande escala, parecia inevitável que o Coletivo Che-Lumumba fosse estabelecido naquela cidade.

O conhecimento que obtive sobre o Coletivo Che-Lumumba não me deixou totalmente satisfeita, porque eu tinha pouca informação direta a respeito do partido como um todo. Por isso, Kendra e Franklin me apresentaram a camaradas brancas. Comecei a fazer visitas a Dorothy Healey, que na época era a organizadora do distrito do sul da Califórnia. Tivemos discussões longas e complexas – às vezes, altercações – sobre o partido, seu papel no interior do movimento, seu potencial como partido de vanguarda da classe trabalhadora, como o partido que levaria os Estados Unidos de seu estágio atual, atrasado e historicamente explorador, a uma nova era de socialismo. Esses debates com Dorothy me trouxeram grande prazer, e senti que estava aprendendo muito com eles, independentemente de minha decisão sobre me tornar membro do Partido Comunista.

Em julho de 1968, entreguei meus cinquenta centavos – a taxa inicial de afiliação – à presidência do Coletivo Che-Lumumba e me tornei uma integrante

habilitada do Partido Comunista dos Estados Unidos.

[a] Excerto do livro Uma autobiografia (trad. Heci Regina Candiani, São Paulo, Boitempo, 2019), p. 185-7). (N. E.)

[b] Edição brasileira: Vladímir Ilitch Lênin, O que fazer? Questões candentes de nosso movimento (trad. Paula Vaz de Almeida, São Paulo, Boitempo, 2017). (N. E.)

O QUE OUTUBRO DEU À MULHER OCIDENTAL

[a]

Aleksandra Kollontai

Todos sabem, de maneira clara e indubitável, o quanto Outubro deu às mulheres trabalhadoras em relação à sua emancipação. No entanto, como o Grande Outubro impactou na questão da libertação das mulheres nos países burgueses? Como ele contribuiu para a criação do tipo da “nova mulher”, relacionado às tarefas e aspirações da classe trabalhadora?

A [Primeira] Guerra Mundial, que na Europa e na América do Norte atraiu massas colossais de mulheres das camadas mais necessitadas da população para o círculo de produção e de administração pública, obviamente impulsionou a causa da emancipação da mulher. O rápido crescimento do trabalho feminino resultou em mudanças profundas e inéditas no cotidiano da família e no modo de vida geral das mulheres nos países burgueses. Entretanto, dificilmente o processo de emancipação feminina teria ido além disso caso Outubro não tivesse dado a última palavra. Outubro ajudou a estabelecer uma nova concepção de mulher, ao assegurar e revelar a imagem da mulher como unidade de trabalho socialmente útil. Desde os primeiros passos da Revolução de Outubro, ficou claro que a força e a energia das mulheres são necessárias não apenas para o marido e para a família, como se acreditava há milhares de anos, mas para a sociedade, para a coletividade social, para o Estado.

Não obstante, a burguesia não pode e não quer reconhecer esse fenômeno como um fato histórico inevitável, nem entender que a formação de um novo tipo de mulher está relacionada com a mudança geral, rumo à criação de uma nova sociedade trabalhadora. Não fosse Outubro, ainda seria dominante a visão de que a mulher independente é algo temporário e que o lugar das mulheres está na família, à custa do marido, que ganha a vida. Outubro mudou diversos conceitos. Essa reviravolta na avaliação das tarefas e do destino das mulheres na União Soviética impactou também no modo como elas são tratadas muito além dos

limites do país. Hoje encontramos a nova mulher em todos os cantos do globo terrestre. A nova mulher é um fenômeno de massas. Talvez apenas os países semicoloniais e coloniais, onde o desenvolvimento das forças produtivas está atrasado em razão do domínio predatório imperialista, ainda sejam uma exceção. Não se pode levar adiante a luta de classes e grupos sociais sem a contribuição das mulheres.

A nova mulher é, antes de tudo, uma unidade independente de trabalho, cuja colaboração não se estende às necessidades particulares de uma família, mas ao trabalho socialmente útil e necessário. Ela está se livrando daqueles traços morais interiores que definem a mulher do passado. A mesquinhez feminina, o conservadorismo e a estreiteza de conceitos, a inveja, a malícia em relação a outras mulheres, vistas como rivais na caça ao chefe de família: todas essas características já não são mais necessárias no contexto atual, em que ocorre a luta das mulheres pela existência. Desde o momento em que a mulher começa a viver do seu trabalho, ela precisa desenvolver outras qualidades e adquirir novas habilidades. Milhões de mulheres trabalhadoras do mundo se apressam em busca de uma transformação moral.

É interessante observar como não só em nosso país, mas também no exterior, a mulher aprende a ser uma trabalhadora produtiva e essencial. Ela está perfeitamente consciente de que seu bem-estar e muitas vezes a existência de seus filhos dependem diretamente dela mesma, do seu trabalho e das suas habilidades. Ela se adapta externa e internamente às novas condições de vida. Na esfera psicológica, ela deixa de ser aquela criatura paciente e submissa que dava tudo de si para o marido e a família. Hoje, as mulheres não têm tempo para serem “sentimentais”, muito menos “submissas” e pacientes. Para elas, é mais importante confiar na sua força, ser firme no trabalho, não se distrair dele por causa das emoções.

Além do compromisso com o trabalho e do empenho em elevar o seu valor no mercado profissional por meio de qualificações e da preocupação com sua saúde e força física, a nova mulher trabalhadora ainda difere das mulheres anteriores no sentido de que expressa claramente os sentimentos e a consciência da ligação com sua classe, com o coletivo. A mulher participa da política. Repito, mesmo que a guerra tenha atraído grandes massas de mulheres para a luta política, somente a Revolução de Outubro admitiu publicamente, por meio de leis e do novo sistema soviético, que a mulher é uma trabalhadora da sociedade e que deve ser reconhecida como um cidadão ativo. A grande mudança na posição

feminina na União Soviética gerou um impulso na consolidação das mulheres na luta entre os grupos sociais. A mulher também foi necessária nessa luta. Em todos os lugares, em todos os países, a atividade política delas tem aumentado ao longo dos últimos dez anos em dimensões sem precedentes. As mulheres tornam-se membros de governos (na Dinamarca, Nina Bang é a ministra da Educação; na Inglaterra, Margaret Bondfield compõe o gabinete de [Ramsay] McDonald), entram no corpo diplomático, estão entre os idealizadores dos grandes movimentos revolucionários, como Sun Tsin0lin (esposa de Sun Yat-sen). Elas estão cada vez mais acostumadas a administrar departamentos (ou, como os chamamos na União Soviética, seções), liderar organizações comerciais e orientar a política.

Seria isso possível sem o Grande Outubro? Poderia ter surgido uma nova mulhercidadã e trabalhadora socialmente útil caso o grande turbilhão não tivesse passado pelo planeta? Se não fosse Outubro, teria sido possível às mulheres trabalhadoras de outros países darem passos tão largos rumo à própria emancipação? Qualquer ser pensante sabe que a resposta é não. É por isso que todas as mulheres trabalhadoras sentem que o décimo aniversário do Outubro é a maior festa dos proletários do mundo.

Outubro afirmou a importância das mulheres trabalhadoras. Outubro criou as condições em que a “nova mulher” triunfará.

[a] Retirado da obra *A revolução das mulheres: emancipação feminina na Rússia soviética*, organizada por Graziela Schneider Urso (São Paulo, Boitempo, 2017), p. 214-6. A tradução é de Thaiz Carvalho Senna e Ekaterina Vólkova Américo. Publicado originalmente em Russo como Что дал Октябрь женщине Запада, em Ogoniók/ Огонек [Chama], n. 41, 9 out. 1927. (N. E.)

A POTÊNCIA DA ESCRITA DE MICHELLE ALEXANDER

[\[a\]](#)

DIASPORA NEGRA E ENCARCERAMENTO

Ana Luiza Pinheiro Flauzina

A Diáspora Negra é, acima de tudo, uma sensação. As teorias, as imagens e o que quer que tente captar essa dispersão de corpos provocada pela sentença da escravidão são esforços de dar inteligibilidade a algo que é, em seu âmago, sentimento. Pessoalmente, foi a dor que me apresentou a esse movimento pulsante de jeitos, de sentidos, de horizontes.

Havia chegado aos Estados Unidos havia menos de um mês, levando na bagagem um misto mal dosado de insegurança e expectativas. Como parte da programação daquele primeiro semestre, estava prevista uma visita a um estabelecimento prisional, da qual tomei parte com certa desconfiança. Hoje, me recordo apenas tangencialmente da longa viagem até o presídio, da palestra do agente penitenciário, que nos recebeu com performance de guia turístico, e da frieza das instalações. Apesar de a neblina embaçar minha memória, há algo que permanece muito vivo na minha sensibilidade: a impressão de ter me encontrado naquele lugar. Aquele depósito estéril de corpos negros me fez sentir em casa por um breve momento. Foi na prisão que experimentei o primeiro ponto de contato real entre Brasil e Estados Unidos.

A leitura do texto de Michelle Alexander evocou esse momento. Ao desnudar o que considera um novo sistema de castas, estruturado a partir do encarceramento em massa nos Estados Unidos, a obra não só permite acessar as entranhas da falácia da democracia estadunidense como espelha dilemas muito familiares vivenciados ao sul da linha do Equador. Diante do grande fôlego do trabalho e de sua latitude argumentativa, destaco alguns aspectos que dialogam de forma íntima com as dinâmicas das relações raciais no Brasil.

O maior mérito do livro é, sem dúvida, reposicionar o racismo em sua relação com o sistema de justiça criminal. A perspectiva de Alexander foge às análises convencionais, invertendo a retórica que torna o racismo um subproduto das práticas do controle penal. De forma clara e direta, a autora nos mostra que o sistema de justiça criminal é, em verdade, um dos produtos diletos do racismo.

Assim, temos a oportunidade de visualizar o encarceramento em massa no lastro da narrativa histórica dos Estados Unidos, que tem o controle e a submissão da população negra como seu principal mote. Entende-se que há uma produção simbólica, um sentido atrelado à raça, que vai se sofisticando e se sedimentando no tempo. Ao se falar em escravidão, na segregação racial e na prisão, pensa-se fundamentalmente no corpo negro. É a corporeidade negra, portanto, o dado constante na retórica do terror, transmutando-se apenas as estruturas formais de controle. Sem alterações substantivas, a antinegritude vige como a métrica basilar as dinâmicas políticas e sociais do país[1].

É a partir dessa premissa que o estudo nos convida a olhar para a edificação de um programa de criminalização de homens negros nos Estados Unidos, que tem na Guerra às Drogas o principal suporte de sua atuação. Forjado durante o governo de Ronald Reagan, na década de 1980, esse projeto consolidou-se como um mecanismo de dominação sem precedentes. Alexander exhibe estatísticas pormenorizadas, casos reveladores, leis obscenas. Somos apresentados a uma realidade familiar de militarização e abusos da polícia, segregação espacial, fragilidade das defensorias públicas. Os seriados de TV de “lei e ordem”, que projetam a eficiência do sistema de justiça criminal estadunidense, vão sendo desmentidos a cada nova denúncia, e em seu lugar vai se desenhando a brutalidade de um aparato de controle que se alimenta diuturnamente de carne negra.

O perfil racializado do sistema é exposto na participação efetiva do Legislativo, com a imposição de sentenças mínimas diferentes para drogas com a mesma composição química, como o crack e a cocaína; na legitimação da seletividade policial na revista de “suspeitos”; na alta discricionariedade conferida à Promotoria de Justiça, que sela infindáveis acordos perversos. Percebe-se que, num sistema vocacionado para incriminar a qualquer custo, o terror racial negocia a liberdade de forma restritiva para quem, no dizer de Abdias do Nascimento, deve cumprir pena fundamentalmente pelo “delito de ser negro”[2].

Um dos aspectos mais instigantes levantados pela autora é o da participação

direta do Judiciário na instituição do encarceramento em massa. O posicionamento austero da Suprema Corte indica uma forte adesão à plataforma de contenção e controle das comunidades negras. Das paradas e revistas policiais, passando pela negociação de acordos de transação penal, até o sentenciamento, a Corte firmou precedentes que validam a discriminação e, assim, servem de sustentáculo à política de Guerra às Drogas. A Corte, é importante registrar, tem endossado inclusive os efeitos pós-condenação, que acabam por inviabilizar a integração social dos ex-encarcerados. Nesse tocante, o aval judicial estende-se, em muitos estados, a discriminações no acesso ao mercado de trabalho, perda do direito ao voto, da carteira de motorista e mesmo de acesso a benefícios sociais.

O que se apreende da leitura é o caráter determinante da chancela do Judiciário para a difusão de uma leitura extremamente distorcida da atuação do sistema de justiça criminal nos Estados Unidos. Num momento histórico em que as declarações abertas de racismo são rechaçadas, prevalecendo a retórica da “neutralidade racial”, a Justiça confere ao sistema uma aparência de solidez e isonomia. Trata-se da confirmação do caráter legalista do racismo estadunidense, em que a vida negra vai sendo minada por dentro das amarras do sistema.

O foco projetado no Judiciário mostra a premência de atentar para essa variável na análise das entranhas do controle penal no Brasil. Deve-se registrar que, aqui, os dilemas das comunidades negras estão conectados a uma guerra que sangra nos corpos de sua juventude e na intensificação vertiginosa do encarceramento, que ocorre sem maiores censuras.

Ao contrário do que ocorre nos Estados Unidos, a precariedade das estruturas do sistema de justiça criminal brasileiro não deixa dúvidas sobre a ilegalidade de suas práticas. As denúncias diuturnas de prisões flagrantemente arbitrárias, de torturas sistemáticas dentro e fora do cárcere, da corrupção e da extorsão como dados da atividade policial, de grupos de extermínio atuantes com a chancela do Estado, de cabeças rolando em massacres prisionais gerados pela omissão institucional, bem como de tantos outros vilipêndios que integram a rotina da segurança pública no país, compõem um quadro que só pode ser explicado pela intensa naturalização social do racismo, com o profundo desprezo à vida negra.

Assim, se é impossível blindar o sistema da constatação de seu apetite flagrantemente genocida pelo acesso real aos corpos, é preciso garantir a aparência da democracia nos gabinetes. A seara do Judiciário quer, portanto,

projetar-se como o norte civilizatório, limitador da barbárie que se processa apesar de sua atuação, nunca em razão dela. Entretanto, como nos mostra Alexander, essa esfera do poder também está fortemente comprometida na consolidação do racismo e das práticas que desencadeiam o extermínio e o encarceramento desenfreado nos trópicos.

Em estudo recente, Salo de Carvalho aponta para algumas dessas dimensões. Lembra, por exemplo, que o Supremo Tribunal Federal (STF) levou quinze anos para declarar a inconstitucionalidade do dispositivo da Lei dos Crimes Hediondos que determinava o cumprimento da pena em regime integralmente fechado[3]. É nesse período, sublinha o autor, que a “curva do encarceramento nacional passa a ser constantemente ascendente”[4]. No que tange à política de drogas, o STF omite-se em delimitar de forma clara os critérios de diferenciação entre consumo e tráfico previstos na Lei n. 11.343/06. Essa zona cinzenta na aplicabilidade da lei, diretamente sustentada pela falta de diretrizes do tribunal, tem sido instrumentalizada para a reprodução da seletividade e as alarmantes taxas de encarceramento que, no Brasil, têm as mulheres negras como alvo principal na última década[5].

Além do nítido envolvimento do Judiciário nacional com as práticas de encarceramento, há que se considerar seu papel nos processos de extermínio da juventude negra em curso. Importante lembrar que o histórico registro das execuções sumárias perpetradas pelas polícias como autos de resistência[6] era, até muito recentemente, confirmado pelo imediato pedido de arquivamento do caso pelo Ministério Público e pela chancela judicial. Nesse ciclo bem orquestrado, milhares de vidas foram reclamadas sem qualquer censura ou responsabilização dos agentes que praticaram os homicídios. Nesse processo, apesar de a atuação brutal da polícia ser noticiada como responsável pela produção em série de mortes, é na assepsia dos tribunais de justiça que as certidões de óbito são sacramentadas.

A anuência do Judiciário é, portanto, decisiva para a conformação da cultura punitiva de caráter racista que parece se incrementar cada vez mais, ao norte e ao sul do Equador. Ao fim e ao cabo, a consolidação de formas de operar tão brutais dos sistemas de justiça criminal só se justifica pela existência de uma perspectiva que exclui a dor negra do horizonte ético. Seja no lastro da democracia estadunidense, que incorpora as práticas discriminatórias de forma legalista, seja pelas vias mal-acabadas de uma institucionalidade que chancela a barbárie, como no caso brasileiro, o que se percebe é que os corpos negros são geridos por

políticas de Estado que os tomam como fungíveis, descartáveis[7]. É essa a realidade que o trabalho de Alexander ajuda tão bem a iluminar.

Se a obra é relevante por expor a ferida aberta da movimentação abusiva do sistema de justiça criminal nos Estados Unidos, torna-se ainda mais importante ao implicar a militância negra na manutenção desse estado de coisas. De forma franca e corajosa, a autora questiona o papel que as políticas de ações afirmativas têm cumprido na falta de adesão das principais entidades de direitos civis ao enfrentamento do encarceramento em massa no país.

Alexander pondera que as batalhas por justiça racial nos Estados Unidos estiveram historicamente conectadas a iniciativas de organização popular e mobilização da opinião pública. Entretanto, especialmente depois da cruzada que se inaugurou com o caso *Brown versus Board of Education* [Conselho de Educação] e dos esforços para a implementação da Lei dos Direitos Civis de 1965, a judicialização dos casos passou a ser vista como o centro da luta.

O empoderamento de advogados como protagonistas dos pleitos por igualdade teve como consequência a desradicalização do movimento. Desde então, observa-se uma postura tímida das entidades de direitos civis no combate ao encarceramento em massa, ligada, de acordo com a autora, ao litígio em torno das ações afirmativas. Essas, sustenta Alexander, converteram-se numa espécie de “suborno racial” para as elites negras dos Estados Unidos, produzindo uma “diversidade racial cosmética” que não altera as estruturas de poder. Ao contrário, a apropriação distorcida das políticas tem contribuído para o enfraquecimento da consciência racial, consolidando um falacioso “mito do progresso negro”. Nessa dinâmica, o reclame da vida da massa negra é garantido com a condescendência de segmentos expressivos da militância elitizada.

A postura crítica da autora em relação ao papel das políticas de ação afirmativa nos Estados Unidos merece ser analisada à luz do contexto brasileiro. Isso porque, dada a intensa resistência à implantação de tais políticas no Brasil, é previsível a apropriação oportunista do argumento de Alexander com o objetivo de descredenciar os esforços de inclusão em curso.

Nesse tocante, cabe situar que as políticas de ação afirmativas são estabelecidas com sinais invertidos nos dois países em questão. Enquanto nos Estados Unidos se estabelecem ações afirmativas como forma de responder ao racismo abertamente declarado, inaugurando-se um novo momento social e político que

tem por base a noção da “neutralidade racial”, no Brasil as políticas vêm ajudar a romper o mito da democracia racial, que historicamente nega a própria existência de racismo no país.

Aqui, é importante pontuar que a mudança da narrativa sobre as relações raciais no Brasil fomentada pela implementação das ações afirmativas se deu, em grande medida, porque essas pautaram uma discussão não circunscrita à denúncia do sofrimento negro, politizando diretamente os privilégios da branquitude. Foi em nome da defesa de seus privilégios, portanto, que as elites se expuseram, quebrando o silêncio histórico em torno da questão racial no país.

A leitura do texto de Alexander nos indica que as ações afirmativas têm custado exatamente esse silenciamento pervertido à disputa das relações raciais nos Estados Unidos. A recente noção de “neutralidade racial”, evocada como forma de censurar a politização do racismo, é o mesmo remédio historicamente amargado no contexto brasileiro. No que tange à capacidade de mobilização social, portanto, as ações afirmativas têm um significado específico no Brasil, consolidando-se como o desafio mais contundente à retórica da democracia racial da última década.

Apesar das diferenças de fundo entre o processo de implementação das políticas de ação afirmativa nos dois países, as críticas formuladas por Alexander ressoam com preocupações já levantadas por pesquisadores e militantes no contexto brasileiro. Nesse tocante, Edson Lopes Cardoso lembra que é possível promover políticas públicas de igualdade racial sem que se enfrente o racismo verdadeiramente[8]. Com isso, o autor chama atenção, assim como Alexander, para o fato de que as ações afirmativas são uma disputa por aportes epistemológicos, por fazeres políticos diferenciados que imprimam uma nova digital no cenário social do país. Se a presença de pessoas negras nas estruturas de poder é um dado da justiça racial, ela não indica, em si, a desmobilização dos aportes do racismo profundamente arraigados nas equações políticas hegemônicas.

Diante dessa dura constatação, a autora nos provoca a pensar que, apesar de sua importância, as políticas de ação afirmativa não devem ser tomadas como a medida central para calcular avanços em termos de igualdade racial, devendo-se levar em conta o direito à liberdade e à vida como parâmetros fundamentais.

Esse lembrete parece encapsular o centro nervoso dos conflitos raciais na

Diáspora. Afinal, nessa complexa teia política, as pautas de “inclusão” coabitam com as demandas históricas por controle e expropriação do segmento negro. É essa equação que torna possível a eleição do presidente negro conviver em harmonia com a obscenidade do encarceramento em massa nos Estados Unidos, assim como o pacote de políticas de promoção de igualdade racial no Brasil caminhar ao lado de taxas de homicídio de jovens negros no país. Ao fim e ao cabo, o grande item inegociável da agenda das elites é o direito de decretação da morte física e social da massa vulnerável, sendo o racismo a pedra angular dessa sentença executada diuturnamente nas Américas[9].

Como se pode perceber, A nova segregação: racismo e encarceramento em massa é trabalho que incita reflexões profundas. Ao retratar a situação-abismo impressa pela Guerra às Drogas nas comunidades negras dos Estados Unidos, a obra presta o enorme serviço de deslocar o racismo estadunidense desse lugar quase acessório que tem ocupado na percepção internacional. A narrativa nos permite compreender que a realidade brutal do encarceramento nada tem a ver com a miragem ilusória da experiência negra opulenta no país. Quebra-se o engodo de que os negros estadunidenses são a “carne de segunda” mais bem tratada do mundo; de que sua humilhação se redime pelo consumo; de que se alimentam com abundância e regozijo dos restos da mesa farta do poder.

A obra rompe com a publicidade que camufla a miséria, e ficamos apenas com a dureza das constatações do que é real: a verdade de que o racismo extorque por onde passa, cobra vidas a rodo, trucidando potenciais e sonhos sem remorso. Esse espelho sem rachaduras aproxima realidades na Diáspora – aqui sintetizada como dor – que carregam mais semelhanças do que diferenças.

Enganam-se, entretanto, os que acreditam que isso é tudo o que somos, que os limites da vida nos transformam em agonia pura, que as lágrimas são as águas que calam mais fundo no repertório da nossa sobrevivência. Se o presídio foi o primeiro reflexo do Brasil que enxerguei a contragosto em solo estadunidense, a melodia da resistência foi o que me ensinou o sentido da Diáspora profunda, que irmana os que são destinados a tombar a sós. Foi num inusitado show de Gilberto Gil no Texas, que saboreei outros gostos dessa irmandade. Lembro-me de um acorde. De uma transição genial de Gil, que nos embalava num forró nostálgico de Luiz Gonzaga e, sem pausas, peso ou ruído, nos levou a um reggae encantado de Bob Marley. Naquele desenho efêmero e generoso, Austin, Kingston e Recife eram negras, eram fortes, eram comunhão.

A mesma comunhão de que nos fala Michelle Alexander ao convocar para um enfrentamento firme e não apologético do racismo nos Estados Unidos, ecoando os mesmos sons das trincheiras brasileiras. Acompanhando a melodia que a autora nos convida a entoar, resta-nos encarar com lucidez as encruzilhadas da Diáspora da dor, cientes de que a resistência negra é força inesgotável que nos faz ser o que somos: fortes apesar da dureza dos grilhões, ativos apesar das marcas das chibatas, conectados apesar das profundezas dos oceanos.

[\[a\] Texto escrito como prefácio à edição brasileira de A nova segregação: racismo e encarceramento em massa, de Michelle Alexander \(trad. Pedro Davoglio, São Paulo, Boitempo, 2018\), p. 11-18.](#)

[\[1\] A esse respeito, ver João Vargas, “Desidentificação: a lógica de exclusão antinegra no Brasil”, em Osmundo Pinho e João Vargas \(orgs.\), Antinegritude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira \(Cruz das Almas, EDUFRB, 2016\), p. 13-30.](#)

[\[2\] Elisa Larkin Nascimento, Abdias do Nascimento \(Brasília, Senado Federal, 2014, col. Grandes Vultos que Honraram o Senado\), p. 287.](#)

[\[3\] Salo de Carvalho, “O encarceramento seletivo da juventude negra brasileira: a decisiva contribuição do poder judiciário”, Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 67, jul.-dez. 2015, p. 623-52.](#)

[\[4\] Idem.](#)

[\[5\] Ibidem, p. 632-3.](#)

[6] Como reação às pressões sociais, uma resolução conjunta do Conselho Superior da Polícia Federal e do Conselho Nacional dos Chefes da Polícia Civil, publicada em 4 de janeiro de 2016 no Diário Oficial da União, aboliu o uso dos termos “auto de resistência” e “resistência seguida de morte” dos boletins de ocorrência e inquéritos policiais em todo o território nacional. Apesar de determinar o estabelecimento de novos parâmetros para a investigação de homicídios praticados por policiais, na prática não houve mudança substantiva na forma de processar os fatos. Para uma abordagem mais aprofundada sobre os autos de resistência, ver Michel Misse, Autos de resistência: uma análise dos homicídios cometidos por policiais na cidade do Rio de Janeiro (2001-2011). Relatório de pesquisa, jan. 2011. Disponível em: <www.pm.es.gov.br/download/policiainterativa/PesquisaAutoResistencia.pdf>.

[7] Frank Wilderson III, “Gramsci’s Black Marx: Whither the Slave in Civil Society?”, Social Identities, v. 9, n. 2, 2003, p. 225-40.

[8] Sobre esse e outros temas relacionados às demandas políticas da população negra no Brasil, ver Edson Lopes Cardoso, Negro, não: a opinião do jornal “Irohin” (Brasília, Brado Negro, 2015).

[9] Para uma discussão aprofundada sobre as estruturas da necropolítica que assola as comunidades negras, ver Achille Mbembe, “Necropolitics”, Public Culture, v. 15, n. 1, 2003, p. 11-40.

INTERSECÇÕES

PERSPECTIVAS PARA UM CAPITALISMO PÓS-RACISTA E PÓS-SEXISTA

[a]

Nancy Fraser e Rahel Jaeggi

Rahel Jaeggi: Sua concepção expandida de capitalismo une de modo impressionante muitas estruturas de dominação e opressão, mas também carrega certos riscos. Um perigo que me vem à mente é a tentação de hierarquizar diferentes formas de dominação. Podemos nos lembrar dos debates, no passado, entre feministas e marxistas acerca da “teoria dos sistemas duais”. Alguns marxistas se prendiam à ideia de que a “contradição primária” é sempre o capitalismo e a luta de classes capitalista, enquanto a dominação de gênero é somente uma contradição secundária; ou seja, para eles, quando resolvermos a contradição do capitalismo, o mesmo ocorrerá com todos os outros problemas secundários. As feministas lutaram muito contra esse tipo de argumento.

Por esse motivo, alguém poderia ficar receoso de que sua figura se aproxime muito desse tipo hierárquico de teorização e não seja capaz de oferecer uma explicação funcionalista convincente sobre as dependências entre as diferentes formas de dominação. Alguém poderia argumentar, por exemplo, que a dominação de gênero não é mais uma necessidade funcional para o capitalismo – se é que já foi algum dia – e que, portanto, pode ser superada sem a superação do capitalismo. Mais importante, alguém poderia defender o inverso: que a dominação de gênero pode não desaparecer com o capitalismo. Vemos essas campanhas telhado de vidro no feminismo e esse tipo de ideal “united colors of Benetton” em ascensão. Os empregadores podem considerar desperdício de capital humano negligenciar o talento com base em raça ou gênero. Assim, parece possível que o racismo e o sexismo sejam vistos como obstáculos à eficiência e à acumulação capitalista. Tomemos como exemplo a necessidade de

trabalho imigrante. Houve um esforço recente para atrair especialistas de TI da Índia para a Alemanha, que tem um déficit de trabalho qualificado. Esse esforço foi recebido com uma campanha de direita cujo lema era “Kinder statt Inder!” [crianças em vez de indianos], por meio do qual eles queriam dizer que alemães deveriam produzir mais crianças em vez de admitir estrangeiros. Esse seria, então, um exemplo de um tipo de racismo profundo e culturalmente enraizado que está se tornando um obstáculo à acumulação capitalista. Essa suposição sugere que podem surgir circunstâncias sob as quais sexismo e racismo entrem em conflito com imperativos capitalistas.

Minha questão é entender como essas formas de dominação e opressão trabalham conjuntamente. Quão perto você chega de renovar a figura da contradição primária/secundária, em oposição à da interseccionalidade?

Nancy Fraser: Há uma série de questões importantes aqui. Deixe-me dizer, para início de conversa, que rejeito enfaticamente a noção da contradição primária/secundária. Todo o objetivo de expor “terrenos ocultos” adicionais, para além daquela enfatizada por Marx, foi mostrar que as formas de opressão que eles englobam – subordinação de gênero e de raça, imperialismo e dominação política, depredação ecológica – são características estruturais inerentes à sociedade capitalista, tão profundas quanto exploração e dominação de classe. Todo o objetivo de meu argumento é refutar a visão de que só a classe seja estrutural. Eu defenderia a mesma coisa contra qualquer um que buscasse colocar outra instância singular naquela posição privilegiada de “contradição primária”.

Ainda assim – e este é meu segundo ponto –, também rejeito abordagens pluralistas ou aditivas, como uma teoria dos sistemas duais (ou triplos). Longe de conceber o capitalismo, o patriarcado e a supremacia branca como “sistemas” separados, que se articulam de forma misteriosa, proponho uma teoria unificada, na qual todos os modos de opressão (gênero, “raça”, classe) estejam estruturalmente ancorados numa única formação social – no capitalismo, compreendido de modo amplo, como uma ordem social institucionalizada. Ao contrário das teorias da interseccionalidade, que tendem a ser descritivas, focadas nos modos pelos quais as posições de sujeição existentes atravessam umas as outras, minha concepção é explicativa. Olhando para trás daquelas posições de sujeição, para a ordem social que as gera, identifico os mecanismos

institucionais por meio dos quais a sociedade capitalista produz gênero, raça e classe como eixos de dominação que se atravessam.

Há também um terceiro ponto. Ao contrário do que você acabou de dizer, rejeito a visão de que qualquer um desses modos de dominação seja apenas “funcional” para a acumulação de capital. Em minha concepção, todos ocupam posições contraditórias. Por um lado, oferecem condições para a acumulação; por outro, são espaços de contradição, potencial crise, luta social e normatividade “não econômica”. Isso vale para classe, como Marx insistiu, mas igualmente para gênero, raça e imperialismo, bem como para democracia e ecologia.

Por fim, nada do que eu disse aqui exclui a possibilidade de o capital (ou algumas de suas frações, sob certas circunstâncias históricas) vir a enxergar (certas formas recebidas de) racismo e/ou sexismo como obstáculos para suas estratégias (historicamente específicas) de acumulação (em determinada conjuntura). Contudo, note quantas qualificações tive de introduzir na sentença para formular a ideia de forma válida. O ponto é que sua questão tem de ser abordada historicamente. Tudo depende do regime de acumulação em vigência, de como e onde suas fronteiras constitutivas foram desenhadas, da medida em que sua matriz institucional se desmantela e alternativas são exploradas. Então, concordo com você que qualquer ordem racial ou sexual dada possa se mostrar prejudicial a pelo menos alguns setores do capital, sobretudo em momentos de crise, quando estratégias de acumulação estabelecidas parecem esgotadas e uma busca por configurações alternativas está em andamento. Algo semelhante talvez aconteça hoje, como você sugere. Ainda assim, isso está longe da afirmação categórica geral de que o capitalismo pode, em princípio, se manter simpliciter sem a hierarquia de gênero ou racial.

Jaeggi: Isso me leva à questão que me incomodou ao longo de toda a discussão. Nosso debate neste capítulo é como historicizar o capitalismo. Ao mesmo tempo, esse quadro geral que você elaborou não parece, ele mesmo, historicizado; permanece mais ou menos estável ao longo de períodos históricos. Em que sentido o capitalismo é realmente “histórico” e em que sentido ele está sujeito a uma lógica “fixa”? E como você interpreta a relação entre esses aspectos históricos e fixos de seu quadro geral?

Por exemplo, você diz que o capitalismo sempre precisa de sujeitos para a

exploração e a expropriação. Se esse é o caso, não seria possível falar naquilo que alguns sociólogos chamam de “equivalentes funcionais”? Em outras palavras, como você acabou de dizer, explorados e expropriados nem sempre precisam ser o mesmo grupo. Não há nenhuma razão para que eles tenham de ser obrigatoriamente definidos por linhas de gênero ou de raça. Se isso for verdade, talvez fosse possível radicalizar um pouco mais a tentativa de historicizar o capitalismo e dizer que as ordens de gênero e racial descrevem os modos empíricos por meio dos quais a expropriação e a exploração foram organizadas.

Fraser: Minha visão é que toda forma de capitalismo distingue produção de reprodução, exploração de expropriação. Essas divisões não são historicamente contingentes; são constitutivas da sociedade capitalista. Mas você pergunta corretamente: disso se segue que as dominações de gênero e racial também sejam constitutivas do capitalismo? Ou seriam historicamente contingentes? Poderia existir uma forma de sociedade capitalista que dividisse produção de reprodução em outra base que não a de gênero? Poderia haver uma forma histórica de capitalismo em que a distinção entre expropriação e exploração fosse organizada em outra base que não a de raça?

Essas são questões profundas e importantes, mas também complicadas. Estaríamos indo pelo caminho errado, creio, se começássemos supondo que pessoas só são divididas por raça e gênero por uma questão de fato, independentemente de processos sociais e relações de poder, e depois passássemos a nos perguntar se a sociedade capitalista poderia não designar de maneira aleatória essas pessoas, já marcadas pelo gênero e pela raça, para a produção ou a reprodução, para a exploração ou a expropriação. Essa suposição inicial vira as questões de cabeça para baixo. Longe de serem dadas como questões de fato, as “diferenças” de gênero e de raça são produtos das dinâmicas de poder que designam indivíduos para posições estruturais na sociedade capitalista. A divisão de gênero pode ser mais antiga do que o capitalismo, mas assumiu sua forma moderna supremacista masculina apenas no capitalismo e mediante a separação entre produção e reprodução. O argumento análogo vale para raça. Embora a “diferença racial”, como a compreendemos agora, possa ter algumas afinidades com formas anteriores de preconceito por cor, só tomou sua aparência supremacista branca moderna e imperialista no capitalismo, por meio da separação entre exploração e expropriação. Sem essas duas divisões e as

formas de subjetivação que as acompanham, nem a dominação racial nem a de gênero existiriam de modo parecido com suas formas atuais.

Pelo mesmo motivo, entretanto, essas formas de dominação têm de existir sempre que arranjos sociais desvinculam produção e exploração de reprodução e expropriação e atribuem a responsabilidade por esses dois terrenos ocultos a populações especialmente designadas. Esse seria o caso mesmo se as pessoas marcadas para a reprodução e/ou a expropriação não fossem, em uma dimensão desproporcional biologicamente mulheres e/ou de ascendência africana. A despeito de quem fossem, essas pessoas seriam feminilizadas e/ou racializadas, sujeitas à dominação de gênero ou racial. Isso joga uma luz diferente sobre o assunto. Uma vez que gênero e raça são compreendidos da forma correta, de um modo pragmático e dessubstancializado, como resultados, mais que como dados, a conclusão parece inescapável: se o capitalismo requer que produção e exploração sejam respectivamente separadas da reprodução e da expropriação, bem como que as funções destas sejam atribuídas a classes separadas e distintas de pessoas, designadas para esse propósito, ele não pode ser desvinculado das opressões de gênero e racial.

Jaeggi: Sua resposta levanta uma questão teórico-social interessante. Você diz que, por definição, o capitalismo separa a história oficial da exploração e da produção de mercadorias da história de fundo da expropriação e da reprodução social. Diz também que racismo e sexismo são inerentes ao capitalismo enquanto este atribuir as funções da história de fundo a populações especialmente designadas, que, como resultado, serão feminilizadas e racializadas. Você deixa, contudo, outra possibilidade em aberto. E se o capitalismo não depender dessa segunda condição? E se ele expropriasse e “reprodutivizasse” quase todo mundo, exigindo trabalho naqueles terrenos ocultos de toda a população sem capital, para cima e além do que exige das pessoas no trabalho assalariado explorado? Esse não é um cenário possível? E, caso seja, o resultado não poderia ser um capitalismo não racista e não sexista? Por fim, não poderíamos nos mover nessa direção hoje, tendo em vista o que você disse sobre a universalização da expropriação no capitalismo financeirizado contemporâneo?

Fraser: Bom, você foi ao cerne da questão! Então, deixe-me tentar fazer o mesmo. O cenário que você acabou de esboçar é, com certeza, logicamente possível. Contudo, acredito que possamos descartá-lo por propósitos práticos. Para ver o porquê, olhemos mais uma vez para a atual conjuntura. Você tem razão: o capitalismo financeirizado é um regime de expropriação universalizada. Não apenas as populações racializadas, como também a maior parte dos “brancos”, recebe agora um salário que não cobre todos os custos de sua reprodução. Não mais protegidos pelo provisionamento público, pelas proteções de falência, pela força dos sindicatos e pelos direitos trabalhistas, eles também estão à mercê da “austeridade”, de credores predatórios e do emprego precário. Pela mesma razão, a exploração também vem sendo universalizada. Não só homens, mas também a maioria das mulheres, têm de vender sua força de trabalho para alimentar as famílias. Impedidas de acessar uma generosa “pensão materna” e de reivindicar um “salário provedor”, elas têm de bater ponto por longas horas de trabalho, muitas vezes superiores às quarenta horas semanais, antes padrão. Ainda assim, o capitalismo de hoje é qualquer coisa, menos pós-racista ou pós-sexista. Como eu disse, os fardos da expropriação ainda recaem de maneira desproporcional sobre as pessoas não brancas, que permanecem muito mais propensas a pobreza, desabrigo, doença, violência, encarceramento e predação pelo capital e pelo Estado. Do mesmo modo, o ônus do trabalho reprodutivo ainda recai muito mais sobre os ombros das mulheres, que permanecem bem mais propensas do que os homens a chefiar domicílios sozinhas, com responsabilidades de cuidado primário e, provavelmente, tendo de cumprir “dupla jornada”, voltando para casa após um longo dia de trabalho pago para cozinhar, limpar, lavar roupa e cuidar de filhos e pais, mesmo quando têm companheiros masculinos.

Em geral, portanto, a dominação racial e baseada no gênero persiste no atual regime, mesmo com contornos mais borrados. De fato, a nova configuração pode até agravar a animosidade racial e o ressentimento de gênero. Quando séculos de estigma e violação se encontram com a necessidade voraz do capital de sujeitos para explorar e expropriar, o resultado é intensa insegurança e paranoia – portanto, uma disputa desesperada por segurança –, bem como racismo e sexismo exacerbados. Aqueles que estavam antes protegidos de grande parte da predação estão menos do que ávidos para dividir os fardos dela agora – e não só porque são sexistas ou racistas, ainda que alguns o sejam. O fato é que eles também têm sofrimentos legítimos que vêm à tona de um modo ou de outro – como é de se esperar. Na ausência de um movimento inter-racial e inter-gênero

para abolir um sistema social que impõe uma expropriação quase universal enquanto canibaliza a reprodução social, seus sofrimentos encontram expressão em fileiras crescentes de um populismo autoritário de direita. Esses movimentos, que florescem em quase todo país do histórico centro do capitalismo, representam a resposta previsível ao “neoliberalismo progressista” hegemônico do tempo presente, o qual cinicamente lança mão de apelos à “justiça” enquanto amplia a expropriação e corta o apoio público à reprodução social. Na realidade, pede que aqueles que foram um dia protegidos do pior em função de sua posição como homens, “brancos” e/ou “europeus”, abram mão de seu status privilegiado, abracem sua crescente precariedade e se rendam à violação, isso enquanto canaliza seus ativos para investidores privados e não oferece nada além de apoio moral em troca. Nesse mundo cão do capitalismo financeirizado, é praticamente impossível vislumbrar um caminho “democrático” para um capitalismo não racial e não sexista.

Jaeggi: Mas você acredita mesmo que seja fácil vislumbrar um caminho para uma ordem não racista e não sexista que seja pós-capitalista?

Fraser: Não, claro que não, mas o cerne desse projeto é claro. Contra compreensões tradicionais de socialismo, um foco exclusivo na exploração e na produção não tem como emancipar as pessoas trabalhadoras de todas as cores e gêneros. Do mesmo modo, é necessário mirar na expropriação e na reprodução, às quais a exploração e a produção estão vinculadas. Pela mesma razão, contra feministas e antirracistas liberais, um foco exclusivo na discriminação, na ideologia e no direito não é o melhor caminho para superar o racismo ou o sexismo; também é necessário enfrentar o vínculo persistente no capitalismo entre expropriação e exploração, reprodução e produção. Os dois projetos requerem um radicalismo mais profundo, que vise a uma transformação estrutural da matriz social como um todo. Isso significa superar tanto as “ex” do capitalismo quanto sua divisão entre produção/reprodução por meio da abolição do sistema mais amplo que gera sua simbiose.

[a] Excerto do livro Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica (trad. Nathalie Bressiani, São Paulo, Boitempo, 2020).

FEMINISMO, TEORIA CRÍTICA E PÓS-ESTRUTURALISMO

[a]

ENTREVISTA À REVISTA DA BOITEMPO

Judith Butler

*Margem Esquerda – Você poderia contar-nos um pouco sobre sua família e formação inicial? Seu interesse pela filosofia começou cedo, no contexto de sua experiência escolar hebraica. Coursou depois filosofia em Yale, defendendo seu doutorado em 1984 – trabalho posteriormente publicado com o título *Subjects of Desire* [Sujeitos do desejo][1]. Você poderia nos falar mais sobre seu percurso e os motivos que a levaram a enfrentar o tema da influência de Hegel na filosofia francesa do século XX?*

Judith Butler – Na verdade, fui obrigada a estudar filosofia com o rabino como uma espécie de “punição” por ter me comportado mal nas aulas do curso regular da escola hebraica. Eu era barulhenta, fazia interrupções e às vezes matava aula. Acredito que também interpelava o professor de uma maneira que não era considerada aceitável. De qualquer modo, fui enviada ao rabino, que no começo estava muito bravo. Então ele perguntou o que me interessava, e mencionei a ética existencial, a excomunhão de Spinoza da Sinagoga na Holanda e se a filosofia alemã tinha influenciado a ideologia nazista. Eu vinha, com certeza, estudando por conta própria desde os catorze anos, mas não lembro exatamente por que escolhi esses tópicos. A estrutura inicial para todo meu pensamento filosófico foi a filosofia judaica, assim como minhas formas iniciais de pensar a filosofia, apesar de que, de alguma maneira, Kierkegaard foi adicionado a essa mistura.

Houve também o período, em torno de 1970, em que estava lendo livros e interessada no movimento do Black Power. Quando entrei na universidade, estudei filosofia, mas, ao mesmo tempo, também literatura, deslocando-me de um campo a outro, apesar de meus trabalhos para os seminários de literatura não

serem aceitos para filosofia. Estudei Hegel com Sheyla Benhabib (um pouco mais velha do que eu) na Universidade de Yale e, encorajada por meus professores, fui para Heidelberg com uma bolsa da Fulbright, onde me concentrei nos cursos do idealismo alemão e na metapsicologia de Freud. Também cursei uma disciplina na Escola de Teologia sobre as origens do antissemitismo no Novo Testamento – um tema controverso.

Quando retornei para a Universidade de Yale, estudei filosofia marxista, fenomenologia e também Hegel. Foi então que percebi que alguns aspectos do trabalho de Hegel eram utilizados pelo criticismo literário e pela psicanálise, e pensei que seria bom retornar para a filosofia para ver a inter-relação entre desejo e reconhecimento. O que mais me interessava é que essas formas de reconhecimento poderiam permitir certos tipos de desejos, e que esse desejo, o desejo de ser (Spinoza) e o desejo de ser reconhecido (Hegel) levantavam questões ao mesmo tempo existenciais e sociopolíticas.

ME – Seu livro seguinte, Problemas de gênero, teve uma enorme repercussão mundial. Você comentou que foi a indignação com o descaso do governo com a epidemia do vírus HIV naquele ano o que a estimulou a escrever a obra. Hoje, quase trinta anos depois, o livro se firmou como uma obra de referência internacional. Quais são seus pontos fortes e fracos numa leitura atual?

JB – O livro investigava várias formas de teoria, especialmente francesas, e tentava criar um espaço dentro do feminismo para perspectivas que foram desde então chamadas queer. Eu não esperava ser tão amplamente lida, e certamente deveria ter escrito de uma maneira mais acessível. Nas aulas dos estudos sobre mulher, supunha-se sempre que as mulheres eram mães ou no caminho de o serem, e que a heterossexualidade era frequentemente o suporte do desejo. Assim, apesar de o livro ter a intenção de ser uma crítica à heteronormatividade no feminismo, ele foi publicado ao mesmo tempo que Epistemology of the Closet (Epistemologia do armário), de Eve Sedgwick, e das publicações de Teresa de Lauretis, Michael Warner e David Halperin, que juntas formaram uma nova forma de investigação: a teoria queer. Foi um momento importante, mas nos anos subsequentes a teoria queer se distinguiu do feminismo.

Houve muitas críticas ao meu trabalho e ao trabalho do primeiro grupo anglo-americano de teóricos queer: éramos principalmente brancos e não nos engajávamos suficientemente com raça e racismo. Não perguntávamos sobre as perspectivas queer do Sul global, e alguns não levavam em consideração os

devastadores processos econômicos, deixando isso a cargo de outros campos do saber. Alguns dos teóricos do pensamento queer pensavam que nós éramos muito literários ou filosóficos, e queriam ver as ciências sociais mais plenamente engajadas. Quando os movimentos trans e de travestis se fortaleceram, a teoria queer foi um importante aliado. O movimento dos queers of color[b], os queers por justiça econômica e o engajamento queer nas políticas de migração são agora lugares em que o movimento está sendo definido, com a valorização das alianças sobre as identidades.

ME – Em 2019, completam-se setenta anos da publicação de O segundo sexo, de Simone de Beauvoir. Sua teoria da performatividade de gênero tem sido associada, frequentemente, ao livro de Beauvoir, ou usada para taxá-lo como “ultrapassado”. Ao mesmo tempo, consolidou-se uma crítica a Problemas de gênero, como um livro que teria sido escrito sem uma compreensão da importância da obra de Beauvoir, ou, nas críticas mais agudas, sem uma leitura correta dela. Como você entende o legado de Beauvoir em seu pensamento? Em que sentido se poderia afirmar que ela contribuiu para estabelecer as perturbações [trouble] no conceito de gênero? E qual a relevância das ideias de Beauvoir hoje?

JB – Simone de Beauvoir é sempre relevante. Foi ela que tornou claro que a biologia não é o destino, que nossas vidas não são totalmente determinadas antecipadamente pelo sexo com que somos designados. As pessoas que discordam da minha (breve) leitura de seu trabalho desejam manter a categoria “mulher” no centro das análises. Elas tendem a discordar das incríveis contribuições teóricas de Monique Wittig e do fato de que o gênero pode exceder, e excede, o binário.

ME – Em uma entrevista de 1994, você afirma ser “uma teórica feminista antes de ser uma teórica queer ou uma teórica gay ou lésbica”. E acrescenta: “Meus compromissos com o feminismo são provavelmente os mais originais. Problemas de gênero foi uma crítica à heterossexualidade compulsória no feminismo, e as feministas eram as minhas interlocutoras. No momento em que escrevi o livro não havia estudos gays e lésbicos tal qual eu os compreendo” [2]. Qual é o valor do termo queer hoje, e quais são as consequências de se ter construído uma “teoria queer”?

JB – Como mencionei antes, eu não construí a teoria. Outros definiram os termos e os patamares dos debates. Fui chamada de teórica queer muito antes de

ter me firmado como uma. Mas é somente fora dos Estados Unidos que sou considerada fundadora da teoria queer. Isso tende a apagar a genealogia do movimento. Agora a teoria queer alia-se com as lutas trans e também com os movimentos feministas contra a violência, com a luta pelos direitos dos deficientes e com todos que lutam pelos corpos não normativos. O surgimento de coletivos e escritos queer of color trouxe formulações interseccionais e antirracistas para o movimento e também na maneira de contar a história do racismo. Agora temos também o “queer decolonial” que agregou muitas vozes para o campo de estudo e para o movimento, inclusive muitas acadêmicas ativistas no Brasil.

ME – Com muito atraso, o livro Debates feministas[3], originalmente de 1995, foi recentemente publicado no Brasil. Como você avalia hoje aquele debate? Afinal de contas, a teoria crítica e o pós-estruturalismo são mesmo irreconciliáveis, ou é possível a reconciliação em algum termo? Embora muito importante e produtivo teoricamente, suscita desconforto a ausência de teóricas negras naquele debate. Como isso se deu na época? De maneira mais geral, como você avalia o andamento da conversa entre teóricas e ativistas negras e brancas nos Estados Unidos? No Brasil, ainda engatinhamos nesse aspecto.

JB – Curiosamente, eu trabalho hoje em dia mais centrada na teoria crítica do que no pós-estruturalismo. Mas minha tarefa é questionar a forma global assumida atualmente pela teoria. Os vários autores denominados da Escola de Frankfurt permanecem importantíssimos, e, dado que fomos todos parcialmente treinados nessa Escola, debatemos sobre as ligações entre teoria crítica e feminismo. Benjamin e Arendt são agora centrais para meu pensamento. Penso que uma parte demasiadamente grande do feminismo e da teoria queer partia de pressupostos brancos, nem sempre sabendo como assinalar essa realidade e se contrapor a ela. Nos Estados Unidos, alguns dos mais importantes trabalhos do feminismo queer of colour veio de Jasbir Puar, mas também de Fred Moten e David Eng, Tavia N’gongo, Nadia Ellis, Sara Ahmed, Juana Rodríguez. Esses todos são importantes escritores que mudaram o perfil do campo, e isso foi incrivelmente importante. A lista global seria muito mais longa!

[\[a\] Excerto da entrevista conduzida por Carla Rodrigues, Maria Lygia Quartim de Moraes e Yara Frateschi. Publicada originalmente na revista Margem Esquerda 33, edição com dossiê de capa sobre marxismo e lutas LGBT \(São](#)

Paulo, Boitempo, 2016). A tradução é de Maria Lygia Quartim de Moraes, com revisão de Artur Renzo. (N. E.)

[1] Idem, Subjects of Desire: Hegelian Reflections on Twentieth-Century France (Nova York, Columbia University Press, 1999).

[b] Queer of color designa uma vertente intelectual e política que busca trazer uma abordagem não branca à teoria e à prática do movimento queer. (N. E.)

[2] Judith Butler, “Gender as Performance”, entrevista conduzida por Lynne Segal e Peter Osborne, Radical Philosophy n. 67, verão 1994, p. 32.

[3] Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell e Nancy Fraser, Debates feministas: um intercâmbio filosófico (trad. Fernanda Veríssimo, São Paulo, Editora Unesp, 2018).

TRAJETÓRIA INTELECTUAL E FORMAÇÃO POLÍTICA

ENTREVISTA À REVISTA DA BOITEMPO

[a]

Sueli Carneiro

ME – Ao longo de sua trajetória, são notáveis as intersecções que você faz entre teoria e prática. Sobre essa sua formação intelectual e política, que autoras e autores a influenciaram mais fortemente?

SC – Na questão de gênero, a primeira referência que se impõe nesse resgate é Lélia Gonzalez, com quem aprendi ser a mulher negra um modo específico de subjetivação, uma especificidade no universo feminino resultante da trajetória histórica diferenciada que demarca outra maneira de construção dos gêneros no contexto da dominação colonial e pós-colonial.

Tenho dito e escrito que Lélia Gonzalez estabeleceu as bases que estruturam o movimento contemporâneo de mulheres negras ao apontar o viés eurocentrista do feminismo brasileiro, que desconsiderava a centralidade da questão racial nas hierarquias de gênero presentes na sociedade e universalizava para o conjunto das mulheres uma concepção ocidental, sem as mediações dos processos de dominação, violência e exploração específicas da interação entre ocidentais e não brancos desde o período colonial. Essas questões postas por Lélia Gonzalez se tornaram a senha para as mulheres negras ousarem desenhar como concepção e ação política o que hoje chamamos de “feminismo negro”. Paralelamente à militância, Lélia estava na academia, circulando em diversos espaços de produção do conhecimento. Essa articulação e o diálogo com distintas vozes e lideranças fizeram dela uma “intelectual orgânica”, em constante interação com a militância do movimento negro, com a academia e com os movimentos de mulheres. Esse é o modelo de ação política e intelectual que informa o feminismo negro.

Com a feminista e socióloga brasileira Heleieth Saffioti, aprofundi a visão sobre o outro lado dos processos de dominação relativos às mulheres: o lado eleito da racialidade hegemônica, que em sua interação com a racialidade dominada institui a desigualdade intragênero e a condição, para as mulheres brancas, de opressoras de segunda linha na hierarquia racial.

Sucede na linha da memória o nome da afro-americana Patricia Collins, que me amplia a perspectiva teórica para fundamentar os novos conteúdos que as mulheres negras poderiam levar para a cena política e o plano da reflexão para a luta feminista, sobretudo o caráter diaspórico de nossa luta pelas experiências históricas compartilhadas: o legado de uma história de luta, a natureza interligada de raça, raça e classe, o combate a estereótipos ou “imagens de controle”, a política sexual etc.

Segue bell hooks, que dissecar os mecanismos de produção da inferioridade acadêmica ou da indigência cultural para as mulheres negras, o que me permitiu reconhecê-las como práticas de epistemicídio, conceito extraído do pensamento de Boaventura Sousa Santos que utilizo em minha tese de doutorado, cotejado com a visão de bell hooks sobre as contradições presentes na relação entre negro e educação.

Nancy Fraser auxilia minha reflexão com suas noções de reconhecimento e justiça redistributiva, por meio das quais articulo a natureza interligada de raça, classe e gênero a um projeto político emancipatório fundado, como pretende Fraser, num conceito amplo de gênero que incorpore a diversidade de femininos e feminismos historicamente construídos e englobar igualmente a distribuição e o reconhecimento.

Encontro Carole Pateman por meio de um filósofo afro-americano, Charles Mills, autor de *The Racial Contract*. Mills, inspirado por Pateman, defende nesse seu Contrato racial que há, tal como formulado pelo filósofo afro-americano Charles Mills, um Contrato Racial em vigência global, cujo desvelamento revela um sistema político não nomeado: a supremacia branca e patriarcal no mundo. Pateman e Mills têm me permitido situar os temas de gênero e raça no âmbito da filosofia política e suas implicações para a realização da igualdade e da consolidação da democracia.

Desde Lélia Gonzalez, vimos engendrar a visão que muitas feministas brasileiras compartilham, segundo a qual um feminismo brasileiro – e mesmo latino-

americano – tem de se fundar numa perspectiva feminista, antirracista e popular para reconhecer e atender às diferentes complexidades postas para a emancipação de mulheres dos países latino-americanos e caribenhos e para conquistar as reparações devidas àquelas que suportam os maiores ônus decorrentes da opressão patriarcal e colonial que são as mulheres negras e indígenas.

Na questão racial, @s ativistas negr@s da minha geração foram fortemente influenciad@s pelo pensamento dos líderes dos processos de libertação das colônias africanas, como Agostinho Neto, Samora Machel, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah e Patrice Lumumba, e dos líderes negros norte-americanos, como Martin Luther King e Malcolm X. Eu, pessoalmente, sempre tive por ídolo Nelson Mandela. Esses pensadores influenciaram as concepções e as escolhas que fizemos em termos de ação política antirracista.

Porém, foi o livro de Abdias do Nascimento *O genocídio do negro brasileiro* (1978) que teve impacto decisivo em minha maneira de compreender a questão racial no Brasil.

Como escrevi na orelha de sua biografia, organizada por Ele Semog, a história política e a reflexão de Abdias do Nascimento se inserem no patrimônio político-cultural pan-africanista, repletas de contribuições para a compreensão e a superação dos fatores que vêm historicamente subjugando os povos africanos e sua diáspora. Abdias do Nascimento é a grande expressão brasileira dessa tradição, que inclui líderes e pensadores da estatura de Marcus Garvey, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor, Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Steve Biko, Angela Davis, Martin Luther King e Malcolm X, entre muitos outros.

A atualidade e a justeza das análises e das posições defendidas por Abdias do Nascimento ao longo de sua vida se manifestam contemporaneamente, entre outros exemplos, nos resultados da III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, ocorrida em setembro de 2001, em Durban, África do Sul, que parecem inspiradas em seu livro *O genocídio do negro brasileiro* e em suas incontáveis proposições parlamentares.

Aprendemos com ele tudo de essencial que há sobre a questão racial no Brasil: identificar o genocídio do negro; as manhas dos poderes para impedir a escuta de

vozes insurgentes; ver-nos como pertencentes a uma comunidade de destino, produtores e herdeiros de um patrimônio cultural construído nos embates da diáspora negra com a supremacia branca em toda parte. Qualquer tema que esteja na agenda nacional sobre a problemática racial no presente já esteve em sua agenda política décadas atrás, nada lhe escapou. Mas o que devemos a ele é, sobretudo, a conquista de um pensar negro: uma perspectiva política afrocentrada para o desvelamento e o enfrentamento dos desafios para a efetivação de uma cidadania afrodescendente no Brasil.

Tenho também grande apreço pela contribuição do sociólogo Carlos Hasenbalg, que, com seu importante livro *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1979), nos ajudou a fundamentar a questão da centralidade da variável racial na produção e na reprodução das desigualdades sociais e nos processos de exclusão social do negro na sociedade brasileira.

ME – E na filosofia?

Na filosofia, escolhi trabalhar com Michel Foucault e sua filosofia dos dispositivos, além da tecnologia do biopoder, para discutir os processos de disciplinarização e/ou extermínio e exclusão dos negros no Brasil. Apoio-me no filósofo afro-americano Charles Mills para discutir as relações entre racialidade e poder mediadas pela teoria do Contrato Racial que estrutura a supremacia branca no mundo por ele desenvolvida. Boaventura Sousa Santos, com seu conceito de “epistemicídio”, contribui para meu entendimento sobre os processos de negação dos negros como sujeitos do conhecimento. Esses são autores que me sustentaram na sistematização do pensamento sobre as relações raciais no Brasil para minha tese de doutorado[1].

Mantenho quase como uma questão metodológica a advertência de Aimé Césaire, para quem “existem duas maneiras de se perder: por segregação intramuros no particular ou pela diluição no universal”[2].

Citei, portanto, alguns autores e autoras com os quais tenho dialogado no esforço de compreender melhor a questão racial e as questões de gênero.

ME – E sua militância política? Como se tornou uma das principais precursoras do feminismo negro no Brasil?

SC – O que me levou à militância foi a indignação. Indignação com as práticas racistas e indignação com as práticas sexistas correntes em nossa sociedade.

Tornou-se impossível, para mim, coexistir sem lutar contra essas violações! E conhecer Lélia Gonzalez me deu o caminho, foi quando descobri o que queria ser quando crescesse!

Assim, no fim da década de 1980, eu postulava que a busca da afirmação política da mulher negra decorria da insuficiência com que a questão da mulher negra era tratada tanto no movimento feminista branco quanto no movimento negro e também do fato de que, malgrado a solidariedade de algumas feministas e militantes negras, a conjugação de racismo e sexismo sobre a mulher negra resulta, na prática social, no fato de que as conquistas dos movimentos de mulheres acabam privilegiando socialmente as mulheres brancas e de que as conquistas dos movimentos negros tendem a privilegiar os homens negros, mantendo-se para a mulher negra o confinamento nos piores lugares da hierarquia social.

Assim posto, considerava que a necessidade existencial e política que impulsionava o esforço organizativo das mulheres negras evidenciava os limites da ação política desses dois movimentos sociais que são suas matrizes geradoras. Ou seja, a configuração da mulher negra como uma nova força política significava também a afirmação de uma crítica política a esses dois movimentos. Crítica esta decorrente do caráter subordinado que a questão mulher negra tem tido na pauta de reivindicações ou nas propostas gerais encaminhadas tanto pelo movimento negro como pelo movimento feminista, atitude que vem se modificando nos últimos anos em virtude da cobrança cada vez mais efetiva das mulheres negras. Na medida em que não se sentiam contempladas nas propostas do movimento feminista, desenvolveu-se em expressivas parcelas de militantes negras uma atitude de certa rejeição das teses desse movimento. A consequência da leitura feita pelas mulheres negras sobre a prática política dos movimentos em questão tem sido a busca de um novo posicionamento político, o qual tem por sentido estratégico o reposicionamento da questão das mulheres e da questão racial pela perspectiva das mulheres negras.

Essas ideias fundamentaram, em 1988, a criação do Geledés – Instituto da Mulher Negra, que é uma organização não governamental que nasce com a perspectiva de ser um instrumento político para dar voz às mulheres negras e assegurar que as lutas conjuntas travadas por mulheres e negros por igualdade de oportunidades e direitos resultem também na reversão do quadro de inferioridade social em que vive a maioria das mulheres negras no Brasil. Dessa perspectiva, as áreas prioritárias da ação política e social do Geledés são a questão racial, as

questões de gênero, as implicações desses temas nos direitos humanos, a educação, a saúde, a comunicação, o mercado de trabalho, a pesquisa acadêmica e as políticas públicas. Em todos esses temas, o Geledés desenvolve projetos próprios ou em parceria com outras organizações de defesa dos direitos de cidadania, além de monitorar, pelo Portal Geledés, o debate público que ocorre sobre cada um deles no Brasil e no mundo.

[\[a\] Excerto de entrevista conduzida por Ivana Jinkings e Thaisa Burani para a revista Margem Esquerda n. 27, edição com dossiê de capa sobre marxismo e questão racial, coordenado por Silvio Almeida \(São Paulo, Boitempo, 2016\).](#)

[\[1\] A construção do outro como não-ser como fundamento do ser \(Tese de Doutorado em Educação, São Paulo, Faculdade de Educação da USP, 2005\).](#)

[\[2\] Lettre à Maurice Thorez \(Fort-de-France, Désormeaux, 1976\).](#)

Curso Introdução ao pensamento feminista negro

Ciclo de debates Por um feminismo para os 99%

Coordenação geral

Ivana Jinkings

Coordenação executiva e de programação

Kim Doria

Coordenação de comunicação

Marina Valeriano

Assessoria de imprensa

Renata Megale

Comunicação

Artur Renzo, Marissol Robles e Heleni Andrade

Apoio de coordenação executiva e de programação

Gisella Gonçalves e Jéssica Soares

Identidade visual

Bode

Apostila

Edição

Artur Renzo

Assistência de edição

Antonio Kehl

Produção

Livia Campos

Conteúdo didático

Artur Renzo e Kim Doria

Diagramação

Schäffer Editorial

Capa

Bode

Equipe de apoio Boitempo

Alex Lima, Carolina Mercês, Débora Rodrigues, Elaine Ramos, Frederico Indiani, Higor Alves, Ivam Oliveira, Livia Campos, Luciana Capelli, Marlene Baptista, Maurício Barbosa, Pedro Davoglio, Raí Alves, Thais Rimkus e Tulio Candiottto

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

■

I48

Introdução ao pensamento feminista negro [recurso eletrônico] : por um feminismo para os 99% / Aleksandra Kollontai ... [et al.]. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2021.

recurso digital

Formato: epub

Requisitos do sistema: adobe digital edition

Modo de acesso: world wide web

“Textos de apoio ao ciclo de debates Por um feminismo para os 99% que integra

o curso Introdução ao pensamento feminista negro”

ISBN 978-65-5717-056-4 (recurso eletrônico)

1. Feminismo. 2. Mulheres - Condições sociais. 3. Negras - Condições sociais. 4. Livros eletrônicos. I. Kollontai, Aleksandra

21-69558

CDD: 305.42 CDU: 141.72

■

Camila Donis Hartmann - Bibliotecária - CRB-7/6472

