



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Tabata Berg

*Fazer-se humana: o ser social à luz da ser-outra*

Campinas  
2020

Tabata Berg

*Fazer-se humana: o ser social à luz da  
ser-outra*

Tese de doutoramento apresentada ao  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
para a obtenção do Título de Doutora em  
Sociologia.

Orientador: Ricardo Luiz Coltro Antunes

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À  
VERSÃO FINAL DA TESE  
DEFENDIDA PELA ESTUDANTE  
TABATA BERG, ORIENTADA PELO  
PROFESSOR DR. RICARDO LUIZ  
COLTRO ANTUNES.

Campinas

2020

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

B452f Berg, Tabata, 1987  
Fazer-se humana : o ser social à luz da ser-outra / Tabata Berg. –  
Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Ricardo Luiz Coltro Antunes.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ontologia. 2. Mulheres. 3. Patriarcado. 4. Capitalismo. 5. Alteridade. I.  
Antunes, Ricardo, 1953-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Making of human : social being in the lighth being-other-  
woman

**Palavras-chave em inglês:**

Ontology

Women

Patriarchy

Capitalism

Alterity

**Área de concentração:** Sociologia

**Titulação:** Doutora em  
Sociologia

**Banca examinadora:**

Ricardo Luiz Coltro Antunes

Marcela Soares Silva

Daniela Alves de Alves

Jesus José Ranieri

Patrícia Castro Mattos

**Data de defesa:** 23-09-2020

**Programa de Pós-Graduação:** Sociologia

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-7467-6033>

Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/5021379824274576>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 23 de setembro de 2020, considerou a candidata Tabata Berg aprovada

Prof. Dr. Ricardo Luiz Coltro Antunes  
Prof(a). Dr(a). Marcela Soares Silva  
Prof(a). Dr(a). Daniela Alves de Alves  
Prof. Dr. Jesus José Ranieri  
Prof(a). Dr(a). Patrícia Castro Mattos

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*

Dedico para minhas avós Madalena e Maria Eugênia [*in memoriam*]; minha mãe Maria José e meu pai Romero, cujas resistências, por vezes desesperadas, frente à condição de alteridade absoluta que lhes foram impostas deixaram marcas indelévels em seus corpos e suas *almas*, sendo bases (embora muitas delas ocultas) da minha formação.

## *Agradecimentos*

Esta tese não existiria sem a orientação dedicada do prof<sup>o</sup>. Ricardo Antunes. Nos quase nove anos em que estive sob sua orientação, entre mestrado e doutorado, seu comprometimento e generosidade intelectuais têm sido minha grande inspiração. Ricardo, você tem sido orientador, amigo, pai, psicólogo. Sempre acolhendo e incentivando as minhas muitas inquietações intelectuais. Você abraçou meu desejo por mudar os rumos da pesquisa em um momento crítico da minha vida pessoal e acadêmica, se comprometendo e oferecendo todo o suporte para que ela se concretizasse. A você meu carinho, minha admiração e minha gratidão.

Toda a minha gratidão à minha mãe que abdicou de experimentar seus próprios desejos para nos oferecer, a mim e meus irmãos, as condições necessárias para que pudéssemos lutar pelos nossos. Que cultivou em mim, desde a mais tenra infância, a indignação frente a qualquer opressão e exploração e me ensinou, pelo exemplo e pela exigência, às vezes intransigente, a me posicionar sem medir os custos. Que me ofereceu as aulas mais radicais de feminismo. Mãe, eu agradeço por sua coragem em divorciar-se em um contexto religioso e conservador e materialmente precário, por não se conformar com o destino que o patriarcado lhe impôs, por seguir arcando com altivez com as punições materiais e simbólicas a essa escolha.

Meu amado Antônio, eu agradeço por todas as descobertas. Ao tê-lo, eu me joguei ao abismo sem paraquedas, e temos experimentado essa queda livre juntas, crescer!, eu me descubro a cada segundo em seus braços, em seu cheiro, em cada aprendizado, em cada dor que não posso curar. A maternagem que construímos juntas é o alinhavo desta pesquisa. Peço que compreenda e me perdoe e seja capaz de ressignificar as muitas horas de trabalho ininterrupto, todas as vezes que teve que me chamar mil vezes antes de poder receber uma resposta, antes que eu olhasse realmente nos seus olhos, as brincadeiras sozinho ao lado da minha mesa de trabalho, meu olhar perdido e exaustão e impaciência, sobretudo pela necessidade ontológica de me desvencilhar de você. Agradeço a você, meu amor, a generosidade com que tem lidado com minha imersão no trabalho, com a minha busca por mim.

Pai, essa tese também não existiria sem o seu amor incondicional. Se você não tivesse dormido por meses na varanda para nos acolher em casa depois do final da minha relação com o pai do Antônio. Sem que cuidasse atentamente da nossa alimentação, das necessidades que eu mesma havia esquecido que tinha. Sem os cafés,

pães e broas levados à minha mesa enquanto eu escrevia. Os conselhos lúcidos e gentis. Sem o cuidado atento que tem oferecido a Antônio. Você segue rompendo com os padrões de masculinidade tóxica para nos oferecer uma paternagem ativa e gentil. Obrigada por abraçar minha carreira. Amo você.

Lindolpho, Oscar e Filipe, sou muito grata pelo privilégio de partilhar da casa cheia, das brigas familiares e do desejo de mudar o mundo com vocês. Muito do que me move nessa pesquisa desdobra-se das reflexões e conflitos de nossa vivência cotidiana.

À minha vó Madalena que me ofereceu as primeiras e mais duras e realistas lições sobre a condição do ser-mulher(es), que trazia visível em seu corpo as marcas da violência do pai e do marido, do patriarcado encarnado nas figuras a quem devotou afeto e cuidado, eu sou grata. Você me ensinou a valorizar o conhecimento e a autonomia, a nunca sucumbir perante às estruturas, me ensinou que as mulher(es) são as mais sabidas, que o mundo é dos homens, porém que há uma potência misteriosa, criativa e astuta dentro de todas nós, e que devemos mobilizá-la não para servi-los, mas para destroná-los.

Erika e Mari e Murillo eu sou muito grata por termos dividido os anos de UNICAMP, pelos debates acalorados e intermináveis, pelas tantas leituras atentas, copartícipes desta tese. Não posso deixar de mencionar que vocês foram minha segunda equipe de parto, foram porto seguro nessa travessia. Vocês são minha família.

Eu agradeço muito à Larissa, sem sua inteligência perspicaz nos anos solitários da minha maternagem, eu não teria saúde mental para me lançar novamente à pesquisa da tese.

Meus primeiros e ousados passos no feminismo não foram dados no campo acadêmico ou na militância formal, mas no cotidiano de amizade com as meninas incríveis com as quais tive o privilégio de dividir minha pré-adolescência e adolescência. Foi nela que pude colocar em prática algo que já havia apreendido de minha avó e minha mãe: “mulheres escolhem mulheres”. Nós sempre, sempre, nos escolhemos. Fomos meninas que desejavam experimentar a potência de seus corpos, e o fizemos, enfrentando com significativos custos à moralidade patriarcal, em sua roupagem de moralidade interiorana. Sou grata a vocês, pois o campo acadêmico tem sua roupagem patriarcal particular – camisas de forças feitas sob medida para às intelectuais, com aparência libertária –, e desde tão cedo vocês me ensinaram a rejeitar qualquer bom comportamento que nos oprima, e a pagar o preço (imposto) pela

liberdade decorrente dessa renúncia. Em especial, eu agradeço às minhas melhores amigas Priscila, Kaylee e Ana Luiza.

Agradeço às amadas Valentina, Amélie, Otto e Martín, por compartilharem comigo a sagacidade e a capacidade de sonhar dos infantes.

Meu retorno à biblioteca e ao meu cotidiano na UNICAMP, à concretude da pesquisa não seria possível sem o acolhimento generoso de minhas amadas da *casa dos artistas* Belisa, Beatriz, Ana, Flávia, Matheus e Alexia. Além de casa, me ofereceram um cotidiano com colo, risadas, vinhos e reflexões aguçadas. Vocês são a minha comuna.

O *Grupo de Pesquisa Metamorfoses do Mundo Trabalho* (GPMT) é o espaço mais generoso e propício ao desenvolvimento intelectual pelo qual transitei na minha vida acadêmica. Nele encontrei mais que colegas, parceiras para a vida. Eu agradeço muito pelos anos de leituras atentas, companheirismo e amizade, sobretudo por partilharem da resistência em exercer uma ciência comprometida com novos modos de vida, em especial, meu agradecimento às queridas Ricardo Festi, Flávio, Patrícia Villen, Mari, Murillo, Erika, Luci, Mary Galvão, Patrícia Rocha, Letícia, Iuri, Marcela, e, também, a vocês que estão mais longe, mas que contribuíram muito para meu crescimento intelectual: Michaëlle, Frank e Rubén.

No meu parir um tanto em mim morreu e nasceu e (re)nasceu, condicionando minha maternagem em suas idiossincrasias, a mãe terra dessa tese, eu agradeço às parteiras maravilhosas Jéssica, Lara, Ana Paula, Marcela e Paula, que atravessaram comigo essa jornada.

Eu agradeço à querida Raquel por nosso despertar juntas para as amarras que nos prendiam e nos feriam. O caminho que trilhamos na sororidade é, para mim, inspiração do poder das mulher(es) quando nos unimos.

Muito da tese foi feita nesse terreno invisível da vida doméstica cotidiana, portanto, esse trabalho seria muito mais difícil, talvez impossível, sem as minhas vizinhas de muitas casas: Cidinha, Dilene, Suelene, Ariel, Maurinha, Marli, Ronália e Ludmilla. Obrigada por partilharem das dificuldades e das pequenas delícias do dia a dia – além do açúcar, macarrão, quitutes diversos e abridor de vinho.

Vislumbrar projetos de outros mundos alimentou minha capacidade de sonhar em meu longo resguardo, preparando-me para a virada em minha pesquisa, por isso, sou grata às amigas e aos amigos da Agroecologia de Rio Pomba.

Rafael Lotério, a despeito dos anos e da distância, sua amizade e suas reflexões aguçadas e seu desprezo pela sociedade burguesa permanecem sendo uma grande inspiração.

Eu agradeço ao amigo Jesus Ranieri, pilar na minha formação intelectual. E aos colegas do grupo do *Capital* pela honestidade intelectual, pelo amor à crítica marxista: as reflexões que partilhamos têm sido fomento a essa pesquisa. Agradeço em particular à Bruna, com quem partilhei reflexões e ansiedades que me trouxeram até aqui e ao Agnus pelas muitas indicações de leituras.

Agradeço também à Patrícia Mattos, minha amiga de tantos anos, parceira de pesquisa, minha referência feminista, entusiasta da virada que realizo na tese.

Eu agradeço à professora Mariana Chaguri, que muito contribuiu em minha qualificação, e me fez uma provocação que marcou essa virada, questionando-me sobre a necessidade de ultrapassar as muitas justificações em relação à sustentação do objeto, e avançar. Nesta tese, eu me arrisco a responder à sua provocação que mobilizou tantas das noites não dormidas que passei com Antônio.

Nos anos em que estive na UNICAMP, pude me nutrir da efervescência intelectual desse espaço graças aos debates calorosos e perspicazes, à integridade intelectual, o afeto e a generosidade das amigas e das colegas que fazem desse um *lócus* de conhecimento e de trocas tão particular nesse árido mundo da competição acadêmica. Nomeio algumas: Jhenifer, Sara, Leianne, Luan, Monique, Fernando, Camila, Gustavo, Pedro e tantas outras com quem tive o prazer de dividir essa fase tão linda e potente da minha formação.

Agradeço muito às estudantes e militantes do MRT, em particular, às queridas Flávia e Vitória, pela coerência entre militância e solidariedade cotidiana, por acolherem Antônio pelos corredores do IFCH e manifestações, acolhendo-me enquanto mãe nesse terreno tão movediço que é a universidade. Vê-las militando me aquece o coração.

Meu retorno à pesquisa foi atravessado pelo nosso reencontro, Vanda, querida, sou grata pelos muitos anos de amizade e reflexões intelectuais, e, mais recentemente, pelos debates tão enriquecedores na madrugada paulistana.

Agradeço à Geise, Laís e Cintia pela amizade, pelos vinhos e risadas.

Eu agradeço ao Fabio pelas redescobertas.

Paulo Freire abre sua *Carta aos professores* do seguinte modo “não existe ensinar sem aprender e com isto eu quero dizer mais do que diria se dissesse que o ato

de ensinar exige a existência de quem ensina e de quem aprende. Quero dizer que ensinar e aprender se vão dando de tal maneira que quem ensina aprende, de um lado, porque reconhece um conhecimento antes aprendido e, de outro, porque, observado a maneira como a curiosidade do aluno aprendiz trabalha para apreender o ensinando-se, sem o que não o aprende, o ensinante se ajuda a descobrir incertezas, acertos, equívocos.” Eu não poderia expressar de forma mais precisa a contribuição que as estudantes para as quais tenho o privilégio de lecionar ofereceram às reflexões levantadas nessa tese. Minha grande gratidão à generosidade com qual temos juntas construído e desconstruído e reconstruído cada conhecimento compartilhado.

Durante o isolamento e a tragédia social que enfrentamos com a covid-19, eu tive o privilégio de poder me articular com um grupo de pesquisadoras crescente, todas partilhando do profundo incômodo perante as estruturas e os mecanismos misóginos de funcionamento do campo acadêmico, que nos cerceiam e marcam dolorosamente nossas pesquisas e trajetórias intelectuais; nosso Grupo *Poiésis & Alquimia feministas* tem alimentado minha imaginação sociológica de modo revolucionário, e inspirado a finalização deste trabalho, sou grata por esse potente encontro. Agradeço, em particular, à querida Bárbara Breder.

Agradeço às professoras e professores e às funcionárias e funcionários do departamento DCS/UFV, onde trabalho como professora substituta, em especial, às professoras Nádia Dutra de Souza e Daniela Alves, pelo suporte e acolhimento, tão importantes à conciliação entre o trabalho docente e a finalização da pesquisa.

A UNICAMP, esse espaço que me é tão caro, não existiria sem a dedicação e o trabalho árduo das professoras e professores, das funcionárias e funcionários, das trabalhadoras e trabalhadores terceirizadas. Agradeço às professoras/es do IFCH por partilharem muito generosamente seus conhecimentos e incentivarem a autonomia em nossas pesquisas. Meu muito obrigada aos professores Sidney Chalhoub, Fernando Lourenço e Josué Pereira da Silva pela grande contribuição que ofereceram à minha formação intelectual. Agradeço a Cidinha, a Ana Jaqueline e a Priscila pelo carinho e pela atenção nesses anos. E também às trabalhadoras do bandeirão pela paciência com o Carro de Corrida Antônio.

Eu agradeço às professoras Daniela Alves e Marcela que tão gentilmente aceitaram participar desta banca em condições adversas.

Sou grata à Jennifer pelo trabalho de revisão cuidadoso. Escrever é um processo árduo e doloroso. Portanto, a confiança, a seriedade e a generosidade com as quais fez essa revisão foram imprescindíveis para o resultado que apresento agora.

Essa tese não seria possível sem as mulher(es) com quem tenho dividido opressões e resistências e sem as intelectuais que mobilizo nessa pesquisa, a vocês minha gratidão por tornarem essa jornada menos solitária.

A todas vocês meu carinho e minha gratidão!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Como uma lésbica negra, feminista, socialista de 49 anos, mãe de dois, incluindo um menino, e integrante de um casal interracial, eu geralmente me vejo parte de algum grupo definido como outro, desviante, inferior ou simplesmente errado.

[...] Minha concentração máxima de energia fica disponível para mim apenas quando agrego todas as partes de quem sou, abertamente, permitindo que o poder de determinadas fontes da minha existência flua, indo e vindo livremente por todos os meus diferentes eus, sem restrições de uma definição imposta de fora. Só então posso unir a mim e a minhas energias num todo a serviço das lutas que abraço como parte da minha vida. *Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença.* Audre Lorde.

No defiendo mi territorio terra solo porque necessito de los bienes naturales para vivir e dejar vida digna a otras generaciones. Em el planteamiento de recuperación y defensa de mi territorio corpo tierra expropiado, para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto com la defensa de mi territorio terra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida em plenitud. *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala,* Lorena Cabnal.

Eu sempre acreditei que inevitavelmente chegará o tempo em que uma mulher será julgada pelos mesmos padrões morais utilizados para os homens, pois não é sua específica virtude feminina o que lhe dá um lugar de honra na sociedade humana, mas o valor da missão cumprida por ela, o valor de sua personalidade como ser humano, como

membro da sociedade, como pensadora como lutadora.

*Autobiografia de uma mulher sexualmente emancipada*, Alexandra Kollontai.

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da abolição. Dia que comemoramos a abolição dos escravos. [...]

Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou a pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me a banha e o arroz. Era 9 horas da noite quando comemos.

E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome!

*Quarto de Despejo*, Carolina Maria de Jesus.

## **RESUMO**

É objetivo desta tese oferecer alguma contribuição à compreensão do ser social, a partir de uma perspectiva ontológica marxista. No entanto, a questão do ser tem sido, ao longo do pensamento, objeto, quase que exclusivo, de pensadores homens. Proponho, assim, ensaiar uma virada epistemológica feminista da ontologia marxista. Isto é, tenho como objetivo questionar a pretensa universalidade do ser social, fundada na particularidade do ser homem, produtivo, conferindo centralidade e protagonismo ativo à *ser-outra*, em sua singularidade, enquanto ser situada; situada, todavia, em uma multiplicidade de posições e condições.

**Palavras-chaves:** ser social; mulher(es); *ser-outra*; patriarcado; acumulação do capital

## **ABSTRACT**

*The objective of this thesis is to offer some contribution to the understanding of the social being from a Marxist ontological perspective. However, the question of being has been, throughout thought, an almost exclusive object of male thinkers. Thus, I propose to rehearse a feminist epistemological turn from Marxist ontology. That is, I aim to question the alleged universality of the social being based on the particularity of the productive, human being, giving centrality and active protagonism to the being-other-woman in its uniqueness, while being situated; situated, however, in a multiplicity of positions and conditions.*

**Keywords:** *social being; women; being-other-woman; patriarchy; capital accumulation*

## Sumário

Uma colcha de retalhos: a maternagem como alinhavo onto-epistemológico .....	17
Fazer-se <i>humana</i> : (de) vagando por entre o objeto .....	22
<i>Ser-outra?</i> .....	35
<i>Por uma virada feminista: (re)construindo o objeto</i> .....	58
Fazer-se: a dialética entre formas e conteúdos .....	67
<i>A ausência presente das mulher(es) no fazer-se da classe trabalhadora</i> .....	71
<i>Experiência e consciência: esboços analíticos e políticos para uma revolução feminista</i> .....	81
Alteridades estranhadas: contradições e potencialidades da forma <i>ser-outra</i> .....	104
<i>A lei é não assalariar: escravidão e patriarcado enquanto protoformas articuladas da ser-outra</i> .....	110
Mais que uma variável em uma equação? A <i>ser-outra</i> como pilar à acumulação do capital .....	154
<i>Acumulação do capital: as imbricações ontológicas entre capital/trabalho (assalariado) e ser-outra</i> .....	181
Parir ontologias e epistemologias .....	193
<i>Ante scriptum</i> ou pré-alinhavo: trabalho e <i>habitus</i> enquanto categorias ontológicas à compreensão da ser-humana.....	197
<i>Trabalho: exteriorização de si</i> .....	205
<i>Habitus: a interiorização do mundo</i> .....	216
Figuras .....	226
Referências bibliográficas .....	229

## *Uma colcha de retalhos: a maternagem<sup>1</sup> como alinhavo onto-epistemológico*

Quem sou eu? Cansada de me justificar e me fragmentar e abdicar de mim para caber no mundo. Tanto da minha vida me sentindo uma fraude, medíocre, insuficiente, aquém do direito de simplesmente existir. Algo tão basilar à condição humana. E desde que me reconheço esses questionamentos me atravessam e dilaceram. Embora eu me coloque no mais das vezes frente aos outros de maneira altiva em defesa do direito de existir e me acolher na inteireza da colcha de retalhos de que sou feita; eu duvido e faço coro com as vozes de fora, longe e perto, que tilintam dentro de mim. Tenho mesmo o direito de existir? O que preciso disfarçar, silenciar ou, ainda, representar para me convencer de algo tão essencial e, no entanto, tão fugidio?

*Diário de uma mulher em construção, Tábata Berg*

Era uma vez, uma tese teórica sobre as categorias trabalho e *habitus*, a serem estudadas a partir de, respectivamente, Pierre Bourdieu e György Lukács<sup>2</sup>. Daí a pesquisadora gestou e pariu e amamentou seu Antônio em livre demanda, madrugadas a fio, por longos três anos, solitária em seu quarto. Gestou e pariu e fez-se mãe. Amava livros e, tão logo soube que o pequeno chegaria, já começou a comprar um monte deles, mas descobriu que, embora as histórias dos livros sejam boas companheiras, aquelas inventadas e sussurradas no escuro são mais interessantes. Vou começar sussurrando para vocês um pouco dessa história, do fazer-se de uma mãe. Mas advirto-lhes, encontrem um cantinho debaixo de seus cobertores e edredons, peguem a lanterna, pode ser a do celular nesse mundo cibernético, pois, embora muitas de nós sejamos mães e pais, trata-se de histórias proibidas, que não estão presentes nos romances, nos contos de fadas, nos memoriais acadêmicos, não há espaço (ainda) para elas no *lattes*. Kollontai, em sua autobiografia destinou três linhas à sua maternagem: “Eu dei à luz um filho. Embora eu o tenha pessoalmente educado com grande cuidado, a maternidade nunca foi o centro da minha existência” (KOLLONTAI, 2007 [1926] p. 34).

<sup>1</sup> Utilizo maternidade enquanto instituição social e maternagem enquanto práxis.

<sup>2</sup> Sobre essa tese ver *Ante scriptum ou pré-alinhavo: Trabalho e Habitus categorias ontológicas à compreensão da ser-humana*.

Afinal, o que é gestar, parir e criar um ser diante da urgência revolucionária? Lembrar-se do filho reclamando atenção, do dente por romper, das marcas roxas pelas batidas sonâmbulas nos móveis enquanto embala um bebê às 3h da manhã, noites e mais noites, semanas e meses e anos. Seria melhor sussurrarmos um pouco mais baixo. Parece-me que a importância do exercício da maternidade não passava despercebida à revolucionária, que atuou política e teoricamente em prol da melhoria das condições da maternagem na Rússia pós-revolução. No entanto, a experiência individual da maternidade sempre foi um tabu, muito maior e intocado, do que as relações sexuais-afetivas das mulher(es). O que as mulher(es) mães foram obrigadas a seguir silenciando para manter-se no debate público, científico e político?

É na solidão, sem glamour, literalmente às sombras, e sem resgate da falta de sono ininterrupto que retiro o alinhavo necessário à colcha de retalhos que me propus tecer. Pois a maternidade, pelo menos parte dela, é uma experiência radical da clareira (*Lichtung*), da abertura (*Erschlossenheit*) originária<sup>3</sup> ao ser-propriadamente-assim (LUKÁCS, LI, 2012 [1968]).

Depois de parir na minha cama, ainda unidos pelo cordão umbilical, fui tomada por aquele cheiro incrível, do vernix, do líquido amniótico e do sangue rubro que se misturavam a mim e minha cria. O cheiro mais delicioso. Uma sensação poderosa se apossou de mim. Antônio não mamou logo, chorava e seu choro desesperava aquela mãe recém-parida, mas logo ele sossegou, balançava sua cabeça eu meus seios, como um bichinho farejando o novo. A placenta precisava nascer, era preciso ajudá-la, cortar o cordão umbilical, entregar meu bebê ao pai por um breve momento, a demora aumentava o risco de hemorragia. Mas eu ainda não podia, tão cedo? agora que ele se acalentou em meu corpo? O primeiro confronto, negociação e, depois da avaliação da equipe, consegui mantê-lo por mais uns quinze minutos conectado a mim: carne da minha carne, sangue do meu sangue. Quando cortaram o cordão e eu tive que entregá-lo ao pai, eu chorei, uma dor contida e para toda a vida: deixá-lo ir.

Mas qual é o sentido de começarmos por aqui? Por que não pelo método, o objeto, a revisão bibliográfica? A tese de uma pesquisadora-e-mãe<sup>4</sup> é feita de pesquisas,

---

<sup>3</sup> Clareira em *Ser e o tempo* (1926) de Heidegger não é a presença de luz, o acesso iluminista ao todo, à integralidade, a abertura ontológica é composta do pelo jogo de luzes e sombras, tal como a clareira em uma floresta. Sendo a morte um momento privilegiado de abertura do ser, pelo fechamento do devir inerente ao Dasein.

<sup>4</sup> Ver BREDER; NASCIMENTO; BERG, 2020.

de leituras exaustivas, mas também de vulva a parir, leite, sangue, comida amassada no chão da sala.

Retornei ao interior de Minas, cidade do meu pai e da família do pai de Antônio, logo após seu nascimento. Eu tive direito a quatro meses de extensão da bolsa devido à licença maternidade. Aos quatro meses, pretendia retornar à pesquisa da tese. Uma colega chegou a me questionar: “mas como você pretende ficar por quatro meses longe da sua pesquisa?”.

Aos quatros meses, eu escrevi minha qualificação, os dentes do meu bebê começaram a crescer, crescimento lento – pasmem, são vinte dentes! De dia, as sonecas de quarenta minutos só aconteciam depois de ninar, cantar, correr. À noite, ele, que já mamava a cada hora, passou a mamar a cada 20 minutos, eu escrevia de madrugada, uma linha, uma mamada. Nos intervalos entre a escrita da qualificação e a amamentação, eu pesquisava sobre introdução alimentar, amamentação continuada após os seis meses, criação com apego. Há materiais incríveis sobre cada um desses temas. Profissionais e mães que se empenham em partilhar conhecimentos embasados cientificamente; não há pais nesses grupos.

Realizada a qualificação, estava adoecida e exausta. Rendi-me à força irresistível por abraçar a solidão ontológica. A necessidade do silêncio, atravessado apenas pelos choros, canções sussurradas de ninar, risadinhas e balbucios. Não podia, sob o risco de abrir mão de experimentar de fato a maternidade de forma radical, lançar mão “à fuga de diante de mim mesmo”<sup>5</sup>, à angústia intelectualmente produtiva, tipicamente masculina. Era preciso confrontar a clareira em seus jogos de luzes e sombras, o meu “ser no mundo ele mesmo”<sup>6</sup>, em cheque. Afinal, Heidegger não sabia, mas a maternidade, em particular nos primeiros anos, é composta por muitas mortes. A minha tese foi uma delas.

Enquanto esse ser no mundo, ser-mãe, é sobretudo ser-*outra*.

No que dizia respeito à minha sobrevivência material, eu não conseguia cozinhar e comia doce de leite, banana, miojo e hambúrguer, até que meu pai, bastante preocupado, passou a me levar o almoço.

Tese? Voltar a pesquisar? No final de cada dia, eu pensava “sobrevivi a mais um – para o bem e para o mal, pois haveria mais outro”. Quando Antônio fez um ano e meio, me separei do pai dele e voltei a morar com meu pai. Eu pesava quarenta e sete

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, 2014 [1926], p. 519.

<sup>6</sup> Idem, p. 525.

quilos, os livros da pesquisa estavam amontoados num canto empoeirado do guarda-roupa, meu filho mamava sete vezes na noite, acordava na madrugada chorando e só dormia depois de muito ninar, de muito mamar, durante o dia, fazia natação e brincava diariamente na praça, sempre grudado em mim.

Depois de ter minha criança, eu voltei a (re)apropriar-me do espaço público, a compreender o quão fundamental é a ideia de bem comum. Para uma criança, a existência e conservação da praça, parquinho, horta comunitária, biblioteca municipal, campinho é fundamental ao seu desenvolvimento físico e psíquico. Antônio passou a ter dores de ouvido, bronquite, e passei a utilizar amplamente o Sistema Único de Saúde (SUS). A existência de espaços e serviços públicos e gratuitos é particularmente cara às mães e às crianças e tão mais quanto maior a vulnerabilidade social. Não por acaso, as políticas neoliberais, cercamentos modernos, atingem-nos brutalmente e temos sido nós, as mulher(es) e crianças, historicamente a fazer resistência a essas expropriações.

Decidi que precisava fazer concursos. Voltar a estudar. Como viveria quando a bolsa acabasse com um infante a depender de mim? deusas!, e a minha tese? Enquanto estudava para os concursos, eu li Simone de Beauvoir. Passei a minha vida toda lendo homens, na academia e na literatura, e fui arrebatada pela ontologia materialista inerente a *Segundo Sexo*. Por que *Ser e o Tempo*, de Heidegger, e *Ser e o Nada*, de Sartre compunham a história contemporânea da ontologia e o *Segundo Sexo* ainda era percebido como uma obra exclusivamente feminista? Por que Lukács, vinte anos mais tarde, em *Ontologia do ser social*, permanece ignorando, mesmo em um diálogo crítico, *Segundo Sexo*? Pensei na minha tese, no quanto ela carregava uma marca de silêncio cujo pacto não podia mais sustentar.

Foi preciso mais um ano, mudar de cidade, retornar à pós-graduação, ao grupo de pesquisa, retomar conversas com mulheres e homens adultas – é comum mães de crianças pequenas não fazerem isso. Fazia quase três anos que não tinha um diálogo coerente e extensivo com minhas/meus *pares*. Antônio passou a correr pela Unicamp, a ser acolhido pelas trabalhadoras e trabalhadores do bandeirão, a assistir aulas, debates e a participar de reuniões e apresentações. Apropriarmo-nos espacialmente da universidade, encontrarmos nela e no corpo de funcionárias/os, docentes e estudantes acolhida, foi imprescindível para a retomada efetiva da pesquisa.

Em janeiro de 2019, enfim, retomo às leituras e pesquisas da tese. Mas eu não era mais a mesma, como a tese poderia sê-la? Era preciso juntar aqueles muitos retalhos

dos quais é feito uma mãe-e-pesquisadora e permitir-me existir na minha integralidade cheia de abismos inconciliáveis.

Em abril de 2020, quando me debruço, como objeto de pesquisa, sobre minhas primeiras bibliografias de mulheres – Virgínia Wollf, Angela Davis, Simone de Beauvoir, Silvia Federice e Rosa Luxemburgo –, paralelamente, eu finalizava e experimentava o luto de uma prática basilar à minha maternagem: a amamentação de Antônio, com seus 3 anos. Sangue em leite, um corpo a nutrir outro; energia vital direcionada ao desenvolvimento desse *ser*. Meu corpo em simbiose, fragilizado pelos anos de amamentação ininterrupta, se (re)descobre autônomo, a querer existir para si. O desmame do Antônio foi um processo de autonomização para nós dois incrível mas também bastante doloroso. No amamentar, experimentei, em radicalidade, a dialética do trabalho entre o gozo da autoexpressão e tortura excruciante – *tripalium*. Um trabalho tão autêntico, uma exteriorização tão potente de mim mesma. O fechamento desse processo de trabalho me possibilitou direcionar minha energia vital à pesquisa da tese, mas foi, ao mesmo tempo, uma experiência de morte.

Nesta tese, *sou* sujeito cognoscente e objeto investigativo.

Portanto, me alinhavo artesanalmente às escolhas bibliográficas e à forma como as mobilizo. Elas mesmas são retalhos, que trazem abismos não conciliáveis, apanhadas intuitivamente, e buscam costurar a trajetória da mulher em construção que sou.

## *Fazer-se humana: (de) vagando por entre o objeto*

Porque nós, mulheres, pensamos através de nossa mãe. É inútil recorremos aos grandes escritores como ajuda, ainda que os procuremos por prazer. Lamb, Browne, Thackeray, Newman, Sterne, Dickens, De Quincey – seja quem for – nunca ajudaram nenhuma mulher, ainda que elas tenham aprendido alguns truques, adaptando-os para o próprio uso. O peso, o ritmo, o passo da mente de um homem são muito diferentes dos seus para que ela possa aproveitar qualquer coisa de substancial com sucesso.

*Um teto todo seu*, Virgínia Woolf.

A escritora Virgínia Woolf (1929) defende dois argumentos, ao discorrer sobre a relação entre mulher e ficção – mas poderia ser, e o é, pelo menos enquanto horizonte da autora, sobre a produção escrita das mulheres, seja ela artística ou científica: a escrita se ampara (em sua forma e conteúdo) sempre, tanto para homens quanto para mulheres, em sua tradição; e, ainda, é preciso que o texto se adapte, em alguma medida, ao corpo de quem o escreve<sup>7</sup>. Embora possam questionar-me a respeito da radicalidade desses argumentos, eles põem em perspectiva as bases da pesquisa em questão, nomeadamente, o objeto de pesquisa e o sujeito que a empreende.

Oferecer alguma contribuição à compreensão do ser social a partir de uma perspectiva ontológica marxista é o objetivo fundamental deste trabalho. Para tanto, vinha me debruçando sobre categorias que articulam, a meu ver, o caráter fundamentalmente específico do ser social: trabalho e *habitus*. Pois, parecem concentrar a centralidade da relação consciência (subjetividade)<sup>8</sup> e objetividade.

O ser, de forma mais ampla, tem sido objeto de reflexão da Metafísica há um pouco menos de dois milênios e meio – se tivermos como limiar Platão –; todavia, ao conferirmos materialidade e historicidade ao pensamento, conclui-se que a questão do ser tem sido objeto quase que exclusivo de pensadores homens, salvaguardadas algumas raras exceções (marginalizadas pela própria ontologia enquanto disciplina

<sup>7</sup> WOOLF, 2014 [1929]. pp. 110 - 112.

<sup>8</sup> Não podemos reduzir a subjetividade à consciência, ainda que a consciência seja, tal como defendido nesta tese, momento fundante e fundamental da constituição da subjetividade, esta lhe ultrapassa, sendo constituída por outras determinações.

institucionalizada), tais como Teresa D'Ávila, no século XVI, e Simone de Beauvoir, no século XX<sup>9</sup>.

Teresa D'Ávila escreveu no apogeu do Renascimento, em anos intensos do que ficou conhecido como a “Caça às bruxas” – seu *Livro da vida*, de 1562, ficou sob suspeição da Inquisição. Em sua obra, as categorias e questões inerentes ao desenvolvimento da modernidade são elucidadas de modo autêntico e com uma qualidade literária peculiar, tais como: a ascensão do sujeito transcendental, sua centralidade enquanto sujeito cognoscitivo e moral e, ainda, as relações entre alma e corpo, conhecimento, autoconhecimento e ser, entendimento e experiência, entre outras<sup>10</sup>. No entanto, Teresa não se encontra entre os cânones da filosofia, majoritariamente masculinos. Sua obra é tratada só esporadicamente nas grades de filosofia e, quando o é, a interpretação costuma ser atravessada pela sua “especificidade” feminina, nas palavras de Beauvoir: “ela se apresenta diante do macho como ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente.”. Seu pensamento costuma ser interpretado a partir do lugar simbólico de “esposa de Cristo”, posição que, embora ela mesma tenha lhe arrogado<sup>11</sup>, passou a obscurecer suas contribuições filosóficas. Tal imagem foi consagrada pela escultura *Êxtase de Santa Teresa*, do artista barroco Gian Lorenzo Bernini, no século XVII<sup>12</sup>.

No que tange à ontologia marxista, embora um número crescente de pensadoras esteja oferecendo contribuições riquíssimas<sup>13</sup>, a tradição ainda se encontra fundamentalmente ancorada nas obras de Marx e Lukács. Assim, também as categorias trabalho e *habitus* foram apreendidas por meio do diálogo entre dois autores: György Lukács e Pierre Bourdieu. Essas três dimensões basilares do objeto da pesquisa

---

<sup>9</sup> A despeito das mulher(es) terem se debruçado sobre a questão do ser ao longo da história do pensamento ocidental, elas foram apagadas da tradição. Ver: *Mulheres intelectuais na Idade Média: entre a Medicina, a História, a Poesia, a Dramaturgia, a Filosofia, a Teologia e a Mística*, de Marcos Roberto Nunes Costa e Rafael Ferreira Costa (2019).

<sup>10</sup> Vejamos o seguinte trecho: “Pois bem! Tornemos agora ao nosso castelo de muitas moradas. Não havei de imaginá-las umas depois das outras, todas enfileiradas. Não! Ponde os olhos no centro: aí é a sala ou o palácio onde está o Rei. Como num palmito, no qual para chegar ao que se come, há muitas cascas ou camadas que cercam inteiramente a medula saborosa, assim aqui, em redor desta sala há muitas outras, e também por cima. Efetivamente, as coisas da alma sempre se hão de considerar com plenitude, amplidão e grandeza. Não há perigo de exagero, pois sua capacidade excede qualquer consideração humana, e o sol, que está no centro do palácio comunica-se a todas as partes.” (Ávila, 2011 [1577], p. 27). Nele, Teresa D'Ávila discorre sobre a relação entre as partes e o todo que compõem a noção renascentista de indivíduo e como através da oração reflexiva é possível debruçar-se e conhecer a intimidade dessas partes, sua essência no todo, no sol central.

<sup>11</sup> “Logo se representou a mim, como de outras vezes, por visão imaginária, muito interiormente, e, dando-me a mão direita, disse: ‘Olha este cravo: é sinal de que será desde hoje minha esposa. [...]’” (Ávila, 2011 [1577], p. 270).

<sup>12</sup> Ver imagem em Figuras.

encontram-se transpassadas pela visão de mundo e estrutura de exposição masculinas. O recorte do objeto pensado em suas três dimensões traz, não somente, a exclusividade do olhar masculino mas também branco e europeu (colonizador e burguês)<sup>14</sup>.

A ausência de um “situar-se na ordem da inteligibilidade”, colocando-se enquanto “espectador imparcial” é apontada por Bourdieu como um elemento que transforma o conhecimento produzido pela ciência em *illusio*: o duplo movimento de objetivar a subjetividade do cientista, ao mesmo tempo, subjetivando o conhecimento pretensamente objetivo deve lhe ser inerente, em suas palavras:

O produtor de discurso sobre objetos do mundo social que omite o ponto de vista a partir do qual produz esse discurso tem boas chances de não apresentar senão esse ponto de vista: testemunham todos esses discursos sobre o “povo” que falam menos do povo do que da relação com o povo daquele que os mantém ou, mais simplesmente, da posição social da qual ele fala do povo. (BOURDIEU, 2009 [1980], p. 49, nota 7).

Quantas vezes o conhecimento sobre o ser social, assim como aquele produzido a respeito da “mulher”, disse tanto sobre a posição ocupada nas relações sociais pelos homens produtores que ofuscou a complexidade do próprio objeto de pesquisa? Dessa forma, como posso abster-me em questionar a minha posição enquanto produtora de conhecimento?

A pesquisadora indígena Creuza Prumkwyj Krahô ressalta:

Ao pesquisar, vi que a maioria das coisas não é do jeito que estão registradas, porque são as mulheres que fazem e os homens que contam. Mal acredito que tinha tanta coisa guardada com as mulheres mais velhas! Nunca saiu nada das histórias das mulheres Krahô, de como faziam as coisas, nenhum livro conta a mulher Krahô. Nenhum. O antropólogo pode ser mulher, pode ser homem, o que for, vai pesquisar os Krahô e só procura os homens. (KRAHÔ, p. 113, 2017).

Eu, enquanto pesquisadora, só procurava conhecimento nos homens. E essa procura unilateral, me ofereceu um conhecimento unilateral, não raro, deformado da realidade.

Por sua vez, enquanto *sujeito* que empreende a pesquisa, *sou* mulher cis, branca, descendente de uma camponesa branca lançada ao trabalho doméstico e um operário negro; fazendo-me mãe no transcorrer do processo investigativo. Desse modo, sujeito que investiga e objeto de investigação encontram-se, nesta tese, em polos historicamente distintos e antagônicos, e mais, em polos invertidos. Cabe ressaltar,

---

<sup>13</sup> Ver SAFFIOTI, 2009; ARRUZA, 2017 [2016]; FERGUSON, 2017 [2016].

entretanto, a condição e posição de privilégios que a minha branquitude e a minha cisgeneridade<sup>15</sup> me colocam. Concretudes essas que não estão sendo mobilizadas de modo meramente ilustrativo, ao refletir, tomando o ser em sua multiplicidade como dialeticamente condicionante da epistemologia, não posso abstrair o fato de que branquitude e cisgeneridade ocupam, sistematicamente, a posição de sujeito do conhecimento, detentor do discurso legítimo sobre *as outras*, enquanto os sujeitos racializados e transgêneros, no mais das vezes, são, compulsoriamente, lançados à condição e posição de objetos<sup>16</sup>.

Toda construção epistemológica do outro é ontologicamente relacional; de fato, “Não se pode falar de homens sem falar de mulheres”<sup>17</sup>. Ora, ao falar do homem e do sujeito, as mulher(es) – bem como o povos colonizados –, em suas distintas condições, no mais das vezes, foram concebidas pela ontologia, seja ela grega, cristã e, em alguma medida, mesmo a marxista, enquanto objetos do ser e só marginalmente enquanto seus sujeitos. Estando nessa posição, como posso recorrer, portanto, à tradição que carrega meu objeto? Ou, pelo menos, como posso recorrer a essa tradição sem questioná-la? E, questionando-a, será possível mantê-la nos pilares dessa apreensão científica?

Simone de Beauvoir compreende que só é possível apreender o ser mulher em seu *ser-outra* por meio da análise cuidadosa de seu *estar situada*, de sua experiência

---

<sup>14</sup> Frantz Fanon, nas décadas de 50 e 60, e Achille Mbembe, em *A crítica da Razão Negra* (2014[2013]), demonstram como colonização e escravização estruturam o pensamento ocidental. Seguirei retomando esse debate ao longo do texto.

<sup>15</sup> Amara Moira sobre a metáfora que interconecta as definições de trans e cis: “Cis, trans: antes de tudo metáforas. Cisjordânia, região que margeia o Rio Jordão. Cisplatina, antigo nome do Uruguai, região que ocupa um dos lados do Rio da Prata. Transamazônica, o que cruza a Amazônia; transatlântico, o que atravessa o Atlântico. Cisalpino, transalpino. A isomeria geométrica da Química Orgânica, onde “cis” são os átomos que, ao dividirmos a molécula ao meio, permanecem de um mesmo lado do plano e “trans” os que permanecem em lados opostos. O próprio dicionário Houaiss, trazendo a etimologia de *cis* como “da preposição latina de acusativo *cis* ‘aquém, da parte de cá de’ (por oposição a *trans*)”. E inúmeros outros exemplos. Metáforas, sempre metáforas. Aquilo que cruza, que transpassa, que atravessa e aquilo que permanece sempre dum mesmo lado, que margeia, que não cruza, que deixa de cruzar, tudo em função dada linha. É possível imaginarmos a utilização de um desses termos sem, de pronto, nos referirmos ao outro? É partindo dessa pergunta retórica que ousou afirmar que o discurso médico, ao nomear como “trans” a nossa maneira peculiar de existir, de reivindicar existência, automaticamente nomeou a outra maneira, a sua maneira, não-trans, como “cis”, cabendo-nos apenas pensar formas de fazer com que as duas imagens propostas nessa metáfora, aquilo-que-cruza e aquilo-que-deixa-de-cruzar, se traduzam em sentidos mais palpáveis.” (MOIRA, 2017, p. 365.)

<sup>16</sup> Ainda, segundo Moira: “Oras, usam a palavra “trans” a rodo, a mesma gente que se recusa a empregar “cis”, e usam porque acreditam que ela diz algo, ainda que não saibam exatamente o quê. Usam porque acreditam que existimos e acreditam que existimos porque já não são capazes de não nos ver, de não nos reconhecer na multidão. [...] Eis o ponto: existimos, pode-se dizê-lo sem dificuldade. Quando o não-nós se deu conta disso, pensou então uma metáfora para explicar nossa existência, nossa condição, metáfora que projetaria implicitamente uma imagem também daquilo que não somos, daquilo que deixamos de ser, daquilo que seria esse não-nós que nos nomeia “trans”.” (idem, pp. 366, 367).

<sup>17</sup> No original: One cannot talk about men without talking about women. (MIES, 165. Tradução livre.)

vivida. Ela o faz em diálogo com as noções de *situação vivida*, de Sartre, e das discussões feitas por Merleau-Ponty a respeito do caráter fundamental da experiência perceptiva à constituição da consciência, do corpo e do processo cognitivo de apreensão do objeto. Segundo Ponty:

Só falo de meu corpo em idéia, do universo em idéia, da idéia de espaço e da idéia de tempo. Forma-se assim um pensamento "objetivo" (no sentido de Kierkegaard) — o do senso comum, o da ciência —, que finalmente nos faz perder contato com a experiência perceptiva da qual todavia ele é o resultado e a consequência natural. Toda a vida da consciência tende a pôr objetos, já que ela só é consciência, quer dizer, saber de si, enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável. E todavia a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência, já que ela imobiliza toda a experiência, assim como um cristal introduzido em uma solução faz com que ela instantaneamente se cristalize. (PONTY, 2006 [1945], p. 109).

Nesse sentido, buscando fugir à imobilidade da eternização do arbitrário, à *morte da consciência* pela fixação de um objeto que não se reconhece constituindo-se na relação com outros, é preciso lançar luz àqueles objetos, sobretudo àqueles sujeitos objetificados, e, por consequência, denegados de uma experiência científica legítima. Ressalto, portanto, que a tradição evocada pelo meu “estar situada” é, antes de tudo, tradição oral, transmitida de mãe e pai para filha, não na sala de estar, como a típica família europeia de classe média do início do século XX, descrita por Woolf, mas na cozinha mineira, entre causos e cuidados, panelas e temperos, cueiros e crias, entre sangue e leite. É bem verdade que até há pouco não a pude perceber enquanto tradição efetivamente viva e determinante; pude me dissolver na inautenticidade do ser abstrato e universal, do *homem* que trabalha, do *habitus* enquanto categoria ontológica, dos pores teleológicos que põem novas causalidades em movimento, da práxis revolucionária<sup>18</sup>. Eu pude reivindicar a tradição (masculina)!, não posso mais.

O que mudou? A posição, claramente frágil, que possibilitava a minha ilusão de pertencimento ao “mundo dos homens”. Da ciência (marxista) ao gestar, parir e criar. Confinada nos trabalhos femininos compreendidos como não produtivos, aquém, às *margens* das luzes da criatividade – lançados aos porões da determinação biológica, do não racional. Re(produção) sem criação!, afinal, assim como no livro do Gênesis, a criação – ativa e produtiva – coube/cabe ao deus homem. À mulher, a escolha entre ser “auxiliar semelhante do homem” ou aceitar a punição da pro(criação) sob o patriarcado<sup>19</sup>: “Javé Deus disse então para a mulher: Vou fazê-la sofrer muito em sua

<sup>18</sup> BERG, 2017

<sup>19</sup> A significação e abrangência desta categoria serão tratadas no fragmento *Alteridades estranhadas: contradições e potencialidades da forma ser-outra*.

gravidez: entre dores você dará à luz seus filhos, a paixão vai arrastar você para o marido, e ela a dominará”<sup>20</sup>.

Mas ousou reivindicar outra interpretação às *sacras escrituras*. Parece-me equivocada a identificação entre o conhecimento, a que o fruto proibido deu acesso, e a racionalidade pura, contemplativa, iluminista – masculina, branca e burguesa. Esta sempre reinou no paraíso. A sabedoria do fruto é de outra ordem: é conhecimento mediatizado pela materialidade da experiência vivida, pelos sentidos, pelo estômago, “uma árvore apetitosa para dar sabedoria”<sup>21</sup>, com Eva expulsa do paraíso e posta diante da urgência da vida, condenada a sentir as dores do parto e cultivar a terra da qual veio.

A sabedoria (não o conhecimento puro do deus Homem, a mesma do sujeito universal que, depondo-o, toma o seu lugar no Éden), na mitologia cristã, nasce, contraditoriamente, dos sentidos, emaranhada ao trabalho reprodutivo, ao trabalho manual, nasce da perspicácia desobediente da primeira mulher. A sabedoria é feminina! Pode-se ver, no fruto proibido, a alegoria, por excelência, da prática revolucionária? – “A coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade de automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*.”<sup>22</sup>.

Sobre a interpretação masculina do mito cristão de Adão e Eva, Mary Wollstonecraft, em 1792, concluiu:

[...] todavia, como se supõe que muito poucos dos que pensaram sobre o tema sempre presumiram que Eva era, literalmente, uma das costelas de Adão, tal dedução deve ser esquecida ou admitida apenas como prova de que o homem, desde a mais remota Antiguidade, achou-a conveniente para exercer sua força, a fim de subjugar sua companheira, e utilizou sua invenção para mostrar que a mulher deveria ter seu pescoço sob jugo, porque toda a criação foi feita apenas para a conveniência e prazer do homem. (WOLLSTONECRAFT, 2016 [1792], p. 47).

A conveniente e seletiva interpretação masculina serviu (e assim segue, bem que menos explícita no mundo das luzes) para manter-nos despojadas da racionalidade plena. Na prática, denuncia a autora: a pretensa inferioridade feminina deduzida a partir da teologia cristã (da biologia, filosofia, psicologia, entre outras esferas do conhecimento) nos manteve afastadas do acesso à educação formal, concebida como seres perpetuamente infantis, como rascunhos inacabados da potencialidade humana. E quando, enfrentando muitas dificuldades, as mulheres acessaram ao conhecimento

<sup>20</sup> Genesis, 3, 16.

<sup>21</sup> Genesis, 3, 6.

<sup>22</sup> MARX, 2007 [1845], 3ª tese *ad Feuerbach*, p. 534.

formal, exercendo-o ativamente, foram simplesmente apagadas da história da tradição. A despeito de ter sido filósofa iluminista proeminente nos círculos intelectuais e literários franceses e ingleses<sup>23</sup>, pioneira em perceber e questionar, por meio da filosofia política iluminista, a exclusão das mulheres da pretensa universalidade intrínseca aos direitos do homem – sua obra *Reivindicação dos direitos da mulher*, de 1792, supracitada, estabelece um debate vigoroso, entre outros, com J.J. Rousseau, desmistificando sua construção sobre as mulheres, que termina por comprometer sua filosofia universalista –, Mary Wollstonecraft permanece sendo ignorada e, quando é recuperada, deve-se ao seu vanguardismo feminista e sua militância abolicionista<sup>24</sup>: sua contribuição à filosofia iluminista segue na obscuridade. Todavia, Rousseau, com toda a debilidade apontada pela autora a respeito do lugar que confere à condição humana das mulheres, compõe a tradição filosófica. As mulher(es), sua história e sua filosofia – metade da humanidade –, quando dignas de nota, permanecem sendo concebidas enquanto particularidades.

Nesse sentido, ser lançada aos porões do cuidado, enclausurada na marginalidade da nominada esfera re(produtiva), foi, para além da punição, um abrir de olhos, um sentir-me nua: possibilidade de acessar a um conhecimento mediatizado. A escritora estadunidense bell hooks, na década de 80, defende que a posição marginal conduz, ao risco da sobrevivência, o marginalizado à apreensão da totalidade, em suas palavras:

E por viver como vivíamos – nas extremidades – desenvolvemos um modo particular de enxergar as coisas. Olhávamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora. Focávamos nossa atenção no centro assim como na margem. Compreendíamos ambos. Essa forma de ver nos lembra da existência de todo um universo, um corpo principal com sua margem e seu centro. Nossa sobrevivência depende de uma conscientização pública contínua da separação entre margem e centro e de um contínuo reconhecimento privado de que nós somos uma parte necessária. Vital, desse todo.

---

<sup>23</sup> Mary Wollstonecraft foi literata, filósofa e ativista reconhecida em seu tempo histórico. Em 1790, ela escreve o panfleto *Vindication of the rights of men* em resposta a Edmund Burke, antes de *Reivindicação dos direitos da mulher* (1792), texto que foi amplamente lido e debatido na época. O mesmo aconteceu com *Reivindicação dos direitos da mulher*, tendo esgotado quase imediatamente e recebido uma segunda edição na Inglaterra; teve várias edições norte-americanas e foi traduzido para o Francês.

<sup>24</sup> E. P. Thompson aponta, em *Wollstonecraft* (1974), essa contradição inerente à condição das mulher(es) intelectuais que, a despeito de suas reflexões públicas (e publicadas), suas vidas íntimas e posições pessoais são mobilizadas tanto para invisibilizar quanto para descredibilizar as primeiras. Vejamos o que ele nos diz a respeito de Mary Wollstonecraft: “Ela tem sido vista mais como uma ‘Mulher Extraordinária’ do que como uma intelectual líder ou como uma moralista corajosa em uma posição excepcionalmente exposta. As confusões morais ou crises pessoais de uma mulher são sempre mais interessantes do que as de um homem: elas absorvem todos os outros aspectos da pessoa.” (THOMPSON, 2000 [1974], p. 87 e 88. Tradução livre).

Esse senso de inteireza, gravado em nossas consciências pela estrutura de nossas vidas cotidianas, haveria de nos prover de uma visão de mundo contestadora [...]. (hooks, 2019 [1984], p. 23).

Para o “jovem” Lukács (1922), o que distingue a burguesia do proletariado é que, enquanto a primeira só pode acessar parcialmente o real e, ainda assim, de modo contemplativo, o segundo pode apreendê-lo em sua totalidade por meio das categorias de mediação. Isto é, a distinção, no que tange à apreensão do real, entre burguesia e proletariado é a “diversidade da situação [*verschiedenen Lage*] das duas classes no “mesmo” processo econômico”<sup>25</sup>. O conhecimento, a totalidade, é, portanto, acessado por meio da mediação da consciência posicionada nas cadeias radicais do processo histórico. A mediação<sup>26</sup> – categoria, no “jovem” Lukács, abstrata e, por vezes, contemplativa – encontra, em hooks, a materialidade no movimento *dialético* de “cruzar trilhos da estrada de ferro” que separam centro/periferia, mundo branco/mundo negro, capital/trabalho.

Ao provar do fruto proibido, fui atirada ao centro das cadeias radicais do patriarcado e, ao mesmo tempo, mantida às margens da razão, da produção, da *verdadeira criação*. Daí, questionar os fundamentos sob os quais se desenvolvia minha pesquisa, radicalizar “os fundamentos históricos da razão”<sup>27</sup> se tornou, para mim, tarefa imprescindível.

Não é meu intuito, todavia, abdicar da tradição: a pretensa universalidade e a inclinação deliberada ao absoluto e ao verdadeiro, que lhe são intrínsecas, são motores e fontes ao motim (ou seria revolução?) da racionalidade feminina (e não em oposição à sensibilidade<sup>28</sup>) que quer constituir-se de modo autônomo, enquanto alteridade reconhecida. Mas proponho, reconhecendo-me enquanto mulher, situada historicamente no polo do objeto, do inessencial, da outra absoluta<sup>29</sup>, ensaiar uma *destruição positiva*,

<sup>25</sup> LUKÁCS, p. 310, 2003 [1922].

<sup>26</sup> “O “jovem” Lukács mostra que a realidade objetiva é a mesma, em sua imediaticidade, seja para a burguesia, seja para o proletariado. Contudo, ainda que a realidade aparentemente a mesma, a categoria mediação, por ser fundamentalmente diferente em uma e outra classe, ao retirar a realidade objetiva de sua imediaticidade, traz, também, realidades objetivas – estas, sim, as realidades efetivas [*eigentlichen objektiven Wirklichkeit*] – fundamentalmente diferentes.” (BERG, 2014, p. 47).

<sup>27</sup> Segundo Bourdieu: “Ora, paradoxalmente, talvez seja sob condição de submeter a razão à prova da historicização mais radical, sobretudo destruindo a ilusão do fundamento ao invocar o arbitrário da origem, ou, então, valendo-se da crítica histórica e sociológica dos instrumentos da própria ciência histórica e sociológica, que se possa esperar livrá-la do arbitrário e da relativização histórica. (BOURDIEU, 1997/2007, p. 113).

<sup>28</sup> Ou expressivismo, tal como compreende Joan Scott (1988).

<sup>29</sup> BEAUVOIR, 2016 [1949].

no sentido evocado por Heidegger<sup>30</sup>, apropriando-me dela a partir da voz feminina – e desta, em suas distintas condições.

É importante ressaltar que essa proposta lançada às bases da minha própria pesquisa tem sido vastamente empreendida por pensadoras em diversas correntes do pensamento social e filosófico, com reflexões plurais, divergentes e riquíssimas; várias delas fomento para o meu movimento. Os trabalhos da brasileira Lélia Gonzalez (décadas de 80 e 90), da belga Luce Irigaray (entre os anos 1970 e 2000) e da estadunidense Judith Butler (a partir da década de 90) são expressivos dessa diversidade. As três filósofas, em intenso diálogo com a psicanálise e a linguística, empenharam-se, cada qual a seu modo, na desconstrução do sujeito universal e metafísico.

Lélia Gonzalez desconstrói a universalidade do sujeito branco e universal, em cuja soberania se constrói o racismo por denegação que marca as colonizações ibéricas, propondo a construção da categoria *amefricanidade*. Para ela, há uma diáspora comum que conecta as distintas experiências *amefricanas*, que possibilita unificar, frente ao imperialismo, as experiências do racismo declarado, por exemplo, estadunidense, e do racismo por denegação, como é o caso brasileiro. Uma diáspora que se integra à totalidade da africana, mas lhe é peculiar, ao ser reinventada sob o perverso processo de escravização dos povos negros e indígenas<sup>31</sup>, isso porque a escravidão foi a instituição fundamental e fundante sobre a qual se ergueram as relações sociais no continente

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER, 2017 [1926], p. 89.

<sup>31</sup> No romance histórico *Eu, Tituba, bruxa negra de Salem*, de Maryse Condé, na prisão da cidade de Salem, a protagonista Tituba tem o seguinte diálogo com a feminista branca Hester sobre carregar o nome que seu pai lhe deu:

“ – Não é assim para todas as mulheres? Primeiro o nome do pai, depois o nome do marido?

Ela disse pensativa:

– Eu esperava que, ao menos, certas sociedades escapassem dessa lei. A sua, por exemplo!

Foi a minha vez de ficar pensativa:

– Talvez, em África, de onde viemos seja assim. Mas nós não sabemos nada sobre a África e ela não nos importa mais.” (p. 144).

Tituba, mulher negra escravizada, nascida em Barbados, e forçada a trabalhar nos Estados Unidos, traz essa condição contraditória da especificidade do sujeito escravizado ladino-amefricano: de pertencer ao conjunto da diáspora africana, tal como ressalta Conceição Evaristo, no prefácio à edição brasileira, para a qual Barbados surge no romance como “metonímia da África, lugar distante, é retomado pela memória nas terras em que Tituba se encontrava isolada” (p.9), apontando para a unidade existente entre as diversas experiências dos *sujeitos diaspóricos*; ao mesmo tempo de constituírem-se, na América, distintamente, através do rompimento/esquecimento brutalmente imposto pela escravização – e também da resistência coletiva que se opôs aos sujeitos escravizados.

*amefricano* <sup>32</sup>. Segundo Gonzalez em *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988):

Portanto, Améfrica, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo [...]. (GONZALEZ, 1988a, p. 77).

Essa peculiaridade da experiência *amefricana* que, segundo Gonzalez, estrutura o conjunto das relações sociais – materiais e simbólicas – na *Améfrica Ladina*, é um aspecto muito profícuo para a tese que estou desenvolvendo, pois, a autora acentua modos de ser-*outras* que, embora geneticamente ligados à diáspora africana, são-lhe distintos. Nesse caso, amefricanidade que é ladina, astuta (Métis).

Por serem plurais, das diásporas coloniais/imperiais também se desdobram perspectivas analíticas particulares, por exemplo, daquelas que nasceram nas metrópoles ou para lá migraram vindas da África, Améfrica, Ásia e Índia, como é o caso de Avtar Brah, Grada Kilomba, Hazel Carby (1996), entre outras. Avtar Brah, por exemplo, explicita a distinção entre a configuração político-teórica da categoria *negro* na Grã-Bretanha em relação à estadunidense:

Como os processos culturais são dinâmicos, e o processo de reivindicação é também mediado, o termo “negro” não precisa ser construído em termos essencialistas. Pode ter diferentes significados políticos e culturais em contextos diferentes. Não se pode considerar que seu significado específico na Grã-Bretanha do pós-guerra tenha negado diferenças culturais entre povos africanos, caribenhos e sul-asiáticos quando a diferença cultural não era o princípio organizador dentro desse discurso ou prática política. As lutas políticas concretas em que o novo significado se fundava reconhecia diferenças culturais, mas buscava realizar a unidade política contra o racismo (BRAH2006 [1996], p. 335).

Lélia Gonzalez, em *Por um feminismo Afro-latino-americano* (1988), consonante com diversas outras teóricas do feminismo negro, demonstra o quanto uma definição de sujeito feminino, ao manter-se ancorada em uma concepção que universaliza a mulher branca das metrópoles, reproduzindo um arquétipo de mulher, por

---

<sup>32</sup> Segundo Abdias Nascimento: “No Brasil, é a escravidão que define a qualidade, a extensão e a intensidade da relação física e espiritual dos filhos de três continentes que lá se encontraram [...]”. (NASCIMENTO, 2016 [1976], p. 57).

consequente, de feminismo abstrato e excludente, reifica justamente uma lógica a-histórica cuja pretensão foi romper, desdobrando-se na exclusão de todas aquelas que terminam por não compartilhar dessas experiências que, colocando-se como universais, são, sobretudo, particulares. Vejamos:

[...] nós mulheres e não-brancas fomos “faladas”, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao impormos um lugar inferior no interior da sua hierarquia (apoiadas nas nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade justamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não só do nosso próprio discurso, senão da nossa própria história. É desnecessário dizer que com todas essas características, nos estamos referindo ao *sistema patriarcal-racista*. (GONZALEZ, 1988b, p. 14. Grifos meus).

Sob a influência da psicanálise freudiana e lacaniana, Lélia Gonzalez conferiu grande centralidade ao discurso, tanto no plano do sentido, fazendo, como ficará visível em outros momentos em que suas teses serão mobilizadas, uma análise sintomal, quanto no plano linguístico. E, nesse segundo plano, a autora também rompe de modo inventivo com a construção universal pretensamente neutra, mas, dessa vez, da língua portuguesa. Ela afirma que no Brasil fala-se *pretoguês*:

[...] aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil [...]. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes, como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico cultural do continente como um todo” (GONZALEZ, 1988, p.70).

Já Irigaray se empenha em compreender a alteridade feminina, não enquanto alteridade absoluta, em contraposição ao sujeito masculino, tal como foi empreendido por Simone de Beauvoir, mas como *outra* construída com autonomia e linguagem próprias. Em uma revisão de seus trabalhos anteriores, a autora afirma:

Colocar o dois em lugar do um na diferença sexual significa, portanto, um gesto filosófico e político decisivo, aquele que renuncia a ser um no plural para passar a sê-lo dois, como fundamento necessário de uma nova ontologia, de uma nova ética, de uma nova política, na qual o outro é reconhecido como outro e não como um mesmo: maior, menor, no melhor dos casos, igual a mim.” (IRIGARAY, 2002, p. 12.).

Ao conferir conteúdo particular ao feminino, compreendendo-o enquanto diferença capaz de constituir-se de modo autônomo, e não como um reflexo distorcido e amputado de *um Sujeito* cuja imagem devemos perseguir, a autora questiona o cerne da estrutura do método de conhecimento ocidental para que o *outro* – em sua diversidade de condições e posições – longe de ser concebido e, conseqüentemente, conhecido a

partir de suas características intrínsecas, é, antes, e no mais das vezes exclusivamente, percebido como uma imagem inacabada e/ou deformada desse *Sujeito uno e universal*<sup>33</sup>: “como o sujeito filosófico, historicamente masculino, reduziu o outro em uma relação com ele – complemento, projeção, inverso, instrumento, natureza... – no interior de seu mundo, de seu horizonte. [...]”<sup>34</sup>.

A autora defende que uma compreensão do masculino e feminino, enquanto subjetividades autônomas, distintas e irredutíveis uma à outra, abriria possibilidades de reconhecimento de tantas formas de diferenças que também são relegadas à condição de inferioridade. A mulher, as mulheres, no entanto, parecem percebidas a partir de categorias universais. Ao propor o dois em detrimento do modelo único, esse dois, embora não binário – por não construir-se de modo relacional e em dependência ao outro – é universalizado: “trato das particularidades do *mundo feminino*, mundo diferente daquele do homem, em sua relação com a linguagem, com o corpo (idade, saúde, beleza e claro, a maternidade), em sua relação com o trabalho, a natureza e o mundo da cultura.”<sup>35</sup>.

Judith Butler, por sua vez – e tendo estabelecido um longo diálogo com Irigaray –, renuncia à categoria de mulheres enquanto sujeito<sup>36</sup>, seja ele filosófico ou político. Rompendo não apenas com uma ancoragem de sexualidade e gênero no sexo biológico mas com a própria existência *a priori* do sexo biológico, a autora não somente se empenha em questionar e desconstruir o sujeito universal, como também questiona a pretensa universalidade da categoria mulheres como sujeito político. Em debate com Seyla Benhabib e Nancy Fraser em 1990, defende:

Eu argumentaria que qualquer tentativa de dar conteúdo universal ou específico à categoria das mulheres, presumindo que a garantia da solidariedade seja exigida previamente, irá necessariamente produzir facciosidade, e que “identidade” como ponto de partida não se sustenta como base segura para um movimento político feminista. (BUTLER, 2018 [1995], p. 85).

---

<sup>33</sup> Achille Mbembe demonstra que a Razão negra, construção epistemológico ocidental sobre a raça, também se estrutura sobre a concepção do sujeito uno e universal: “Tentando responder a questão “Quem é esse?”, ele se esforça por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar em relação a um eu tomado como centro de toda e qualquer significação. A partir dessa posição, tudo o que não é idêntico a si é anormal.” (op. cit, pp. 61 e 62).

<sup>34</sup> IRIGARAY, idem, p. 2.

<sup>35</sup> IRIGARAY, idem, p. 6. Grifos meus.

<sup>36</sup> Sobre Irigaray, Butler questiona: “Na verdade, o texto de Irigaray é frequentemente obscuro sobre a questão de saber se a sexualidade é culturalmente construída, ou se é só culturalmente construída nos termos do falo. Em outras palavras, estaria o prazer especificamente feminino “fora” da cultura, como sua pré-história ou seu futuro utópico? Se assim for, de que serve essa noção nas negociações das disputas contemporâneas sobre a sexualidade em termos de sua construção?” (BUTLER, 2003 [1990], p. 64).

Ela questiona que a ação dentro do movimento feminista baseado na unidade, nomeadamente em uma certa unidade da categoria mulheres, mesmo que ampliada, forjaria uma relação dialógica que, por um lado obscurece as diferenças, por outro as cristaliza em uma concepção linear de “identidades”, podendo mesmo cair em um posicionamento liberal para cuja igualdade pressuposta entre as diversas “identidades” se põe como possibilidade do diálogo e, conseqüentemente, da ação política. Ela propõe pensar em coalizações em contraposição à unidade: “Talvez as coalizações devam reconhecer suas contradições e agir deixando essas contradições intactas.”<sup>37</sup>.

Em um sentido similar, a poeta norte-americana Audre Lorde (1984), embora reivindicando a noção de unidade, se opõe radicalmente à diluição das diferenças nas diversas frentes de luta contra as opressões:

Para trabalharmos juntos, não é preciso que nos tornemos uma mistura de partículas indistintas que se assemelham há um barril de leite achocolatado homogeneizado. Unidade implica a reunião de elementos que são, para começar, variados e diversos em suas naturezas individuais. Nossa persistência em examinar as tensões intrínsecas à diversidade estimula o crescimento em direção ao nosso objetivo comum. (LORDE, 2019 [1984], p. 172).

Ao ver essa similaridade entre as posições de Audre e Butler, é sintomático que, apesar desta questionar o quanto a categoria mulheres pode ser excludente, por universalizar condições particulares, fazendo menção às críticas pioneiras do feminismo negro ao feminismo branco, e, com razão, apontar para o fato de que não bastaria tratá-la como uma forma neutra a ser preenchida pelos conteúdos de raça, classe e sexualidade, seu referencial e seus embates teóricos são majoritariamente brancos, com raras exceções – por exemplo, as referências a Fanon e a bell hooks em notas –, reproduzindo o silenciamento das fundamentais contribuições feitas pelas intelectuais e militantes negras ao desenvolvimento crítico das teorias feministas.

Entretanto, a despeito da enorme diferença entre as três autoras (e entre as demais autoras que serão mobilizadas nesta tese) e das divergências que minha tese apresentará em relação aos seus constructos, tenho como intuito apreender *seletivamente* algumas dessas reflexões. Lélia Gonzalez, Luce Irigaray e Judith Butler trazem críticas radicais aos fundamentos, isto é, ao sistema ontológico/epistemológico sobre o qual a noção de sujeito se erigiu, que, na busca por contribuir com uma apreensão ontológica do ser social, são indispensáveis para mim.

---

<sup>37</sup> BUTLER, 2003 [1990], p. 41.

Compreender as imbricações entre formas distintas de opressão e exploração que levam a uma experiência particular do ser-*mulher(es)*, assim como atentar para uma desvinculação radical entre gênero e sexo biológico e sexualidade que desdobra-se em desconstrução, não somente do sujeito universal masculino mas também da própria concepção de outro que lhe é necessariamente inerente, traz um questionamento imprescindível dos fundamentos masculinos, brancos, colonizadores, burgueses, heterossexuais que pautam a concepção mesma da relação sujeito/outro. Sendo ser-*Outra* categoria basilar dessa tese, as reflexões dessas autoras, cada uma ao seu modo (e também de Audre Lorde, Toni Morrison, Joan Scott, Avtar Brah, Grada Kilomba, Achille Mbembe, entre outras), ressaltam que epistemologia(s), assim como as categorias de pensamento que lhe(s) estrutura(m), estão sempre enraizadas em formas de ser.

Dito isso, explico que proponho arriscar uma virada epistemológica feminista da ontologia marxista sob a qual vinha me debruçando. Isto é, tenho como objetivo, nesta tese, questionar a pretensa universalidade do ser social fundada na particularidade do ser homem, conferindo centralidade e protagonismo ativo à ser-*outra* em sua singularidade, enquanto ser situada, situada todavia em uma multiplicidade de posições.

### *Ser-outra?*

Uma definição mais substancial só pode ser apreendida em sua totalidade no decorrer da argumentação. Apresento, contudo, uma noção provisória, de modo a orientar essa construção processual: ser-*outra* é a categoria construída em contraposição ao sujeito universal e transcendental. Simone de Beauvoir elabora sua concepção de Outro absoluto – na qual a mulher estaria encerrada e sobre cujos fundamentos se desenvolverá nossa categoria – no âmago do existencialismo, baseando-se na *dialética do senhor e escravo* de Hegel, nas teorias etnográficas, especialmente de Lévi-Strauss, e na situação e formação materiais e simbólicas do tornar-se mulher.

Segundo Simone, há, no sujeito, a necessidade original de alienar-se em outro, de exteriorizar-se, de fazer-se (no) objeto. Sendo assim, possuir o objeto que resultou de sua alienação é um ato de retomada de si, é uma forma de interiorização ativa: “[...] o existente só se apreende alienando-se, ele se procura através do mundo sob uma forma

exterior e que faz sua. No totem, no mana, no território que ocupa é sua existência alienada que o clã encontra [...]”<sup>38</sup>.

Em processo análogo, o Outro (sujeito) que surge à consciência do sujeito enquanto objeto, sob o “impulso original” de concebê-lo como exteriorização de si, também concebe enquanto Outro aquele diante de si; busca objetivá-lo. Nesse confronto – que é sempre um processo simultâneo de exteriorização e interiorização –, seja amistoso ou hostil entre dois sujeitos individuais ou coletivos, estabelecem-se formas distintas (complementares ou hierarquizadas) de reconhecimento mútuo, isto é, subjetividades interiorizadas, mas, ao mesmo tempo, partilhadas: intersubjetivas<sup>39</sup>. A mulher, em seu fazer-se, contudo, reforça Simone, não é Outro reconhecido; é, sobretudo, alteridade absoluta.

Difiro-me de Beauvoir, para a qual há uma constituição histórica da superioridade do homem sobre a mulher que ancora-se, mesmo que parcialmente, na desvantagem biológica feminina de concentrar em si, indissolavelmente em suas entranhas, parte do processo re(produtivo) – embora com conformações distintas, e tendo na superação o horizonte epistemológico e ético – cuja hegemonia foi alcançada pela ascensão da propriedade privada: “Assim o advento do patriarcado não foi nem um acaso nem uma revolução violenta. Desde a origem da humanidade, o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos.”<sup>40</sup>.

A Antropologia e a Historiografia, em particular, feministas têm nos fornecido dados importantes para questionar a pretensa constância histórica dessa superioridade. Tal como apontaram os estudos de Margareth Mead sobre a conformação de temperamentos sexuais peculiares: suas pesquisas etnográficas não identificaram nas tribos *Arapesh* e *Mundugumor* a presença de uma diferenciação binária de temperamentos que condicione a superioridade e a dominação de um sexo sobre outro:

Nem os Arapesh nem os Mundugumor tiram proveito de um contraste entre os sexos; o ideal Arapesh é o homem dócil e suscetível, casado com uma mulher dócil e suscetível; o ideal Mundugumor é o homem violento e agressivo, casado com uma mulher violenta e agressiva. (MEAD, 2011 [1935], p. 268).

---

<sup>38</sup> BEAUVOIR, op. Cit., p. 87.

<sup>39</sup> Há em *Segundo Sexo* o desenvolvimento bastante complexo de uma teoria do reconhecimento, também inspirada em Hegel, que, mesmo com diferenças significativas, antecede em quase 40 anos o projeto que Axel Honneth leva a cabo em *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais* (2003 [1996]).

<sup>40</sup> BEAUVOIR, op. cit., p. 112.

Enquanto que para os *Tchambuli* há uma inversão das personalidades masculinas e femininas, se tomarmos as divisões entre os sexos na sociedade ocidental como referencial: “observamos a verdadeira inversão, entre os Tchambuli, da posição de dominância dos dois sexos, a despeito da existência de instituições patrilineares formais.”<sup>41</sup>.

Mead demonstra que atividade e passividade – ou imanência e transcendência, para Beauvoir –, que na nossa sociedade foram atribuídas, respectivamente, ao masculino e ao feminino, são variações do *temperamento humano geral*<sup>42</sup> que, combinadas de acordo com a peculiaridade da organização social, condicionam ou não uma distinção de temperamentos sexuais. Assim, a própria binaridade dos temperamentos sexuais ancorada na distinção do sexo biológico é uma *combinação social*. Sendo a natureza humana, segundo a autora, incrivelmente maleável, as determinações biológicas do sexo não podem, portando, explicá-la. No caso dos Tchambuli, outro elemento destaca-se: a desvinculação entre instituições patrilineares, que organizam as relações de parentesco a partir da linhagem paterna, e patriarcado, como instituição de opressão e exploração das mulheres por sujeitos masculinos – Angela Davis também chama a atenção para essa questão.

*Sexo e Temperamento* é uma obra pioneira. Tendo sido publicada quatorze anos antes de *Segundo Sexo*, traz um prelúdio poderoso – em especial, por basear-se na observação de práticas sociais concretas – de questões que serão radicalizadas no campo teórico, por exemplo, por reflexões de Joan Scott e de Judith Butler. Ademais, ao optar pelas terminologias mulher(es) e patriarcado, não me oponho, substancialmente, à compreensão de que de que sexo e gênero<sup>43</sup> não têm uma vinculação necessária, de que o próprio binarismo sexual é uma construção histórica, limitada e limitante, se pensarmos as muitas outras possibilidades de configuração das relações de gênero, em suma, que o sexo, mesmo enquanto categoria, longe de ter uma objetividade e uma determinação que lhe são próprias, inerente à esfera biológica, é, sobretudo, um constructo social arbitrário. De fato, endosso essas indagações como possibilidades inerentes e horizontes emancipatórios à condição da *ser-humana*.

---

<sup>41</sup> MEAD, 2011 [1935], p. 268.

<sup>42</sup> Voltaremos a essa questão.

<sup>43</sup> Definição de gênero, segundo Scott: “O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.” (SCOTT, [1989], p. 21).

Vale lembrar que Mary Wollstonecraft, já em 1792, questionava uma *identidade de gênero* como algo natural e intrínseco ao *sexo biológico*. Em seu já citado debate com Rousseau, ela se posiciona radicalmente contrária à cristalização de duas características tidas, desde a gênese do patriarcado capitalista pelo menos, como fundamentalmente femininas e que encontraram, ao longo da história (masculina) do pensamento, novas configurações pseudocientíficas. São elas: o coquetismo e a sensibilidade. Nesse sentido, a filósofa afirma:

Em poucas palavras, o absurdo de presumir que uma menina é naturalmente coquete e que o desejo ligado ao impulso da natureza para propagar a espécie deveria aparecer mesmo antes que uma educação inapropriada o tivesse provocado prematuramente, ao acalantar a imaginação, é tão pouco filosófico que um observador tão sagaz quanto Rousseau não o teria adotado se não tivesse sido acostumado a sacrificar a razão ao gosto pela singularidade, e a verdade, ao paradoxo. (op. cit. p. 65)

E:

Provavelmente tive oportunidade de observar mais meninas na infância do que J. J. Rousseau [...] aventurar-me-ei a afirmar que uma menina cujo espírito não tenha sido reprimido pela inatividade, ou cuja inocência pela falsa vergonha, será sempre travessa, e a boneca nunca chamará sua atenção, a menos que o confinamento não lhe dê alternativa. Meninas e meninos em resumo brincariam juntos sem qualquer problema se a distinção do sexo não tivesse sido inculcada antes que a natureza assim o fizesse. (idem, p. 66).

Mary, em seu embate com o pensamento iluminista (masculino), tanto nos oferece subsídios para questionar a essencialização do particular quanto a adesão à universalidade abstrata, ambas, fundamentos da modernidade. Para tanto, debruça-se sobre as condições históricas reais das mulheres das classes médias europeias de seu tempo, historicizando a pretensa particularidade a-histórica que as mantém enquanto apátridas do *lócus* da racionalidade, concebendo-as enquanto seres perpetuamente

infantis e frágeis: reféns do coquetismo e de uma sensibilidade sensual<sup>44</sup>; ao mesmo tempo em que questiona uma universalidade abstrata que segue marginalizando pelo menos metade da humanidade, ao impedir as mulheres de acessar os pressupostos fundamentais para o exercício efetivo da racionalidade, como educação formal e exercícios físicos que possibilitem o desenvolvimento saudável de mentes e corpos femininos.

Se o gosto pela singularidade e pelo paradoxo tem se perpetuado a despeito da adesão de seus propagadores ao racionalismo universal ao longo do pensamento moderno e da intervenção crítica constante e ativa das pensadoras, isso nos faz questionar a cumplicidade ontológica entre a construção binária do gênero, patriarcado e epistemologia moderna ocidental. Desse modo, quando Scott defende que homens e mulheres são categorias vazias e transbordantes<sup>45</sup>, o que em muito se aproxima tanto de Mary Wollstonecraft quando de Margareth Mead, essa é uma orientação que perpassará o desenvolvimento da categoria *ser-outra*. No sentido que a identidade dessa categoria com a de mulher(es) é condicionada por uma forma social determinada. Mulheres é um conceito que, sem a concretude da história, é vazio, podendo, como sugere Butler, ser suprimido. O conteúdo histórico da categoria sobre a qual me debruço é, ademais, múltiplo e transborda e, até mesmo, inviabiliza uma compreensão universal de *ser-mulher(es)*.

É assim que, muito embora haja evidências científicas suficientes para concordar com o fato de que o patriarcado exista e tenha existido em distintas formações sociais,

---

<sup>44</sup> Em 1909, mais de cem anos depois do texto de Mary Wollstonecraft, Simmel em seu *A psicologia do coquetismo* analisa a prática do coquetismo entre as mulheres. Embora o autor termine por concluir que, longe de uma característica psicológica, ele é “um tipo de comportamento geral, que pode adquirir qualquer conteúdo” (SIMMEL, p. 109.), desde logo não atribuindo-o a algum fundamento biológico, sua análise um tanto entusiasta desta prática protagonizada pela *coquete* é bastante significativa da posição privilegiada que o analista ocupa, por invisibilizar o quão perversa é à construção subjetiva das mulher(es). Em suas palavras, para o homem que lhe é objeto tal comportamento “não desonra nem seu sujeito, nem seu objeto” (idem, 107). Ainda, em sua definição: “Qualquer que seja a origem desse fenômeno de reserva, ele se apresenta como uma misteriosa imbricação de sim e não, de entrega e de recusa, que de certa forma o coquetismo prefigura.” (idem, 106). Simmel compara esse jogo de sim e não à arte. No entanto, enquanto a arte tem potencializado objetiva e subjetivamente seus artistas, majoritariamente homens, o coquetismo, subjetivamente, é um mecanismo psicológico que impede as mulher(es) de conhecerem e explorarem seus próprios desejos de modo autônomo, pois, estes sequer são reconhecidos socialmente enquanto legítimos. No plano da objetividade, tem sido mobilizado como “arma dos fracos”, no sentido de Pierre Bourdieu (1979), corroborando com a reprodução de sua subalternidade. Vale, ainda, ressaltar, que o coquetismo funciona enquanto justificação social para estupros e assédios sexuais, mecanismos de coerção social aos quais as mulher(es) somos submetidas nas mais diversas posições e condições sociais, como veremos mais adiante. Portanto, a origem desse fenômeno, a despeito de ser concretamente partilhado por homens e mulheres, quando protagonizado pela *coquete* não pode ser desvinculado do patriarcado enquanto instituição moderna de opressão e exploração de mulher(es).

<sup>45</sup> SCOTT, 1995 [1989], p. 28.

contraponho-me ao argumento de Beauvoir a respeito da constância da superioridade conquistada pelos homens a partir de uma vantagem biológica em dois pontos cruciais cujos desdobramentos se darão ao longo da tese. De um lado a própria permanência dessa relação é questionável, como anuncia Mead, de outro a pretensa vantagem biológica descrita por Simone parece já assentar-se em uma hierarquia valorativa que encerra a re(produção) na esfera biológica e o trabalho na esfera societal.

No entanto, compartilho da conclusão à qual Simone chega de que o patriarcado, como forma de opressão e exploração dos homens sobre as mulher(es), encontra-se geneticamente imbricado ao surgimento da propriedade privada. Mas, ao falar de *ser-outra*, estou compreendendo-a geneticamente imbricada à propriedade privada em sua forma capitalista, isto é, enquanto forma que ganha contorno e substância particulares no processo de acumulação de capital. Portanto, ao tomá-la enquanto categoria explicativa fundamental, o faço partindo do patriarcado tal como ele se estrutura nesse modo de produção.

Embora não se possa deixar de refletir a respeito das imbricações, a partir das permanências e reestruturações, entre o patriarcado, em sua forma capitalista, e as formas deste nas sociedades que foram, e seguem sendo, invadidas e saqueadas e exploradas pelo capital. Essas imbricações fazem que a *ser-outra* seja constituída e experimentada numa multiplicidade de formas. Lorena Cabnal, representante importante do feminismo comunitário<sup>46</sup>, denominou por *patriarcado original*<sup>47</sup> a estrutura que ordena relações de hierarquização, exploração e opressão das mulheres, bem como das representações femininas, nas sociedades originárias na Abya Yala<sup>48</sup>:

---

<sup>46</sup> O feminismo comunitário procura articular tanto as singularidades das explorações e opressões impostas às mulher(es) indígenas, quanto resgatar seu feminismo ancestral. É um movimento de mulher(es) majoritariamente indígenas da América Latina, tendo começado com as indígenas maias na Bolívia por volta do início dos anos 2000.

<sup>47</sup> É importante destacar que a categoria patriarcado originário remete a uma formação social determinada, portanto, diz respeito a relações sociais específicas e não atemporais. O termo originário dentro da Sociologia e Antropologia tem remetido, sobretudo, a uma pré-história universal, ou a povos em estágios “inferiores” da evolução societal. O sentido conferido por Cabnal é bastante distinto. Ela fala dos povos que são originários da América Latina e foram expropriados. De tal modo que patriarcado originário não é um universal abstrato, um estágio anterior e inerente a todos os povos e sociedades, mas um sistema de opressão e exploração das mulher(es) inerente às cosmologias indígenas. Há, todavia, uma certa pretensão da autora de universalização dentre as experiências ancestrais dessa categoria. Mas vale ressaltar que, só no Brasil, segundo o senso do IBGE de 2010, por exemplo, há 305 etnias diferentes, com 274 línguas, com relações sociais e cosmologias singulares.

<sup>48</sup> Como Lélia Gonzalez, Cabnal também propõe compreender a experiência americana, a América, como uma totalidade constituída a partir dos processos de exploração e opressão e resistência, dando ênfase ao processo de expropriação imposto pela colonização aos povos indígenas. A autora define Abya Yala: “Palabra en idioma del Pueblo Kuna de Panamá que nombra la territorialidad del continente americano, la cual ha sido tomada por diferentes pueblos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en la Cumbres Continentales.” (Op. cit., nota 1, p.11).

[...] existe patriarcado originário ancestral, que é um sistema milenar estrutural de opressão contra as mulheres originárias ou indígenas. Esse sistema estabelece sua base de opressão desde sua filosofia que institui a heteronormatividade como mandato, tanto para vida das mulheres e homens e destes em sua relação com o cosmos.<sup>49</sup> (CABNAL, 2010, p. 14. Tradução livre.).

Cabnal, ao se opor a uma cosmologia binária, masculina e heteronormativa, questiona e rivaliza com a essencialização das epistemologias indígenas, lembrando-nos que estas, assim como qualquer meta conhecimento, são sempre processuais e históricas e, portanto, mutáveis, sendo transpassadas pelas relações sociais nas quais encontram-se inseridas; ao mesmo tempo em que denuncia a perniciosidade de uma estrutura, mesmo originária, que hierarquiza, oprime e normatiza, a partir da binaridade sexual, homens, mulheres e crianças. A autora propõe a construção de uma epistemologia feminista indígena que se re(aproprie) ativamente dos conhecimentos ancestrais, que seguem sendo expropriados pelo sistema capitalista, podendo lançar-lhes suspeitas “*sospechar, y sospechar, y sospechar*”, questionando-os e transformando-os, à luz da ancestralidade feminina subalternizada ao longo do desenvolvimento dessas sociedades.

Lorena defende que:

[...] o patriarcado originário ancestral se refuncionaliza com toda a penetração do patriarcado ocidental e, nessa conjuntura histórica, contextualizam-se e vão configurando manifestações e expressões próprias que são bases para que se manifeste o nascimento da perversidade do racismo, logo o capitalismo, neoliberalismo e mais.<sup>50</sup> (Idem, p. 15, tradução livre).

Nesse sentido, compreende o corpo feminino e feminilizado como território fundamental da expropriação pelo patriarcado capitalista racista e, portanto, de resistência: “para nós, a recuperação do território corpo é uma recuperação histórica e não podemos adotá-la e não podemos dizer que a recuperação do território-terra é mais eminente [...] são realmente lutas simultâneas.”<sup>51</sup>. Corpo que para cosmologia indígena não pode ser pensando desgarrado do território-terra. Cabnal propõe, portanto, compreender o território-corpo-terra enquanto totalidade ontológica e epistêmica fundamental nas lutas frente ao processo expropriação crescente.

---

<sup>49</sup> No original: “[...] existe *patriarcado originario ancestral*, que es un sistema milenar estructural de opresion contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresion desde su filosofia que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres e de estos em su relación con el cosmos.”

<sup>50</sup> No original: Con esto afirmamos que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y em esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliralismo, globalización y más.

<sup>51</sup> CABNAL, Apud: BITTENCOURT, 2015, p. 3.

Refletir sobre as especificidades que o patriarcado, sob a égide da acumulação de capital, adquire ao se reestruturar, metamorfoseando, por meio das diversas formas que assume nas sociedades cuja expropriação foi imposta, é fundamental para o desenvolvimento da categoria *ser-outra* proposta neste trabalho, pois, embora eu esteja me debruçando sobre sua construção no modo de produção capitalista, esse processo de alterização não pode prescindir da diversidade. Sua incorporação subalterna é condição mesma de possibilidade da acumulação do capital – esse trabalho pretende contribuir na compreensão dessa articulação ontológica entre modo de produção de capital e diversidade (entendida, no mais das vezes, como não capitalista).

A minha principal inspiração para a compreensão da acumulação capitalista é a releitura de *O capital*, de Marx, feita por Rosa Luxemburgo. É dela que extraio esta ideia central sob a qual se desenvolve a categoria *ser-outra*: o capital necessita, ao custo de extinguir-se, de um outro diferente ontologicamente, na forma de ser, de si mesmo, tanto para expropriá-lo, quanto para realizar-se e, somente assim, ampliar-se, pois “De uma ou de outra forma, enquanto processo histórico, a acumulação de capital depende, sob todos os seus aspectos, das camadas e sociedades não capitalistas”<sup>52</sup>. Embora Rosa tenha se debruçado, em pouquíssimos momentos, sobre a condição feminina<sup>53</sup>, é luxemburguista a noção de *ser-outra como protoforma indispensável e insuperável (dentro) do processo de expropriação capitalista*. Logo, as reflexões feitas por Cabnal são pistas preciosas para uma compreensão da *ser-outra* sob o patriarcado branco e capitalista que não se perca numa categorização monolítica:

Propor que existe uma forma patriarcal ancestral originária é possível apenas a partir de me conceber, de me pensar, me sentir mulher indígena; inclusive para questionar algumas abordagens de alguns feminismos que se colocam como radicais pois levantam as opressões padronizadas das mulheres pelo mundo. E chego a ter fortes interpelações com companheiras feministas, nesta pluralidade de feminismos, de como as mulheres indígenas também temos uma reinterpretação das opressões sobre os corpos, sobre a terra – antes da colonização, na colonização e depois da colonização – que são importantes elementos de diálogos com outras feministas. (CABNAL, 2015, p. 9).

---

<sup>52</sup> LUXEMBURGO, 1985 [1912], p. 251

<sup>53</sup> Na Apresentação geral à coletânea de textos de Rosa Luxemburgo, Isabel Loreiro explica: “Os artigos sobre a questão feminina são quase a única produção da revolucionária polonesa sobre um tema pelo qual não manifestava interesse especial. Atualmente as feministas têm curiosidade sobre sua posição, por isso o incluímos nesta coletânea.” (p. XII, L1, 2017). Os artigos aos quais faz referência são: Direito do voto das mulheres e luta de classes, de 1912; A proletária, de 1914. Contudo, no livro III dessa coletânea, dedicado às cartas, há um material rico para pensar as potencialidades e contradições da condição de *ser-outra*.

Ressalto, contudo, que a identificação da ser-*outra* à alteridade absoluta é formal. Isso pois, enquanto sujeito submetida, pela opressão e exploração, ao não reconhecimento de sua alteridade<sup>54</sup>, nosso fazer-se é, tal como pretendo demonstrar, um processo ativo, mesmo na subalternidade. Em outras palavras, se a alteridade absoluta é o horizonte necessário à acumulação do capital, este, contudo, enfrenta as mais diversas formas de resistências.

Nessa formação histórica particular, as mulher(res) somos concebidas enquanto objeto do sujeito universal (não *Objekt*, objeto natural, matéria-prima, ou de pura contemplação, mas *Gegenstand* no sentido marxiano, ou seja, um objeto que é transpassado pela ação do sujeito, exteriorização e efetivação do *Eu* consciente e ativo, e mais, um objeto mágico). Virgínia mais uma vez oferece uma apetitosa pista – aos modos do fruto proibido – sobre a natureza desse objeto:

As mulheres têm servido há séculos como espelhos, com *poderes mágicos* e deliciosos de refletir a figura do homem com o dobro do tamanho natural. Sem esse poder, provavelmente a terra ainda seria pântanos e selvas. As glórias de todas as nossas guerras seriam desconhecidas. [...] Seja qual for seu uso nas sociedades civilizadas, os espelhos são essenciais para todas as ações violentas e heroicas. (Op. cit., pp. 54 e 55).

Metaforizamos espelhos! Representação do surgimento do indivíduo que, contrapondo-se e diferenciando-se da coletividade, faz-se autônomo, ativo. Ao mesmo tempo, símbolo da expropriação colonial.

Grada Kilomba traz, na sua exposição *Desobediências Poéticas* (Bienal de São Paulo, 2019), a instalação *Ilusões Vol. I, Narciso e Eco (2017)*, em que faz uma releitura decolonial do mito de Narciso e Eco. Nela, a artista desreifica o mecanismo de espalhamento. A ser-*outra* não apenas espelha o homem branco colonizador e burguês, mas é destituída de qualquer imagem substantiva. Kilomba tanto retira a aparência de perenidade e universalidade mítica, afinal, Narciso não é qualquer arquétipo humano, é, sobretudo, a encarnação da supremacia branca e patriarcal, condenado a amar sua imagem e semelhança. Incapaz de reconhecer, portanto, as outras em sua alteridade autônoma, condena-as à alteridade absoluta, à ser-*outra*. Mas, como ressalta a artista e

---

<sup>54</sup> Patrícia Mattos, em seu artigo *Desafios do reconhecimento nas relações íntimas: um debate com Axel Honneth*, demonstra como as conquistas femininas na esfera sexual são experimentadas de modo ambíguo nas relações heterossexuais, com o recorte empírico na classe média. A autora distingue, assim, as formas de reconhecimento que perpassam essas relações em reconhecimento amplo, precário, ou mesmo um (não) reconhecimento. Esta tese se propõe a analisar o polo oposto aos processos de liberdade feminina (que, realmente, avançaram em esferas, como a sexual, em alguns contextos sociais), o da alteridade absoluta. A distinção aponta para o reconhecimento como uma categoria que só pode ser apreendida nas lutas e resistências reais das mulher(es) em suas distintas posições.

socióloga, “a história de Narciso não pode ser contada sem a história de Eco” (KILOMBA, 2019 [2017]). Eco foi amaldiçoada. Silenciada. Expropriada de voz própria, e obrigada a mimetizar os sons escutados. Também compõe a exposição de Kilomba a instalação *Ilusões vol II – Édipo* (2019 [2018]), uma releitura decolonial do mito de Édipo que aprofunda a análise do narcisismo da branquitude patriarcal. Vejamos a transcrição de um trecho da performance:

O pai temido,  
rival e competidor,  
é, assim, substituído por *Outro*.

E este torna-se  
o temido e  
simbólico rival  
que ameaça a  
criança simbólica –  
o sujeito branco,  
que imita (e protege) o patriarcado.

[...]

Assim,  
as fantasias assassinas  
do conflito edipiano  
e o desejo inconsciente  
de matar e destruir a figura patriarcal  
são reprimidos  
e praticados,  
gratuitamente,  
nos corpos marginalizados. (KILOMBA, 2019 [2017]).

A socióloga e artista ressalta, retomando Fanon, que o complexo edipiano representa o arquétipo bélico e expropriador sobre o qual se funda a sociedade colonizadora<sup>55</sup>. O capitalismo patriarcal e racista está eivado pelo *modus operandi* tão narcísico quanto destrutivo que, por um lado, condena ao silêncio e às sombras qualquer

<sup>55</sup> Num outro sentido, similarmente inspirador, Lélia Gonzalez propõe também uma releitura tupiniquim da castração inerente ao complexo de Édipo, os povos escravizados são o pai da cultura material e simbólica, do filho branco, que não pode ser nomeado, e que, portanto, precisa ser assassinado através do genocídio do branqueamento: “É por isso que a gente falou em Sobre-nome, isto é, nesse S1 que inaugura a ordem significante de nossa cultura. Acompanhando as sacações de Magno, a gente fecha com ele ao atribuir ao significante Negro o lugar de S1. Prá isso, basta que a gente pense nesse mito de origem elaborado pelo Mário de Andrade que é o Macunaíma. Como todo mundo sabe, Macunaíma nasceu negro, “preto retinto e filho do medo da noite”. Depois ele branqueia como muito crioulo que a gente conhece, que, se bobear, quer virar nórdico. É por aí que dá prá gente entender a ideologia do branqueamento, a lógica da dominação que visa a dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais. Mas a gente não pode esquecer que Macunaíma é o herói da nossa gente. E ninguém melhor do que um herói para exercer a função paterna. É por essa via que dá prá entender uma série de falas contra o negro e que são como modos de ocultação, de não assunção da própria castração. Por que será que dizem que preto correndo é ladrão? Ladrão de que? Talvez de uma onipotência fálica.” (GONZALEZ, 1984, p. 237).

som e imagem que não os seus – potencializados –, por outro, espelha nos sujeitos marginalizados, racializados e genderizados, a barbárie que lhe é própria<sup>56</sup>.

Espelho é uma alegoria que condensa a questão da ser-*outra*: objeto que confere poder, refletindo o indivíduo autônomo, capaz de agir no mundo, de moldá-lo à sua imagem e semelhança, tal como o deus-homem-criador cristão, mas, não apenas, também capaz de refletir seu poder de devorar, violar e expropriar<sup>57</sup>: de destruir toda a criação num dilúvio, de alimentar-se de suas potencialidades criadoras, tal como Zeus que dominou o Olimpo alimentando-se de sua primeira esposa a deusa Astúcia (Métis)<sup>58</sup>:

Zeus, rei dos deuses, fez de Astúcia a primeira esposa,  
a mais inteligente entre os deuses e homens mortais.  
Mas quando iria a deusa, Atena olhos-de-coruja,  
parir, nisso, com um truque, enganou seu juízo  
e com contos solertes depositou-a em seu ventre  
[...]  
Pois dela foi-lhe destinado gerar filhos bem ajuizados:  
Primeiro a filha olhos-de-coruja, a Tritogênia,  
com ímpeto igual ao pai e refletida decisão,  
e eis que então um filho, rei dos deuses e varões,  
possuindo brutal coração iria gerar:  
mas Zeus depositou-a antes em seu ventre  
para a deusa Ihe aconselhar o bom e o mal. (HESÍODO, 2013 [séc. 8 a.c.], p. 93).

Mas Virgínia atenta para o fato que esse espelho, encarnado pelas mulher(es), não é qualquer espelho, é *espelho mágico*. Ao compreender a relação de alteridade experimentada pelas mulher(es) como transpassada pela metáfora do espelho mágico, isto é, ao compreender a ser-*outra* sendo destituída do caráter de sujeito e lançada ao polo do objeto, todavia, um objeto com poderes mágicos, estou compreendendo magia

<sup>56</sup> Ou, ainda, como refletia o personagem Selo Pago em *Amada*: “Gentebranca acreditava que, fossem quais fossem as maneiras, por baixo de toda pele escura havia uma selva. Águas rápidas que não davam para navegar, babuínos gritando e balançando, como cobras adormecidas, gengivas vermelhas prontas para seu doce sangue branco. De certa forma tinham razão.[...] Mas não era a selva que os pretos tinham trazidos com eles para aquele lugar do outro lugar (onde podiam viver). Era selva que gentebranca plantara neles. [...] O babuíno gritador vivia por baixo de sua pele branca; as gengivas vermelhas eram dele mesmo.” (MORRISON, 2007 [1987], p. 284).

<sup>57</sup> Quão interessante é a personagem Drácula, de Bram Stoker [1897], vampiro épico, *metamorfo* devorador de sangue (uma metáfora maravilhosa ao capital), não possuir reflexo no espelho? Nos faz questionar: qual é a imagem desse Sujeito sem a ser-*outra* para refleti-lo e nutri-lo e possibilitar suas tantas metamorfoses? E Conde Drácula depois de surpreendido por Jonathan Harker em sua ausência de reflexo, lhe adverte: “E esta é a coisa miserável que causou a travessura. É uma bugiganga imunda da vaidade do homem. Afaste-se!” (Tradução livre. p. 24). Ou, ainda, segundo Marx, que desvela o caráter vampiresco do capital: “O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais suga.” (MARX, op. cit., p. 307).

<sup>58</sup> Para uma compreensão mais ampla da relação entre métis, conhecimento prático e feminino ver a etnografia *O saber-fazer artesanal do Queijo Minas Frescal na Zona da Mata- MG* de Belisa Lamas Gaudereto (2017).

no sentido desenvolvido por Marcel Mauss em *Esboço de uma teoria geral da Magia* (1902/1903). Ou seja, enquanto *fato social*, um fenômeno coletivo e coercitivo: é preciso que as mulher(es) reflitamos a possibilidade de tomar – de expropriar –, ao *bel acumular*, tudo o que foi posto no polo da objetividade. Em outras palavras, que reflitamos (para o sujeito homem branco, ocidental e proprietário, em particular e acima de tudo, para o sujeito institucionalizado, o capital) uma possibilidade ilimitada de transformar toda e qualquer diferença em alteridade absoluta, em ser-*outra*. As mulher(es) somos, portanto, transformadas em um objeto mágico cuja eficácia se deve ao caráter ritualístico de sua instrumentalização, que funciona como *protoforma criadora* do processo ao qual fomos submetidas.

O *caráter mágico*, nesse contexto, é fundamental para promover a eficácia do espelhamento ativo do qual depende o sujeito que expropria. A magia, segundo Mauss, possui caráter ritual, com procedimentos repetitivos instaurados de forma rígida no tempo e no espaço (o casamento foi, dentre outros, um procedimento ritual fundamental à consolidação da acumulação capitalista nos séculos XVIII, XIX e XX<sup>59</sup>). Outra importante condição para portar e exercer a magia é ocupar, em alguma medida, e em sentidos múltiplos, uma posição marginalizada no tecido social. Na Índia, nos conta o autor, um dos sinônimos para feiticeiro é estrangeiro. À situação de *outra* parece, portanto, ser inerente a uma certa propensão ao mágico. Vejamos:

Temos exemplos de uma repartição geográfica precisa dos poderes mágicos num exorcismo assírio: "Feiticeira, estás enfeitçada, estou desatado; feiticeira elamita, estou desatado; feiticeira quteana, estou desatado; feiticeira suteana, estou desatado; feiticeira lububiana, estou desatado; feiticeira chanigalbiana, estou desatado" (Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlii*, iv, 99-103). Exemplos clássicos são os dos Dasyu da Índia, dos finlandeses e dos lapões, acusados respectivamente de feitiçaria pelos hindus e pelos escandinavos. Todas as tribos da selva melanésia ou africana são chamadas de feiticeiras pelas tribos mais civilizadas da planície e do litoral. (MAUSS, 201 [1902/1903], p. 68).

---

<sup>59</sup> A personagem de Virgínia Woolf, Orlando, viajante no tempo, que nasce homem no século XVI, e tem seu sexo biológico modificado magicamente para o feminino quando ocupava o posto colonial de embaixador inglês em Constantinopla no século XVII, presencia, no século XIX, a derradeira separação radical entre homens e mulheres: "Mas a mudança não parou nas coisas exteriores. A umidade infiltrou-se no interior. Os homens sentiram frio no coração; a umidade em suas mentes. Num esforço desesperado de agasalhar os sentimentos em algum lugar quente, tentaram um subterfúgio após o outro. Amor, nascimento e morte foram envolvidos numa variedade de lindas frases. Os sexos se distanciaram mais e mais. [...] E assim como a hera e a sempre-viva se regalavam na terra úmida lá fora, a mesma fertilidade se manifestava dentro. A vida de uma mulher normal era uma sucessão de partos. Ela se casava aos 19, e tinha 15 ou 18 filhos quando chegava aos trinta, pois os gêmeos abundavam. Assim nasceu o Império Britânico [...]" (WOOLF, 2018 [1928], p. 136).

Ao mesmo tempo, a magia tem por característica o aspecto criador “caráter mesmo de ser uma força, e uma força não mecânica, mas mágica.”<sup>60</sup>. A magia define-se pela capacidade de “produzir algo mais”, metamorfosear as substâncias, pelo seu polimorfismo<sup>61</sup>. As mesmas potencialidades que Zeus rouba de Métis, ao devorá-la.

Esse poder criador, todavia, não mais lhes pertence, é expropriado. Ao encarnarem, em exclusividade, o espelho mágico, das mulher(es) é retirado o caráter ativo do exteriorizar-se em outro, impelidas à pretensa passividade da “mera” re(produção). A pro(criação) mesma perde seu caráter de criação, sendo concebida como repetição biológica. Desse modo, o processo de exteriorização/interiorização para a ser-mulher é, sobretudo, estranhamento. Segundo Maria Mies (1986):

Sua participação na produção e reprodução da vida é geralmente definida como uma função de sua biologia ou "natureza". Assim, o trabalho das mulheres doméstico e o cuidado das crianças são vistos como uma extensão de sua fisiologia, do fato de que elas dão à luz aos filhos, do fato de que a "natureza" lhes forneceu um útero. Todo o trabalho que vai para a produção da vida, incluindo o trabalho de dar à luz para uma criança, não é visto como a interação consciente de um ser humano com a natureza, isto é, uma atividade verdadeiramente humana, mas sim como uma atividade da natureza, tal como nas plantas e animais que produzem inconscientemente e não têm controle sobre esse processo. Essa definição da interação das mulheres com a natureza – incluindo sua própria natureza – como um ato da natureza teve e ainda tem consequências de longo alcance. (MIES, 1998 [1986], p. 45. Tradução livre.)<sup>62</sup>.

Há, por conseguinte, um duplo processo de exploração e opressão: expropriadas de sua condição de sujeito, as mulher(es) somos expurgadas para o âmbito do trabalho doméstico (ainda que, como veremos, permaneçam largamente exercendo funções no trabalho tido como produtivo), ao mesmo tempo em que, desse trabalho, é deposta a condição mesma de trabalho, ou seja, de exteriorização ativa, de relação entre ser consciente e natureza, de autoatividade. A mulher e seu corpo tornamo-nos, portanto, objetos de um sujeito, mas esse objeto que em sua pretensa passividade de objeto deve magicamente conferir atividade ao Sujeito ativo.

<sup>60</sup> MAUSS, 2017 [1902/1903], p. 141.

<sup>61</sup> MAUSS, op. cit., p.73.

<sup>62</sup> No original: Their share in the production and reproduction of life is usually defined as a function of their biology or 'nature'. Thus, women's household and child-care work are seen as an extension of their physiology, of the fact that they give birth to children, of the fact that 'nature' has provided them with a uterus. All the labour that goes into the production of life, including the labour of giving birth to a child, is not seen as the conscious interaction of a human being *with* nature, that is, a truly human activity, but rather as an activity *of* nature, which produces plants and animals unconsciously and has no control over this process. This definition of women's interaction with nature – including her own nature - as an act *of* nature has had and still has far – reaching consequences.

Assim, enquanto ser-*outras*, somos destituídas da posição de partícipe da relação de reconhecimento mútuo, pois o caráter criador foi retirado do trabalho pro(criativo), sendo reduzido à pura re(produção), e perdeu-se o sentido mesmo de trabalho. De modo simultâneo, as mulher(es) fomos expulsas (logo incluídas subalternamente) das atividades que passaram a concentrar o aspecto criativo e produtivo. Fomos, desse modo, destituídas da própria generidade humana, ou, ainda, enquanto ser-*outra*, nos vemos estranhadas – interiorização, de modo ativo e resistente – de nós mesmas, dos produtos e serviços que subalternamente produzimos, de nossas filhas e filhos, de nossas irmãs mulheres, e, sobretudo, dos homens nas suas muitas posições e condições – esses, sim (quando brancos, burgueses e colonizadores), sujeitos, produtores, portadores da criação<sup>63</sup>.

A ser-*outra* é, ademais, um fenômeno ontologicamente atrelado a uma demarcação rígida dos processos de exteriorização/interiorização femininos e masculinos, de cujos primeiros são invisibilizadas as características criativas e produtivas, sobretudo à acumulação de capital, que constituem essas atividades para que possam ser apropriadas de modo igualmente invisíveis. E é por isso que opto por utilizar o par “*opressão e exploração*”, pois parto da conclusão a que chega Maria Mies (1986), Lélia Gonzalez (1984) e bell hooks (1981) de que as formas de opressão, isto é, hierarquizações que estabelecem a superioridade de outro grupo, por um lado e a consequente subalternidade por outro têm por intuito expropriar simbólica e/ou materialmente a parte subalterna, conferindo ganho ao opressor, sendo, desse modo, concomitantemente, formas de exploração – vale ressaltar que nem toda hierarquização é opressora, mas as opressões são acompanhadas por alguma forma de exploração<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Nas palavras de Marx: O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como (com) o gênero vivo, quando se relaciona consigo mesmo como (com) um ser universal. (MARX, 2004 [1844], pp. 83 e 84). É importante destacar: para Marx, o ser genérico, tal como a língua alemã permite, não é linguisticamente *genderizado*, mais frequentemente, o autor opta pelo neutro em alemão [*Mensch*] ou [*Gattungswesen*], tal como aponta Maria Mies (1998[1986], p. 52) ao analisar o capítulo V de *O capital*, cuja tradução literal seria, consecutivamente, ser-humano e ser genérico, todavia, as traduções brasileiras, mesmo as mais recentes, seguem optando pelo substantivo masculino *homem*. Embora Marx utilize o neutro, sua concepção de gênero humano e, mais tarde, de trabalho, é, todavia, bastante masculina, o que se desdobra nessa tese em questionamentos epistemológicos fundamentais, pois, se o capital é essencialmente masculino e branco, o mesmo não se pode dizer do trabalho, como Marx bem sabia.

<sup>64</sup> MIES, op. Cit.

Lélia Gonzalez apresenta as distintas formas de racismo desenvolvidas pelos colonizadores “enquanto táticas que visam o mesmo objetivo: exploração/opressão”<sup>65</sup>.

Entretanto, a experiência da alteridade enquanto estranhamento não é unívoca. escolha pela forma “mulher(es)” vem do intuito de compreender a categoria ser-*outra* enquanto unidade de distintas condições e posições, ao mesmo tempo, buscando apreendê-la através da escuta da pluralidade das vozes de mulher(es). Se a ser-*outra* nos une, há uma infinidade de diferenças, igualmente transformadas historicamente em alteridades absolutas, que nos distinguem, nos separam e nos hierarquizam: mulheres negras, imigrantes, indígenas, camponesas, trans, lésbicas, *queers*, no mais das vezes, *proletarizadas*.

Contudo, é preciso ressaltar, embora central à constituição genética da categoria ser-*outra*, a presença das epistemologias indígenas, mais precisamente das epistemologias feministas indígenas, ficou na minha pesquisa aquém do necessário. Isso se explica, em parte, pela falta de um tempo maior de maturação da virada que me proponho realizar, por outro lado, toda escolha e todo acento trazem visibilidades e invisibilidades. A invisibilidade das vozes indígenas na academia, que não deve ser confundida com a ausência de produções – como aponta Viveiro de Castro no Prefácio à edição brasileira de a *Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert<sup>66</sup>, “os testemunhos autobiográficos provenientes de povos colonizados antecedem de muito a Antropologia como disciplina e o mesmo se diga das autoetnografias”<sup>67</sup>– foi, em grande medida, perpetuada em minha pesquisa.

Davi Kopenawa, xamã da tribo dos Yanomani, nesse livro instigante, e Lorena Cabnal, para cujas críticas radicais a uma concepção universalista (masculina, branca e colonizadora) de ontologia e epistemologia não é possível fechar os olhos, oferecem a nós os seguintes questionamentos:

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade; é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas

<sup>65</sup> GONZALEZ, op. cit., p. 72, 1988

<sup>66</sup> *Queda do céu* é, ao mesmo tempo, um relato autobiográfico de Davi Kopenawa e uma contra-antropologia, tal como defende Bruce Albert, o etnólogo que “traduz” esse relato.

<sup>67</sup> CASTRO, apud KOPENAWA; ALBERT. 2015 [2010], p. 22.

mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (KOPENAWA; ALBERT. 2015 [2010], p. 390).

Tenho uma interpretação como mulher indígena porque ela é toda uma evolução histórica do conhecimento e está relacionada com os elementos do cosmos, então eu entendo que a relação dos corpos com a natureza é uma relação recíproca, é uma relação que faz a vida, que tece a vida, portanto, os corpos não têm poder sobre a natureza e a natureza não tem poder sobre os corpos. (CABNAL, Op. cit., 2015, p 2).

Ambos demonstram que, para a cosmologia indígena, epistemologia e ontologia não se encontram separadas, pois não há a peculiaridade do ser que conhece em relação ao objeto de conhecimento, a própria distinção e, conseqüentemente, a relação entre sujeito e objeto inexistente. Há uma intersubjetividade entre mulheres, homens, crianças e elementos naturais: o ser anta, *Hayakoari*, é sujeito ativo na transmutação da ser-humana em outro. Então, objetividade, subjetividade, atividade, reconhecimento, alteridade e poder, categorias inerentes à epistemologia ocidental, mesmo a marxista, são postas em questão, não numa perspectiva pós-estruturalismo, puramente abstrata, mas por um modo de ser e conhecer e meta-conhecer que, mesmo ameaçado pelo genocídio cultural, condenado ao silêncio e à folclorização, tem resistido e se feito ouvir, modo de ser e conhecer para qual a relação de reciprocidade, a noção de cosmos, questiona a pressuposição de uma universalidade ontológica da relação dialética.

Em suas *Teses sobre Feuerbach*, Marx rompe com a dualidade entre objetividade muda e subjetividade ativa, mas contemplativa. Toda prática é *Gegenstand*, como já dito, uma objetividade transpassada pela subjetividade ativa que só se torna atividade através de sua objetivação: esse é o berço do materialismo marxista. Vejamos o que nos diz a primeira tese:

O principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído é que o objeto [*Gegenstand*] a realidade, o sensível só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n' A essência do cristianismo, apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (MARX, apud.: ENGELS; MARX, 2006 [1845], p. 533),

É visível que, embora recíproca e dialética, a dualidade entre subjetividade e objetividade é inerente ao pensamento marxiano.

Há, na epistemologia indígena e, ainda mais, na indígena feminista, um questionamento radical às bases ontológicas sobre cuja epistemologia ocidental se ergue: na dimensão epistêmica, a relação sujeito/objeto é posta em questão, todavia num caminho bastante diverso, se não em completa oposição, daquele proposto pelo estruturalismo, isso porque, mais radical ainda é a crítica ontológica. Se a concepção de sujeito se esvanece é por tudo estar em conexão e relação recíproca no cosmos, é pela inexistência de uma objetividade muda sobre a qual debruçar-se e fazer recuar as barreiras. É noção de objeto [*objekt*], de causalidades mudas, que inexistem: dos sonhos à floresta, aos minerais e ao corpo, há atividade (não muda) inerente. Sobre esse contínuo do qual partilham ser-humana e natureza, segundo a epistemologia indígena, o líder Ayton Krenak em seu livro *O amanhã não está à venda* (2020), publicado em meio à pandemia que atravessamos, ressalta:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alimentamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (KRENAK, 2020, Edição Kindle.)

A relação sujeito/objeto para cujo polo da objetividade foram lançados, desigualmente, natureza, corpo, povos colonizados, mulher(es)<sup>68</sup> seria, portanto, desdobramento epistêmico de um ser social dominado pela, com denominou Kopenawa, *paixão à mercadoria?*, de uma forma de ser social arquitetada sobre o estranhamento em suas mais diversas dimensões? E se, de fato, essa tese apontar nessa direção, como seguir trabalhando com categorias que me são caras, mas que se estruturaram a partir dessa dualidade, mesmo dialética?, tais como trabalho, consciência, *habitus*, ser social, estranhamento e, mesmo, *ser-outra*.

Sempre que possível, incorporarei essas vozes, de modo a apontar caminhos outros para seguir pensando a *ser-outra* e avançar, mesmo que timidamente, em uma virada epistêmica e ontológica que apreenda as concepções de alteridade das feministas dos povos originários. Contudo, esse flerte, bem como o diálogo mais adensado que estabeleço com uma pluralidade de teorias feministas, fomentaram diversas tensões, tal

como a apontada acima, ao longo da minha argumentação: não vou, nesta tese, dissipá-las ou resolvê-las. Ao contrário, desejo seguir instigando-as a desdobramentos que aprofundem os questionamentos epistemológicos e, portanto, também os ontológicos. Afinal, questionar o modo de ser perverso que nos torna *ser-outras* é trabalho indissociável da dúvida radical à qual devemos submeter os modos de conhecer e de teorizar que lhes são intrínsecos.

Nessa direção, é importante ressaltar que as mulher(es) negras e as indígenas, durante a escravidão colonial, e, ainda hoje, são submetidas à alteridade absoluta, não em oposição aos homens de suas comunidades, mas em relação ao colonizador branco (burguês) e, mesmo que em dependência, às mulheres brancas<sup>69</sup>. Davis aponta essa situação no caso da escravidão norte-americana:

Se as mulheres negras sustentavam o terrível fardo da igualdade em meio à opressão, se gozavam de igualdade com seus companheiros no ambiente doméstico, por outro lado, elas também afirmavam sua igualdade de modo combativo, desafiando a desumana instituição da escravidão. Resistiam ao assédio sexual dos homens brancos, defendiam sua família e participavam de paralisações e rebeliões. (idem, p. 31).

Reforço, não obstante experimentemos a *ser-mulher* de formas e posições distintas, ela segue nos condicionando e nos lançando ao lugar de *ser-outra*, como, segundo hooks, perceberam as abolicionistas negras americanas no século XIX<sup>70</sup>:

Em particular, elas enfatizavam o aspecto “feminino” de seu ser, o que fazia com que sua condição fosse diferente daquela do homem negro, um fato que ficou evidente quando homens brancos apoiaram dar voto aos homens

---

<sup>68</sup> Ayton Krenak aponta que se a natureza é vista como um organismo externo e, portanto, a ser apropriados pela humanidade, há também um contingente que habita que agarrado à Terra, habita de modo naturalizado “Esta sub-humanidade: caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes.” (op. cit., Edição kindle).

<sup>69</sup> Virgínia Woolf no ensaio *Três Guinéus* (1937 [2019]), ao falar das mulheres de sua classe social, se recusa a defini-las (e definir-se) enquanto mulheres burguesas, já que às mulheres, desde a gênese da acumulação do capital, foi negado o acesso à propriedade. Em nota ela argumenta: “Nossa ideologia é tão inveteradamente antropocêntrica que se tornou necessário criar esse termo canhestro – a filha do homem instruído – para descrever a classe cujos pais foram educados nos internatos privados e universidades. Obviamente, se o termo “burguês” se aplica ao irmão dela, é totalmente incorreto utilizá-lo a alguém que difere tão profundamente dele no que diz respeito a duas características primordiais da burguesia: capital e ambiente.” (Nota 2, p. 156). Voltaremos a essa questão, mas os dados seguem corroborando com o incômodo de Virgínia em conceituar as mulheres que vivem dentro a burguesia, enquanto burguesas, isso pois, no Brasil, 87,32% da propriedade é masculina (Agência Brasil, 2016); elas detêm menos de 2% da propriedade em países desenvolvidos, todavia, realizam cerca de 2/3 do trabalho mundial (OTERO, Manuel, 2020).

<sup>70</sup> Veremos com mais acuidade em “que nesse aspecto há uma certa divergência entre a argumentação de Angela Davis e de bell hooks, enquanto a primeira acentua a solidariedade entre homens e mulheres negras, a segunda tende a dar enfoque ao acirramento dos conflitos entre homens e mulheres negras, cujo silenciamento das mulheres marcou a constituição da luta pelos direitos do povo negro nos EUA.

negros, deixando todas as mulheres privadas de seus direitos. (HOOKS, 1981, p. 16)<sup>71</sup>

Este trabalho será, por conseguinte, protagonizado por essas vozes: das pensadoras silenciadas ou tratadas enquanto auxiliares, da ancestralidade feminina que teve suas linguagens tradicionais condenadas ao genocídio<sup>72</sup>, sendo, concomitantemente, mantidas à margem da produção escrita (um número significativo de mulheres camponesas, indígenas, negras, proletárias, do sul estiveram e ainda permanecem excluídas do “mundo” da escrita – sou a segunda geração da minha família materna a acessar a tradição escrita. No mundo, 2/3 dentre os 750 milhões de pessoas adultas que não sabem ler são mulheres<sup>73</sup>; no Brasil, cerca de 22,7% das mulheres ainda não são alfabetizadas<sup>74</sup>) e da minha própria visão, sim, essa, até então, um tanto tímida entre as centenas de citações dos “grandes mestres”, cuja necessidade em justificar-se em demasia perante os pares (pares? é possível que o sejamos? quando eles são sujeitos e, nós, a *outra*?), em antecipar-se aos críticos e evitar compulsivamente as brechas – práticas amplamente partilhadas pela intelectualidade feminina – a marcaram profundamente.

\*\*\*

Quando descobrimos que as mulheres são objeto de opressão e apropriação, no momento exato que somos capazes de reconhecer isso, nos convertemos em sujeitos em sentido de sujeitos cognitivos, por meio de uma operação de abstração.

*Não nascemos mulher*, Monique Wittig

Como arriscar oferecer uma contribuição à ontologia marxista que não abdique à tradição, mas rompa, em alguma medida – se for bem-sucedida –, com a visão de mundo e a estrutura masculinas que constituíram a história da apreensão deste objeto? como avançar na direção de tornarmo-nos sujeitos cognitivos, rompendo com a

---

<sup>71</sup> No original: In particular they emphasized the “female” aspect of their being which caused their lot to be diferente from that of the black male, a fact that was made evidente when white men supported giving black men the vote while leaving all women disenfranchised.

<sup>72</sup> No Brasil, como nos lembram Flavia Rios e Alex Ratts “[...] o Estado durante a Era Vargas adotou políticas de nacionalização que se estendiam do campo educacional para a vida pública. Uma delas foi a proibição das línguas estrangeiras ou “aborígenes” tanto nas escolas quanto em locais públicos. De modo geral, esse era o quadro da diversidade étnica e linguística: imigrantes em escolas alemãs ou ouvindo programas de rádio em dialeto italiano, brasileiros dialogando em línguas indígenas ou afro-brasileiras, além das mais variadas formas de comunicação utilizadas em casa e nas ruas.” (RATTS; RIOS, 2010, p. 22). O genocídio cultural das populações africanas e indígenas no Brasil contou, ao longo da história, durante e pós colonização e escravidão, com a participação ativa do Estado Brasileiro.

<sup>73</sup> UNESCO, 2017.

outremização que nos tem sido imposta? Audre Lorde afirma :“Para aquelas entre nós que escrevem, é necessário esmiuçar não apenas a verdade do que dizemos, mas a verdade da própria linguagem que usamos.”<sup>75</sup>. Logo, proponho alguns movimentos:

Busco trazer as vozes das mulher(es) para protagonizarem o corpo argumentativo da exposição: iremos compor a centralidade do texto. Todo o argumento será desenvolvido a partir das nossas hipóteses, trazidas em primeira pessoa, pois, por um lado, a minha experiência particular em relação à maternidade é o alinhavo essencial para o desenvolvimento dessa tese e, por outro coube-me o questionamento: como, ao falar nesse espaço – majoritariamente masculino, branco, colonizador, basta pensarmos nos autores que compõe a sua tradição –, escrever no impessoal ou mesmo na primeira pessoa do plural, quando, de fato, historicamente, permanecemos à margem da constituição da universalidade e da coletividade legítima? Todavia, esclareço que, embora sejamos marginalizadas e plurais, como *ser-outras*, constituímos-nos coletividade. De tal modo que, apesar de escrever em primeira pessoa, não escrevo só: juntam-se à minha escrita: as mulheres com as quais compartilhei e compartilho experiências, saberes e tradição; os homens colocados à margem da humanidade que, em posição diversa da minha, também experimentam a *ser-outra*; as autoras aqui mobilizadas, que se transformaram em interlocutoras ativas, alentando minha solidão. Anseio, portanto, que o *eu*, nesta tese, seja capaz de ouvir-me e fazer-me ouvida nas muitas vozes que não são exclusivamente minhas, posto que *eu* é coletivo.

Proponho também abdicar à forma tradicional de tese, substituindo-a por uma escrita em fragmentos, articulados entre si, para cuja subjetividade que marca essa pesquisa não será somente explicitada de modo mais abrangente, mas, desde logo, constitui-se na fonte de conhecimento essencial sobre o qual esta tese desenvolver-se-á. Ora, a subjetividade e a sensibilidade das mulher(es) têm sido mobilizadas enquanto provas de nossa debilidade frente à racionalidade – masculina, passionalmente viril, mortífera no mais das vezes. Portanto, para sermos levadas, parcialmente, a sério, percebidas, ainda que debilmente, enquanto cientistas e intelectuais, nos tem sido exigido condenar à obscuridade nossas subjetividade e sensibilidade, embora, com ela, condena-se, em grande medida, uma apreensão mais rica e genuína do real.

A respeito da necessidade de adequar a forma do texto às condições específicas de quem o produz, a conclusão de Woolf é inspiração:

---

<sup>74</sup> PNAD, 2019.

<sup>75</sup> LORDE, 2019 [1984], p. 54.

O livro precisa, de alguma forma, ser adaptado ao corpo, e a esmo alguém poderia dizer que o livro escrito por mulheres deveriam ser mais curtos, mais concentrados do que os escritos por homens, e estruturados de forma tal que elas não precisem de muitas horas de trabalho constante e ininterruptos. Porque sempre haverá interrupções (op. cit., p. 112).

Porque o cuidado – em sentido amplo – é um dos traços fundamentais da constituição do que há de mais geral na noção de *feminilidade*, historicamente forjada a partir de uma “divisão sexual do trabalho” (MIES, op. cit.), embora Angela Davis, em *Mulheres, raça e classe* (op. cit.), oferece questionamentos contundentes sobre a feminilidade enquanto uma constituição única e universal a todas as mulheres, como veremos com mais detalhes.

As interrupções (das quais os intelectuais homens brancos e da classe média, são, no mais das vezes, poupados) são recorrentes no trabalho intelectual feminino: quando a condição *ser-mulher(es)* é aliada à condição *ser mãe*, essas são imensuráveis. Carolina Maria de Jesus aponta, em vários momentos de *Quarto de despejo*, a necessidade da solidão e o malogro das interrupções para o processo de escrita – em seu caso, experimentado em uma absurda voracidade devido a sua posição de classe e raça, suas condições de trabalho intermitente e brutalmente precárias, sua moradia sem qualquer estruturação; fome constante e sua maternidade solo: “[...] Eu gosto de ficar dentro de casa, com as portas fechadas. Não gosto de ficar nas esquinas conversando. Gosto de ficar sozinha lendo. Ou escrevendo! [...]” (2018 [1992], p. 25). Essa opção textual é, sobretudo, uma experimentação na busca por adequar o texto ao corpo da autora; situado na condição de mulher e mãe<sup>76</sup>.

Outro movimento caro e que transversaliza esse texto desde o título foi o de substituir os termos da ontologia, que há cerca 2 milênios e meio articulam a universalidade, o absoluto e a verdade a partir dos substantivos masculinos “Homem”, “Ser-humano”, “Gênero humano”, por “Mulher(es)” e “Ser-humana” *ser-mulher(es)* e

---

<sup>76</sup>A preocupação em pensar o processo mesmo da escrita, este que compõe toda a obra de Virgínia Woolf. Em *Ao Farol*, ela narra uma cena visceral do efeito da interrupção, protagonizada pelos homens, na personalidade e na obra de uma artista (intelectual): “Ela montou firmemente uma tela nova no cavalete, como uma barreira, frágil, mas esperava ela, suficientemente sólida para manter a distância o Sr. Ramsay e sua necessidade de atenção. Fez o que pôde, enquanto ele estava de costas para ela, para examinar sua pintura; essa linha aqui, aquela massa ali. Mas não dava. Ainda que há cinquenta pés de distância, ainda que sequer nos dirigisse a palavra, ainda que sequer nos visse, ele se infiltrava, ele prevalecia, ele se impunha. Ele mudava tudo. Ela não podia ver a cor; ela não podia ver as linhas; mesmo que ele de costas para ela, ela só conseguia pensar: Mas num instante ele vai chegar até mim, exigindo... alguma coisa que ela sentia que não podia lhe dar. Descartou uma pincelada; decidiu-se por outra.” (p. 129, 2013 [1927]).

ser-*outra*<sup>77</sup>. Essa substituição não se deve a algum revanchismo, mas à preocupação em garantir um acesso ao objeto que possa galgar destituí-lo, em alguma medida, da parcialidade da identificação ser social/homem/ser-humano/gênero humano (“Quando Deus criou Adão, ele fez à semelhança de Deus. Homem e mulher ele os criou, os abençoou e lhe deu o nome de ‘Homem’, no mesmo dia em que foram criados.” [Gênesis, 5]), enraizada na ciência e na práxis cotidiana.

Precisamos rejeitar o caráter fixo e permanente da oposição binária, precisamos de uma historicização e de uma desconstrução autêntica dos termos da diferença sexual. Temos que ficar mais atentas às distinções do nosso vocabulário de análise e o material que queremos analisar. (SCOTT, 1989, p. 18).

Portanto a substituição pelos termos no feminino é um modo de refletir sobre um vocabulário em que relações de exploração e opressão se sustentam, em um binarismo no qual o homem é Sujeito e a mulher ser-*outra*. Intento, desse modo, causar uma estranheza às leitoras, que pode ser fecunda ao processo de (des)identificação entre universal e masculino.

Opto também por ser-*outra* em detrimento do Outro de Simone Beauvoir. É importante ressaltar que, diferentemente do português, no francês *autre* é um pronome neutro – o mesmo ocorre no inglês e no alemão<sup>78</sup>. No entanto, como têm nos mostrando as diversas autoras já mobilizadas, a língua é expressão das relações sociais. Portanto, numa sociedade patriarcal, o neutro, o não-*genderizado*<sup>79</sup>, não rompe com a identificação entre universal e masculino, mas pode, ao contrário, esconder e, logo, pressupor essa identificação. Foi o que levou Luce Irigaray, em seu texto *Spéculum de l'autre femme*, a marcar *L'autre* acrescentando *femme*. No caso de Irigaray, sua opção linguística segue dois importantes objetivos de sua pesquisa: romper com a uma compreensão da diferença a partir do espelhamento inferiorizado do sujeito universal e conferir especificidade e autonomia à outra. O meu objetivo, ao optar por ser-*outra*, é similar. Grada Kilomba, todavia, aponta para o fato de que seja no neutro – presente no inglês, no alemão e no francês – seja na dicotomia feminino/masculino – inerente à

<sup>77</sup> Dentre os intelectuais homens marxistas, Ricardo Antunes desde *Adeus ao Trabalho? ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho* (1995) tem chamado a atenção para a multiplicidade que constitui o ser-da-classe-que-trabalha e enfatizado a centralidade das mulheres trabalhadoras à nova configuração da classe trabalhadora.

<sup>78</sup> *Andere*, no alemão, e *other*, no inglês, também são pronomes neutros.

<sup>79</sup> Grada Kilomba utiliza o termo racismo genderizado para refletir sobre as condições de opressão experimentadas pelas mulher(es) negras na sociedade pós-colonial, em suas palavras: “o impacto simultâneo da opressão “racial” e de gênero leva a formas de racismo única que constituem experiências de mulheres negras e outras mulheres racializadas.” (KILOMBA, 2019 [2008], p. 99).

língua portuguesa –, as identidades de gênero não binárias (partícipes ativas da constituição da *ser-outra*) permanecem invisíveis “expondo, mais uma vez, a problemática das relações de poder e a violência da língua portuguesa” (KILOMBA. 2019 [2008], p. 18.) Embora, de fato, a forma no feminino esteja atrelada linguística e estruturalmente à binaridade, sujeitos cuja identidade de gênero não lhes é redutível também têm suas distintas formas de opressão e exploração atreladas, como intuito demonstrar, à submissão histórica e estrutural do *ser-mulher(es)* pelo patriarcado capitalista e racista.

A preocupação em não tratar o ser social a partir da identificação com o sujeito masculino constitui a reflexão das marxistas há algumas décadas, tal como em Heleieth Saffioti, pioneira no Brasil em compreender a história da classe trabalhadora geneticamente imbricada à história das mulheres. Saffioti defendeu a tese *A mulher na sociedade de classes: Mito e realidade*, em 1969, pela pós-graduação em Sociologia na UNESP de Araquara, orientada por Florestan Fernandes, apesar da obra constituir um marco da sociologia paulista e brasileira, a autora não consta entre os cânones do Pensamento Social Brasileiro. Por todo o Brasil, há uma significativa ausência dessa e de outras importantes obras de sua autoria nas disciplinas dedicadas à Formação social brasileira, em detrimento da presença massiva de seus contemporâneos (Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Weffort, dentre outros). Há, nessa invisibilidade, um duplo processo de silenciamento: por um lado, da intelectualidade feminina, por outro da(s) mulher(es) enquanto sujeitos ativos na constituição da sociedade brasileira – objeto de suas pesquisas.

Outro recurso linguístico que estou utilizando são os parêntesis. Busco, a partir deles, acentuar aquelas características fundamentais que, não obstante constem na própria raiz etimológica dos termos, são epistemologicamente arrancadas de seus sentidos correntes, como ocorre com *pro*(criação) e *re*(produção) e com o plural *mulher(es)*. Utilizo, portanto, os parêntesis invertendo sua função linguística usual. Dos primeiros termos, criação e produção são subtraídos, identificando esses processos sociais, cujas *mulher(es)* são transformadas em *portadoras mudas*, a processos biológicos e repetitivos e desprovidos de consciência ativa. Já em relação à categoria *mulher(es)* no plural, é o caráter diverso, a pluralidade mesma que lhe é amputada. Mesmo quando conjugadas no plural, o pensamento (masculino) tende a lhes reservar uma singularidade universal.

E mesmo quando as mulher(es) assumimos o protagonismo, nos autodefinindo, a *herstory*<sup>80</sup> costuma silenciar as múltiplas e, muitas das vezes, inconciliáveis vozes que a compõe. Por isso, a despeito da norma gramatical, mantereí, ao longo do texto, o artigo e os verbos que acompanha mulher(es) no plural, nas palavras de Monique Wittig: “Porque a “mulher” não existe para nós: é somente uma formação imaginária, enquanto que as “mulheres” são o produto de uma relação social” (2006 [1981], p. 3). Os parêntesis, logo, tentam chamar a atenção para a expropriação contínua de sentidos que nos são infligidas enquanto ser-*outras*.

Estou rompendo, em alguns momentos, com a disjuntiva gramatical entre sujeito/verbo. Embora mantenha o sujeito na segunda pessoa do plural, irei conjugar o verbo, quando eu me incluir nas análises, na primeira pessoa do plural. Ex.: As mulher(es) fomos reduzidas a objeto da história, masculina, branca e burguesa.

### *Por uma virada feminista: (re)construindo o objeto*

A mulher é uma construção  
deve ser [...]

(a mulher é uma construção  
com buracos demais

vaza [...]

nada vai mudar –

nada nunca vai mudar –

a mulher é construção

*Mulher é construção*, Angélica Freitas.

Esta pesquisa se propôs, inicialmente, a desenvolver a seguinte hipótese (sobre a qual venho me debruçando desde a graduação): trabalho e *habitus* constituem categorias ontológicas – apreendidas a partir das obras de “juventude” e “maturidade”, respectivamente, de Lukács e Bourdieu –, ou seja, categorias que concentram o

---

<sup>80</sup> Definição de Hazel Carby (1996).

momento exteriorização/interiorização<sup>81</sup>, compreendidos por Marx e, posteriormente, por Lukács como momentos originários da forma ser social. Partindo dessa hipótese, o intuito era, por meio das categorias trabalho e *habitus*, contribuir à apreensão do fenômeno do estranhamento, tal como ele se configura no capitalismo contemporâneo<sup>82</sup>.

Proponho reconstruir essa hipótese a partir das epistemologias feministas. Afinal, mulher é construção e, por que não, reconstrução? Meu intento é que essa hipótese se desenvolva por meio da visão de mundo e da estrutura de exposição feministas e que compreenda a *forma-ser-social*, suas categorias ontológicas, bem como o fenômeno do estranhamento enquanto *transsubstanciação* da condição das mulher(es), de cuja emancipação humana (horizonte ético deste trabalho) só pode lhe ser, portanto, intrínseca.

Reconstruindo: proponho apreender a ser-*humana* em sua constituição por meio do processo exteriorização/interiorização. Trabalho e *habitus*, portanto, tangenciaram o debate, mas não ocuparão mais lugar de centralidade. Tomo como ponto de partida a forma determinada do estranhamento na sociedade capitalista, a ser-*outra*, todavia, em seu fazer-se ativo e plural. De antemão, opto por estranhamento a partir da diferenciação que Ranieri faz em *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx* (2001) entre exteriorização [*Entäusserung*] e estranhamento [*Entfremdung*]:

*Entäusserung* tem o significado de *remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro* qualitativamente diferente, *despojamento*, realização de uma ação de transferência. Nesse sentido, *Entäusserung* carrega o sentido de *exteriorização*, um dos momentos da *objetivação* do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio determinar o conteúdo das *exteriorizações* (*Entäusserunge*) humanas [...]” (p. 24).

A despeito de exteriorização e interiorização serem momentos simultâneos e indissociáveis de um processo total, são, ao mesmo tempo, momentos distintos e irreduzíveis um ao outro. Se a forma estranhamento determina o conteúdo das

---

<sup>81</sup> Ao tratar do momento da interiorização, concentrei-me na reconstrução da teoria do *habitus*, no entanto, Bourdieu optou pelo termo incorporação, opondo-se a uma filosofia do sujeito cognoscente transcendental, sua oposição é cara a esta tese. Não obstante opte por interiorização, o caráter corporal e sensitivo, bem como a oposição à racionalidade abstrata kantiana, inerentes à noção de incorporação bourdieusiana são basilares ao processo de interiorização ativa. Todavia, como ficará mais evidente em seu esmiuçar, em um determinado momento da obra desse autor, o caráter ativo e mediado do processo de incorporação é ofuscado e chega a desaparecer. Minha opção é, assim, um acento na consciência e reflexividade.

<sup>82</sup> São cerca de onze anos submersa nesse objeto, o que torna essa tese um trabalho de transição.

exteriorizações, da remissão, do objetivar-se, concomitantemente, determina o momento da interiorização, da incorporação ativa.

Se, na *ser-outra*, as mulher(es) tendemos a ser reduzidas a espelhos mágicos que super dimensionam o sujeito universal, isso não muda o fato de que também experimentamos o espelhamento ao exteriorizarmos-nos e, sendo este determinado pela desefetivação de nossa realização enquanto *ser-humana*, experimentamos a interiorização, o fazer-se de nossa subjetividade, que é, ao mesmo tempo, (co)formação e conformação do *Eu*, conquanto transpassada pela consciência, como desefetivação desse *Eu*.

Não obstante a hipótese a ser perseguida esteja reformulada, ao adentrar em seus meandros, será necessário lançar mão à tradição: retomo Marx, Lukács e Bourdieu.

Marx é (de longe) o autor que mais me influenciou. Tanto na teoria, quanto na prática política – tal como não poderia deixar de ser na práxis marxista –, sua obra tem sido basilar para mim. No entanto, ser despertada (pela crítica feita por Federici) para uma certa indiferença quanto ao caráter determinante do trabalho re(produtivo) ao desenvolvimento e efetivação do modo de produção capitalista, e, daí, atentar-me à ausência quase total das mulheres enquanto sujeitos ao longo de sua obra, representou um momento de crise, um tanto dolorosa, e, sobretudo, de inflexão na minha pesquisa.

É bem verdade, a obra marxiana permanece sendo um dos pilares da minha pesquisa. E não poderia deixar de sê-lo, visto a pretensão crítica que me é guia. Crítica em dois sentidos: o primeiro, diz respeito ao método de análise, sendo uma tese exclusivamente teórica, as autoras (e autores) são apropriadas a partir de uma dupla leitura: imanente e transcendente. E isto, em dois sentidos.

O primeiro é epistemológico. Busco, nesta tese, empreender uma leitura que logre apreender e apontar a lógica, a metodologia e as teorias específicas intrínsecas aos argumentos mobilizados. Embora não tenha sido possível fazê-la de modo intensivo e extensivo, devido à virada epistemológica ser um movimento tardio na tese, de algum modo, busco compreender a legalidade interna e contextos de produção dessas obras. Sobretudo, trata-se de uma leitura imanente no sentido da minha perspectiva enquanto sujeito que conhece encontrar-se submersa no próprio objeto que proponho apreender. Ao mesmo tempo, a leitura é transcendente. Por um lado, incorpora os argumentos das autoras aqui mobilizadas *seletivamente*, a partir de uma *perspectiva própria*, de um olhar externo às suas epistemologias, no intuito de avançar na apreensão da minha hipótese; por outro, embora eu esteja imersa na forma *ser-outra*, ela em muito

transborda as condições e a posição em que me encontro, sob as quais se formam minha perspectiva, e, para tentar, em alguma medida, compreendê-la em sua multiplicidade, é preciso o esforço por transcender minha posição epistemológica.

O segundo é ético sem, contudo, deixar de ser, simultaneamente, epistemológico. Como já foi explicitado, não se pode abdicar das posições e condições sociais de uma perspectiva, portanto, toda fala encontra-se eticamente situada, toda perspectiva, mesmo a científica, é imanente. E se toda posição epistemológica é, ao mesmo tempo ética, porque fundamenta-se, esteja consciente disso ou não a produtora do conhecimento, em uma posição social – ontológica –, nesta tese, a minha posição não somente é explicitada, como orienta a análise empreendida. Concomitantemente, há, nesta pesquisa, um caráter normativo fundante: tal empreitada busca avançar na compreensão do fazer-se *humana* enquanto ser-*outra*, de modo a apreender e explicitar as potencialidades emancipatórias objetivas e subjetivas que lhes são intrínsecas para transcendê-las. Em outras palavras, esta pesquisa encontra-se ancorada também em um dever-ser pensado para além da imanência, a ser construído no devir inerente ao ser social<sup>83</sup>. Compartilho da perspectiva de Linda Alcoff, em *Uma epistemologia para a próxima revolução* (2011)

A função normativa da epistemologia diz respeito não apenas à questão de como o conhecimento é produzido, de quem é autorizado a produzir, de como a presunção de credibilidade é distribuída e de como os objetos de investigação são delineados. Mais do que isso: diz respeito à forma como o

---

<sup>83</sup> A opção pela exclusão ou complementaridade entre as críticas transcendente e imanente, seja na dimensão epistemológica ou ética, constitui um descenso inerente à teoria crítica. Seyla Benhabib, por exemplo, em um debate, nos anos 90, sobre feminismo e pós-modernismo, com Judith Butler e Nancy Fraser se opõe à noção de crítica situada ou caráter imanente da crítica, noção particularmente cara à Butler, em suas palavras: “É evidente que o crítico social não precisa ser um exilado social; no entanto, tendo em vista que a crítica pressupõe distanciamento necessário das próprias certezas cotidianas, às quais se pode voltar eventualmente para reafirmá-las em nível superior de análise e justificativa, a vocação do crítico social se assemelha mais, nesse sentido, à vocação do exilado social e do expatriado do que daquele que nunca partiu, que nunca teve que botar à prova a certeza de seu próprio modo de vida.” (In: BENHABIB, BUTLER, et al., 1995 [1998], p. 54). Na entrevista *Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates* (2019), Boltanski, colocando-se como um discípulo de Bourdieu dos anos 70 e 80, aproxima-se de Benhabib e defende que o caráter crítico da Sociologia se deve à sua perspectiva fundamentalmente exterior, enquanto Honneth, que reclama para si o jovem Habermas hegeliano, por sua vez, defende o caráter imanente da teoria crítica. Vejamos uma bela pista deixada por Teresa D’Ávila, em *Castelo interior ou Moradas*, em 1577, que pode nos oferecer uma outra possibilidade de resolução que não passe pela opção exclusiva seja da análise imanente, seja da transcendente: “Com efeito, por sublimada que esteja uma alma, não lhe convém outra coisa, nem o conseguirá ainda que o queira, pois a humildade, como abelha, nunca fica ociosa e sempre está a lavrar o mel na colmeia. Sem isto tudo está perdido. Mas, por outro lado, consideremos que a abelha não deixa de sair e voar para trazer o suco das flores.” (ÁVILA, 2011 [1577], p. 29). Teresa defende tanto o debruçar-se intensamente sobre a imanência da alma, sempre situada, quanto, ao fazê-lo, abdicar ao ensimesmamento, confrontando-o sempre à transcendência. Partilho da concepção de Teresa: compreendo, portanto, que toda teoria crítica deva carregar em si essa dupla perspectiva, devendo ser, em alguma medida, imanente e transcendente.

conhecimento *deve ser* produzido, a quem *deve ser* autorizado, à forma como a presunção de credibilidade *deve ser* distribuída e à forma como podemos ganhar alguma influência politicamente reflexiva sobre as delimitações da ontologia. (ALCOFF, 2016 [2011], p. 134).

Rosa Luxemburgo, em seu artigo *Karl Marx* (2011[1906]), me parece precisa ao indicar que essa transcendência ética também pautou a obra marxiana:

Claro que nos países capitalistas existia, antes de Marx, uma massa de trabalhadores assalariados, que guiados rumo à solidariedade graças à homogeneidade de sua existência social no interior da sociedade burguesa, tateando para encontrar uma saída para a situação, procuravam em parte uma ponte para a terra santa do socialismo. Mas foi somente Marx quem os elevou a uma *classe*, ao associá-los por meio de uma tarefa histórica particular: a conquista do poder político para a transformação socialista. [...] apenas Marx conseguiu colocar a política da classe trabalhadora sobre o terreno da luta de classes consciente e, assim, forjá-la como uma arma mortal contra a ordem social estabelecida. (p. 132).

Alcoff lê em Marx, a partir de Dussel, transcendência parecida, mas epistemológica. Para a autora – diferentemente, por exemplo, das leituras lukacsianas –, quando Marx explicita o caráter central do trabalho vivo na formação do valor, ele transcende a totalidade epistemológica cuja mercadoria expressa no capitalismo: “Marx desenvolveu uma explicação através da qual era possível pensar além dos termos do sistema corrente para imaginar o que era ininteligível pelo capitalismo” (op. cit., 131). No entanto, para a autora, a dialética capital/trabalho aprisionou o trabalho vivo. Assim, elementos que lhes são marginais, todavia, imprescindíveis – como tantas formas de trabalhos não assalariados, feminilizados e racializados – e, portanto, fundamentais às lutas emancipatórias, só poderiam ser apreendidos lançando mão ao *método analético*, isto é, indo além da totalidade dialética. E, embora a autora reconheça o pioneirismo da crítica epistemológica marxiana, ela defende, tomando as posições críticas desenvolvidas de Sylvia Wynter, que tal crítica carece de uma radicalização da “questão de quem conhece” e que, portanto, uma prática revolucionária contemporânea direcionada à emancipação deve ancorar-se na crítica e na reconstrução epistêmicas radicais.

Linda Alcoff nos oferece questionamentos instigantes à investigação da obra de Marx, mesmo que eu não partilhe de todos eles, ao longo da tese e, em particular, no fragmento *Mais que uma variável em uma equação? ser-outra: a expropriação universal como fundamento concreto da acumulação ampliada do capital* vou me debruçar um pouco mais nos desdobramento dessas questões, todavia, resalto de

antemão, que a relação entre totalidade dialética e transcendência ontológica e epistemológica são tensões desde meus primeiros trabalhos, intensificando-se nesta tese.

A obra de Marx é, tal como aponta Rosa, elemento criativo do fazer-se da classe trabalhadora, elemento ativo da sua consciência enquanto consciência de classe<sup>84</sup>. Em outras palavras, a teoria marxiana teve impactos fundamentais na formação do ser da classe trabalhadora e de sua consciência. Sendo, portanto, objeto mesmo da análise aqui empreendida. Entretanto, se a teoria marxiana compõe a formação desse ser, a invisibilidade constante das mulher(es) em sua teoria – bem como o lugar de passividade que lhes foi imputado – teve, igualmente, impactos ontológicos, participando ativamente do silenciamento e de sua exclusão na constituição ativa da classe trabalhadora. É necessário que tenhamos um acerto de contas, o qual se dará ao longo da argumentação. Seguirei, de algum modo, sua própria prescrição:

*Objeto!* Pavoroso! Não há nada mais condenável, mais profano, mais massivo que um objeto – à *bas* o objeto! Como poderia a absoluta subjetividade, em carne e osso; o amor, que é o primeiro a ensinar de verdade ao homem a crer no mundo objetivo fora dele, que não apenas faz do homem um objeto, mas também um objeto do homem? [...] o amor é um materialista acrítico e acristão. (MARX, 2003 [1844], p. 32).

Se, por um lado, como nos apontou Cabnal, a objetificação epistemológica, feita a partir da distinção entre sujeito e objeto, deve ser questionada enquanto princípio epistêmico universal, por outro, a crítica de que Marx foi, desde seus textos de juventude, precursor deve-lhe ser expandida, objetivando sua obra, sem deixar de seguir questionando esse método como universalmente válido. Os mais caros aprendizados, capazes de ultrapassar os limites do tempo, que a leitura detida de Marx tem me trazido: dessacralizar o sagrado sem estagnar no mero desencantamento do mundo, conferindo potência à ser *ser-humana*. Tomada por esse “*espírito objetivo do materialista acrítico e acristão*” é que sigo suspeitando também de Marx.

\*\*\*

Mas por que ontologia? E o que são categorias ontológicas?

Lukács (1968), em uma releitura da obra marxiana, desenvolve a noção de uma ontologia do ser social, de uma ontologia marxista. Ontologia – que, na história do

---

<sup>84</sup> Bourdieu em *Razões Práticas* (2008 [1994]) se apropria da noção thompsiniana de classe e consciência de classe, recuperando o conteúdo desse argumento luxemburguista do caráter imprescindível da teoria de Marx na formação da classe trabalhadora moderna.

pensamento filosófico e social, tem abordagens bem diferenciadas, algumas ancoradas na metafísica –, do ponto de vista do materialismo marxista, é percebida como o estudo dos desdobramentos reais e objetivos do ser, dos quais a especificidade do ser social é o momento privilegiado.

Sendo assim, ao pressupor uma ontologia marxista e feminista do ser social, busco compreendê-la em sua processualidade concreta: enquanto o fazer-se *humana*. Fazer-se que é processo ativo e histórico e que só pode ser, em alguma medida, apreendido indo além das “entificações”, isto é, do o que é percebido em sua imediaticidade: através da relação dialética entre formas e conteúdos. Entre conteúdos permanentes e transitórios da sociabilidade humana, todavia, sempre modificados por suas formas sociais determinadas.

As noções de ontologia e de categoria encontram-se, desse modo, fundamentalmente imbricadas: segundo Marx, “[...] as categorias expressam formas de ser, determinações da existência [...]” (2011[1859], p. 59). É preciso, assim, elencar aquelas categorias que possibilitem apreender esse fazer-se ativamente mulher(es). Chamo a atenção, no entanto, à distinção entre categorias ontogenéticas e ontológicas. Enquanto as primeiras compreendem a gênese do fazer-se *humana*, cujos conteúdos permanentes e inelimináveis distinguem a ser-*mulher(es)* das formas orgânicas e inorgânicas do ser, tal como aponta a interpretação que Saffioti faz da ontologia lukacsiana:

Embora haja profundas diferenças entre as três esferas ontológicas – a inorgânica, a orgânica e o ser social – esta última não prescinde das demais, podendo-se, no momento atual, afirmar que nenhuma tem existência própria, autônoma. É no ser social que se inscreve a História, realizada por seres humanos e, lembrando MARX, não em condições por eles idealizadas, mas em circunstâncias herdadas do passado (MARX, 1953). Disto decorre: “Tanto as circunstâncias fazem os homens, como os homens fazem as circunstâncias” (MARX, 1953, p. 30). (SAFFIOTI, 2001, p. 7).

As segundas categorias são mais amplas e podem abarcar tanto as categorias ontogenéticas, quanto aquelas que possuem conteúdos transitórios e superáveis – ambas sempre compreendidas sob uma forma social determinada. Essa distinção traz uma dupla historicidade às categorias: ao mesmo tempo em que desenraiza formas e conteúdos que, sendo transitórios e superáveis, aparecem enquanto universais e eternos, retira daqueles conteúdos constantes a pretensa imutabilidade conferida por uma forma social específica.

Essa potencialidade de uma apreensão das categorias, em suas formas e conteúdos, que as historicize se encontra presente na elaboração teórica tanto da categoria trabalho quanto de *habitus*. Vejamos duas passagens emblemáticas e dissonantes dessa concreção temporal nas obras de “maturidade” de Lukács e, respectivamente, de Bourdieu:

A história não é aqui, porém, um simples saber, mas o esclarecimento dos motivos traduzidos na práxis enquanto passado, daquelas forças motoras do passado que, ao dar expressão plástica à relação presente dos seres-humanos com sua própria generidade, poderiam ser mais eficazes que o simples fatos do presente. Os conteúdos de tal consciência histórica – enquanto forças motrizes da práxis – têm, por isso, sua capacidade para a ação dinâmica no fato de que tais conteúdos iluminam a generidade humana como processo, como caminho do ser humano para sua própria realização [...]. Movido por tais motivações (frequentemente não expressas, que permanecem inconscientes, mas orientadas a um fim), esse passado é igualmente submetido a transformações ininterruptas. (2010 [escrito entre anos 1970 e 1971], p. 110.)

[...] as práticas não se deixam deduzir nem das condições presentes que podem parecer tê-las suscitado nem das condições passadas que produziram o *habitus*, princípio durável de sua produção. [...] O “*inconsciente*”, que permite fazer a economia dessa relação, não é jamais, com efeito, senão o *esquecimento da história que a própria história produz* ao realizar as estruturas objetivas que engendra nessas quase-natureza que são os *habitus*. *História incorporada*, feita natureza, e, por isso, esquecida como tal, o *habitus* é a presença operante de todo o passado do qual é produto: no entanto ele é o que confere às práticas essa em relação às determinações exteriores do *presente imediato*.” (BOURDIEU, 1980/2009, pp. 92-93. Grifos nossos).

Ambos veem, na concreção temporal, o caráter de processualidade da práxis/prática. Todavia, onde Lukács (1968) vê esclarecimento, Bourdieu (1980) vê esquecimento. A concreção temporal traz, para os dois autores, a relação entre consciência/inconsciência, imediatismo/mediação, atividade/passividade, isto pois, pode-se tanto trazê-la à luz, atribuindo-lhe a mediação sempre processual da atividade humana, quanto cristalizá-la na imediaticidade; enquanto passado eternizado no presente e reproduzido no devir. E, não obstante, são os dois, em alguma medida. Realmente, esclarecimento/esquecimento é um par que constitui ontologicamente as distintas formas sociais, sendo inerente às categorias trabalho e *habitus*.

Quando se historiciza as categorias, confere-lhes caráter processual: presente e devir podem ser transformados pela transmutação do próprio passado, “submetido a transformações ininterruptas”. A história deixa de ser compreendida na chave mecanicista da necessidade e da evolução. O olhar ontológico nos permite acessar ao real, não enquanto uma sucessão de fatos imutáveis e necessários, mas enquanto

concreção temporal entre passado, presente e futuro, em suas formas e conteúdos, em contínua mudança.

A história (passado inscrito no presente e no devir mas também presente e devir, potência, que se inscreve no passado) tem sido escrita a partir da posição dos homens! Muitas intelectuais e militantes têm buscado reescrevê-la, modificando os conteúdos a partir dos quais a genericidade humana é compreendida. Nesse sentido, ao lançar-se em tal empreitada, adverte Federici:

[...] a reconstrução da história das mulheres, ou o olhar sobre a história por um ponto de vista feminino, implica uma redefinição fundamental das categorias históricas aceitas e uma visibilização das estruturas ocultas de dominação e exploração. (FEDERICI, 2017. p. 29)

Reconstruindo tais categorias, Federici traz as mulheres para o centro da história, e o faz tomando alguns caminhos trilhados pela historiografia inglesa do trabalho.

## *Fazer-se: a dialética entre formas e conteúdos*

O fazer-se da classe operária é um fato tanto da história política e cultural quanto da econômica. Ela não foi gerada espontaneamente pelo sistema fabril. Nem devemos imaginar alguma força exterior – a revolução industrial – atuando sobre algum material bruto, indiferenciado e indefinível de humanidade, transformando-os em seu outro extremo, uma “vigorosa raça de seres”.

[...] A classe operária formou-se a si própria tanto quanto foi formada.

*A formação da classe operária inglesa*, E. P. Thompson.

A classe operária não esperou milagres da Comuna. Ela não tem utopias prontas para introduzir par *décret du peuple* [por decreto do povo – francês]. Sabe que para realizar sua própria emancipação – e com ela essa forma superior a que tende irresistivelmente a sociedade presente pela sua própria atividade econômica – terá de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos que transformam circunstâncias e homens. Não tem de libertar ideais, mas libertar elementos da sociedade nova de que está *grávida* a própria velha sociedade burguesa em colapso.

*A guerra civil na França*, Karl Marx.

Essa é preeminentemente uma história sobre homens, e classe é, na sua origem e na sua expressão, construída como uma identidade masculina, mesmo quando nem todos os atores são do sexo masculino.

*Women in the making of the english working class*, Joan Scott <sup>85</sup>.

Uma nova sociedade está sendo gestada nas entranhas do capitalismo, afirma Marx. Gestá-la e, assim, poder pari-la, não é, portanto, um processo puramente causal, reprodução exclusivamente biológica, é, antes, um processo que depende da ação consciente daqueles a quem interessa trazê-la à luz. E, nesse sentido, Thompson e Marx

concordam: a classe trabalhadora não é o produto imediato das condições materiais de existência, não é um produto de forças externas. É preciso que ela se faça, tanto quanto a fizeram. É necessário gestar-se e parir-se. É pelo fazer-se que a classe trabalhadora transforma circunstâncias e homens. Homens?

O lugar que Marx e a historiografia inglesa do trabalho, que tem em *The making of the English working class* (1963) de Thompson<sup>86</sup> um importante marco fundador, conferiram às mulheres em suas obras é, de fato, bastante reduzido. Assim, esse fazer-se ativo em classe, que não é geração espontânea da fábrica ou emanação de qualquer utopia prévia, foi, majoritariamente, reconstruído por ambos como uma atividade masculina, branca e encerrada nas relações de produção que se centravam no trabalho *livre* e assalariado, compreendido enquanto núcleo do trabalho produtivo ao capital.

Opondo-se ao silenciamento e/ou incorporação subordinada das mulheres, Joan Scott afirma, no artigo *Women in the making of the english working class* (1988), que a classe, tal como foi construída, é transpassada pela identidade masculina, mesmo quando trata nomeadamente das mulheres. Se somos as trabalhadoras e trabalhadores quem fazemos a classe, essa não deve, segundo a autora, ser pensada como um “unitário conceito de classe, a-histórico e teleológico, mas um conceito de classe, como um campo que sempre contém significados múltiplos e contestados.”<sup>87</sup>, sendo, assim, capaz de questionar formulações e práticas políticas cristalizadas que tanto naturalizam o feminino quanto contribuem para a perpetuação do código masculino enquanto orientador efetivo da definição e das práticas de classe.

Proponho, neste fragmento, estabelecer um paralelo entre a perspectiva histórica que foi levada a cabo pela historiografia marxista inglesa do trabalho, em particular a thompsoniana, e o materialismo marxiano, de modo a elucidar alguns elementos centrais do que estou compreendendo por “fazer-se”. Tal exercício será desenvolvido a partir da virada epistemológica feminista aqui proposta, buscando, logo, apontar em que medida o fazer-se da classe trabalhadora foi concebido de modo unilateralmente masculino<sup>88</sup>, ao mesmo tempo em que a centralidade de uma concepção não evolucionista e sempre em

---

<sup>85</sup> Original: This is preeminently a story about men, and class is, in its origin and its expression, constructed as a masculine identity, even when not all the actors are male.

<sup>86</sup> E. P. Thompson confere um lugar bastante questionável às mulheres em sua historiografia, tendo recebido diversas críticas feministas, em especial, à sua análise da venda de esposas em *Costumes em Comum: Estudos sobre a cultura popular e tradicional* (1998 [1991]).

<sup>87</sup> SCOTT, 1988, p. 88.

<sup>88</sup> De antemão, saliento que Thompson utiliza, em vários momentos, o termo homens [*men*] para representar a coletividade da classe trabalhadora, como aponta Scott; enquanto Marx, como aponte antes, no mais das vezes opta pelo neutro.

transformação das categorias – proposta que encontramos nas obras de ambos os autores – permitirá que ressignifiquemos o fazer-se ativo da classe através das mais distintas posições e condições da ser-*outra*.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adiche, em seu discurso *O perigo de uma história única* (2009), oferece-nos uma narrativa interessante sobre como grupos marginalizados podem ser excluídos da participação do fazer ativo, evidenciando a importância de refletir a respeito das bases epistemológicas sobre cujo fazer-se ascende enquanto categoria. Vejamos:

No ano em que fiz oito anos, um menino novo foi trabalhar lá em casa. O nome dele era Fide. A única coisa que minha mãe nos contou sobre ele foi que sua família era muito pobre. Minha mãe mandava inhame, arroz e nossas roupas velhas para eles. Quando eu não comia todo o meu jantar, ela dizia: “Coma tudo! Você não sabe que pessoas como a família de Fide não têm nada? E eu sentia uma enorme pena deles.

Certo sábado, fomos ao vilarejo de Fide fazer uma visita. Sua mãe nos mostrou um cesto de palha pintando com uns desenhos lindos que o irmão dele tinha feito. Fiquei espantada. Não havia me ocorrido que alguém naquela família pudesse *fazer* alguma coisa.” (ADICHE, 2009, p. 15).

Tal qual Fide – que já menino trabalhava, e cuja coletividade à qual pertencia permanece no imaginário das classes médias (beneficiárias desses trabalhos fundamentais ao exercício *livre* de suas atividades criativas) como aquela que nada faz, não-produtiva, marginalizada das atividades sociais, lançada a esse não-lugar que é a pobreza – as mulher(es) temos sido constantemente invisibilizadas no fazer-se da classe trabalhadora, encerradas em histórias únicas que ocultam a nossa real (co)participação ativa e que, como demonstrarei no decorrer deste fragmento, termina por contaminar, cristalizando, numa universalidade ilusória, a própria definição de fazer-se, cujo objetivo, contrariamente, é ser instrumento para conferir caráter ativo aos subalternos dentro da formação da classe trabalhadora.

Nesse sentido, se, por um lado esse paralelo possibilita iluminar o caráter processual, dialético e, assim, ativo do fazer-se das classes subalternas, por outro a crítica feminista questiona o fundamento epistemológico e ontológico masculino basilar à construção dessa atividade. Ambos, combinados, mostram-se fundamentais para uma apreensão desnaturalizada e imbuída de múltiplos sentidos da forma ser-*outra*. Ao mesmo tempo, nos oferece subsídios para esboçar alguns elementos feministas das categorias consciência e experiência, sendo ambas importantes “retalhos categóricos”

---

que se repetem ao longo da minha argumentação, costurando e conferindo unidade à totalidade argumentativa.

No que tange ao método utilizado pelos dois autores, é importante frisar, tanto nas obras de Marx quanto nas de Thompson, há raras referências explícitas e, especialmente, apartadas de seus objetos de análise, a um método científico orientador<sup>89</sup>. Pode-se, assim, chegar a duas conclusões profundamente imbricadas: em primeiro lugar, para apreender suas concepções materialistas da história, é necessário seguir o movimento de suas análises concretas, isso porque – e, assim, explícito a segunda conclusão –; ambos compreendem que o método de análise, mesmo lançando mão às abstrações, não pode ser desenvolvido para além do movimento real, mas somente em profunda relação com os seus desdobramentos. Vejamos como Marx compreende essa relação entre abstração metodológica e concretude:

Esse exemplo do trabalho (da categoria trabalho) mostra com clareza como as próprias categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração –, na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas. (MARX, 2011 [1857/1858], p. 58).

E Thompson:

“Classe”, na minha prática, é uma categoria histórica, ou seja, deriva de processos sociais através do tempo. Conhecemos classe porque, repetidamente, as pessoas se comportaram de modo classista. Este andamento histórico gera regularidade de resposta em situações análogas e, em certo nível (o da formação “madura” das classes), permite-nos observar o nascer de instituições e de uma cultura com traços de classe passíveis de uma comparação internacional. Somos, então, levados a teorizar este fenômeno como uma teoria global das classes e de sua formação, esperando encontrar algumas regularidades, certos “estágios” de desenvolvimento. (THOMPSON, 2001, p. 270).

Nessas passagens, percebemos que ambos apreendem o método de análise – científico, filosófico e histórico – e a abstração categorial que lhe é intrínseca como fundamentalmente produzidas no processo histórico. Assim, a abstração é percebida como um momento privilegiado e essencial da análise e não como modelo puramente

---

<sup>89</sup> Há uma parcial aproximação biográfica entre os dois autores que pode ter favorecido esse aspecto: os dois estiveram um tanto afastados do mundo acadêmico. No caso de Marx, desde o término de seu doutorado. Já Thompson esteve na Universidade como professor entre os anos de 1965 a 1971, voltando ao mundo acadêmico nos anos de 1988 e 1989. Ao mesmo tempo, ambos se dedicaram intensamente à militância. Esse distanciamento (maior na biografia de Marx) da lógica específica da academia e proximidade com as lutas concretas podem ter favorecido à construção de um método científico fundamentado na realidade concreta. No entanto, a preocupação com o rigor científico e compromisso com um método de análise não abstrato mas capaz de apreender o movimento do real estão profundamente presentes em cada trabalho desses autores.

formal, ou seja, independente do concreto, os autores nos trazem métodos e categorias (formas conceituais) passíveis de construção e desenvolvimento somente quando referidas de forma dialética aos seus conteúdos históricos e de modo algum para além deles. Essa pista é imprescindível. Somente prescindindo de uma relação dialética entre formas e conteúdos, o homem, o ser humano, o *cogito* puderam ser tomados enquanto universais – conseqüentemente, as mulher(es) enquanto ser-*outras*.

*The making of the English working class* é uma obra que condensa a potencialidade anti-determinista e anti-evolucionista da noção de história. Thompson busca afastar-se da definição de categoria e estrutura enquanto formas hipostasiadas – “Não vejo a classe como ‘estrutura’, nem mesmo como uma ‘categoria’, mas como algo que ocorre efetivamente [e cuja ocorrência pode ser demonstrada] nas relações humanas. (THOMPSON 1987 [1963] LIII, p. 9)” –, lançando mão à noção de experiência.

Nela, temos um marco nas análises historiográficas: os sujeitos históricos, em suas experiências políticas, religiosas, afetivas, são postos no centro do processo investigativo. Para isso, fez-se necessária uma mudança nos instrumentos de investigação, tanto com um deslocamento mais incisivo das fontes fundamentais, que não podiam mais se basilar, exclusivamente, em arquivos e documentos oficiais, quanto por um esforço em afastar-se dos valores modernos (os valores dos vencedores históricos) e buscar compreender o sentido, isto é, a *experiência* subjetiva dos sujeitos investigados no contexto em que viviam (no mais das vezes, os vencidos). Segundo o autor:

Precisamos de mais estudos sobre as atitudes sociais de criminosos, soldados e marinheiros, e sobre a vida de taberna; e deveríamos olhar as evidências, não com olhos moralizadores (nem sempre os “pobres de Cristo” eram agradáveis), mas com olhos para os valores brechtianos – o fatalismo, a ironia em face das homilias do *Establishment*, a tenacidade da auto-preservação”. (THOMPSON, 1987, [1963], L.I, p. 62).

A ausência presente das mulher(es) no fazer-se da classe trabalhadora

A despeito de sua presença, mulheres são marginais no livro [...]

*Women in the making of the english working class*, Joan Scott<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Original: Despite their presence, woman are marginal in the book [...].

Joan Scott, a despeito de reconhecer a importância dessa obra, não a poupa, todavia, de uma crítica acurada. Para a autora, Thompson falha justamente naquele horizonte que lhe era mais caro: romper com uma concepção teleológica, evolucionista e determinista de classe e, conseqüentemente, de História. Embora nem sempre em concordância com as críticas feitas à obra, proponho perseguir algumas delas, isso porque, mesmo quando não compartilho da radicalidade das conseqüências que Scott aponta, ou com as soluções que oferece (e estou de acordo com várias delas), essas são bastante pertinentes, ao mesmo tempo em que alertam para descaminhos – como a possibilidade de cristalizar construções transitórias, reforçando formas de exploração e opressão, e cair em sistemas teleológicos – que estão presentes em toda a análise que se pretende, em alguma medida, mais totalizante.

Ela direciona sua crítica a quatro dimensões que estariam presentes nessa obra: i) a experiência do fazer-se da classe trabalhadora ancorada nas relações tidas como “produtivas”; ii) a escolha pelas “histórias de vida” fundadas em uma concepção universal e racionalista de sujeito; iii) a invisibilidade do lugar efetivamente ocupado pelas artesãs na prática política, por atrelar indistintamente às mulheres ao espaço doméstico; iv) a expressividade – sensibilidade nas traduções para o português – associada à atividade política como modelo da ação (masculina) revolucionária, relegando toda experimentação expressiva realizada fora desse espaço ao irracionalismo.

A relação entre expressivismo e o par de oposição racionalidade/irracionalidade é um elemento de tensão não somente em *The making of the English working class*, mas na produção intelectual de Thompson como um todo. No caso das mulher(es), o machismo, que salta de muitas das páginas desse autor, termina por resolver essa tensão de modo desastroso. Na obra em questão, ao apresentar a racionalidade como um elemento fundamental da consciência de classe desenvolvida no owenismo, embora experimentada de modo plural por meio das adaptações que os grupos de trabalhadores faziam dos textos de Owen a seus contextos e necessidades distintas, e ao se opor aos estudos historiográficos correntes, que concebiam esse movimento transpassado pela irracionalidade – “pelo frenesi político ou paranoia coletiva” –, Thompson vocifera sarcasticamente: “Essa proclamação, hoje, poderia chocar algumas Guildas Cooperativas de Mulheres.” (THOMPSON, LIII, 1987 [1963], p. 391). O autor, sem dúvidas, sabe que a crítica ao racionalismo feita por movimentos e intelectuais

---

feministas – as nomeadas Guildas Cooperativas de Mulheres – não tem por intuito lançar as classes subalternas ao irracionalismo, ao contrário, questiona tanto que as mulher(es), na história social do trabalho, permaneçam relegadas majoritariamente ao expressivismo quanto questiona a hierarquia epistemológica mesma entre racionalidade e expressivismo, que relega formas de conhecimentos subalternos masculinos e femininos inerentes ao fazer-se das classes trabalhadoras ao irracionalismo. No entanto, ao atacar de antemão suas possíveis opositoras, Thompson termina por abdicar de radicalizar e compreender os desdobramentos dessa tensão que perpassa sua obra à análise que se propõe.

Nessa direção, em *Os Românticos: a Inglaterra na era revolucionária* (2002 [1997]), compêndio de artigos organizado por Dorothy Thompson e publicado postumamente, o autor analisa o papel político do escritor romântico e radical John Thelwall. Thompson o descreve como possuidor de uma oratória “histrônica”, característica expressivista que, claramente, ele carrega de uma valoração ambígua. Assim, ele afirma, depois de reproduzir uma passagem na qual a escritora Anne Plumptre declara-se encantada justamente pela oratória Thelwall: “Deve-se observar que havia muitas mulheres entre seu público, em Londres, Norwich e Yarmouth. Mas nem todos os que o ouviam ficavam encantados.” (THOMPSON. Org.: Dorothy Thompson, 2002[1997], p. 219). E, a seguir, são analisados trechos em que o público masculino aponta o caráter ambíguo dessa característica, até mesmo aproximando o escritor da imagem do bufão.

Nesse momento, a tensão para qual chamo a atenção torna-se bastante explícita. Por um lado, a mobilização dessa oratória por John Thelwall é um elemento ambíguo, cujo expressivismo o possibilita, mesmo que um tanto irracional, por meio de um controle da razão, beneficiar-se dele e garantir uma ampla adesão, enfrentando as perseguições políticas – nessa interpretação, recorrente em sua obra, ensejam-se possibilidades interpretativas mais interessantes dessa tensão<sup>91</sup>. Por outro, a adesão das mulheres à oratória é desqualificada. Para pretensão “encantamento” feminino não há caráter ambíguo, este é percebido como apoio irrestrito e irrefletido das mulher(es) às personagens carismáticas. Isto é, se de um lado há o bufão, do outro há a irracionalidade das massas – femininas. Entre os dois há aqueles que, na posse da racionalidade

---

<sup>91</sup> As possibilidades revolucionárias que Thompson vê no desencanto romântico é outra análise interpretativa interessante dessa tensão.

reflexiva, não se deixavam encantar, sendo capazes de apreciar o discurso de forma crítica, reconhecendo o empobrecimento da retórica carismática: todos eles, homens!

Essa tensão perpassa as quatro dimensões que, segundo Scott, impedem o desenvolvimento de uma concepção de classe que compreenda as mulher(es) enquanto protagonistas efetivas do seu fazer-se e não apenas exceções, ao mesmo tempo em que exclui, de antemão, toda a diversidade de sujeitos e práticas coletivas que não se encaixam neste *modelo* e que foram lançadas a *cifras*, mas que fizeram e fazem ativamente a classe trabalhadora. Scott analisa a forma como as mulheres foram mobilizadas por Thompson, tomando o exemplo de Susan Thistlewood:

Outra heroína é Susan Thistlewood, esposa do condenado conspirador de Cato Street, Arthur Thistlewood. Ela era, Thompson nos diz, "não era uma cifra", mas um "jacobino espirituoso por direito próprio, com uma atitude fria e intelectual e prontidão para tomar parte ativa na defesa de [seu marido]. Como na descrição de Susannah Wrieth, Thompson distingue Susan Thistlewood da maioria das outras mulheres. Ela era "não uma cifra" e a implicação é que a maioria das outras mulheres o era. Se é Thompson quem pensa que outras mulheres eram cifras ou se supõe que seus leitores acreditam nesse fato, os exemplos servem ao mesmo fim. Eles mostram que mulheres excepcionais são capazes de um tipo de comportamento político mais frequentemente praticado pelos homens. [...] Quando elas evitam a expressividade e agem de forma racional, essas mulheres incomuns podem atingir a consciência de classe. (SCOTT, idem, pp. 78 e 79. 1988. Tradução livre)<sup>92</sup>.

Nesse trecho, a autora articula duas das dimensões que considera problemáticas na obra de Thompson. Ao eleger, entre outras, a história de vida de Susan, ele também escolhe aquelas características que compõem o sujeito racional e ativo, capaz de agir de forma consciente no fazer da classe operária. Ao mesmo tempo, lança as demais mulheres, aquelas que estariam imersas na expressividade popular, não política, à forma de consciência subpolítica.

Essa percepção das mulheres é recorrente no livro. Vejamos como ele, ao narrar a presença feminina dentro do radicalismo inglês, liderado por Richard Carlile, traz o caso de Susannah Wrieth, também analisado por Scott:

---

<sup>92</sup> Original: Another heroine is Susan Thistlewood, wife of the doomed Cato Street conspirator, Arthur Thistlewood. She was, Thompson tells us, "not a cipher" but a "spirited Jacobin in her own right, cold and intellectual manner and a readiness to take an active part in [ her husband's] defense. As in the description of Susannah Wright, Thompson distinguishes Susan Thistlewood from most other women. Shes was "not a Cypher" and implication is that most other women were. Whether it is Thompson who thinks other women were cyphers or whether he assumes his readers believe that fact, the examples serve the same end. they shown [...] When they eschew expressivity and act rational ways, these unusual women can attain class consciousness.

[...] mais uma vez se levantava a reivindicação dos direitos das mulheres (quase ausente desde os anos 1790<sup>93</sup>), lentamente se estendendo da *intelligensia* para os artesões. As mulheres adeptas de Carlile, que sofreram julgamento e prisão, agiram mais por lealdade que por convicção. Muito diferente era a Sra. Wrieth, uma cerzideira de renda de Nottingham, voluntária de Carlile e processada por vender um dos seus Discursos [...] Ela conduziu sozinha a sua longa defesa, e foi poucas vezes interrompida. Quase no final:

A Sr<sup>a</sup> Wright solicitou permissão para se retirar e amamentar o nenê que estava chorando. Foi-lhe concedida, e ficou ausente do Tribunal por vinte minutos. Ao ir e voltar do Café Castelo, foi aplaudida e aclamada em altas vozes por milhares de pessoas reunidas, todas a encorajá-la a ter ânimo e perseverar.

Algum tempo depois foi lançada à prisão de Newgate, numa noite de novembro, com seu bebê de seis meses e sem nada para se deitar além de uma esteira. (THOMPSON, LIII, 1987 [1963], p. 325)

O belíssimo e emocionante relato sobre o caso de Susanna Wrieth não deve ofuscar a valoração que Thompson faz da militância das mulheres “adeptas de Carlile”: sem o dizer explicitamente, nesse trecho, ele concebe a militância feminina transpassada pelo expressivismo paternalista, que basearia a prática cotidiana das trabalhadoras e trabalhadores na pré-consciência política. No caso das mulheres, bem que militassem arduamente, sendo perseguidas e presas, essa militância seria hierarquicamente inferior à de seus líderes, e de seus companheiros homens, pois não era movida por uma adesão racional, pautada na convicção de estar construindo uma sociedade alternativa; mas pelos afetos<sup>94</sup>. Scott resume:

Thompson ofereceu uma variedade de comportamento político feminino em *The making of the English Class*, que estava organizada e evoluía de acordo com um esquema de gênero, um esquema que empregava símbolos masculinos e femininos para identificar os polos positivo e negativo da política da classe trabalhadora. (op. cit., pp. 75 e 76, 1988. Tradução livre.)<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Década na qual a escritora Mary Wollstonecraft, precursora tanto das lutas pelos direitos das mulheres quanto do radicalismo inglês, é morta depois de dar à luz à sua filha: a também escritora Mary Shelley.

<sup>94</sup> Nas palavras de Thompson, renegar o expressivismo no qual a tradição e os costumes, bem como as mulheres, estariam mergulhados foi escolha necessária à ascensão da consciência de classe em sua forma política e revolucionária. Vejamos: “O homem trabalhador autodidata, que dedicava suas noites e seus domingos à busca do conhecimento, era solicitado, a toda hora, a rejeitar todo o cabedal humano de sua infância e de seus companheiros trabalhadores como grosseiro, imoral e ignorante. Não é difícil compreender e aceitar as pressões dos homens nessa situação. A dos objetivos do movimento da classe trabalhadora exigia – não apenas de seus líderes mas também de milhares de seus membros comuns – novos atributos de autodisciplina, auto-respeito e treinamento educacional. A luta da minoria foi tão prolongada e tão dura, eram tão freqüentes os períodos em que parecia que eram abandonados por sua própria classe, que até mesmo os mais dedicados tendiam ocasionalmente a olhar para seus companheiros trabalhadores com aversão e desespero.” (THOMPSON, 2002 [1997], p. 32).

<sup>95</sup> No original: Thompson offered several varieties of female political behavior in *The Making of the English Class*. These were organized and evaluated according to a gendered scheme, a scheme that employed masculine and feminine symbols to identify the positive and negative poles of working-class politics.

Interessante é que Carlile, personagem sob o qual Thompson se debruça, em 1828, publicou o pequeno livro *Every Woman's Book or What is Love?*, cujo conteúdo, além de informações técnicas sobre aborto e métodos contraceptivos, trazia centralmente o questionamento a respeito da institucionalidade do amor entre homens e mulheres, o casamento. Segundo o livro, às mulheres é negada a vivência da paixão física, encontrando-se encerradas na exclusividade do amor moral. Enquanto os homens lançam mão à prostituição para satisfação do amor físico. Defensor da igualdade entre mulheres e homens, ele argumenta: para que as mulheres possam livrar-se de toda a “perversidade, violência e prostituição de suas pessoas como um tráfico”, é imprescindível que o amor e a paixão física saiam das sombras, do ocultamento e possam ser tematizados, questionados e tratados de modo claro, tranquilo e filosófico. (CARLILE, 1828, p. 11 e 12). O questionamento que nomeia a obra “o que é o amor”, para o radical, resolve-se a partir de outros dois: “o que é animal” e o “que é humano”. Nesse sentido, argumenta, criticando a noção de amor romântico, que o amor moral é, sobretudo, uma operação da imaginação humana que se torna um constructo tão poderoso a ponto de impedir a vivência do amor físico. (CARLILE, op. cit.).

No capítulo dedicado ao Radicalismo, apesar de contar com um fragmento intitulado *O casamento*, Thompson não faz menção a esse texto, embora cite outros que foram publicados no início dos anos 20 sobre contracepção e que tinham por objetivo, segundo o autor, exclusivamente, a melhoria das condições de vida. Ele argumenta que o radicalismo manteve uma postura ascética perante a questão sexual e, assim, conclui: “A leviandade ou o hedonismo eram tão alheios à disposição radical ou racionalista quanto para os metodistas [...]” (1987 [1963], L III, p. 339). No entanto, salta aos olhos a valoração que o autor estabelece entre, de um lado ascese racional e de outro leviandade/hedonismo. Mais uma vez, temos a crítica de Scott reforçada, isso pois, ao contrário da conclusão a que chega Thompson, em *Every Woman's Book or What is Love*, o hedonismo tem centralidade: a felicidade e, no caso, a infelicidade na qual o casamento parece mergulhar tanto a mulher quanto o homem, enredando-os em constantes violências e completa falta de realização aceitável socialmente, é uma realidade a ser superada. O expressivismo, para o qual nos chama atenção Scott, não está ligado, no livro, a uma questão “política” que lhe é exterior e lhe confere justificação racional, ele é a própria questão política levantada.

Não há, contudo, grandes controversas sobre o significativo lugar ocupado pelo livro de Thompson na história social do trabalho, tendo inspirado um método e uma forma que vêm pautando a compreensão do fazer-se das classes subalternas, lidas até aquele momento, majoritariamente, na chave da passividade. Uma obra importante que compõe essa nova concepção de historiografia é *O mundo de ponta à cabeça* (1972). Nela, Christopher Hill<sup>96</sup>, que reclama para si o “ponto de vista da minhoca”, esmiúça a tese de que, dentro da Revolução Inglesa, sobre a qual o capitalismo industrial se estabeleceu, havia outra em movimento, fazendo-lhe oposição: as lutas antifeudais, movimentos revoltosos tidos como milenaristas ou lunáticos e protagonizados pelas camadas mais pobres da população.

Hill centra-se na revolta daquela parcela que, estando às margens das relações de produção – até mesmo do exército de reserva –, não foi compreendida enquanto sujeito histórico ativo, logo, não sendo partícipe da práxis revolucionária e, portanto, não ascendendo a uma verdadeira consciência de classe. Nessa parcela malquista pela bibliografia histórica, o autor vê ensejadas possibilidades que, embora frustradas, foram efetivas, em um dado momento, e poderiam ter direcionado as relações sociais para uma configuração muito distinta da capitalista.

A história dos subalternos parece, contudo, passar ao largo de um protagonismo efetivo das mulheres, as grandes personagens são ainda, em exclusividade, homens, não obstante as mulheres tenham desempenhando um papel ativo na revolução dentro da revolução, como destaca o próprio Hill:

As mulheres desempenharam papel de destaque nas seitas heréticas da Idade Média, e essa tradição retornou à superfície na Inglaterra revolucionária. As seitas admitiam que as mulheres participassem da direção das Igrejas e às vezes até que pregassem. Elas tinham o direito de voto na igreja de Hugh Peter, em Rotterdam, nos anos 1630. Nas páginas de Thomas Edwards quantas mulheres aparecem pregando, e que horror elas lhe inspiram: "Se isso

---

<sup>96</sup> É importante ressaltar que os estudos sobre as organizações heréticas de Christopher Hill, inspirou a historiografia thompsiniana, assim como a pesquisa do historiador Eric Hobsbawn. Ao longo de suas trajetórias, os três historiadores mantiveram um intenso debate – nem sempre em concórdia. Em *Agenda para uma história radical* (1994), Thompson ressalta: “Faz uns quarenta e cinco anos que se produz avanços na história radical britânica, particularmente associada neste ponto à tradição marxista. [...] No que me diz respeito, em 1940, quando eu era estudante, surgiu através do trabalho de Christopher Hill: seu primeiro estudo breve de 1640: aos dezesseis anos, sentei-me para escrever um exercício para a sexta turma sobre a história da sociedade, a respeito da interpretação marxista da história e a guerra civil inglesa, folheando a obra de Christopher, Bernstein, Petagorsky, panfletos de Winstanley e tantos quanto pude conseguir panfletos dos *Niveladores*, e alguns textos de Marx, Engels e Plejanov. E isso foi seguido por outras rupturas: pense no magnífico ensaio de Eric sobre "The Tramping Artisan". O resto de nós continua atravessando essa brecha.” (THOMPSON, 2000 [1994], p. 9).

for tolerado", lamenta ele, "ninguém mais terá paz na família, nem conseguirá mais ser obedecido pela esposa, ou filhos, ou criados" — receio bastante freqüente em seus textos. Um teólogo respeitável como Samuel Torshell pôs o dedo na ferida ao afirmar, em 1645, que não havia diferença entre homens e mulheres em estado de graça. "A alma não conhece diferença de sexo." Impecável no plano teológico, essa afirmação era imprudente no plano social, em plenos anos 1640. Fox apenas levou essa ideia um pouco adiante ao perguntar: "O espírito de Cristo não poderá falar tanto na mulher quanto no homem?". Porém as sectárias não se limitaram a pregar, por pior que isso fosse; elas ameaçaram trazer a subversão também ao casamento. Matrimônios desiguais eram o jugo do Anticristo, diziam; uma mulher podia repudiar um marido anticristão, um marido rejeitar uma esposa anticristã. Foi o que fez a sra. Attaway, na companhia de William Jenny. (HILL, 1987 [1972] p. 298.).

Quando as mulheres foram percebidas enquanto sujeitos, bem que marginalmente (aparecem, no mais das vezes, ao longo da obra, em assuntos ligados às formas familiares e às relações sexuais afetivas, tendo maior presença no capítulo *Beijos vis e sem vergonha*), Hill chega a conclusões estranhamente positivas em relação ao processo global de emancipação feminina, pretensamente em curso no período em questão. O autor, ao conferir um certo caráter ativo às mulheres que indignavam-se com sua condição de subalternidade e ao fundamentar-se na liberdade conquistada pelas mulheres nas seitas heréticas — “Em 1641, a sra. Chidley afirmou que, assim como o magistrado não tem direito a controlar a consciência de um homem, este não tem o direito de controlar a de sua mulher.” (Idem, p. 299) —, a extrapola ao conjunto da Revolução Inglesa. Dito de outra maneira, os pretensos ganhos em liberdade e melhoria das condições de vida das mulheres são percebidos quase como uma marca, não somente da revolução vencida mas também da vencedora. Se a vitória da Revolução Inglesa capitalista representou a derrocada violenta das lutas antifeudais, contrária e contraditoriamente, Hill vê a revolução em cujo modo de produção capitalista se baseou — em especial, a partir dos anos de 1640 — como beneficiária à emancipação das mulher(es).

O amor romântico é percebido como expressão de uma relação contratual entre dois sujeitos, embora o autor reconheça que a subalternidade feminina lhe permaneça inerente. Ele chega a tratar o casamento monogâmico como uma espécie de contrato em que a mulher seria uma sócia minoritária. Porém, ele não questiona sobre as razões históricas que levaram ao abrandamento das formas de controle mais brutais das mulheres. Será que, realmente, estabeleceu-se um processo de emancipação das mulher(es) a partir dos anos 40? Será que, a despeito da revolução vencida ter sido violentamente vencida, os vencedores incorporaram as práticas experimentais entre

homens e mulheres nas seitas heréticas ao seu novo mundo, sendo o amor romântico e o casamento monogâmico contratuais expressões?

Lenú, informada pela amiga recém-casada Lila – ambas personagens da tetralogia da *série Napolitana*, da escritora Elena Ferrante – oferece-nos uma percepção um pouco menos emancipatória desse contrato, ainda que três séculos mais tarde:

Enquanto trabalhávamos com pincéis e tintas me notou que começara a ver naquela fórmula um complemento de direção a um lugar, como se *Cerullo em Carracci* fosse uma espécie de *Cerullo vai à casa de Carracci*, se precipita em, é absorvida por, se dissolve em. [...] Aquela impressão se acentuara e acabara por prevalecer. Subjugada, Raffaella Cerullo perdera a forma e se dissolvera dentro do perfil de Stefano, tornando-se uma emanação subalterna dele: *a senhora Carracci*. (FERRANTE, 2015, L2, pp. 121, 122).

Essa passagem expressa de forma visceral um sentido diverso do casamento na sociedade moderna. Nessa perspectiva, o contrato social, ritualizado, longe de ser um acordo entre sócio majoritário e sócio minoritário, e fazendo mais que confinar as mulher(es) à esfera doméstica (ressaltando que a clausura na esfera doméstica, é uma regra efetiva apenas para uma parcela pequena das mulher(es), pautando, todavia, o conjunto das relações sociais, tal como pretendo desenvolver), celebra e outorga a condição da *ser-outra*. Dito de outro modo, o casamento ritualiza a condição da alteridade absoluta, na qual as mulher(es) passam a ser a emanação subalterna de um Sujeito ativo, objeto/sujeito *desmarginado* [*marginatura*]<sup>97</sup>: o espelho mágico capaz de, ao perder sua própria forma humana, refleti-lo (esse era o desejo de Stefano).

Todavia, essa dimensão perversa do casamento à autonomia das mulher(es) tem peso pouco significativo para Hill, tampouco compõem a explicação do historiador ao pretenso processo de emancipação os dois séculos precedentes de extermínio das mulher(es), em sua maioria camponesas pobres, na fogueira: a caça às bruxas, fenômeno que começa a perder vitalidade justamente por volta dos anos 1630, logo quando Hill vê o abrandamento das formas de controle sobre as mulheres. Dois séculos de terror parecem suficientes à interiorização do novo lugar ocupado pelas mulher(es) na sociedade que se ergue sobre a revolução vencedora, de modo que a coerção externa pôde abrandar-se.

À historiografia inglesa do trabalho (marxista e masculina) – que tem em *The making of the English working class* seu marco –, mesmo tendo oferecido contribuições teóricas e metodológicas preciosas, que têm sido inspiração à apreensão das mulher(es) enquanto sujeitos, parece bem direcionada a crítica feita por Silvia Federici:

Ao contrário das feministas, os historiadores marxistas, salvo raras exceções – inclusive quando se dedicaram ao estudo da transição ao capitalismo –, relegaram a caça às bruxas ao esquecimento, como se carecesse de relevância para a história da luta de classes. As dimensões do massacre deveriam, entretanto, ter levantado suspeitas: em menos de dois séculos, centenas de milhares de mulheres foram queimadas, enforcadas, torturadas. Deveria parecer significativo o fato de a caça às bruxas ter sido contemporânea ao processo de colonização e extermínio das populações do Novo Mundo, aos cercamentos ingleses, ao começo do tráfico de escravos, à promulgação das Leis Sangrentas contra os vagabundos e mendigos, e de ter chegado ao seu ponto culminante no interregno entre o fim do feudalismo e a “guinada” capitalista, quando os camponeses na Europa alcançaram o máximo do seu poder, ao mesmo tempo que sofreram a maior derrota da sua história. (op. cit., pp. 292- 293).

Ao ignorar o processo de expropriação a que as mulheres foram submetidas ao longo da transição do feudalismo ao capitalismo, pela caça às bruxas<sup>98</sup>, o amor romântico, o casamento monogâmico e mesmo a venda de mulheres podem aparecer como sinais de avanços das normas sexuais-afetivas que regiam as relações entre mulheres e homens. Contudo, uma vez que a principal consequência dessa expropriação foi destituí-las do controle sobre sua capacidade reprodutiva, esse pretense avanço, ao contrário, coroa o confinamento feminino, com o selo de legitimidade do amor romântico, à esfera tida por “reprodutiva”, colocando a pro(criação) sob o domínio masculino e, antes, sob os interesses do capitalismo nascente. E são essas condições históricas invisibilizadas pelos historiadores: aquelas que as mulher(es) trabalhadoras enfrentaram no fazer-se da classe trabalhadora.

---

<sup>97</sup> Na tetralogia de Elena Ferrante, *desmarginação* tem sentidos múltiplos. Chamo a atenção para dois: de um lado, temos um processo cujas formas próprias ao sujeito/objeto se desintegram de modo impositivo, interna ou externamente – como a violência patriarcal exercida pelo pai de Lila em momentos de fúria, que *desmargina* sua gentileza soturna –; de outro, a *desmarginação* surge enquanto ação imaginativa que tem por horizonte fender as margens que prendem, determinam e impossibilitam o desenvolvimento autônomo da personagem Lila. Sobre *desmarginação* em Elena Ferrante, ver o artigo de Iara Pinheiro *O que escapa à margem: quatro cenas de desmarginação e o esforço humano da forma na tetralogia a amiga genial, de Elena Ferrante* (2018).

<sup>98</sup> Voltarei ao que constituiu a especificidade dessa expropriação ainda neste fragmento e com maior acuidade em *Alteridade estranhada: contradições e potencialidades da forma ser-outra*.

*Experiência e consciência: esboços analíticos e políticos para uma revolução feminista*

A experiência foi uma categoria central para que a historiografia marxista inglesa pudesse recriar a narrativa histórica a partir da perspectiva das classes subalternas. É tomando-a que arrisco uma virada epistemológica feminista na ontologia marxista. Joan Scott (1999 [1991]) e Avtar Brah (2006 [1996]), reivindicando a categoria, apontam para o risco de compreendê-la enquanto reflexo direto do real, enquanto evidência de verdade. Nas palavras de Scott: “[...] a evidência da experiência, seja concebida através de uma metáfora de visibilidade ou de qualquer outra maneira que considere o significado como transparente, reproduz, ao invés de contestar, sistemas ideológicos estabelecidos.” (op. cit., p. 4).

Logo, ao tomar as múltiplas experiências enquanto emanções diretas da realidade, pode-se incorrer em uma espécie de relativismo individual, que tanto essencializa diferenças historicamente construídas, quanto as pulveriza em dados estáticos que podem ser agregados como meras especificidades, de modo cumulativo, à história oficial, sem, contudo, questionar os fundamentos e as relações sobre as quais as experiências individuais se edificam, bem como a formação plural e processual que compõem a produção de sentidos das experiências individuais e coletivas.

Sendo assim, apreender, em alguma medida, o ser-social a partir da experiência da *ser-outra* é uma busca constante por não entificá-la, ao contrário, é a busca por trazer à luz as determinações históricas, as relações sociais, as estruturas materiais e simbólicas sobre as quais essa forma contingente se faz. Pretendo seguir a orientação de Scott e de Brah de zelar pela historicização da experiência e da diferença ao debruçar-me sobre a *ser-mulher(es)*.

Esse alerta tem também grande importância política. De um lado, porque sinaliza para essencializações de um uso indiscriminado e sem controle científico da noção de experiência, bem como do conjunto categorial que é congênere e que comporta noções como as de *narrativa*, *lugar de fala*, *testemunho*, entre outras<sup>99</sup>. De outro, justamente porque reforça o caráter científico (sem deixar de ser poderosamente político) sob cujas categorias se desenvolvem. Nos últimos tempos, tem sido promovida uma verdadeira campanha de desconfiança a respeito da legitimidade científica e

---

<sup>99</sup> Não há uma concepção unívoca de experiência nas ciências humanas, Scott mapeia algumas das apropriações dessa noção na Historiografia, mas seu uso é vasto e lido por diferentes escolas também na Sociologia, Antropologia e Filosofia.

política desse conjunto categorial (estejam os diferentes sujeitos que a empreendem conscientes ou não), inclusive no debate público, levando a identificações – algumas um tanto descomprometidas cientificamente – de tal conjunto com o conservadorismo político crescente, ao mesmo tempo em que algumas mobilizações políticas dessas categorias, por vezes, tem incorrido em essencializações das experiências, com o consequente esvaziamento analítico.

Façamos uma breve digressão ao conceito lugar de fala tal como tem sido debatido no espaço público. Djamila Ribeiro, em *O que é Lugar de fala?* (2015), parte do conceito de *outsider within*, que ela traduz por “estrangeira de fora”, de Patrícia Hill Collins, para esclarecer o que é *lugar de fala*, bem como as consequências analíticas e políticas de seu uso. Divido sua análise em três frentes principais: 1) Lugar de fala se pauta na experiência coletiva, e não individual; 2) Todos possuem um lugar de fala; não há, portanto, um sujeito, ou um grupo de sujeitos que esteja completamente fora de algum lugar (nem mesmo os cientistas iluministas), isto é, cuja fala não parta de um lugar ancorado em experiências coletivas e historicamente hierárquicas; 3) lugar de fala é uma categoria que tem por objetivo dar voz a grupos que não possuem o direito à fala garantido, sendo, desse modo, historicamente silenciados. Não tem por objetivo limitar vozes, mas trazer à luz o monopólio que alguns grupos mantêm sobre a legitimidade da fala, de um lado, e a marginalização da maioria – lida por minorias –, do outro. Vejamos essas três frentes a partir de algumas críticas mobilizados no debate público.

Em 1º de junho de 2019, a *Revista Fórum* e o site *Jornalistas livres*, ambos conhecidos por seus posicionamentos progressistas, lançam em seus conteúdos online o artigo de Rodrigo Perez de Oliveira com a seguinte chamada: *O bolsonarismo radicalizou o lugar de fala*<sup>100</sup>. Segundo Oliveira, o bolsonarismo radicalizou uma perspectiva epistemológica que, longe de ser nova, disputaria a legitimidade do conhecimento desde a Filosofia Grega. E, embora ele ressalte não haver “equivalência moral” entre a proposta de narrativa da extrema direita brasileira e aquela defendida pelas pensadoras e pensadores que ressaltam a importância fundamental do “lugar de fala” na construção das verdades científicas, essas duas vertentes comungariam de “um mesmo modo de pensar”.

Ele chega à conclusão, sem qualquer menção a textos de intelectuais dessa corrente, que ele trata como unívoca, de que o bolsonarismo seria, para ele, um

<sup>100</sup> Em: <https://jornalistaslivres.org/o-bolsonarismo-radicalizou-o-lugar-da-fala/> e <https://revistaforum.com.br/rede/o-bolsonarismo-radicalizou-o-lugar-de-fala/>

desdobramento radical, pois ambos “condicionam a possibilidade do conhecimento à experimentação do corpo, à observação corporificada.”. Ele cita a filósofa e militante negra Djamila Ribeiro, sobre a qual ele declara: “Djamila Ribeiro afirma que determinados objetos somente podem ser abordados por intelectuais negros.”.

Em 30 de junho de 2020, Jorge Coli publica em sua coluna semanal para a *Folha de São Paulo* o artigo *Lugar de fala não pode ser confundido com argumento de autoridade*<sup>101</sup>, no qual ele afirma estar um tanto perplexo pelo fato de um militante homossexual ter questionado a validade da pesquisa empreendida por uma orientanda sua sobre a obra fotográfica do fotógrafo homossexual Alair Gomes. E afirma:

“Ora, pertencer a uma minoria confere autoridade narrativa e testemunhal apenas. Porque o único lugar de fala admissível quando se trata de conhecimento e reflexão é o da universalidade racional. Fora dele, desabamos no campo inseguro das paixões. Ele garante que os lugares de fala não interditem a própria fala. [...]. Dentro do domínio da razão, ninguém tem autoridade para impor sua palavra e, muito menos, para emudecer a do outro.”

Já em 28 de julho, saiu pela Folha de São Paulo a entrevista com o coordenador do MBL, Renan Santos<sup>102</sup>, fazendo uma *mea culpa* repetindo diversas vezes o termo narrativa, que se tornou um marco da campanha de Jair Bolsonaro à Presidência. Vejamos: “Nós exageramos em diversos momentos? Sim. Muitas vezes a *Folha*, o Estado [de S. Paulo], cometeram injustiças com a gente. Se você ficasse quieto e tomasse porrada, perderia uma determinada narrativa. A questão é que, a partir de determinado momento, a narrativa valia mais que o objeto da nossa ação.”.

Renan Santos, representante de um projeto neoliberal no Brasil, reforça a ideia de uma “disputa de narrativas” e ainda que, pela vitória, os fatos são distorcidos, daí a *mea culpa*, a narrativa passou a valer mais que o objeto, ressalta. Não me parece mero acaso a captura e corrupção de um instrumento analítico e político que tem como objetivo, com impactos visíveis, conferir voz àquelas que a exploração e opressão têm silenciado. Ao utilizar “narrativas” e “testemunhos”, distorce-se, justamente, aquelas categorias que conferiam legitimidade científica às demandas políticas que são entraves (ou trincheiras?) à expropriação radical que o novo modelo/velho do ataque neoliberal pretende lhes/nos impor. Será uma coincidência que grupos ligados à direita neoliberal

<sup>101</sup> Em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/jorge-coli/2019/06/lugar-de-fala-nao-pode-ser-confundido-com-argumento-de-autoridade.shtml>

<sup>102</sup> Em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/mbl-admite-culpa-por-polarizacao-no-pais-e-exagero-em-sua-agressividade-retorica.shtml>

se apropriem da noção de narrativa e, agora, até de colonialismo justamente para legitimar um projeto de expropriação das terras indígenas (e também avançar no genocídio do povo negro, na expropriação do corpo das mulher(es)? Nesse caso, há uma expropriação epistemológica, que legitima outra, sangrenta, mas essa captura é meramente formal, sem qualquer intenção de avançar no conhecimento dos conteúdos<sup>103</sup>. É preciso aparentar similitudes pela inversão.

Há aqueles que, como Oliveira, apressadamente, e sem grandes cuidados científicos, chancelam esse discurso: ao comparar dois sujeitos em luta ontológica e epistemológica, um, opressor, as outras, oprimidas, *ser-outras*, vendo naqueles uma radicalização de uma vertente teórica baseada na experiência – afinal, Bolsonaro, Olavo de Carvalho e Renan Santos passaram a utilizar seus correlatos. Em primeiro lugar, se esquecem que, não obstante narrativas estejam sempre em disputa, personagens como o MBL sempre tiveram o monopólio do discurso legítimo, sempre distorceram os fatos. Eles não o fizeram em uma “disputa de narrativas”, como se, de fato, enfrentassem opositores em iguais condições de produzi-las, fizeram-no através do monopólio da narrativa, de um lugar de fala privilegiado, por disporem dos meios econômicos e do poder político e repressivo.

Memória é categoria fundamental às noções científicas de experiência, testemunho e ao tão falado *lugar de fala*. E não é memória individual. Não se baseia no “eu lembro” ou “eu não lembro”. Como bem explicita Djamila, é memória de uma experiência coletiva, compartilhada. Sua reconstrução depende, ao contrário do que sugere o artigo, primordialmente das pesquisas em arquivos, inclusive àqueles que os detentores monopólio da narrativa histórica oficial quiseram apagar, como as correspondências de “vencidos” e “vencedores”, os autos prisionais, depoimentos. Em segundo lugar, o artigo e muitos daqueles que se levantam em nome da *Razão*, do método, e, por que não das Luzes?, fazem-no abordando de forma muito despreparada ou com má-fé o que seriam as correntes ou mesmo uma corrente ou uma categoria que fundamenta-se na noção de experiência – como já mencionei, não há univocidade em seu uso.

No caso do artigo de Oliveira, ao relacionar lugar de fala ao bolsonarismo, citando Djamila, fica evidente a falta de fundamentação teórica de sua crítica, pois,

---

<sup>103</sup> A superficialidade tem sido um elemento calculadamente imprescindível ao avanço da extrema direita. A extrema direita, em breve, reclamará para si uma diáspora. Em alguma medida, já o faz. Basta pensarmos no discurso sobre os imigrantes perigosos, que expulsam os “nativos” de seus empregos, de suas casas, de seu modo de vida, obriga-os ao deslocamento, à criação de muros.

embora não haja conhecimento fora de um corpo particular, em nenhum momento há em seu aparato teórico, como naqueles das autoras negras que ela mobiliza, uma condicionalidade irrestrita entre possibilidade de produzir conhecimento e ser sujeito da experiência do conhecimento que se pretende alcançar. Em suas palavras:

O lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas: [...] Ao promover uma multiplicidade das vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva.” (RIBEIRO, op. cit., p. 69).

Coli, por sua vez, defende-se, de antemão, declarando que não tem a pretensão de discutir conceitualmente a noção de lugar de fala, mas a utiliza, em descrédito, em sua chamada, e no decorrer do artigo. Ao tomar uma fala particular de um militante à sua orientanda, se recusando a enfrentar o conceito naquele único âmbito de legitimação que ele próprio considera legítimo, a saber, o da universalidade racional, ele termina utilizando seu lugar de fala privilegiado, de intelectual branco renomado, pesquisador cuja importância da pesquisa outorga seu discurso, para deslegitimar um instrumento científico e político produzido com o intuito de conferir voz aos conhecimentos subalternos e marginalizados. No entanto, ele cede espaço em sua coluna semanal para a resposta da filósofa Yara Franteschi, que o faz em 13 de julho de 2019 no artigo *Lugar de fala combate o universalismo silenciador*<sup>104</sup>, no qual ressalta: “Nós, professores universitários e pesquisadores brancos, não podemos mais clamar pela “racionalidade universal” sem nos perguntarmos seriamente a quem ela tem servido como argumento de autoridade e manutenção de poder epistemológico. Se queremos falar em nome da razão, que ela seja mais democrática. [...] Ao apartar as narrativas e experiências da produção de conhecimento, Coli (mesmo que talvez impensadamente) reproduz o mito de que o sujeito do conhecimento, assim como o sujeito moral e político, não está situado no tempo e no espaço, não tem corpo, história, cultura, experiências, afetos. Essa ilusão surge da demanda moderna por neutralidade, legitimidade e universalidade, mas o que diversas intelectuais feministas têm enfatizado desde ao menos os anos 1980 é que esse sujeito abstrato é, na verdade, masculino, branco e proprietário. Ou seja, o que a universalidade esconde é um sujeito bem concreto, que

<sup>104</sup> Em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/07/lugar-de-fala-combate-um-universalismo-silenciador-diz-professora.shtml>

serve de paradigma epistemológico, moral e político e que, em função de sua suposta capacidade de abstração, poderia falar por todos os outros.”

Enquanto a direita neoliberal, utilizando-se da irracionalidade em perfeita harmonia com a racionalidade instrumental<sup>105</sup>, coopta de modo perverso o instrumental analítico e político daqueles que pretende lançar à alteridade absoluta, ao silêncio e ao esquecimento, em mais um processo brutal de expropriação, parte do racionalismo progressista, por confusão ou incômodo antigo – apesar da ciência enriquecer-se com a pluralidade de vozes e métodos, o questionamento do monopólio da produção de conhecimento legítimo não é um movimento pacífico, entre outras coisas, pois, privilégios estruturais passam a ser explicitados e confrontados – descredibiliza, no debate público, métodos, teorias e instrumentos que, embora heterodoxos, são (co)partícipes da práxis científica. Ao ignorar seus (múltiplos) fundamentos metodológicos e teóricos e desconsiderar enquanto pares – dignos de um debate à luz da racionalidade universal – os sujeitos científicos que deles fazem uso, a própria legitimidade do conhecimento científico é posta em questão.

Um pouco antes da finalização desse texto de tese, em meados de julho de 2020, Djamilia Ribeiro fez uma publicidade para o aplicativo de mobilidade urbana 99, logo após o levante em greve das trabalhadoras e trabalhadores de aplicativos de entregas no meio da pandemia da covid-19 – contexto que tornou nu a exploração e a vulnerabilidade desse contingente de trabalhadoras e trabalhadores. Ao receber críticas de Letícia Parks, militante negra marxista, endossada por diversas militantes e movimentos sociais, que questionava a utilização da imagem da militância negra para favorecer empresas que exploram a força de trabalho de mulheres e homens negras, Djamilia utilizou, como pano de fundo, a noção de *lugar de fala*, atrelada ao debate do colorismo, não enfrentando tais críticas, bastante pertinentes, e, sobretudo, descredibilizando-as, por partirem de uma militante negra de “pele clara”. Desse modo, a autora e militante termina por instrumentalizar o arcabouço teórico-político com qual tanto colaborou, retirando sua profundidade analítica e política, corroborando para disseminação das críticas não fundamentadas a ele, ao mesmo tempo em que, ao se recusar refletir sobre seu *lugar de fala*, o utiliza para silenciar militantes negras que não possuem a mesma projeção no espaço público, estabelecendo um discurso legítimo

---

<sup>105</sup> Segundo Thompson: “Devemos nos preocupar de maneira crescente em descobrir a “racionalidade” da irracionalidade social.” (THOMPSON, 2000 [1994], p. 12).

sobre a mulheridade negra, que é plural, e não pode ser reduzido a uma experiência única.

Se retomarmos o artigo de Jorge Coli, por um lado, seu posicionamento frente ao conceito lugar de fala reifica o regime de autorização discursiva – monopolizado por aqueles que detém o poder, nesse caso, do campo científico – ao qual Djamila Ribeiro faz uma crítica radical. Por outro lado, ele traz uma contradição do uso político deste conceito que não pode ser desconsiderado: a mobilização militante da experiência como a única forma legítima de conhecimento. Mesmo que esse sentido não se encontre no desenvolvimento do conceito lugar de fala, sua recorrente mobilização no debate público, inclusive, por Ribeiro, não pode ser desconsiderada.

A contradição entre as potencialidades e os limites desse instrumento analítico e político, não passa, a meu ver, pelo perigo de silenciamento de parcelas que, historicamente, encontram-se no polo legítimo enquanto sujeitos cognoscentes, pois o regime de autorização discursiva, embora se exerça de modo pulverizado, é estrutural<sup>106</sup>.

Avtar Brah subsidia importantes elementos para se pensar os descaminhos dessa contradição. Do ponto de vista epistemológico, a autora aponta o risco de se compreender a experiência não enquanto um lugar de formação do sujeito, mas enquanto forma não-mediada de acesso ao real, ela ressalta a “necessidade de re-enfatizar uma noção de experiência não como diretriz imediata para a “verdade” mas como uma prática de atribuir sentido, tanto simbólica como narrativamente: como uma luta sobre condições materiais e significado.” (BRAH, 1996, p. 360).

Sendo a experiência um processo de significação, ele ocorre sempre nas relações sociais, e depende dos sentidos atribuídos e negociados entre diferenças e desigualdades, e, por ser uma prática de atribuir sentido, não oferece acesso exclusivo à verdade. Brah reforça que a análise da experiência como processo formador dos sujeitos coletivos não deve, portanto, ser sobreposta pelo esvaziamento analítico da essencialização da experiência.

Do ponto de vista político, a contradição que atravessa o conceito lugar de fala tem se expressado pela hierarquização de opressões. Como exemplo temos a referência ao colorismo feita por Djamila Ribeiro, para descreditar a crítica de Letícia Parks. Segundo Avtar Brah:

---

<sup>106</sup> Ver Foucault Os anormais (1975) e Em defesa da Sociedade (1976).

Em lugar de embarcar na tarefa complexa, mas necessária, de identificar as especificidades de opressões particulares, entendendo suas interconexões com outras formas de opressão, e construir uma política de solidariedade, algumas mulheres começavam a diferenciar essas especificidades em hierarquias de opressão. Supunha-se que o mero ato de nomear-se como membro de um grupo oprimido conferisse autoridade moral. Opressões múltiplas passaram a ser vistas não em termos de seus padrões de articulação, mas como elementos separados que podiam ser adicionados de maneira linear, de tal modo que, quanto mais opressões uma mulher pudesse listar, maior sua reivindicação a ocupar uma posição moral mais elevada. (idem, p. 348.)

Em um sentido parecido, Audre Lorde reforça sua oposição à hierarquização de opressões:

[...] aprendi que a opressão e a intolerância com a diferença pode se manifestar em todas as formas, cores e sexualidades; e que entre aqueles com quem compartilhamos os objetivos de libertação e de um futuro possível para nossos filhos não pode existir hierarquias de opressão. (LORDE, 2020 [1983], p. 63)

Se a substituição da reflexão sobre a articulação da diversidade de opressões e do debate em torno dos processos de significação das experiências e de sua mobilização autodeterminada pelas coletividades oprimidas por uma “posição moral mais elevada” era tendência perniciososa nos movimentos identitários nas décadas de 80 e 90, com a espetacularização das redes sociais tal substituição torna-se ainda mais arriscada.

Ressalto, no entanto, que a contradição entre potencialidades e limites que tem se mostrado inerente ao lugar de fala, como instrumento analítico e político, é constitutiva que qualquer conceito, e, tal qual qualquer conceito, encontra-se em disputa seja no campo científico seja na militância. Se por um lado, o esvaziamento de seu caráter fundamentalmente processual, que mina as múltiplas possibilidades interpretativas e o confronto e as articulação que delas se desdobram incorre no risco de limitar às possibilidades de seu uso. Por outro, o conceito, ao renovar o lócus da experiência como dimensão epistêmica basilar, lançando luz para o acesso privilegiado desta ao real, enseja as muitas possibilidade de compreensão e ação política, ao mesmo tempo, mais unitárias e múltiplas.

Voltemos de nossa breve incursão para a categoria experiência. Ao discorrer sobre a experiência, Joan Scott direciona mais uma vez sua crítica a *The making of the English working class*: mais que invisibilizar o lugar das mulheres no fazer-se da classe trabalhadora, Thompson termina por identificar experiência ao ser social, cujas relações de produção fazem da classe o elemento unificador da experiência subjetiva dos trabalhadores. A consequência dessa unidade da experiência é, segundo a autora,

ignorar outros elementos que compõem de forma múltipla a experiência “Quando a classe se torna uma identidade mais importante, outras posições do sujeito são ignoradas, como as de gênero, por exemplo (ou, em outros exemplos desse tipo de história, raça, etnia e sexualidade).”(op. cit, p. 11).

Muito embora a crítica da autora seja poderosa em alertar para os processos de essencialização, relativização e cristalização, que podem ocorrer ao utilizar a noção de experiência como emanando diretamente, sem mediações, do real, e eu compartilhe da sua percepção da invisibilidade do gênero e de outras formas de experiência subalternas nessa obra de Thompson, oponho-me à conclusão de que uma concepção unificadora da experiência da classe trabalhadora essencialize necessariamente a noção de classe e, conseqüentemente, expurgue outros elementos tão fundamentais à sua compreensão plural, histórica e política. Unidade e diversidade, fundamento e história, ser e agir são, para esta tese, elementos que só podem ser compreendidos de forma *articulada*, como Audre Lorde, já citada, nos lembra, a unidade não deve ser concebida enquanto a ausência de diferenças, mas como possibilidade mesma da diversidade.

A articulação, para Avtar Brah, não é somente um recurso relacional, mas, antes, o movimento mesmo da experiência em suas plurais dimensões: [...] articulação é uma prática e não o nome de um dado complexo relacional, isto é, articulação não é a simples junção de duas ou mais entidades discretas. Melhor, é um movimento transformador de configurações relacionais. (op. cit., p. 353).

Ressalto, contudo: Brah adverte para a necessidade de se apreender as diferenças e diferenciações, tomando sempre as experiências em suas construções conjunturais, buscando escapar às universalizações essencialistas. Nesse sentido, Scott e Brah chamam a atenção para o risco que Thompson também apontava: o de se universalizar categorias e estruturas e perder de vista sua processualidade histórica, seu caráter transitório e, portanto, superável<sup>107</sup>. No entanto, ambas optam, sem abdicar de teorizações mais universalizantes, por constructos que se pautem na contingência

---

<sup>107</sup> Os ensaios que compõem *A origem dos outros: seis ensaios sobre literatura e racismo* de Toni Morrison (2017), num sentido similar ao proposto por Mbembe com a ideia de efabulação do negro, refletem sobre a construção arbitrária do outro, processo que ela denomina por *outremização*. Concebendo a raça como uma construção arbitrária a ser desnaturalizada e superada. Nesse sentido, ela defende: “As definições de “negro” e as descrições científicas do que significa negritude são tão variadas e carregadas de conceitos científicos escorregadios e invencionices que pode ser interessante, quando não literalmente esclarecedor, examinar as configurações desses termos e os usos literários aos quais são submetidos, bem como as atividades que inspiram, tanto violentas quanto construtivas.” ( MORISSON, 2017, p. 82)

conjuntural e na pulverização das relações de poder, e, nesse ponto, divergimos essencialmente.

Bem que eu pactue com a preocupação em não suprimir a contingência histórica dos processos sobre os quais estou me debruçando, e seja um dos objetivos centrais dessa tese contribuir – como venho reiterando –, em alguma medida, para o desmonte dos universais a-históricos, todavia o faço sem abdicar da noção de totalidade multideterminada, seja na compreensão das relações sociais, seja da compreensão do sujeito. Nesse sentido, busco apreender alguns movimentos do modo de ser capitalista, cuja necessidade em impor-se enquanto universal absoluto que lhe é intrínseca depende e esbarra no fazer-se plural da ser-*outra*.

É nesse sentido que a experiência, tal como foi desenvolvida em Thompson, enquanto unificadora do ser social da classe trabalhadora, aspecto que é fortemente criticado por Scott, é um dos elementos mais frutíferos que apreendo dessa obra. O autor desenvolve uma concepção de experiência ativa e autodeterminada sem abdicar da unidade desse processo. Ele a desenvolve enquanto *making*. O termo é imbuído de sentido ativo. A dialética entre formas e conteúdos, embora sob o apagamento do ser-*mulher*, é desvelada por esses autores – em especial, Thompson, Hill e James Scott – a partir da centralidade da experiência, tendo na subjetividade a força motriz e ativa do fazer-se processual das classes subalternas.

Na tradução por formação, há uma perda desse movimento. Em uma tradução mais literal teríamos “o fazer-se da classe operária inglesa”, que alia, ao mesmo tempo, consciência, subjetividade, atividade e, em sua opção pelo gerúndio, o contínuo e ininterrupto: a concreção temporal em um recorte específico (os anos entre 1790 a 1850) entre passado, presente e devir, cujas potencialidades em romper com uma percepção determinista e reificada da história já foram apontadas.

\*\*\*

Thompson, em seu texto crítico ao estruturalismo althusseriano *A epistemologia de Althusser* (1978/1981), contrapõe-se de modo incisivo a construções categoriais que são erguidas apartando-se da realidade concreta. Vejamos uma das críticas ao pensamento de Althusser: “A categoria ganhou primazia ao seu referente material; a estrutura conceptual paira sobre o ser e o domina.” (idem, *A miséria da teoria*. p. 22). Ele tem por pretensão explícita evitar tanto que suas categorias sejam apreendidas por

meio de uma cristalização, seja como abstrações ideais, seja como determinações abstratas, quanto fugir de uma concepção teleológica de tais categorias, na qual estas ganhem autonomia e se tornem um dever ao qual o movimento do real deve submeter-se. Vejamos uma passagem emblemática desse aspecto: “A relação precisa estar sempre encarnada em pessoas e contextos reais.” (THOMPSON. L. I, 1987[1963], p.10).

Ao fugir de uma concepção teleológica da história, o autor procura afastar-se de um certo determinismo econômico que preponderava em parte do pensamento marxista. Dessa forma, propõe compreender o processo histórico enquanto uma totalidade estruturada não determinada. Thompson busca criar uma narrativa que não recorra ou fundamente-se em qualquer forma de determinação, embora, segundo Scott, justamente por conectar a experiência das classes trabalhadoras às relações de produção, sua tentativa seja malfadada, distinguindo-o menos do que se pretendeu do marxismo ortodoxo.

Eu estou de acordo, em parte, com o diagnóstico de Scott e com as consequências que ela lhe atribui. Por um lado, a sua obra tem um caráter muito menos indeterminado do que Thompson lhe arrogou, ainda que ele valorize uma diversidade de fontes no fazer-se coletivo da classe operária inglesa, as relações tidas como “produtivas” e o horizonte político revolucionário são elementos concatenadores dessa diversidade, o que, como já ressaltai, terminou por expulsar uma diversidade de protagonistas que escapavam à forma desses dois elementos. Nesse sentido, as construções analítico-narrativas parecem apontar mais para a pista metodológica deixada por Marx – à qual venho perseguindo –, cuja realidade histórica é compreendida enquanto “uma *rica totalidade de muitas determinações e relações*” (MARX, 2011[1957/1858], p. 54).

Por esse ponto de vista, discordo da crítica de Scott de que Thompson tenha se mantido fiel à ortodoxia marxista da qual ele pretendia se diferenciar. Isso porque, de um lado ele manteve a construção de suas categorias fundadas no movimento do real, ainda que seu recorte seja marcadamente masculino, as categorias não têm movimento autônomo, são deficitárias de uma maior pluralidade, mas não são, a meu ver, teleológicas; por outro, ter na fábrica e na política revolucionária elementos articuladores da experiência de classe, não é o mesmo que reduzi-la a um espelhamento do lugar de produção, ela permanece sendo “a síntese de múltiplas determinações”.

Para elucidar, passemos à definição marxiana, e a uma crítica feminista dela:

O concreto é o concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por isso o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida efetivo, não obstante seja o ponto de partida efetivo [...] (idem, p. 54).

O concreto, segundo Marx, é determinado não como um sistema teleológico, cujos desdobramentos e fins podem ser previstos pelas necessidades internas ao próprio sistema – caráter esse fortemente criticado na obra hegeliana, pela qual Marx é, todavia, fortemente inspirado –, mas como uma totalidade de múltiplas determinações histórico-reais, que carregam dentro de si tendências igualmente múltiplas. Podemos ver o caráter multideterminado (com determinações objetivas e subjetivas) presente desde os textos mais filosóficos da juventude desse autor até sua obra de “maturidade”, *O Capital* (2017 [1867]). Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels trazem esse aspecto para a sua definição de modo de produção:

[...] modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. (MARX, ENGELS, 2007 [1846], p. 87).

Nesse trecho, percebemos que modo de produção não se refere exclusivamente a modos econômicos de produção da vida, mas à totalidade das determinações do modo de vida: ao “fazer história” em sua multiplicidade. A *ser-humana* em seu fazer-se *humana*, isto é, na criação dos meios à satisfação das suas necessidades vitais, dará vida a novas necessidades – materiais e simbólicas – de que o fundamento, em essência, social faz delas o primeiro ato histórico. Concomitantemente, ela precisa criar outras seres humanas. A pro(criação) humana, assim como as novas necessidades e os meios de satisfação das necessidades vitais, é, para ambos, portanto, ininterrupta condição do fazer histórico. Reforço: ela é, no mais das vezes, apontada como elemento fundamental e fundante do fazer-se humana, logo, não sendo redutível às determinações biológicas. Mais ainda, os dois autores em *A ideologia alemã*, expressamente, a compreendem na totalidade do que definem por *produção da vida*:

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social – social no sentido de por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições o modo e a finalidade. (Idem, p. 34).

Isto é, conquanto Marx não tenha conferido, no conjunto de sua obra, um lugar significativo à análise da produção da vida realizada pela atividade feminina da

pro(criação), esta é repetidamente apontada como fundamento – tanto quanto o trabalho – do seu primado materialista. No entanto, mesmo sendo fundamento, ela e os sujeitos que a empreendem permanecem à margem do pensamento marxiano<sup>108</sup>.

Em *Os Manuscritos econômico-filosóficos* e, mais tarde, em *Grundrisse*, Marx faz um exercício de desnaturalização do caráter a-histórico e estático das leis econômicas, analisando a formação e desenvolvimento multideterminado (com determinações objetivas e subjetivas) de categorias como propriedade privada, salário, trabalho, população, entre outras, cujos desdobramentos culminam em *O capital*. É nessa obra que Marx chega à lei da população, importantíssima à efetivação da acumulação ampliada de capital.

Já explicitarei que a relação entre forma e conteúdo – categoria e ser – desenvolvida por Marx e, mais tarde, retrabalhada pela historiografia marxista inglesa, é fonte de inspiração para esta tese. A lei da população é uma tentativa de Marx por apreender população enquanto uma categoria total, capaz de trazer uma síntese de múltiplas determinações, indo além “de uma representação caótica do todo” (2011, p. 54) que seria inerente às análises econômicas da Economia Nacional. Por conseguinte, é um esforço de ter nela uma expressão do movimento do real. Mas, ao desconsiderar o efetivo caráter ativo das mulheres no ser dessa categoria (FEDERECI, 2017), ele termina por repetir a caoticidade reificante que denuncia (Thompson critica Marx de *O Capital* e de *Grundrisse* por alienar a realidade em categorias econômicas abstratas, tendo oferecido subsídios teóricos ao constructo althesseriano, cuja oposição já mencionei). É bem verdade, porém, que não o faz sem um certo embaraço que parece saltar às páginas e que não deixa de oferecer pistas preciosas à centralidade da pro(criação) à acumulação capitalista.

Sugiro que acompanhemos as relações que estabelece entre população e acumulação, bem como algumas das críticas que lhe foram feitas. Vejamos:

Assim, com a acumulação de capital produzida por ela mesma, a população trabalhadora produz, em volume crescente, os meios que a tornam relativamente supranumerária. Essa lei de população é peculiar ao modo de produção capitalista, tal como, de fato, cada modo de produção particular na história tem suas leis de população particulares, historicamente válidas. Uma lei abstrata de população só é válida para plantas e os animais e, ainda assim,

<sup>108</sup> Em meu artigo *A família batalhadora*, a centralidade que Marx confere ao lugar da procriação como ato histórico fundamental já é ressaltada: “Mas a família nuclear, tal qual a conhecemos, longe de ser uma estrutura natural, é uma formação recente, moderna, e de uma classe específica: a burguesia. É o que o historiador francês Philippe Ariès analisa em seu livro *História social da criança e da família*. Não que a família não existisse como realidade concreta na Idade Média e nas sociedades primitivas. Como já nos mostrava Marx, a constituição da família como o lugar da procriação é a condição de possibilidade para a formação social.” (BERG, apud: SOUZA, 2010, p. 125).

apenas enquanto o ser humano não interfere historicamente nesses domínios. (op. cit., pp. 706-707).

A lei da população consiste, de tal modo, no fato de que, ao produzir um excedente crescente, na forma de capital constante, isto é, meios de produção e de subsistência, faz-se necessário que a classe trabalhadora produza a si mesma, por meio da pro(criação), de modo ampliado. Marx, contudo, aponta o caráter social dessa necessidade, ainda que a esfera biológica seja imprescindível à sua realização, ela é uma atividade social e, nesse caso, funda-se na peculiaridade da produção capitalista. Em resumo: a necessidade de ampliação, em números – superpopulação absoluta –, da classe trabalhadora é inerente à forma de acumulação do capital e conforma uma lei particular de população<sup>109</sup>.

Bem que a superpopulação absoluta em si, o aumento em número de trabalhadoras, pela pro(criação), seja a base de que o capital não pode prescindir, a efetivação da acumulação ampliada está, necessariamente, atrelada ao seu poderio em manobrar a superpopulação relativa, isto é, aquela que irrompe pela dinâmica entre aumento da extração de mais trabalho do capital variável empregado e o consequente adensamento do exército de reserva.

O capital cria a superpopulação relativa através do controle da jornada de trabalho, das revoluções técnicas e do rebaixamento do preço da força de trabalho, ao substituí-la por outra mais barata: “[...]com capital do mesmo valor, compra mais forças de trabalho ao substituir progressivamente trabalhadores mais qualificados por menos qualificados, maduros por imaturos, masculinos por femininos ou adultos por adolescentes ou infantis.” (Idem, p. 711).

Rosa Luxemburgo é pioneira em atentar-se para a fragilidade da lei da população, que, entre outros elementos, contribuiu para um equívoco na teoria da acumulação ampliada marxiana. Ela desenvolve sua tese de *A acumulação de Capital* (1912) tomando como partida uma questão na qual retornarei, mas que, por ora, é preciso indicar. Marx propõe uma abstração em o *Capital*, na qual as categorias serão desenvolvidas dentro da exclusividade da relação capital/trabalho (assalariado). A acumulação estaria, portanto, atrelada à superpopulação absoluta e, necessariamente, à superpopulação relativa, ambas imanescentes ao modo de produção capitalista, não

---

<sup>109</sup> As definições de capital constante, capital variável, acumulação do capital serão trabalhadas com maior minúcia no fragmento *Alteridade estranhada: contradições e potencialidades da forma ser-outra*.

obstante, sem que fundamente a construção categorial, as relações com formas tidas como não capitalistas sejam recuperadas pelo autor em vários momentos. Rosa questiona a dependência que, como vimos, Marx, de fato, estabelece entre acumulação e lei da população. Vejamos a crítica:

Nesse caso, o aumento do capital variável se restringe única e simplesmente à multiplicação biológica ou natural da classe operária, já submetida ao capital. [...] O crescimento vegetativo da classe operária não se ajusta nem temporal nem quantitativamente às necessidades súbitas de expansão do capital, como o próprio Marx demonstra com tanto brilho. Se o crescimento vegetativo da classe operária fosse a única base para os movimentos do capital, ele excluiria a marcha da acumulação em suas alternâncias periódicas [...]. O exército industrial de reserva não pode constituir-se a partir do crescimento vegetativo do proletariado assalariado capitalista. Ele tem de possuir outros reservatórios sociais, de onde lhe aflua a força de trabalho [...]. (1985 [1912] p. 248).

A autora afirma, assim, que o crescimento “vegetativo” não poderia ajustar-se às necessidades da acumulação. Ainda que assinale veementemente, as razões que impedem tal ajustamento temporal e quantitativo do crescimento populacional – por meio da pro(criação) – não recebem maiores atenções. Rosa conclui: o capital não pode seguir acumulando se não extrair esse incremento populacional de formas de vida não capitalistas. Federici, por outro lado, radicaliza esse argumento concordando com o lugar central que Marx confere ao acréscimo populacional, à formação e à efetivação da acumulação, todavia, rechaça a cristalização desse processo real, fundamentando o caráter ativo das mulher(es), enquanto sujeitos responsáveis pela atividade pro(criativa):

Na realidade, as mudanças na procriação e na população estão tão longe de ser automáticas ou “naturais” que, em todas as fases do desenvolvimento do capitalista, o Estado teve que recorrer à regulação e à coerção para expandir ou reduzir sua força de trabalho. [...] o Estado não poupou esforços na sua tentativa de arrancar das mãos femininas o controle da reprodução e da determinação sobre onde, quando ou em que quantidade as crianças deveriam nascer. Como resultado, as mulheres foram forçadas frequentemente a procriar contra sua vontade, experimentado uma alienação de seus corpos, de seu “trabalho” mais profunda que a experimentada por qualquer outro trabalhador (Martin, 1987, pp. 19-21). Ninguém pode descrever, de fato, a angústia e o desespero sofridos por uma mulher ao ver seu corpo se voltando contra si mesma [...] (FEDERICI, 2017, p. 180).

Ao não perceber as mulher(es) enquanto sujeitos históricos, afirma Silvia, tomando sua capacidade “reprodutiva” como dado biológico que modifica-se automaticamente de acordo com as necessidades sociais, Marx invisibiliza a potência criativa e ativa da pro(criação), ele termina por obscurecê-la enquanto condição ativa e, portanto, passível de resistência pelos indivíduos que a protagonizam, ao mesmo tempo

em que a radicalidade do estranhamento que mulheres trabalhadoras experimentamos na perda da autonomia de nossos corpos ao submeter-nos à lei da população é apagada.

É assim, portanto, que Marx pôde chegar à seguinte conclusão:

Tal crescimento, tão lento quanto o progresso da acumulação do capital – se comparado com o da época moderna –, chocava-se com barreiras naturais da população trabalhadora explorável, as quais só podem ser removidas pelos meios violentos que mencionaremos mais tarde. (op. cit., p. 708)

E, ainda assim, na análise das condições históricas concretas desses meios violentos sobre os quais o capital se edificou, realizada no capítulo que segue – *A assim chamada acumulação primitiva* –, não trata da expropriação particular, todavia múltipla, à qual as mulher(es) fomos submetidas. De fato, Marx ignora a centralidade ativa, as resistências, e o processo violento e violador em cuja submissão as mulher(es) fomos condenadas pela acumulação primitiva e que se mantiveram nas bases da realização da acumulação ampliada.

Se, ao desconsiderar a centralidade feminina – ativa e consciente –, Marx foi malfadado em estabelecer uma relação efetivamente dialética entre forma e conteúdo na abstração que envolve a categoria população, é bem verdade que ele confere à atividade pro(criativa) caráter histórico e ativo determinante à acumulação, não lançando-a aos porões da determinação biológica.

Proponho tomar as críticas feitas por Rosa e Federeci e agregá-las ao sentido da categoria população, tal como se desenvolve no modo de produção capitalista. Assim, essa categoria, seja em sua forma superpopulação absoluta, seja em sua forma superpopulação relativa, deve ser compreendida nas bases tanto da centralidade da pro(criação) realizada por mulheres reais, ativas e em resistência dentro da relação capital/trabalho, quanto do acréscimo, igualmente necessário, de trabalhadoras – consumidoras de meios de produção (pelo trabalho vivo) e dos meios de subsistência – (des)enraizadas de formas de vida não capitalistas. Esse caráter multideterminado da categoria população, tal como ela se configura no capitalismo, será fundamental para compreendermos o desenvolvimento da *ser-outra* como forma, por excelência, capitalista do estranhamento.

Há uma diferenciação interna ao pensamento marxiano entre determinação (*Bestimmung*) e determinidade (*Bestimmtheit*) – apreendida a partir de Hegel, que pode auxiliar o exercício que estamos fazendo. Para isso, faço um pequeno desvio em Hegel. Ao falar do conteúdo, Hegel tende a utilizar determinação (*Bestimmung*), enquanto em relação ao processo de apreensão deste pela consciência, determinidade (*Bestimmtheit*).

Marx utilizará muito dessa distinção. O conteúdo, seja ele natural ou resultado da ação humana, seja empírico ou não, possui sempre determinações internas causais, mudas, que são retiradas da inércia através da apropriação deste pela consciência.

As determinações da consciência, por sua vez, são, em alguma medida, potências (*Bestimmtheit*), que só podem constituir-se em relação à alteridade, ao ser-outra. Logo, *Bestimmtheit* se constitui na *negação* de *Bestimmung*, em sua *suprassunção*. Assim, podemos deduzir que a consciência não é determinada pelo conteúdo, mas está sempre em uma relação dialética entre determinação e determinidade. Vejamos esse caráter dialético nas palavras do próprio Hegel:

O conteúdo que preenche nossa consciência, seja de que espécie for, constitui a *determinidade* dos sentimentos, intuições, imagens, fins, deveres etc., e dos pensamentos e conceitos. Sentimento, intuição, imagem etc. são nessa medida *as formas* de tal conteúdo, que permanece um só e o mesmo [...] Em qualquer uma dessas formas ou na mistura de várias, o conteúdo é objeto da consciência. (HEGEL, 1995, pp. 41 e 42.).

A relação dialética forma/conteúdo, explicitada por Hegel na citação anterior, está ancorada na radicalidade, perante as filosofias predecessoras, de que o conteúdo se torna objeto da consciência, em oposição total ao sistema de Kant, no qual somente as formas são acessíveis à razão, sendo o conteúdo inapreensível. Para Hegel, *as formas* (*Die Formen*)<sup>110</sup> se constituem em *determinidades* (*Bestimmtheit*) a partir da apreensão do conteúdo pela consciência.

Com a dialética entre forma e conteúdo, é estabelecida uma relação nova entre sujeito e objeto, consciência e ser. Por um lado, o sujeito – a consciência – puramente contemplativo é, em grande medida, superado, uma vez que o pensamento passa a apreender ativamente as múltiplas determinações do conteúdo, unificando-as, tornando-o uma totalidade, podendo transformá-lo; por outro, o conteúdo, ao preencher a consciência, ao ser apreendido pelas mulher(es), também o modifica (consciência e sujeito) a partir das formas que este adquire: sentimento, intuição, imagem, representação, etc.

\*\*\*

---

<sup>110</sup>A relação entre forma e conteúdo perpassa todo o desenvolvimento argumentativo, é determinante à compreensão das categorias consciência, consubstancialidade, trabalho, *habitus* e, portanto, à própria noção de ser humana.

Tanto Marx quanto Thompson constroem sua definição de consciência, contrapondo-se à pretensa universalidade da consciência cartesiana; ou seja, ao “*cogito ergo sum*”. Para conferir centralidade às formas de consciência que são nutridas no seio da materialidade laboral é fundamental opor-se ao *cogito* contemplativo e transcendental, incapaz de transformar (e transformar-se pelos) os conteúdos, cuja forma, socialmente determinada, fundamenta-se na divisão histórica entre trabalho material e espiritual, que é também uma divisão sexual do trabalho – nas palavras de Audre Lorde: “Os patriarcas brancos nos disseram: “penso, logo, existo”. A mãe negra dentro de cada uma de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos “Sinto, logo posso ser livre.” (op. cit., p. 48):

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente de consciência da práxis existente, representar algo sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc, “puras”. (MARX, 1846 [2007], p. 36)

Entretanto, para Marx, mesmo que (o cogito) possa imaginar-se fora da prática, “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (Idem, p. 35), em outras palavras, sua “pureza” em relação aos conteúdos é um produto social da forma capitalista, que é também patriarcal e colonial. Profundamente imbricada aos momentos de (não) consciência A consciência pura, contemplativa, exclui o trabalho manual, assim como o trabalho de pro(criação) feminino e o trabalho forçado, todavia, estes últimos sequer são concebidos como práxis efetiva. Sobre a divisão sexual do trabalho, Maria Mies ressalta:

A mesma assimetria oculta, e viés biologizante, que podemos observar no conceito de trabalho, também prevalece no conceito de *divisão sexual do trabalho* em si. Embora abertamente esse conceito pareça sugerir que homens e mulheres simplesmente dividem tarefas diferentes entre si, oculta o fato de que as tarefas dos homens são geralmente consideradas verdadeiramente humanas (isto é, consciente, racional, planejada, produtivas, etc.), enquanto as tarefas das mulheres são novamente vistas como basicamente determinadas por sua "natureza". A divisão sexual do trabalho, de acordo com essa definição, poderia ser parafraseada como um entre 'trabalho humano' e 'atividade natural'. Ademais, entretanto, esse conceito também obscurece o fato de que a relação entre trabalhadores ou trabalhadores masculinos (isto é, 'humanos') e femininos ('naturais') é um relacionamento de domínio e até de exploração. O termo exploração é usado aqui no sentido de que uma separação mais ou menos permanente e hierarquização tomou lugar entre produtores e consumidores, de modo que estes últimos possam se

apropriar de produtos e serviços sem produzirem. (MIES, 1998 [1986], p.46. Tradução livre)<sup>111</sup>.

A autora questiona a ideia mesma de uma divisão sexual do trabalho, pois, o trabalho exclusivizado pelas mulher(es) não é percebido de fato enquanto trabalho, atividade humana. Então, como haver uma divisão? De um lado, do trabalho das mulher(es) de pro(criação) (gestar, parir e amamentar) é retirado, como venho ressaltando, o caráter de uma ação consciente entre ser-*humana* e natureza – processo similar, todavia em uma substancial radicalidade, ocorre com o trabalho escravo. Ao serem concebidas como objetos da atividade laboral que realizam, da atividade que mulheres e homens escravizadas realizam também é eliminado seu caráter consciente. De antemão, parte do debate marxista tendeu a eliminar a práxis revolucionária enquanto possibilidade intrínseca à escravidão<sup>112</sup>.

De outro lado, portanto, se o cogito é pensando em oposição ao trabalho manual, a práxis, por sua vez, é construída abstraindo-se do trabalho de pro(criação) e do trabalho escravizado. Consequentemente, temos uma definição de trabalho e práxis universalista, masculina e branca, na qual elementos expressivistas inerentes à sua constituição, e mais explícitos nos trabalhos tidos como re(produtivos), são marginalizados. Há uma desvalorização da sensualidade e dos afetos, assim como do

---

<sup>111</sup> No original: The same hidden asymmetry and biologicistic bias, which we could observe in the concept of labour, also prevails in the concept of *sexual division of labour* itself. Though overtly this concept seems to suggest that men and women simply divide different tasks between themselves, it hides the fact that men's tasks are usually considered as truly human ones (that is, conscious, rational, planned, productive, etc.), whereas women's tasks are again seen as basically determined by their 'nature'. The sexual division of labour, according to this definition, could be paraphrased as one between 'human labour' and 'natural activity'. What is more, however, this concept also obscures the fact that the relationship between male (that is, 'human'), and female ('natural') labourers or workers is a relationship of dominance and even of exploitation. The term exploitation is used here in the sense that a more or less permanent separation and hierarchization has taken place between producers and consumers, and that the latter can appropriate products and services of the former without themselves producing.

<sup>112</sup> O que só pode ser pensado como uma afirmação de princípio sem qualquer embasamento histórico, mas que se sustenta teoricamente por Marx ter abstraído do processo de produção capitalista as formas de trabalho não-assalariadas – voltarei a essa questão em *Mais que uma variável em uma equação? A ser-outra como pilar à acumulação do capital*. Todavia, essa conclusão é desmentida pelas revoluções indígenas e negras na América do Sul e América Central, por exemplo, a Revolução Andina e a Revolução Haitiana no século XVIII.

mundo cognitivo dos sonhos<sup>113</sup>, que participam ativamente da práxis. E, conseqüentemente, uma expropriação e apropriação, portanto, exploração feita às sombras da práxis *feminina* – e daquela dos povos colonizados e escravizados –, justamente por não ser compreendida enquanto práxis efetiva.

De tal modo, é preciso que eu esclareça: ao conceber a consciência no centro das determinações objetivas, portanto, não estou tomando-a em seu imaginado caráter transcendental e contemplativo, não é a consciência do deus-homem, – em sua pretensa capacidade absoluta de apreender de fora a totalidade dessas determinações –, nem mesmo reduz-se à consciência da práxis, tal como foi concebida mesmo por Marx; é sobre consciência mediada (pela objetividade) e efetiva, ativa e criadora, “sabedoria apetitosa”, que passa pela cabeça, pelas mãos, pelo estômago, pelo útero, pelo sexo: a consciência, assim como práxis revolucionária, é substantivo (e substância) feminista – negro, indígena, subalterno.

Em Thompson, consciência de classe é uma noção que expressa o caráter dialético entre forma e conteúdo, que venho ressaltando. Em sua elaboração, ele busca constantemente escapar de um sistema teleológico que pressuponha sua existência prática real. No que tange ao pensamento marxiano, apesar de encontrarmos belíssimas passagens a respeito da centralidade da categoria consciência no caráter multideterminado dos modos de vida sociais “O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto de sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente.” (2004[1844], p. 84), Marx escreveu de forma menos sistemática a respeito de sua forma particular: a consciência de classe. E é ontologicamente imbricada à *consciência de classe* que proponho compreendermos a pluralidade da consciência da *ser-outra*.

---

<sup>113</sup> Sobre os sonhos, Kopenawa e Albert, ressaltam: “Os brancos não se tornam xamãs. Sua imagem de vida *nõreme* é cheia de vertigem. Os perfumes que passam e o álcool que bebem tornam seu peito demasiado odorante e quente. É por isso que ele fica vazio. [...] Eles não sabem sonhar de verdade, pois seus espíritos não levam sua imagem durante o sono. Nós xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos *xapiri* desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. Nós sonhamos desse jeito desde sempre, porque somos caçadores que cresceram na floresta. *Omana* pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis.” (KOPENAWA, ALBERT, p. 460 e 461, 2019 [2010]). Ainda, Aiton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019); Sidarta Ribeiro, em *Oráculo da noite A história e a ciência do sonho* (2019) se debruçaram sobre os sonhos enquanto perspectivas, instituições coletivas de projeção do futuro, bem como de seu abandono no interior das relações sociais no modo de produção capitalista, os sonhos foram subalternizados pela técnica. As perspectivas coletivas soterradas pela ditadura do presente do capital.

A tradição marxista tem se debruçado sobre essa questão: há abordagens que vão desde a cristalização deste tema em pares de oposição consciência de classe/falsa consciência, consciência em si/consciência para si até sua completa eliminação, no caso do marxismo estruturalista, através da preponderância do inconsciente.

Thompson trouxe uma nova compreensão dessa categoria, uma compreensão que, por um lado foge aos pares de oposição positivistas e teleológicos, conferindo processualidade ao fenômeno, por outro não se afunda em um relativismo exacerbado. É ela: *as formas da consciência de classe*. Vejamos como ele chega a essa noção.

No primeiro livro de *The making of the English working class*, Thompson ainda opõe formalmente a consciência de classe “subpolítica” à consciência de classe “política” ou “madura” e, como vimos, é nela que a maioria das mulheres – aquelas consideradas *cifras*, imersas em um expressivismo sem direcionamento político – estaria encerrada. Oposição que é abandonada nos livros II e III. No entanto, mesmo em sua construção analítico-narrativa, no primeiro livro, essa oposição é ambígua, sendo sistematicamente desconstruída. Ele demonstra que a forma que a consciência de classe adquire em um período histórico específico – inclusive a forma que declaradamente anseia para a classe trabalhadora, a forma revolucionária –, é resultado do acúmulo de múltiplos elementos (subjetivos e objetivos) e não pode ser deduzida senão através da confrontação dessa “forma” com o conteúdo histórico múltiplo, processual, profundamente contraditório e jamais fruto de uma necessidade intrínseca imperiosa. Esse conteúdo só pode ser apreendido pela reconstrução, sempre parcial, da experiência de classe (aprendizado religioso, político, cultural, artístico, localização espacial, correlação de forças na luta de classe, condições de trabalho, remuneração).

Ao falarmos de múltiplo, não estamos nos referindo a fatores que se somam, como em tabelas estatísticas. Tanto Thompson quanto Marx não reduzem as partes ao todo, mas mostram a relação recíproca e dialética entre esses elementos. Vejamos a passagem marxiana:

Produção, distribuição, troca e consumo não são idênticos, mas que juntos constituem membros de uma totalidade [...] Uma forma determinada da produção determina, portanto, as formas determinadas do consumo, da distribuição, da troca, bem como determinadas relações desses diferentes momentos entre si [...] Há uma ação recíproca entre esses diferentes momentos; é assim em todo conjunto orgânico. (MARX, 2017, p.).

Para Marx, a relação dialética não se reduz a uma relação causal. O materialismo marxiano não elimina o conteúdo pela ascensão de uma forma imutável, mas

compreende a relação forma/conteúdo em seu movimento histórico. Compreende que a processualidade histórica modifica tanto a forma de um fenômeno quanto seu conteúdo.

Em Thompson, percebemos esses dois elementos elencados por Marx. Vejamos alguns trechos a partir dos quais essa noção de “formas de consciência de classe” pode ser apreendida:

[...] a fé numa vida do além serviu não só como consolo para os pobres, mas também como um pouco de compensação emocional pelos sofrimentos e injustiças atuais: era possível imaginar a “recompensa” dos humildes e ainda gozar de uma certa vingança sobre seus opressores, ao imaginar seus tormentos futuros. [...] Quando o contexto é favorável e surgem agitações de massa, evidenciam-se melhor as energias ativas da tradição: o cristão luta contra o demônio no mundo real. (1987 [1963], L II, p. 35).

E Ainda:

Sob esse aspecto Satanás pode ser visto como uma emanção da miséria e do desespero dos pobres do século 18, sob outro podemos ver as energias, impedidas de se manifestar efetivamente na vida social e reprimidas pelos princípios puritanos negadores da vida, a executar uma monstruosa vingança sobre o espírito humano. (idem, p. 40).

Ou:

De um lado, uma religião que encontrava espaço entre os homens humildes, como pregadores locais e líderes de classe, que os ensinava a ler e lhes proporcionava o auto-respeito e experiência oratória e organizativa; de outro lado, uma religião hostil à investigação intelectual e aos valores artísticos, que lastimavelmente abusava de sua confiança intelectual. (idem, p. 41).

Nesses trechos, Thompson traz essa relação entre forma e conteúdo na noção de *formas de consciência de classe* a partir das contraditórias experiências religiosas acumuladas nas práticas da classe trabalhadora do século XVIII. Assim a experiência religiosa pôde, em um determinado contexto, e combinada com outras experiências, contribuir para uma consciência de classe mais combativa ou mais reacionária. Desse modo, ele não retira a consciência dos sujeitos investigados ou as tipifica segundo uma escala evolutiva e não há um nivelamento das diferentes *formas de consciência de classe*, sua preocupação com a crítica e transformação social permanece ativa nessa concepção. Contudo, contraditoriamente, a construção das formas de consciência no fazer-se da classe trabalhadora inglesa, nos anos em que Thompson se propõe a investigar, bem como suas investigações sobre suas configurações no romantismo inglês, permanece refém de uma concepção *tipificadamente* masculina, no mais das vezes, racionalista e, em vários momentos, declaradamente machista, excluindo do fazer

ativo da classe trabalhadoras as mulher(es) e suas diversas formas de consciência de classe – laborais, intelectuais, artísticas, etc.

Bem que Thompson desenvolva uma rica contribuição a respeito das formas de consciência, sendo-me sua análise ferramenta importante para captar a essência desse movimento que perpassa as diferentes experiências da *ser-outra*, não é possível deixar de questionar-me em que medida as tensões e contradições apontadas nas quatro críticas feitas por Joan Scott – que se desdobra no interior da obra thompsinana na presença ausente das mulher(es) (e de outros grupos de trabalhadoras) no fazer-se da classe trabalhadora inglesa – não condiciona as categorias fazer-se, formas de consciência e experiência tão caras à minha investigação. Isso pois, por meio delas, quero compreender o caráter ativo e plural da *ser-outra* no fazer-se *humana*.

A transformação na percepção do ser das classes subalternas empreendida pela historiografia social do trabalho, fundada em um olhar histórico centrado no fazer-se consciente e autodeterminado em cujas experiências e subjetividades têm centralidade, orienta os caminhos dessa tese, estando presente de fio a pavio: desde seu título à elaboração de cada categoria. Todavia, mantenho-me suspeitando dos descaminhos aos quais suas bases contraditórias podem me levar.

Ao optar pela expressão *fazer-se humana*, estou, portanto, recuperando a noção de *making* elaborada por Thompson, porém conferindo lugar ativo às distintas formas consciência de classe das mulher(es) nesse processo. Isso pois, a despeito de nos constituímos, em determinadas formas sociais, a partir da *ser-outra*, essa constituição não é passiva, nem mesmo universal. O nosso tornar-se é, sempre, *(auto) fazer* da sociabilidade humana e, portanto, mediado por formas de consciência. Nas palavras de Simone de Beauvoir: “nós concebemos a mulher hesitando entre o papel de objeto, de Outro que é proposto, e a reivindicação da liberdade”. (op. cit., p. 81).

*Alteridades estranhadas: contradições e potencialidades da forma ser-outra*

Bem, filhos, onde há muita confusão deve haver alguma coisa fora da ordem. Eu acho que aquela mistura de *niggers* do sul com as mulheres do norte, todos falando sobre direitos, os homens brancos vão ficar em apuros logo.

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam de ajuda para entrar em carruagens, e que têm que ser erguidas para passarem sobre poças e terem os melhores assentos em qualquer lugar.

Ninguém jamais me ajudou a entrar em carruagens, a passar por cima de poças de lama, e nem me deu o melhor lugar! E eu não sou eu uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço. [*E ela ergueu o punho para mostrar a tremenda força muscular*] Tenho arado e plantado e ceifado, e nenhum homem poderia me superar. E eu não sou uma mulher? Eu posso trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando consigo comida – e também aguentar o chicote! E eu não sou uma mulher? Eu carreguei treze filhos e vi a maioria deles ser vendida como escravo, e quando eu chorei minha tristeza de mãe, só tinha Jesus para me ouvir! E eu não sou uma mulher?

Então eles ficam falando sobre essa coisa na cabeça; como é que chamam mesmo? [“Intelecto”, sussurra alguém por perto). É isso, meu bem. O que é que isso tem a ver com os

direitos das mulheres ou dos negros? Se o meu copo só comporta meio galão, e o seu comporta um galão, não seria maldade sua não deixar eu encher minha meia-medida? Aquele homenzinho de preto ali, ele diz que as mulheres não podem ter direitos quanto os homens, “porque Cristo não era mulher!” [*Um trovão não teria paralisado a plateia tanto quanto aquela voz maravilhosa, profunda, enquanto ela ali se erguia, com os braços estendidos e o olhar de fogo*]. De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? Vem de Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com Ele.

[...]

Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o suficiente para virar sozinha o mundo de cabeça para baixo, estas mulheres juntas [*e contemplou a plateia*] a devem ser capazes de trazê-lo de volta, e colocá-lo na posição certa novamente. E agora elas estão pedindo para fazer isso, é melhor os homens deixarem [*Um longo e celebratório aplauso foi a resposta*]. Obrigada por me ouvirem. Agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer.

Discurso *E eu não sou uma mulher?*  
Sojourner Truth, Convenção de mulheres, Akro,  
Ohio, 1851.<sup>114</sup>

A clareza e a precisão das líderes negras e indígenas, desde as lutas anticoloniais e abolicionistas na compreensão das conexões entre distintas formas de exploração e opressão, são literalmente *avant-garde*. Esse vanguardismo é fruto das muitas formas de resistências dessas mulher(es) à colonização e à escravização por todo o globo: as lutas das abolicionistas negras nos E.U.A; das mulheres indígenas na América Latina, tais como Bartolina Sisa e Michaela Bastidas (JOFRE, 2012); das quilombolas, no Brasil, como Tereza Benguela<sup>115</sup>; passando pela guerra das mulheres *igbo*s na Nigéria<sup>116</sup>. Se o feminismo branco pôde aparentar confluência com os interesses liberais do capital, para as mulher(es) colonizadas e escravizadas, a identidade ontológica entre racialização,

<sup>114</sup> Versão registrada por Frances Cage, em 1863, retirado de *E eu não sou uma mulher? A narrativa de Sojourner Truth*, de Olive Gilbert (2020).

<sup>115</sup> Tereza Benguela foi líder do Quilombo Quariterê, no Mato Grosso na segunda metade do século XVIII. Sob sua liderança, o quilombo resistiu por duas décadas a ataques coloniais. Sua população era composta por mulheres, homens e crianças negras e indígenas. O quilombo funcionava em sistema parlamentarista, com produção autônoma e, em grande medida, autossuficiente. Além do cultivo de alimentos e algodão, as quilombadas faziam suas próprias armas e meios de produção através da forja dos seus grilhões e outros instrumentos de ferro (JÚNIOR, 2011).

<sup>116</sup> Ver “*Aba Riots*” or *Igbo ‘Woman’s War: Ideology, Stratification, and the invisibility of Woman* de Judith Van Allen (1976).

classe e genderização não lhes permitiu adentrar e confundir-se por esse *véu de névoa*.

Segundo Lélia Gonzalez (1988):

Cabe aqui um dado importante da nossa realidade histórica: para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região - assim como para as ameríndias - a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial. Exploração de classe e discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada. A experiência histórica da escravização negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, fossem crianças, adultos ou velhos. E foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de liberação. A mesma reflexão é válida para as comunidades indígenas. (GONZALEZ, 2011 [1988b], p. 18)

Assim, bem antes dos termos interseccionalidade e consubstancialidade serem teoricamente cunhados por, respectivamente, Kimberle Crenshaw (nos anos 80), nos Estados Unidos, e Danièle Kergoat (anos 70/80), na França, Sojourner Truth, única mulher negra na convenção de mulheres em Akro, Ohio, 1851 – 12 anos antes do fim da escravidão –, levantou-se em defesa das suas irmãs brancas, que estavam sendo ridicularizadas por um grupo de homens. Em seu discurso *E eu sou uma mulher?*<sup>117</sup>, a unidade feminina foi fortalecida, questionou-se o racismo intrínseco àquele movimento de mulheres brancas que invisibilizava e silenciava as condições de exploração e opressão das mulheres negras, ao mesmo tempo em que vislumbrou a potência de uma unidade entre mulheres (brancas e negras) e homens negros (DAVIS, op. cit., pp. 70-73).

Não por acaso, as lutas das mulheres negras e indígenas por emancipação têm fomentado uma verdadeira *revolução nos saberes* e uma inspiração para as formas de luta da quarta onda feminista, que tem sido, em grande medida, uma forma de consciência apurada da exploração e opressão capitalistas, fundadas sobre a expropriação colonial, escravocrata e patriarcal, desde sua constituição embrionária (a acumulação primitiva), trazendo, em sua história, tanto a dimensão da diversidade estruturante das contradições fundamentais da *ser-outra*, quanto inventivos modos de lhe resistir e, como ressalta Djamilia Ribeiro (2019), *reexistir*.

Para tanto, neste fragmento, sugiro que percorramos alguns modos distintos de *ser-outra*, bem como formas plurais de refletir-se enquanto *ser-outra*. Mobilizo a perspectiva reiterada por diversas intelectuais negras, desde as lutas abolicionistas, de

que é possível hierarquizar as formas de exploração e opressão, todavia, as experiências coletivas são diversas em detrimento da localização dos sujeitos nas relações sociais.

Compreender cada vez mais a diversidade das formas de estranhamento, a ser-*outra* em sua multiplicidade, possibilita seguir esmiuçando o *modus* da acumulação do capital, sua coerência interna e suas contradições. Compreender as resistências que lhe fazem constantemente oposição, a partir das quais podemos seguir construindo possibilidades concretas de superação.

Em *White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood* (1997), Hazel Carby afirma que “três conceitos centrais da teoria feminista tornam-se problemáticos em sua aplicação à vida das mulheres negras: "a família", "patriarcado" e "reprodução".”<sup>118</sup> (CARBY, 1997, p. 112.), questionando a transposição universal desses conceitos que foram majoritariamente constituídos a partir das experiências de opressão sofridas por mulheres brancas, europeias e das classes médias. A escuta é o imperativo do artigo. São apresentados, pela autora, dois mecanismos racistas interdependentes e que, no mais das vezes, compõem as construções teóricas feministas: a identidade entre história das mulheres (*herstory*) e história das mulheres brancas das metrópoles e a incorporação da experiência das mulheres negras e colonizadas como acessórios e/ou ilustrações: um estágio primitivo pré-*herstory*. Generalizações e projeções silenciam suas particularidades, seu caráter ativo, fabulando, para usar o termo de Mbembe, presenças constantes de resquícios de um patriarcado pré-moderno do qual é preciso resgatá-las, de modo a incorporá-las aos avanços e conquistas das quais usufruem as mulheres ocidentais, estas, de fato, partícipes da história das mulheres. É o mecanismo da história única sob a qual nos alerta Chimamanda Ngozi Adichie: “A consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas.” (ADICHIE, 2009, p. 27)., que ofusca as relações coloniais/imperialistas/patriarcais racializadas, vitimiza as mulher(es) colonizadas (negras, indígenas, latinas, mulçumanas, entre tantas), percebidas enquanto ser-*outras*, ao mesmo tempo em que transfere a responsabilidade por nossa opressão/exploração às instituições e relações sociais e familiares retrógradas nas quais as mulher(es) encontramos-nos pretensamente inseridas, legitimando a ordem

---

<sup>117</sup>Angela Davis utiliza esse discurso ao analisar a imbricação e as contradições entre o movimento sufragista feminino estadunense e as lutas das mulheres e homens negras dentro e fora do movimento abolicionista; enquanto bell hooks nomeia seu livro por *Ain't I a woman?*, exemplos que demonstram sua vitalidade teórica e política.

<sup>118</sup> No original: “Three concepts central to feminist theory become problematic in their application to black women's lives: "the family," "patriarchy," and "reproduction.””

capitalista colonial/imperial. É quando a *herstory* trabalha para a história cuja pretensão era reescrever, subverter.

No fragmento que segue, a categoria patriarcado terá lugar de centralidade à compreensão do processo de estruturação da forma *ser-outra*; a partir dela, família e re(produção) também serão analisadas, e, sobretudo, repensadas. Buscando escapar de uma *herstory* unilateral, branca e colonizadora, dialogarei com teóricas feministas que se debruçaram sobre tais categorias, a partir de posições e condições plurais da *ser-mulher(es)*: ao mobilizar as reflexões das intelectuais negras e indígenas para percorrer caminhos distintos do processo de exploração e opressão cujas mulher(es) tornamo-nos *ser-outras*, a escuta será o método privilegiado de análise. Isso pois, como chama a atenção Hazel Carby, há obstáculos epistêmicos, antes, ontológicos – a personagem Tituba diria “Não parecíamos estar no mesmo mundo”<sup>119</sup> –, e, logo, políticos à constituição da sororidade entre as mulher(es). Uma vez que o patriarcado racista estrutura as relações de poder de modo as mulher(es) brancas ocuparem posições privilegiadas e opressoras, a despeito de uma militância antirracista. Relação de poder que, por um lado termina por se perpetuar nas construções teóricas, tornando as mulher(es) racializadas, no mais das vezes, em objetos da reflexão da *herstory* construída pelas mulher(es) brancas. Por outro lado, como venho insistindo, essa posição privilegiada pautada em experiências particulares condiciona a própria reflexão – a consciência, o *habitus* –, embora não a determine de modo mecânico, tal como nos

---

<sup>119</sup> Op. cit., p. 99.

apontou Djamila Ribeiro, a respeito do lugar de fala. Nesse sentido, a escuta como método tem por objetivo minimizar essas distorções<sup>120</sup>.

A escuta, contudo, não é um processo mecânico. É sempre mediada pelas experiências, isto é, pelo lugar de fala da ouvinte, de tal modo que mesmo quando utilizo – e o faço com frequência – citações diretas, elas são uma interpretação dessas vozes, cujas relações de opressão e exploração racializadas não deixam de impactá-la. Se o meu lugar de fala, logo, de escuta, é mediado pela posição que ocupo nas relações sociais, impondo limites às minhas análises, tais limites também existiam quando meus interlocutores pertenciam exclusivamente à tradição masculina, branca e europeia – embora com desdobramentos distintos; aliás, nesse caso, a invisibilidade e o silenciamento das mulher(es) em suas diversidades é absoluta. Logo, estou atenta aos questionamentos levantados por Hazel Carby, ao mesmo tempo em que me oriento por aqueles de Audre Lorde em *A transformação do silêncio em Linguagem e Ação* (1977):

Que não nos escondamos por detrás das farsas de separação que nos foram impostas e que frequentemente aceitamos como se fossem invenção nossa. Por exemplo: “Provavelmente eu não posso ensinar literatura feita por mulheres negras – a experiência delas é diferente demais da minha”. E, no entanto, quantos anos vocês passaram ensinando Platão, Shakespeare, Proust? Outra: Ela é uma mulher branca, o que teria para me dizer?. Ou: “Ela é lésbica, o que meu marido, ou meu chefe, diria?”. Ou ainda: “Essa mulher escreve sobre filhos e eu não tenho filhos”. E todas as outras incontáveis maneiras de nos privarmos de nós mesmas e umas das outras. (LORDE, 2019 [1977], p. 55).

Os questionamentos acerca das possibilidades de articulação e exclusão entre ser que conhece – em suas diferenças e empatias – e conhecimento/meta-conhecimento

---

<sup>120</sup> Sobre ser cognoscente, conhecimento e epistemologias, não posso deixar de contar minha experiência em sala de aula. Retorno à graduação, agora como professora, em um momento pós-implementação das cotas raciais e sociais, e me deparo com uma turma bastante distinta daquela que conheci enquanto estudante: uma turma mais diversa, menos branca e de classe média. Era minha primeira vez enquanto responsável por uma disciplina, o curso era Introdução à Sociologia para o ciclo básico, haviam estudantes de diversos cursos, a maioria delas, jovens calouras, e eu chegava no meio do semestre; decidi que minha primeira aula seria sobre “ser-mulher”, e as/os indaguei sobre “o que é ser mulher?”, a bibliografia base era Simone de Beauvoir e Angela Davis, mas eu acabava de assumir as turmas, e eles não tiveram acesso aos textos com antecedência. A maternidade foi elemento destacado por diversos estudantes, havia, todavia, um clima de desaprovção desse pretensão traço universal nas jovens da turma, algumas jovens brancas ressaltaram a possibilidade de escolher entre parir e criar uma criança ou não. Eu perguntei “a maternidade é de fato um elemento comum a todas as mulheres?”, uma estudante negra respondeu com um olhar tão firme que me emocionou tanto quanto me desconcertou: “não, as mulheres não puderam ser mães durante a escravidão, a gente criou e segue criando os filhos dos brancos”. O desconcerto vinha do fato de que essa reflexão, que seguia ausente no pensamento de muitas feministas brancas, muitas das quais eu aqui dialogo, invisível em tantas pesquisas, e ausente da percepção de suas/seus colegas brancas, e que me surgiu como um achado para minhas próprias reflexões pessoais e científicas sobre maternagem era uma obviedade para aquela jovem nos seus 18 anos. Essa é uma das muitas experiências que tenho tido em sala de aula, experiências de confrontos, às vezes acalorados, de saberes produzidos em diferentes lugares sociais, de aprendizado horizontal, que têm alimentado essa tese. Às estudantes com as quais eu tenho o privilégio de aprender, eu só posso ser grata!

levados a cabo por essas duas autoras são complementares, sem, entretanto, extinguir essa tensão que atravessa desde a investigação ao texto. Há nessas interlocuções um processo de identidade e reconhecimento e outremização (estranhamento?) que são simultâneos, porém incapazes de um suprimir o outro: como mulher, mãe, proletária, periférica (em tantas dimensões: mulher, do sul do mundo, de uma pequena cidade no interior de Minas Gerais, do morro; na ciência: marxista), eu experimento, ora em radicalidade ora parcialmente, várias dessas posições, e nelas encontro identificação afetivo-cognitiva, como mulher branca, ocupo uma posição que, embora minha empatia possa ser exercitada, impõe limites em meu acesso, minha identificação e reconhecimento a respeito da raiz das experiências e dos conhecimentos e das epistemologias produzidas em seu seio.

O encontro com essas interlocutoras vem me arrancando de uma solidão epistêmica que sempre experimentei, mas que se intensificou, a ponto de não poder mais ser ignorada, com minha maternagem. Assim, as diferenças que nos separam permanecem sendo possibilidades de um (re)conhecimento mais profícuo à produção científica e às lutas políticas, no sentido proposto por Lorde “Quando nos definimos, quando defino a mim mesma, o lugar em que sou como você e o lugar em que não sou como você, eu não a estou impedindo de unir-se a mim – estou ampliando as possibilidades de sua união.” (LORDE, op. cit., Apud: BEREANO, p.15), ao mesmo tempo em riscos de outremização, desconhecimento e estranhamento capazes de perpetuar aqueles mecanismos apontados por Carby na reconstrução de uma *herstory* universalista e excludente. Consciente dessa tensão, avanço em minhas reflexões.

A lei é não assalariar: escravidão e patriarcado enquanto protoformas articuladas da ser-outra

Davis ressalta que embora Sojourner Truth e outras personagens negras, cujas histórias de vida sua obra analisa, fossem individualmente espetaculares, carregavam consigo características de resistência e visão de mundo comuns à experiência coletiva do povo negro escravizado. Tendo como um dos seus “feitos mais impressionantes” – herança transmitida por gerações – a transformação ativa da igualdade negativa experimentada através do nivelamento brutal entre mulheres, homens e crianças escravizadas, forjada no trabalho forçado e na repressão violenta, em igualdade

substantiva no âmbito doméstico<sup>121</sup>. As mulheres negras escravizadas, afirma Davis, experimentaram o reconhecimento mútuo de seus pares; construindo uma alteridade reconhecida na ferocidade da alteridade absoluta. Vejamos:

O trabalho doméstico era o único trabalho significativo para a comunidade escrava como um todo [...] Foi justamente por meio dessa labuta – que há muito tem sido expressão central do caráter socialmente condicionado da inferioridade feminina – que a mulher negra escravizada conseguiu preparar o alicerce de certo grau de autonomia, tanto para ela quanto para os homens. Mesmo submetida a um tipo único de opressão por ser mulher, era levada a ocupar um lugar central na comunidade escrava. Ela era, assim, essencial à sobrevivência da comunidade. (DAVIS, 2016 [1981], p. 29).

A igualdade negativa à qual as mulher(es) negras estiveram submetidas no exercício de sua atividade laboral produtiva (aos senhores e à acumulação de capital) radicalmente estranhada pôde transformar-se, pela ação dessas mulher(es), em igualdade positiva no colo acolhedor e criativo do trabalho “reprodutivo”<sup>122</sup>: o trabalho doméstico partilhado entre mulheres, homens e crianças de forma complementar possibilitou a criação de laços de solidariedade e pujantes relações familiares que se contrapunham a toda violência e degradação da escravidão:

Enquanto as mulheres cozinhavam e costuravam, por exemplo, os homens caçavam e cuidavam da horta. (Inhame, milho e outros vegetais, bem como animais selvagens como coelhos e gambás, eram sempre acréscimos às monótonas refeições diárias). Essa divisão sexual do trabalho doméstico não parece ter sido hierárquica: as tarefas dos homens certamente não eram nem superiores nem inferiores ao trabalho realizado pelas mulheres. Ambos eram igualmente necessários. Além disso, ao que tudo indica, a divisão de trabalho entre os sexos nem sempre era rigorosa; às vezes, os homens trabalhavam na cabana e as mulheres podiam cultivar a horta ou mesmo participar da caça. A questão que se destaca na vida doméstica nas senzalas é a igualdade sexual. O trabalho que escravos e escravas realizavam para si mesmos, e não para o engrandecimento de seus senhores, era cumprido em termos de igualdade. (DAVIS, *idem*, p. 30).

Essa igualdade, em alguma medida, experimentada pelas trabalhadoras escravizadas, seja em sua dimensão negativa ou positiva, conformou uma feminilidade bastante distinta daquela compartilhada pelas mulheres brancas das classes médias e proprietárias e mesmo daquela vivida pelas proletárias livres. Uma feminilidade que em

<sup>121</sup> Achille Mbembe sobre o caráter criativo e polimorfo das mulheres e homens escravizados, nos diz: “Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e ainda lapidá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro.” (MBEMBE, 2016 [2003], p. 132.)

<sup>122</sup> Bruna Martinelli em sua pesquisa de doutoramento tem questionado a distinção entre a esfera produtiva e reprodutiva, bem como buscado apreender como e em que medida o trabalho reprodutivo participa da produção de mais valor.

nada trazia a fragilidade – pretensa marca de nossa *natureza* inferior<sup>123</sup>, destino de cuja condenação divina e biológica nos seria impossível escapar<sup>124</sup>. Ao mesmo tempo, os laços construídos no exercício do trabalho doméstico configuravam-na enquanto complementar à masculinidade.

Assim, a solidariedade entre mulher(es) e homens escravizadas apresentava-se como perigo para a supremacia branca mas também para a masculina e proprietária, isso pois, a igualdade positiva, construída no fazer-se das mulher(es) escravizadas criou relações dentro dessa parcela da classe trabalhadora não-assalariada que permanecem sendo horizonte, tanto para o feminismo enquanto movimento social, segundo Angela Davis, “um legado de trabalho duro, perseverança, autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – em resumo um legado que explica os parâmetros para uma nova condição da mulher.” (idem, p. 41), quanto para o fazer-se da classe trabalhadora. A igualdade entre homens e mulheres (adultas e idosas) e crianças no mundo laboral das relações *tidas* como fundamentalmente capitalistas, isto é, da relação capital/trabalho *assalariado* tem sido, desde a gênese do capital, sistematicamente destroçadas. Portanto, fazer florescer formas de igualdade substantiva no desértico contexto do estranhamento radical de uma sociedade escravocrata foi uma afronta e representou riscos significativos à ordem estabelecida e ao sistema cuja subordinação lhe era ontologicamente necessária: o capitalismo nascente.

Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2004) aponta para o vínculo genético e câmbio constante entre formas de exploração escravistas e formas de exploração capitalistas nas metrópoles. Parte significativa dos meios de vida necessários para a subsistência das trabalhadoras assalariadas da Europa

---

<sup>123</sup> No contexto brasileiro, o feminismo negro nos anos 80, buscou resgatar as experiências de resistência das mulher(es) escravizadas, no intuito de aportar essa pluralidade do ser-mulher(es). Segundo as autoras Flávia Rios e Regimeire Maciel, em *Feminismo negro brasileiro em três tempos: Mulheres Negras, Negras Jovens Feministas e Feministas Interseccionais* (2018): “Ao buscar construir outras representações de mulher, incluindo, as diferenças raciais e o legado de resistência durante a escravidão, o feminismo negro consolidou em favor de si a imagem da mulher negra guerreira, forte e corajosa, opondo-se à imagem conservadora do sexo frágil atrelada às mulheres brancas.” (RIOS; MACIEL, 2018, p. 6)

<sup>124</sup> Mary Wollstonecraft é pioneira em questionar a fragilidade das mulheres enquanto um dado natural, na provocação que lança em *Reinvindicação dos direitos da mulher* “Creio que esteja claro que a mulher é frágil por natureza ou degradada por uma série de circunstâncias” (WOOLSTONECRAFT, 2016 [1792], p. 77), ela se empenha em demonstrar que a primeira é uma falácia que mantém as mulheres em uma posição subordinada e degradada. Discorrendo, nomeadamente, sobre as mulheres da classe média europeia do século XVIII, ela argumenta: “Frágeis em todos os sentidos das palavras, elas são obrigadas a contar com um homem para qualquer bem-estar.[...] Estou plenamente persuadida de que não daríamos importância a essas afetações infantis se fosse permitido às meninas fazer exercício suficiente, se elas não fossem confinada em salas fechadas até seus músculos relaxarem e seus poderes de assimilação serem destruídos.” (Idem, p. 89).

era produzida pelo trabalho escravo não-assalariado nas colônias; enquanto, em contrapartida, os bens de consumo mais elaborados que passaram a compor a vida senhoril, comprados com excedente produzido nas propriedades escravocratas, vinham das modernas indústrias do norte do mundo. Houve também um intercâmbio ininterrupto das práticas de controle e disciplinamento das trabalhadoras e organização do processo laboral entre essas duas esferas produtivas. Vejamos:

Desta forma, assim como ocorria com o trabalho doméstico feminino, a integração do trabalho escravo à produção e a reprodução da força de trabalho metropolitana foi progressivamente consolidada. O salário se redefiniu claramente como instrumento de acumulação, como alavanca para mobilizar não somente o trabalho dos trabalhadores remunerados, mas também *o trabalho de uma multidão de trabalhadores que ficava oculta devido às suas condições não salariais*. (FEDERICI, op.cit., p. 208. Grifos meus).

Esse vínculo genético entre as relações de exploração nas sociedades escravocratas e a acumulação (primitiva, mas não somente) de capital, bem como entre formas de trabalho não-assalariadas e assalariadas – retomaremos esse vínculo com mais acuidade em breve –, (co)formou e conformou (e assim segue) as distintas formas de ser e fazer-se mulher(es), em particular, daquelas formas experimentadas pelas mulheres negras e indígenas escravizadas.

\*\*\*

Caio Prado Jr., historiador branco, contudo do Sul, foi precursor em compreender as relações escravistas modernas subordinadas ao sistema capitalista – de modo mais acabado em *A Formação do Brasil contemporâneo*, de 1942, mas esse argumento encontra esboço preliminar em *Evolução Política do Brasil*<sup>125</sup> em 1933. Tomando a teoria marxista como fundamento, rompeu com uma percepção dualista entre moderno e arcaico que imperava no pensamento social brasileiro (e internacional) do período. Há em sua obra o esforço em compreender colonização e escravidão não como o lugar do arcaico e tradicional e pré-moderno, do pré-capitalista, mas como processos intrínsecos ao sistema capitalista nascente na Europa. Compreendendo as relações que se desenvolviam nas colônias como resultantes da busca pela expansão dos

---

<sup>125</sup> Nesse livro, Caio Prado faz uma análise historiográfica contrapondo-se a ideia de que, no Brasil, havia se desenvolvido um sistema feudal durante a colonização, ele defende que à coroa Portuguesa interessava somente “a produtividade da colônia”, ou seja, o processo de acumulação.

lucros e, por conseguinte, desprovidas de quaisquer instituições ou relações protetivas que eram típicas do escravismo antigo e das relações tradicionais <sup>126</sup>. Em suas palavras:

Coisa muito diferente se passará com a escravidão moderna, que é a nossa. Ela nasce de chofre não se liga a passado ou a tradição alguma. Restaura apenas uma instituição justamente quando ela perderá sua razão de ser, e foram substituídas por outras formas de trabalho mais evoluídas. Surge assim como um corpo estranho que se insinuará na estrutura da civilização ocidental, em que já não cabia. E vem contrariar-lhe todos os padrões morais e materiais estabelecidos. Traz uma revolução, mas nada a prepara. Como se explica então? [...] um negócio apenas, embora com bons proveitos para seus empreendedores. (PRADO JR., 2011 [1942], pp. 286 e 287).

Caio Prado é pioneiro em estabelecer relações entre escravização, colonização e capitalismo nascente. O autor esmiúça os vínculos indissociáveis entre circulação e produção colônia/metrópole: do tráfico de mulheres e homens escravizadas, exportação da cana-de-açúcar, café e ouro ao trabalho forçado e não-assalariado de mulheres e homens africanas e indígenas. Em suas palavras: “o escravo negro quer dizer sobretudo açúcar, algodão, ouro, gêneros que se exportam” (op. cit., p. 246). Ao mesmo tempo, busca compreender a especificidade – em sua degradação e potencialidades de resistência e transformação – das relações sociais sob a égide de uma sociedade colonizada, o que o aproxima, em alguma medida, dos escritos decoloniais.

Não obstante sua análise tenha representando um marco fundamental no paradigma de compreensão das relações entre tradicional e moderno, escravidão e capitalismo – inspiração para pensar as relações entre trabalho não-assalariado e trabalho assalariado, um dos pontos nodais dessa tese –, é significativa a ausência desse autor (e de outras pensadoras do Sul) na bibliografia produzida nos países centrais sobre o tema. A historiografia que propôs compreender o nexo genético entre escravismo nas colônias e desenvolvimento do capitalismo “moderno” nas metrópoles de modo mais detido lhes são posteriores<sup>127</sup>. Em *Calibã e a Bruxa*, por exemplo, ainda que o colonialismo brasileiro seja citado, não há referência a nenhuma autora brasileira.

Ressalto, entretanto, embora pioneira, a perspectiva de Caio Prado é atravessada por uma significativa desconsideração do caráter ativo para a formação brasileira dos povos negros e indígenas. Tal como podemos perceber nas passagens a seguir:

A contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é além daquela energia motriz, quase nula. Não que deixasse de concorrer, e muito,

<sup>126</sup> Bem que para Caio Prado, assim como para Marx, o trabalho escravo representasse um momento da transição a ser superado pelo capital plenamente desenvolvido, tese com a qual tenho grande desacordo, como tentarei mostrar ao longo desse fragmento.

<sup>127</sup> Houve um crescente interesse pelo tema “Ultramar” nos países centrais a partir dos anos 80, em parte sob a influência da historiografia thompsiniana.

para nossa cultura, no sentido amplo em que a antropologia emprega a expressão; mas é antes uma contribuição passiva, resultante do simples fato da presença dele e da considerável difusão do seu sangue, que uma intervenção ativa e construtora. O cabedal de cultura que traz consigo da selva americana ou africana, e que não quero subestimar, é abafado, e se não aniquilado, deturpa-se pelo estatuto social, material e moral a que se vê reduzido seu portador. E aponta por isso, muito timidamente, aqui e acolá. Age mais como fermento corruptor da outra cultura, a do branco que se lhe sobrepõe. (idem. p. 272).

Mas seja como for, o índio e com ele seus descendentes mais ou menos mestiçados, mas formados na sua escola, e que constituem parte apreciável da população colonial, têm por feição dominante, para todos os efeitos da colonização, “a falta completa e absoluta de energia e ação”. E esta seria uma das principais razões por que as regiões onde eles formam contingentes muito grandes nunca fizeram mais que vegetar. (idem, p. 370).

O aspecto estrutural do racismo estruturante na gênese do Pensamento Social e da Sociologia brasileira<sup>128</sup>, assim como sexista, e que, como pode-se constatar, se faz fortemente presente nestas e em outras passagens desse autor, não pode ser ignorado. Essa compreensão, recorrente nas interpretações do Brasil, condenou à passividade – ao lugar de objeto –, e silenciou as lutas constantes de mulher(es), homens e crianças negras e indígenas.

Lélia Gonzalez, em *Racismo e sexismo na Cultura Brasileira* (1984), analisa uma passagem na qual Caio Prado encerra as relações sexuais entre senhores e mulheres escravizadas no âmbito da pura necessidade orgânica, sem qualquer transcendência (para utilizarmos os termos do existencialismo de Beauvoir), pretensamente impedidas de acessar “a esfera propriamente humana do amor” (PRADO in: GONZALEZ, 1984, p. 9). Para a autora, a neurose racista e sexista da sociedade brasileira é sintomática na

---

<sup>128</sup> Vale ressaltar que a eugenia era ideologia dominante e inspirava muitas das pesquisas dos pensadores sociais do final do século XIX e início do século XX. O pensamento social ensaístico desse período foi influenciado, em maior ou menor grau, por essa perspectiva, mesmo quando lhe fazia certa oposição. Vejamos dois trechos extraídos, respectivamente, de *Mestiçagem, degenerescência e crime* (1899) de Nina Rodrigues e *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha, e exemplificam bem essa presença, mesmo quando, como foi o caso da obra de Euclides, pretende-se ir além de um determinismo racialista: “O cruzamento de raças tão diferentes, antropologicamente, como são as raças branca, negra e vermelho, resultou num produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral, não podendo se adaptar ao clima do Brasil nem às condições de luta social das raças superiores. [...] a degenerescência-enfermidade é aqui a consequência de uma fragilidade congênita, do germe de um desequilíbrio dialético que trabalha para a extinção da raça sem ser compatível com a existência de uma saúde vigorosa dos indivíduos, nem, consequentemente, com uma certa organização social, ainda que precária, defeituosa e pouco sólida.” (RODRIGUES, [1899], pp. 19 e 20), por outro, temos pensadores como Euclides da Cunha que, em suas análises “Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca. Predestinamo-nos à formação de uma raça histórica em futuro remoto, se o permitir dilatado tempo de vida nacional autônoma. A nossa evolução biológica reclama a garantia da evolução social. Estamos condenados à civilização.” (CUNHA, 1902, pp. 56 e 57).

análise de Caio Prado Jr. a respeito da posição ocupada pelas mulheres negras e indígenas na *vida social e política* da formação do Brasil.

Ela recupera a interpretação de Saffioti, que, tratando da mesma questão, “dá uma baile no autor” (GONZALEZ, idem, p.9) a respeito da posição da escrava que, justamente devido ao intercuro sexual – à articulação com o trabalho sexual – foi um instrumento de desordem econômica e familiar da ordem escravocrata. Lélia conclui, “Nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos, de que vínhamos falando. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano.” (GONZALEZ, idem, p. 10). E se Caio Prado contribui a uma percepção articulada entre capitalismo e escravidão moderna, sua apreensão da subjetividade negra e indígena é, no mais das vezes, um desserviço.

Há, no pensamento de Caio Prado Jr., uma ambiguidade pulsante. De um lado, a presença exacerbada de alegações racistas, por outro o lugar de passividade é contraditório e desmentido em suas análises. O autor acusa seus antecessores e contemporâneos de relegarem importantes revoltas ocorridas na história no Brasil Colônia, como a Cabanada (1833-36), a Balaiada (1838-41) e a Praieira (1848 - 1850) à bestialidade (PRADO JR., 1933, p. 8). Ao analisar a evolução política brasileira, ele confere lugar ativo a tais agitações, revoltas e revoluções populares protagonizadas por mulheres e homens escravos, indígenas e brancos livres pobres impedidos, pela estrutura da exploração colonial, de suprirem sua subsistência – justamente aquelas personagens de cujo caráter ativo sua obra, em alguma medida, privou.

Em a *Formação do Brasil contemporâneo*, ao tratar das lutas políticas, ele segue na mesma direção que em *A evolução política do Brasil*:

O papel político desta oposição de raças, ainda pouco avaliado, é no entanto considerável. Afora que se percebe a luta surda e a revolta latente das raças oprimidas [...] A devassa cedida pela Inconfidência Bahiana revela-nos, através dos depoimentos prestados, bem como no texto de papéis sediosos que se fixaram nos lugares públicos, que o nervo principal do levante projetado era a diferença de castas, a revolta contra o preconceito de cor. Aliás quase todos os conspiradores presos são pardos e mulatos da mais baixa extração. (op. cit., p. 390)

Ele argumenta sobre o caráter politicamente ativo dos povos negros e indígenas, cujos efeitos compõem uma das principais e mais pujantes contradições da formação colonial do Brasil: uma complexa luta de classes indissociável das relações raciais, fonte de conflitos, revoltas, associações e oposições que não podem ser reduzidas a dois polos, lutas que, inerentes à exploração colonial, a corroeram, destruindo-a. Assim,

apesar de não ter rompido de modo efetivo com o racismo e sexismo estruturais, entranhados no pensamento social brasileiro do período – e não superado de todo até o momento –, Caio Prado abriu possibilidades interpretativas para superá-lo, justamente por lançar-se em compreender a escravidão fundada no sistema capitalista, quanto em conferir, embora ambigualmente, protagonismo ativo na luta anticolonial aos sujeitos colonizados.

\*\*\*

Cortei o tempo com raio de Iansã todas as vezes  
que  
tremi por dentro. Enquanto o ser homem ainda é  
medo, Eu já sou força  
há muito tempo. Meu útero é fábrica de vida, e  
eu de cabeça erguida [...]  
Mulher, água, terra, fogo, ar O mundo dentro da  
gente,  
enquanto todo o resto se alimenta De nós [...]  
O mundo se movimenta quando as mulheres se  
levantam, o  
mundo para quando as mulheres se curvam.  
o mundo morre toda vez que o sangue que vocês  
tem mais repulsa é  
o sangue da vulva que é o único que não vem da  
força bruta.  
Sabe qual a diferença entre ser mulher e Deus na  
terra? Nenhuma.<sup>129</sup>

*Útero, Pieta Poeta*

Tendo sido o trabalho escravizado fundamental à acumulação (primitiva) de capital, fazia-se necessária uma retaliação à transgressão representada pelo apropriar-se ativo da igualdade negativa: lançar violentamente as mulheres escravizadas ao seu “lugar de fêmea”. Consequentemente, a condição de mulher foi sempre mobilizada por senhores e capatazes – por meio dos constantes estupros e abusos sexuais aos quais eram submetidas – de modo a discipliná-las (e aos seus “irmãos” escravizados), na tentativa de reprimir as potencialidades emancipatórias que surgiam da igualdade substantiva experimentada na complementaridade com seus pares (DAVIS, op. cit.). Desse modo, apesar das mulher(es) negras terem conseguido criar, no âmbito do trabalho doméstico, relações complementares, tendo experimentado, em alguma medida, formas de igualdade, a sua condição de *ser-mulher(es)* foi amplamente mobilizada de modo a lhes oprimir, bem como a seus companheiros.

<sup>129</sup> Pieta Poeta foi representante brasileira no Slam mundial que aconteceu na França em maio de 2019. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=p8poOLBiXJQ>

A exploração do trabalho não pago e não-assalariado pela ordem escravocrata instaurada nas colônias foi fundamental ao processo de acumulação de capital e, por sua vez, concomitantemente, o patriarcado foi instituição imprescindível ao seu funcionamento. bell hooks compreende o patriarcado como geneticamente imbricado à escravidão. Vejamos:

Sexismo institucionalizado – isto é, o patriarcado – formou a base da estrutura social americana juntamente com o imperialismo racial. O sexismo era uma parte integrante da ordem social e política que colonizadores brancos trouxeram com eles de suas terras europeias, e foi ter um grave impacto sobre o destino das mulheres negras escravizadas. (HOOKS, op. cit. p, 30)<sup>130</sup>

Nesse trecho, a autora nos oferece outra importante pista: o arquétipo de exploração e opressão de mulher(es) foi trazido para as colônias pelo colonizador branco da Europa, não sendo resquício de relações “incivilizadas” a serem superadas. Bem que o patriarcado tenha sido adaptado aos diferentes contextos coloniais, tendo práticas distintas de acordo com a multiplicidade das questões antropológicas e políticas postas por cada contexto regional: como as necessidades e obstáculos locais tanto à extração de matérias-primas quanto à produção colonial; as relações de gênero já consolidadas entre os povos colonizados e escravizados; e as lutas de resistência que lhe opuseram<sup>131</sup>. Vimos que, para o feminismo comunitário, é preciso se atentar às imbricações entre o patriarcado original e o patriarcado racista – capitalista, neoliberal. Sobre as formas de opressão e exploração ancestrais das mulher(es) indígenas que foram reconfiguradas no sistema patriarcal capitalista, Cabnal afirma:

A opressão manifestada contra as mulheres no interior de nossas culturas e cosmovisões é algo que há que questionar de maneira frontal e nomeá-la tal como é: misoginia, expressada e manifestada nas atitudes e práticas cotidianas mais remotas e atuais contra nossos corpos, nossos pensamentos, decisões e ações. (op. cit., p. 18).

Quanto ao patriarcado capitalista e racista, que parece alimentar-se de outros, há um processo histórico sobre o qual, na Europa, estruturou-se esse arquétipo – vou

<sup>130</sup> Original: Institutionalized sexism – that is, patriarchy – formed the base of the American social structure along with racial imperialism. Sexism was an integral part of the social and political order white colonizers brought with them from their European homelands, and it was to have a grave impact on the fate of enslaved black women.

<sup>131</sup> Para conferir materialidade ao processo de enraizamento do patriarcado nas colônias, respeitando suas singularidades, seria necessário uma análise detida das bibliografias que se debruçaram sobre as experiências coloniais locais – o que não se encontra no escopo desta tese –, por exemplo, analisando não só a diversidade das formas de escravidão negra e indígena, mas da servidão, como foram os casos da Índia, do Japão, da China e do Oriente Médio. Portanto, ao relacionar patriarcado e colonialismo estou me pautando em uma reflexão dos aspectos mais gerais – embora analisando elementos da singularidade –, e que necessitariam ser expostos à confrontação com as experiências particulares para uma compreensão efetiva dessa articulação.

incorporá-lo a esse debate –, por ora, é importante frisar que sua exportação dada com a colonização funcionou como modo, em particular, de controle da capacidade pro(criativa) das mulher(es) a serem expropriadas nas colônias e, de forma mais ampla, como instrumento para o enraizamento brutal do processo de colonização mesmo: “O objetivo político deste estupro categórico das mulheres negras por homens brancos era obter fidelidade absoluta e obediência à ordem imperialista branca”. (HOOKS, *idem*, p. 45. Tradução livre)<sup>132</sup>.

Na mesma direção, Sueli Carneiro, em *Gênero e raça na sociedade brasileira* (2002), ressalta como o estupro foi mecanismo fundamental à colonização brasileira. Ao mesmo tempo, a imagem sexualizada das mulher(es) negras, forjada através dos séculos de literatura e produção intelectual masculina, branca e das classes opressoras, contribuiu por culpabilizá-las pelas violações sofridas:

a mulher negra é mostrada como responsável por atrair o homem com seus dotes, envenenando-o, embriagando-o e isentando-o de qualquer culpa, afinal de contas, ela era “irresistível” e, até certo ponto, indispensável. Junte-se a isso o fato de serem propriedades daquele que a comprou, podendo este fazer dela o que bem entendesse; não poucas vezes eram obrigadas e constrangidas a concordarem com uma relação que sua condição de objeto alheio dificilmente conseguiria evitar. (CARNEIRO, 2019 [2002], Edição do Kindle.)

As práticas sexistas foram amplamente mobilizadas para punir e controlar não somente as mulher(es) escravizadas, mas também seus parceiros, como ressalta Davis. Concomitantemente, ao incutir-se nos homens colonizados e escravizados, boicotou constantemente as formas de solidariedade comunais pré-existentes e aquelas que estavam sendo gestadas como instrumentos de lutas anticoloniais.

Em um sentido similar, Maria Mies (1986) analisa o aumento do feminicídio e dos estupros na Índia pós-colonial. A autora opõe-se ao argumento de que esse fenômeno estaria condicionado pela permanência de estruturas estamentais pré-capitalistas, sendo expressão de resquícios de um patriarcado tradicional, e que, portanto, deveria ser enfrentada a partir da inserção no mercado de trabalho dessas mulheres – opondo-se, ela se pauta na evidência de que o número de casos de violência contra as mulheres aumentou com a entrada da Índia no capitalismo competitivo, sendo inerente a todas as classes sociais no país e significativo entre os círculos mais modernos da sociedade indiana, ao mesmo tempo em que cresce também no Ocidente. Também é contrária às explicações psicologizantes, baseadas na psicanálise freudiana,

---

<sup>132</sup> No original: They were brutally punished. The political aim of this categorical rape of black

que compreenderiam o estupro como uma expressão patológica de uma pulsão inerente à masculinidade baseada na disputa e conquista das mulheres (MIES, 1998 [1986], pp. 163 e 164).

A autora afirma, baseando-se em dados que mostram um aumento dessa violência com a consolidação da forma de produção capitalista, que o estupro, em particular, e as demais formas de violência e violação das mulher(es), longe de configurarem resquícios do passado (muito embora haja uma ressignificação da nova ordem do patriarcado hindu) ou uma patologia da psique masculina, são, sobretudo, uma forma de coerção estrutural das mulher(es), empregada de modo permanente. Violência necessária e estrutural para o capital. Isso porque este funda-se sobre o caráter denegado e não-assalariado, todavia, indispensável do trabalho de pro(criação) e cuidado das crianças. Sem jamais ter, de fato, dispensado de modo significativo o trabalho “produtivo” das mulheres<sup>133</sup>, Mies compreende, como raiz dessa violência, a separação fundamental entre trabalho não-assalariado – tido como não produtivo – e trabalho assalariado “produtivo” (MIES, *idem*, p. 160).

Uma vez que o assalariamento não é utilizada para o incentivo e disciplinamento da força de trabalho, já que ela não é assalariada, fez-se necessário criar outros mecanismos para controlar o contingente de trabalhadoras: o estupro, enquanto forma institucionalizada de coação e coerção, é basilar à escravidão e ao patriarcado, enquanto pilares, por excelência, da produção e acumulação de capital (primitiva e contemporânea): Vejamos mais um trecho de hooks:

O tratamento brutal de mulheres negras escravizadas por homens brancos expôs as profundezas do ódio masculino à mulher e ao corpo da mulher. Esse tratamento foi uma consequência direta de atitudes misóginas em relação às mulheres que prevaleciam na sociedade da América colonial. No ensino fundamentalista cristão, a mulher era retratada como uma sedutora sexual maligna, que traz o pecado ao mundo. A luxúria sexual se originou com ela, e os homens eram apenas as vítimas de seu poder arbitrário. A socialização dos homens brancos, que levou a considerar as mulheres como sua queda moral

---

women by white males was to obtain absolute allegiance and obedience to the white imperialistic order.

<sup>133</sup> Para tanto, a autora analisa as trocas baseadas em dote-esposa e aquelas baseadas preço-esposa. No primeiro, o casamento é mediado por uma quantia oferecida pela família da noiva, enquanto no segundo caso, é mediado por um valor oferecido pela família do noivo. Além de se opor ao sentido circular de ganhos monetários desses sistemas, afirmando que essas trocas reafirmam a superioridade das famílias dos esposos sobre as famílias das esposas, ela também ressalta que o dote-esposa torna ainda mais denegado o caráter produtivo do trabalho feminino. Isso pois, é concebido como uma taxa pelo consumo improdutivo das mulheres na estrutura familiar (MIES, *idem*, pp. 158, 159).

contribuiu, para o desenvolvimento do sentimento anti-mulher. (HOOKS, *op. cit.*, pp. 48 e 49. Tradução livre)<sup>134</sup>.

Outro importante elemento é um *modo de sentir* partilhado entre os homens, reproduzido nas práticas cotidianas, nos ensinamentos religiosos, e que pôde ser posto como tal na brutal violência infligida às mulheres negras escravizadas: a misoginia. O ódio às mulher(es), ao corpo feminino, bem como àqueles elementos que passam a compreender uma certa feminilidade, é amplamente disseminado na construção da masculinidade e estrutura não somente as relações entre homens e mulher(es), como também entre diferentes identidades sexuais, raças/etnias, as classes sociais, as gerações<sup>135</sup>. Ao estabelecermos uma conexão ontológica entre misoginia e outras diferentes formas de opressão e exploração, a proposta do feminismo comunitário é mais uma vez desafiadora: as feministas indígenas propõem-se a refletir o patriarcado não enquanto um sistema específico de opressão dos homens sobre as mulheres, mas como um sistema universal de opressões e explorações:

O patriarcado é um sistema de todas as opressões, todas as explorações, todas as violências e discriminações que vive toda a humanidade (mulheres, homens e pessoas intersexuais) e a natureza, como um sistema historicamente construído sobre o corpo sexuado das mulheres. (CABNAL, *op. cit.*, p. 16).

Através dessa reflexão, é possível dizer que a subalternidade da *ser-outra*, em suas múltiplas condições e posições, passa a ser, em grande medida, simbolicamente e materialmente conectada ao *ser-mulher(es)*? A construção do corpo feminino sexualizado – oprimido e explorado – conecta as distintas formas de alteridades estranhadas? A feminilidade construída articula tanto a passividade, horizonte do opressor, quanto o seu oposto necessário, o caráter corruptor e maléfico e destruidor das mulheres, sendo elas, portanto, indignas de confiança, alvos de toda forma de desdém,

<sup>134</sup> No original: The brutal treatment of enslaved black women by white men exposed the depths of male hatred of woman and woman's body. Such treatment was a direct consequence of misogynist attitudes toward women that prevailed in colonial American society. In fundamentalist Christian teaching woman was portrayed as an evil sexual temptress, the bringer of sin into the world. Sexual lust originated with her and men were merely the victims of her wanton power. Socialization of white men to regard women as their moral downfall led to the development of anti-woman sentiment.

<sup>135</sup> Bourdieu oferece pistas interessantes para pensar processos de feminização da classe, raça e etnias, ou de racialização e etnização do gênero e classe, que irei explorar com mais cuidado ao tratar do *habitus*, por ora, vale observar o seguinte trecho: “Através de cada um dos fatores exerce-se a eficácia de todos os outros, de modo que a multiplicidade das determinações conduz não à indeterminação, mas à *sobredeterminação* [...]” (BOURDIEU, 2006 [1979], p. 101). Esse trecho que remete à compreensão do *habitus* enquanto estrutura unificadora de uma diversidade de determinações, onde em um dado momento uma delas pode ser mobilizada rebaixando ou elevando as demais, nos traz também a compreensão de Audre Lorde e Avtar Brah a respeito da inexistência da hierarquia entre opressões.

assim como de vigilância e controle constantes. Sob o risco de subverter a ordem, as mulheres devem ser mantidas sob domínio, “a rédeas curtas”.

bell hooks cita o caso da perseguição e condenação de centenas de mulheres, que terminou com o enforcamento de pelo menos vinte delas, na cidade de Salem, entre os anos de 1692 e 1693, acusadas de bruxaria, como episódio emblemático da misoginia inerente ao colonizador branco<sup>136</sup>. Silva Federici se dedica, em *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, a analisar a acumulação primitiva a partir de uma perspectiva feminista. Segundo a autora, o capitalismo surge e se efetiva pela imbricação dos cercamentos, da escravidão, da colonização e da caça às bruxas (FEDERICI, 2017). Vejamos como ela compreende a centralidade da expropriação que foi realizada por esse verdadeiro estado de terror empreendido contra as mulheres:

Do mesmo modo que os cercamentos expropriaram as terras comunais do campesinato, a caça às bruxas expropriou os corpos das mulheres, os quais foram assim “liberados” de qualquer obstáculo que lhes impedisse de funcionar como máquinas para reproduzir mão de obra. A ameaça da fogueira ergueu barreiras mais formidáveis ao redor dos corpos das mulheres do que as cercas nas terras comunais. (idem, p. 330).

Foram dois séculos de perseguição constante às mulheres na Europa: os séculos XVI e XVII. A caça às bruxas – assim como os cercamentos, a colonização e a escravidão – criou as condições necessárias para o desenvolvimento do capitalismo, mas, ao contrário de um processo revolucionário, tal como foi lido por grande parte da historiografia, inclusive, em algumas correntes marxistas, a ascensão do capitalismo, defende Federici, foi, antes, uma contrarrevolução: o seu intuito foi dismantelar violentamente as possibilidades que vinham sendo gestadas pelas lutas antifeudais da criação de uma nova sociedade, pautada em formas comunais de controle da produção e do consumo, em relações mais igualitárias e livres. Essas experimentações disputaram com vigor pela consolidação de um projeto societal. A vitória da expropriação e apropriação privada não foi um momento necessário no desenvolvimento das forças produtivas, mas o resultado de uma contrarrevolução sangrenta (FEDERICI, idem).

Na Europa, os cercamentos, as leis sangrentas (que tinham por intuito acabar com a “vagabundagem” e, conseqüentemente, disciplinar trabalhadoras que estavam

---

<sup>136</sup> Em *Eu, Tituba, bruxa negra de Salem* Maryse Condé resgata a história de Tituba, mulher negra escravizada, primeira a ser condenada em Salem, mas que foi excluída da “história oficial” das bruxas estadunenses. A personagem Tituba se pergunta: “Por que eu deveria ser ignorada? Essa questão também atravessou meu espírito. É porque ninguém se preocupa com uma negra, com seus sofrimentos e atribulações? É isso? Eu procuro minha história junto às bruxas de Salem e não a encontro.” (op. cit. P. 215).

sendo expulsas do campo)<sup>137</sup> e a caça às bruxas foram reverses articulados contra as revoltas camponesas e urbanas, para as quais as mulheres foram importantes protagonistas, tanto da violência da expropriação quanto da resistência frente a ela:

Alguns protestos eram inteiramente femininos. Em 1607, por exemplo, 37 mulheres, lideradas por uma tal de “Capitã Doroth”, atacaram mineiros de carvão que trabalhavam naquilo que as mulheres reivindicavam como sendo os campos comuns do vilarejo de Thorpe Moor (Yorkshire). Quarenta mulheres foram “derrubar as cercas e as barreiras” de um cercamento em Waddingham (Lincolnshire) em 1608 [...] Esses são apenas alguns exemplos de um tipo de confronto em que as mulheres, portando forcados e foices, resistiram ao cercamentos de terras ou à drenagem de pântanos quando seu modo de vida estava sendo ameaçado.” (FEDERICI, *idem*, p. 143)

As mulheres tiveram papel fundamental nas lutas antifeudais que se seguiram por, pelo menos, três séculos, como comprovou (a despeito da ambiguidade, como vimos) Christopher Hill, no caso das seitas heréticas. Ao mesmo tempo, foram elas as mais diretamente afetadas pelos cercamentos. Isso porque a unidade entre produtoras e meios de produção também fundamentava e se erguia sobre a unidade entre trabalho pro(criativo) e trabalho “produtivo”: o acesso às terras comuns permitia às mulheres exercerem um papel ativo nessas duas esferas, e as experimentações comunais, que estavam se desenvolvendo dentro dos diversos movimentos sociais, fortalecia, no mais das vezes, ainda mais essa unidade. A limitação da mobilidade feminina pelas gestações e amamentações (em número muito menor do que se estabelecerá como média nos séculos seguintes) não representava um obstáculo significativo à sua participação nas atividades de criação de animais, plantação, colheita e na participação política. Elas tanto participavam atividades, quanto tinham controle significativo (saberes técnico-ritual acumulados pela tradição feminina) do seu processo pro(criativo).

Enquanto os cercamentos, ao romperem com a unidade entre produtoras e meios de produção, aumentaram os obstáculos à participação ativa das mulher(es) nas atividades “produtivas”, embora, como venho reiterando, essa jamais tenha se extinguido, levando-as a estarem à frente das lutas de resistência ao ataque aos direitos

---

<sup>137</sup> Marx sobre esse processo conclui: “Assim, a população rural, depois de ter sua terra violentamente expropriada, sendo dela expulsa e entregue à vagabundagem, viu-se obrigada a se submeter, por meio de leis grotescas e terroristas, e por força de açoites, ferro em brasa e torturas, a uma disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado.

Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem naturalmente. No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências de modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas.” (op. cit., p. 808). É interessante perceber que açoite, ferro em brasa e tortura eram as formas essenciais de controle do trabalho escravo nas colônias. Reforçando a evidência da imbricação genética e sempre em trânsito dessas duas formas trabalho: assalariada e não-assalariada.

consuetudinários<sup>138</sup>, a criminalização das práticas técnico-rituais, que envolviam o controle da capacidade de pro(criação) feminina, tanto da concepção quanto da contraceção, por sua vez, destroçara brutalmente a outra unidade basilar: a que existia entre trabalho “reprodutivo” e trabalho “produtivo”. Nesse caso, as mulheres, enquanto produtoras de seres-*humanas*, são expropriadas dos seus meios de produção, isto é, de sua capacidade de pro(criação) (MIES, 1998 [1986].).

A inquisição declarou todas as mulher(es) objetos de desconfiança. Teresa de Ávila, por exemplo, teve seus escritos confiscados e foi proibida de escrever, sendo considerada suspeita de bruxaria, e só foi liberada da continuidade do processo diante da intervenção de seu orientador espiritual. No prefácio ao *Livro da Vida*, Frei Betto afirma:

Teresa vivia sob suspeição: por ser mulher; judia-conversa ou cristã-nova; e visionária...Seus detratores identificavam em suas obras vestígios do “perigo luterano” e da voga de alumbramento. Em socorro a ela, o teólogo dominicano Domingo Báñez escreve, em julho de 1575, a respeito do Livro da vida: “Só uma coisa há a observar neste livro, e com razão; basta analisar bem: ele contém muitas revelações e visões, das quais se deve rezear, sobretudo em mulheres [...]. Mas nem por isso haveremos de tornar regra geral que todas as revelações e visões provêm do demônio”. (FREI BETTO, apud: Teresa de Ávila, )

Quatro tipos sociais passaram a encarnar o estereótipo da bruxa, sendo mantidos sob vigilância constante. São eles: a parteira; a velha; a prostituta; e, além mar, as mulher(es) colonizadas negras, indígenas, mulçumanas, judias.

Concomitantemente, houve a criminalização do aborto e infanticídio, considerados delitos menores na alta e média Idade Média – geralmente, percebidos enquanto atos desesperados de mulheres pobres, eram amplamente tolerados (FEDERICI, op. cit.). Todavia, para as mulher(es) negras escravizadas, essa prática, antes empregada no controle ativo de sua capacidade pro(criativa) – como o foi pelas mulher(es) nas mais diversas culturas – passa a integrar uma forma de resistência

---

<sup>138</sup> O jovem Marx acompanha o ataque aos direitos consuetudinários na Alemanha e afirma na Gazeta Renana: “Não há maneira mais elegante e ao mesmo tempo mais simples de derrubar o direito das pessoas em favor do direito das árvores novas. [...] Os ídolos de madeira obtêm a vitória e as vítimas humanas são abatidas.”(MARX, 2016 [1842], pp. 79 e 80).

forçada frente às condições impostas pela escravidão (DAVIS, op. cit.)<sup>139</sup>. Imposta pela brutalidade da escravidão, essa prática reforçava ainda mais o estereótipo da mulher negra como bruxa, corruptora da vida.

A expropriação foi levada a cabo pela perseguição das detentoras do conjunto dessas técnicas-rituais: as parteiras<sup>140</sup>. Tornando-se personificações, por excelência, da bruxa infanticida e abortista, portanto, um perigo à vida que precisava ser formada à revelia do desejo das mulher(es) que a produziam, as parteiras foram torturadas, violadas e queimadas, até que o esquecimento, experimentado pelo medo, encarna-se nos corpos femininos, ocupando o lugar de milênios cumulativos do monopólio deste conhecimento<sup>141</sup>. Para os Krahô, por exemplo, ainda hoje, as *mulheres Mehi* são as responsáveis pelo conhecimento (e sua transmissão) e execução dos ritos de resguardos, prática que não se restringe somente ao resguardo da parturiente, mas a um conjunto de práticas rituais através do qual toda a comunidade é renovada:

Sol ensinou à mulher-cabaça que, para fazer os resguardos, elas devem usar raízes, cascas e folhas de plantas do cerrado. É uma sabedoria feminina: as mulheres mantêm vivas na aldeia as práticas de resguardo e cuidados com o corpo, elas têm essa memória. Elas sabem qual alimento deve ser usado, como deve ser comido. Todo o processo de iniciar o resguardo, vivê-lo ao longo do tempo e finalizá-lo tem o intuito de produzir uma renovação na comunidade e na vida da pessoa. (KRAHÔ, 2017, p. 117)

Com a caça às bruxas, não somente aquele conhecimento ligado à concepção e contracepção foi perseguido, toda forma de saber que envolvia as mulher(es) se tornou perigoso, possível indício de bruxaria. Era preciso expropriá-las de sua ancestralidade. Os ciclos menstruais tornaram-se momentos propícios à feitiçaria, ao contato entre o

<sup>139</sup> Em *Amada* (com o qual a autora se tornou a primeira literata negra a ganhar o prêmio Nobel de Literatura), Toni Morrison conta a história da menina de dois anos que foi assassinada pela mãe, Margaret Garner, evitando que a criança fosse levada de volta à fazenda e submetida à escravidão. O infanticídio e os abortos na história, longe de configurar uma exceção, era regra: “Nan com ela no colo, com o braço bom, sacudindo o cotoco do outro no ar. “Vou te contar, Sethe (é a mãe), menininha”, e contou. Contou a Sethe que sua mãe e Nan tinham vindo juntas pelo mar. Ambas foram usadas muitas vezes pela tripulação. “Ela jogou todos fora, menos você. O da tripulação ela jogou fora na ilha. Os outros de outros brancos, ela também jogou fora. Sem nomes, ela jogou eles. Você ela chamou com o nome do negro. Ele ela abraçou. Os outros ela não abraçou. Nunca. Nunca. Estou te dizendo. Estou te contando, Sethe, menininha.”(2011 [1987], pp. 100 e 101).

<sup>140</sup> Agradeço às minhas parteiras Jessica, Lara, Marcela, Ana Paula e Paula (uso parteira aqui no sentido ancestral e não no sentido técnico) que ofereceram as condições para que em meu parto eu pudesse acessar esse conhecimento ancestral que nos foi roubado e que militam com coragem e empenho, enfrentando perseguições, para que esse seja um conhecimento democratizado.

<sup>141</sup> Creuza Prumkwyj Krahô conta sobre o conhecimento pro(criativo) que as ancestrais indígenas detêm: “Na aldeia Rio Vermelho tem umas mulheres que só têm um filho e eu perguntei: “Por que você só tem um filho e não tem outro?”. “Porque nós tomamos remédio.” “E você não quer crescer, não?” “Não, porque não dá para ficar com um monte de filho.” Ai eu perguntei quem fazia esse remédio: “A Ahrokwyj”.” (KRAHÔ, 2017, p. 115).

demônio e as mulheres – este, tal como o sujeito homem branco e o deus-criador, tornou-se uma entidade poderosíssima, como em nenhum momento da Idade Média, que escravizava as mulheres, submetendo-as aos seus caprichos sexuais. Arquirrival do deus-criador e do sujeito homem. Para os três competidores, as mulheres foram reduzidas a objetos – bem que com poderes mágicos – a serem tanto manipulados quanto temidos, sendo possuídas e estupradas e esposadas. O sangue menstrual se tornou portador de capacidades mágicas e obscuras.

Marcel Mauss (1902/1903) demonstra que há uma linha muito tênue entre a arte (técnica) e a magia (ritual). Nas sociedades pré-capitalistas, o trânsito contínuo entre essas duas formas de modificação da matéria é explícito, pois a unidade social ainda não foi cindida; como vimos, a magia tem, tal qual a arte, o poder de modificar formas e conteúdos<sup>142</sup>. Ele dá o exemplo da medicina. Nas sociedades modernas, por sua vez, esse trânsito, bem que explicitamente interdito, não seria jamais fechado, argumenta o autor<sup>143</sup>. A interdição explícita, no entanto, foi mobilizada como argumento para a expulsão das mulher(es) do espaço de cuidado das gestantes e acompanhamento de partos, a atividade e os conhecimentos, até então, monopólio feminino, passou ao controle exclusivo dos homens: os obstetras passam a monopolizar a atividade, antes, das parteiras, com o pretexto de expulsar toda a magia, ora considerada poderosa e nefasta, ora superstição ineficaz, todavia, igualmente perigosa por não embasar-se no conhecimento científico.

---

<sup>142</sup> Lukács percebe a *transição* da magia à religião como uma *transição* de uma concepção de trabalho alienada ou inocentemente estranhada, pois a magia conserva a relação ativa entre ser-social e natureza, a uma forma de estranhamento efetivo, na qual o trabalho deixa de ser uma atividade social ativa: a criação é transposta ao Deus criador – concomitantemente, as mulheres são estranhadas do caráter ativo e criativo da pro(criação). No entanto, embora ele perceba a dimensão mais ativa da magia em detrimento da religião, sua concepção permanece eivada de um evolucionismo que identifica o avanço das forças produtivas ao avanço da *humanização* dos sentidos. Em resumo, para Lukács, a sociedade da acumulação capitalista, bem que seja aquela na qual a *ser-humana* estaria mais profundamente estranhada, teria realizado mais completamente a condição humana, tendo um avanço substancial da sensibilidade, que se liberta dos sentidos mais *primitivos* e realiza os sentidos *superiores*. Para o autor, portanto, a sensibilidade capitalista avançou em termos de humanização em relação aos povos autóctones. (LUKÁCS, op, cit, pp. 591, 592).

<sup>143</sup> A medicina moderna, por exemplo, permanece eivada de ritos que reiteram simbolicamente os mitos que sustentam a visão de mundo capitalista, patriarcal e racista, embora passando-se por procedimentos técnicos, com a chancela da racionalidade, um exame mais detido de várias dessas práticas ritualizadas demonstram sua incompatibilidade com as evidências científicas. Os “procedimentos” que envolvem o parto, a parturiente e a recepção da recém-nascida são sintomáticos da presença de ritos que reiteram o lugar de passividade das mulher(es) e das crianças na sociedade moderna, em contraposição, ao papel ativo do homem branco, sujeito da racionalidade, e que seguem sendo repetidos, apesar das evidências científicas comprovarem a ineficácia de muitos e aumento de riscos para mulher e bebê no emprego de outros. A episiotomia nas parturientes, as indicações de cesáreas desnecessárias, a sucção realizada nos bebês são alguns de muitos exemplos de práticas rotineiras e ritualizadas nas maternidades e hospitais por todo o mundo que não se baseiam em evidências científicas.

Ao mesmo tempo, essa interdição destituiu as mulher(es) do conhecimento global que tinham sobre seus corpos. Sendo o corpo feminino percebido, em cada canto, como potencialmente mágico, compulsoriamente vigiado pela coletividade, às mulher(es) coube somente, garantindo assim sua sobrevivência, esquecer-se dele e, quando a força teimosa de sua concretude lhes impunha sua existência, repudiá-lo.

Os anglo-saxões chamam a menstruação *the curse*, “a maldição”; e, efetivamente, não há nenhuma finalidade individual no ciclo menstrual. [...] É nesse período que ela sente mais penosamente seu corpo como uma coisa opaca alienada; esse corpo é presa de uma vida obstinada e alheia que cada mês faz e desfaz destro dele um berço; cada mês, uma criança prepara-se para nascer e aborta no desmantelamento das rendas vermelhas; a mulher, como o homem, é seu corpo, *mas seu corpo não é ela é outra coisa*. (BEAUVOIR, op. cit., pp. 55 e 57. Grifo meu.)

Simone de Beauvoir nos oferece uma perspectiva ambígua e rica nessa ambiguidade. De um lado, concebe os processos que encerrariam o corpo da mulher na imanência passiva, enquanto obstáculo a ser vencido em sua luta pela transcendência, o corpo feminino estaria, logo, encerrado em uma negatividade que lhe é naturalmente intrínseca, de outro compreende que o sujeito é sempre seu corpo, tal como aponta Merleau-Ponty, referência que indica em nota, no entanto, “*seu corpo não é ela é outra coisa*”, e esse corpo que não é ela por não ser seu, aprisionando-a, foi constituído, desse modo, socialmente<sup>144</sup>. As mulher(es) foram estranhadas de seu próprio corpo, que se tornou uma potência estranha, desconhecida, temida, e mesmo odiada, a ser tomada por outro. Seus corpos se tornam ser-*outras*.

\*\*\*

*Para mudar o mundo é preciso mudar a forma de nascer.*

Michel Odent

Quando eu descobri que estava grávida, essa frase, com a qual me deparei por volta das sete semanas, passou a me atormentar. Sentia-me adoecida, consumida de

---

<sup>144</sup> E, ainda, sobre a construção social do sadomasoquismo, opondo-se à psicanálise freudiana, Simone argumenta: “Essas práticas sadomasoquistas são, ao mesmo tempo, uma antecipação da experiência sexual e uma revolta contra ela [...] Destinada a ser uma presa passiva, ela reivindica sua liberdade até no fato de suportar dor e nojo. Quando se impõe a ferida da faca, a queimadura da brasa, protesta contra a penetração que a deflorará: protesta, anulando-a. Masoquista, porquanto em sua conduta aceita a dor, ela é principalmente sádica: enquanto sujeito autônomo, atormenta, insulta, tortura essa carne dependente, essa carne condenada à submissão que detesta, sem querer entretanto distinguir-se dela.” (BEAUVOIR, 2016 [1949], LII, p. 104).

forma parasitária por aquela coisa que crescia em mim<sup>145</sup>. Abandonei as pesquisas da tese. Sentia enjoo de quase tudo, inclusive, de transitar pelo departamento, pela universidade. Tinha um medo paranoico das bactérias que circulavam por um ambiente com um trânsito tão intenso de pessoas. Além do mais, eu tinha outra pesquisa mais urgente a fazer. Eu precisava entender aquela frase. Entender como se nascia, como isso reproduzia as estruturas as quais eu acreditava opor-me, ainda que timidamente, através do meu trabalho intelectual. Precisava, sobretudo, descobrir os sujeitos dessa revolução.

Eu ainda não sabia, crescia outra coisa dentro de mim, além do amontoado de células. Embora eu ignorasse com um certo desdém visceral, experimentado na ânsia de vômito contínuo, tudo o que fosse acadêmico: crescia a virada feminista em minha tese.

Eu me via no centro das cadeias radicais.

Tornar-se mãe é um processo enorme, potente, lindo, mas também muito doloroso. Vem junto com profundas mudanças no corpo, na maneira de enxergar e viver o mundo. Escolher gestar – porque precisa ser uma escolha – requer uma disposição grande de abrir baús dos quais nunca nos dispusemos a chegar perto antes. Gestar é, definitivamente, enfrentar uma crise tremenda da existência enquanto mulher. (PETRONE, 2020. Edição Kindle).

Eu abri baús empoeirados. Retirei os lençóis dos espelhos do meu *eu*. Neles, me deparei com a alteridade para cujas minhas condições proletária e feminina me lançavam – que eu acreditava (acreditava? ou envolvida em névoa fugia delas?) ter escapado por meio do trabalho intelectual. Eu me vi mulher e proletária. Ver-me nelas me enchia de raiva e ressentimento. Eu me sentia impotente. Em segundos, uma gravidez desejada se tornava um poder estranho: um trabalho sem precedentes, sem pausa, sem salários, sem qualquer reconhecimento social. Ao contrário, logo intuí que aquele trabalho imenso só iria aumentar, fazia frente, provavelmente se imporia, àquele do qual eu retirava alguma estima social, pelo qual eu e a minha família fizemos consideráveis sacrifícios, para que eu pudesse me livrar, como dizia minha mãe, “das humilhações na fila do SUS”. A condição de ser-*outra* crescia dentro mim. Se alimentava e fazia ruir minha crença pouco crente na estabilidade daquele lugar de “auxiliar” da ciência (masculina).

Eu sabia que ela sempre me rondou. E foi, ora tomando-a para si, ora me ensinando a repeli-la, que minha mãe e meu pai, a afastaram tanto quanto puderam.

---

<sup>145</sup> Segundo Beauvoir: “mulher conhece uma alienação mais profunda quando o ovo fecundado desce ao útero e aí se desenvolve. [...] contrariamente a uma teoria otimista cuja utilidade social é demasiadamente evidente, a gestação é um trabalho cansativo que não traz a mulher nenhum benefício individual e exige, ao contrário, pesados sacrifícios.” (BEAUVOIR, 2016 [1949], LI, p. 57).

Quando eu era criança e adolescente duas frentes de batalha eram travadas: semear o amor pelos estudos, uma crença ingênua e poderosa de que os livros são um refúgio seguro. E ensinar-me a fugir do abuso sexual. Aos 5 anos, passei a ir sozinha para escola perto de casa, minha mãe me advertiu “não deixe ninguém enfiar nada em você.”; já na adolescência, bem que eu tenha recebido uma educação sexual bastante livre, ela me alertava para o perigo dos homens de outra classe social, “eles te oferecem carona, *usam* você e depois te deixam grávida. São uns burros, mas vão fazer a faculdade que você não fará, porque a gente não pode pagar.”. Já vó Madalena me repetia, como um mantra, em cada visita: “come cum farinha os remédios (anticoncepcionais)! que depois que tem filho, a vida acaba.” (Madalena gestou e criou quatorze filhos. Não sabe ler, mas é encantada com o mundo letrado e confere um poder místico à alfabetização – que como cristã ateia não confere a qualquer deus – quando tomada pelas mulheres).

Profecia autorrealizadora!, eu pensava, e escrevia em meu diário, às vezes escrevia e arrancava as folhas e, embora eu só fizesse reclamar da gestação, eu não contava a ninguém meu medo de ser lançada à alteridade absoluta. Ao contrário, apesar de não saber por onde andava minha pesquisa, dizia a todos o quanto eu tinha tudo sobre controle e partilhava meus planos de retomar a pesquisa quando o bebê completasse seis meses.

Veio a insônia. Eu só conhecia um meio de fazer presa, mesmo que de modo mínimo, a força da objetividade, ordenando-a teoricamente. Passava madrugadas lendo sobre gestação, parto, criação com apego, introdução alimentar, educação não-violenta... Mas, para mim, teoria sempre foi intuitiva. E minha imaginação podia saltar dos partos horizontais que se tornaram regra depois que o rei Luis XIV, no final do século XVII, assim o exigiu – porque desejava ter uma visão privilegiada do expulsivo –, às episiotomias desnecessárias, da ocitocina artificial que aumentava as dores à narração de minha mãe de seus partos violentos cuja cesariana indesejada, acompanhada de tapas no rosto para garantir que se mantivesse acordada, tornava-se um alívio comparada aos inúmeros toques, desrespeitosos e dolorosos, seguidos de frases “não foi bom fazer, agora tem que aguentar”, aos partos em casa de minha avó, onde parteiras subiam em sua barriga e forçavam violentamente a saída dos bebês. Gestar e parir se tornou a confirmação da soberania do mundo masculino sobre os corpos femininos. E eu sentia essa força me tomando como nunca havia experimentando. Ao parir, as mulher(es) deviam pela dor, pela vergonha, pelas humilhações espionar a concepção, que diferente

daquela da virgem Maria, foi mediada pelo sexo, mesmo que esse para a maioria fosse outra violação.

Eu não ia parir no hospital. “Para mudar o mundo é preciso mudar a forma de nascer.” e eu já me sentia transpassada por um poder estranho. Eu pensava, meio ensandecida, “eles não vão colocar as mãos em mim, não vão colocar as mãos na minha cria”. Parir em casa foi minha vingança pessoal – tornada possível pela solidariedade da minha família e amigas (e amigos) que me ajudaram a custear o parto<sup>146</sup>.

Daí, como se por eu ter aquela coisa dentro de mim, fosse-me permitido entrar em um universo para iniciados, passei a ouvir sistematicamente de outras mães “ser mãe é padecer no paraíso”. A doxa de um grupo é um conhecimento que, em alguma medida, carrega tanto uma verdade, quanto uma ilusão, diria Bourdieu, mas é seu caráter ilusório que garante a coesão: que doxa seja ortodoxia. Padecer era a realidade imposta!, eu já sabia disso, faltava a ilusão: o paraíso. Vale lembrar, Eva foi expulsa do paraíso, e foi seu desejo pela sabedoria apetitosa que a condenou a padecer na pro(criação). “Que paraíso que nada!”, eu respondia enfezada, “ser mãe é padecer no padecimento”. As mulheres davam um risinho sem graça, com aquele olhar partilhado pela ancestralidade das mulher(es): “algumas verdades não foram feitas para serem

---

<sup>146</sup> Não obstante seja graças ao Sistema Único de Saúde, não termos números ainda mais alarmantes de cesarianas no país – enquanto a Organização Mundial da Saúde (OMS) indica um limite de até 15% de cesarianas no total dos partos, no Brasil, esse número é 57%, chegando a 84% na rede privada –, e a despeito de, no próprio site do SUS, constar uma orientação da OMS sobre a indicação de partos domiciliares a gestantes com gravidez de baixo risco, o parto chamado de normal realizado hoje na rede pública de saúde, assim como na rede privada, é majoritariamente hospitalar, sendo repleto de intervenções desnecessárias e violências obstétricas. No entanto, é preciso ressaltar que a atenção do parto, no Brasil, é transpassada pelas desigualdades raciais, e o próprio significado de violência obstétrica é racializado. A pesquisa *Nascer no Brasil*, que foi realizada sob a coordenação da pesquisadora Maria do Carmo Leal, entre os anos de 2011 e 2012, mostrou que as mulheres negras têm menores intervenções em seus partos. No entanto, estando as intervenções diretamente vinculadas ao cuidado na prática médica brasileira, a pesquisa demonstrou que as gestantes e parturientes negras recebem menor assistência no pré-natal, parto e pós-parto, sendo elas as que mais sofrem com depressão pós-parto e que desconhecem seus direitos enquanto parturientes. No artigo *A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil* (2017), que analisa resultados dessa pesquisa, as autoras afirmam: “Apesar de terem menor chance para uma cesariana e de intervenções dolorosas no parto vaginal, como episiotomia e uso de ocitocina, em comparação às brancas, as mulheres pretas receberam menos anestesia local quando a episiotomia foi realizada (OR = 1,49; IC95%: 1,06-2,08). A chance de nascimento pós-termo, em relação ao nascimento termo completo (39-41 semanas), foi maior nas mulheres pretas que nas brancas.” (LEAL, et. al., 2017). Enquanto as mulheres brancas experimentam majoritariamente a violência obstétrica pela imposição de intervenções desnecessárias, às mulheres negras são negadas intervenções, em especial, aquelas que possam aliviar as dores, como as formas de analgesia.

Uma exceção no SUS é o atendimento realizado pelo *Hospital Sophia Feldman*, em Belo Horizonte, que busca uma assistência ao parto não-hospitalar, não-intervencionista e não-violenta. Dados extraídos do portal *Senado Notícias*. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/especialistas-apontam-epidemia-de-cesarianas/especialistas-apontam-epidemia-de-cesarianas>  
A realidade do nascer em muito remonta, de modo ritualizado, os processos de expropriação e violação que as mulher(es) brancas e negras sofreram de modo diferenciado no processo de transição ao capitalismo.

ditas”. Outras discursavam sobre a graça da maternidade, do amor. E a raiva crescia. Não conhecia ainda o amor, logo saberia que ele aumentaria minha raiva, pois aumentaria minha submissão, a perda de mim. As mudanças hormonais<sup>147</sup> somadas ao desespero de ver a individualidade, que eu sabia ser frágil, completamente solapada me tornavam uma pessoa insuportável; “O que sentia parecia mais adequado a um espírito cuja morada fosse o terremoto e o vulcão do que um ser limitado por corpo e características humanas”<sup>148</sup>.

Sentia em radicalidade a solidão ontológica. Uma gestação que não pôde ser biologicamente dividida, isso me exasperava. Mas a minha solidão era produto social. Em uma sociedade em que as crianças são responsabilidade social, pertencem à tribo, ao clã, não há relatos de solidão materna, eu sabia, lá, a gestação é percebida como uma atividade mágica realizada pelas mulher(es). Não aqui. Eu tinha sido lançada aos porões: “bem que vó Madalena me avisou”. Ver as pessoas aumentava minha solidão. Reduzi ao máximo meu contato social.

Depois dos seis meses, eu me sentia menos adoecida; o enjoo tinha passado. Seguia lendo e assistindo tudo quanto podia sobre maternidade: relatos e mais relatos de parto e pós-parto. Acompanhava um grupo de mães feministas, com histórias desesperadoras. Os dramas da maternidade vivida solo, as condições distintas entre maternidades branca e negra, a dor das mulheres que, empregadas precariamente, precisavam retornar aos seus postos de trabalho assalariado com um bebê de quatro meses, que sequer tinha idade para ser recebido nas creches públicas, as mulheres que, recorrentemente, abandonavam suas carreiras: empreendedorismo materno era a pílula dourada dos debates, comumente atrelado à maternidade responsável, ao desejo de experimentar uma maternidade real e não terceirizá-la. As contradições me arrepiavam. É claro que havia algo de genuíno, irredutível à aceitação mecânica da ideologia empreendedorista: há uma forma de cuidado das crianças, menos estranhada, com possibilidades emancipatórias, sendo experimentada. “Mas a qual preço?” Eu me

---

<sup>147</sup> Eu, como venho ressaltando, partilho da concepção de que sexo e suas condicionalidades biológicas são construções sociais, todavia, serem constructos arbitrários não refuta sua materialidade, nem suspende suas determinações, no mais das vezes, opressoras sobre as mulher(es), cuja suspensão não se dá por ato de vontade ou tomada de consciência individual. A consciência individual, embora seja momento crucial para emancipação das mulher(es), encontra-se fundamentalmente imbricada à consciência de classe, no sentido expresso por Monique Wittig: “[...] nossa sobrevivência exige que nos dediquemos com todas as nossas forças a destruir essa classe – as mulheres – com a qual os homens se apropriam das mulheres. Isto só pode ser alcançado por meio da destruição da heterossexualidade como um sistema social baseado na opressão das mulheres e dos homens, um sistema que produz o corpo de doutrinas da diferença entre os sexos para justificar esta opressão.” (WITTIG, 2006 [1981], p. 5).

<sup>148</sup> *Mathilda* (1820), Mary Shelley.

perguntava, e o mal-estar daquela condição de ser-*outra* que parecia ser gestada, tal qual a minha criança, aumentava. Sim, por volta das vinte e seis semanas, Antônio deixou de ser percebido por mim como uma coisa sanguessuga e passou, cada dia mais, a se constituir enquanto ser-*humana*. Para isso, foi fundamental experimentar a materialidade de um corpo que se mexe, de joelhos que pressionavam minha pele. O parasitário se metamorfoseava em simbiótico.

No final das quarenta semanas, eu comecei a sentir as contrações. Eu sabia que ia parir logo. Como se um conhecimento antigo – esquecimento-memória-esclarecimento – pulsasse do meu útero à minha imaginação. Lara, a minha doula, chegou cedo, tomou café comigo e com o pai do Antônio, meu companheiro na época. Massageou, o ensinou a massagear. No parto, houve dois momentos: o pré-expulsivo, minha solidão, meu rancor pela minha condição aumentavam; e o expulsivo.

No expulsivo, eu descobri um corpo diferente. Um corpo que me pertencia. Do qual eu *pude* tomar posse. Eu não entrei na *partolândia*, não perdi a dimensão da realidade. Toda aquela raiva, aquele ódio que eu senti durante a gestação e que era antigo, que esteve sempre comigo, deixou de ser lamento, tornou-se potência. Sim eu era mulher proletária! Eu gritava e, pela primeira vez, não me diziam “fale mais baixo, por favor”, “por que você está gritando?” – afinal o tom de voz alto era denúncia da minha classe e do meu gênero. Sim, mulher e proletária! A minha dor era legítima. Meu ódio, um portal entre a vida e a morte. Eu gritava “eu quero matar!”. O que eu queria matar ao dar vida? Eu sabia bem! Eu queria matar toda a exploração e opressão encarnada em mim, eu queria matar o capital, o mundo dos homens. Não era uma mera re(produção) biológica. Meu corpo sendo meu era uma arma poderosa! “Para mudar o mundo é preciso mudar a forma de nascer.”. A ser-*outra* que eu gestava com minha criança não era mais submissão, era resistência. Quando eu li *O calibã e a bruxa*, eu sabia, tomada por um choro incontido, porque nos queimaram.

Não por acaso, a violência obstétrica segue sendo uma forma contemporânea de genocídio silencioso e coercitivo de mulher(es). Tão radicalmente violenta e genocida quanto mais perigosos (ao patriarcado racista) sejam os corpos e mentes resistentes, das mulheres racializadas, das classes subalternas, trabalhadoras.

A maternidade deixa a mulher vulnerável, mas  
para a mulher negra é ainda pior.  
O começo da vida.  
Mais um corpo no mundo.

Quando o médico se aproximou de mim ele disse  
 “agora com essas mulheres aqui vocês não terão  
 nenhum problema, o parto é rápido e sem dor,  
 igualzinho a cavalos”.

Eu sentia dor do mesmo jeito que as mulheres  
 brancas. Só porque eu não estava me  
 contorcendo e gritando antes, não quer dizer que  
 eu não sentia dor. Além disso, esse médico não  
 sabe do que está falando, ele nunca deve ter visto  
 uma égua. Quem disse que elas não sentem dor?

Não tem parto humanizado para quem não é  
 considerada humana, mulata.

Foi tudo muito rápido. A frieza, o tratamento  
 hostil, a médica que gritava comigo enquanto eu  
 tentava caminhar para a mesa de cirurgia. Um  
 momento tão importante, um tratamento tão frio,  
 agressivo, me entristeceram, me marcaram.

Meu último parto foi impactante, pois teve que  
 ser induzido. Por medo, fiquei nervosa e fui  
 maltratada por uma médica residente, foi uma  
 das piores experiências que já vivi. Ela coisificou  
 um dos momentos mais importantes da minha  
 vida para igualar o plantão. Saí do hospital com  
 depressão pós-parto e com a bexiga sem  
 controle. As enfermeiras? As enfermeiras me  
 trataram como um pedaço de carne.

Por que sempre é o sangue das minhas irmãs  
 derramado? Por que sempre é o ventre que pariu  
 uma nação inteira que é o violado?

Parem de nos matar! Parem de nos matar!  
 Se você sabe disso e não faz nada a respeito suas  
 mãos também estão sujas de sangue.

Trecho transcrito da performance *Parem de nos  
 Matar! Mulheres negra e violência obstétrica*  
 (2020), Edi Cardoso<sup>149</sup>.

\*\*\*

Enquanto as mulheres brancas, das metrópoles, legalmente “livres”, tiveram o conhecimento sobre seus corpos arrancados e lançados ao esquecimento pela tortura e pela fogueira, as mulher(es) negras e indígenas escravizadas e nas colônias, que tinham na tortura e na força as condições estruturais de suas existências, só puderam manter de si o conhecimento ancestral de seus corpos, de seu ciclo menstrual, de sua capacidade pro(criativa)<sup>150</sup>. No caso das mulher(es) negras escravizadas, contraditoriamente, seus corpos não lhes pertenciam, eram legalmente dos colonizadores, segundo Mbembe, a

<sup>149</sup> A performance de Edi Cardoso foi finalista do Festival Felino Preta, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-IRSfhOygeQ&t=285s>

<sup>150</sup> A personagem Tituba conta: “Durante toda a minha infância, ouvi escravizadas trocando receitas de poções, de lavagens, injeções que esterilizam para sempre sua matriz e a transformava em túmulos revestidos de mortalha vermelha.” (op. cit. p. 84).

“cripta viva do capital” (MBEMBE, 2018 [2013], p. 21): “[...] homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda.”(idem, pp. 13 e 14).

Assim como a igualdade substantiva foi uma resignificação da opressiva igualdade negativa, também parece ter sido a preservação dos conhecimentos femininos ancestrais pelas mulheres negras – conhecimento que, a despeito de toda a perseguição, foi amplamente utilizado pelas mulheres brancas de todas as classes, que tinham perdido, em grande medida, o acesso aos seus corpos <sup>151</sup>.

Ao mesmo tempo, ambas, em condições radicalmente distintas, foram destituídas da razão, das atividades tidas como, de fato, “produtivas” e criadoras. As mulher(es) foram confinadas em seus corpos. Conhecendo-o ou desconhecendo-o, o corpo da *ser-mulher(es)* tornou-se fonte de autodesprezo, presença (mesmo quando ausente) de toda sorte abusos e violações, seu prazer, tortura; lugar, por excelência, da perpetuação das explorações e opressões: “em nossos corpos nos fazem corresponder, traço a traço, com a *ideia* de natureza que tem sido estabelecida para nós” (WITTIG, 2006 [1981], p.1).

As mulher(es) brancas tiveram seus corpos aprisionados pelos opostos complementares desgraça/grança. Se as bruxas surgem encarnando toda a desgraça que esse corpo porta, Maria, mãe de Jesus, é a personificação da possibilidade de redimi-lo pela maternidade.

No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galiléia chamada Nazaré. Foi a uma virgem, prometida em casamento a um homem chamado José, que era descendente de Davi. O nome da virgem era Maria. O anjo entrou onde ela estava, e disse: “Alegre-se, cheia de graça! O senhor está com você! Ouvindo isso Maria ficou preocupada, e pergunta a si mesmo o que a saudação queria dizer. O anjo disse: “Não tenha medo, Maria, porque você encontrou graça diante de Deus. Eis que você vai ficar grávida, terá um filho e dará a ela o nome de Jesus. (Lc, 1, 26-31)

Em um momento de queda populacional na Europa provocada pelas guerras, fome e peste, estabilidade no processo de colonização da Ásia e África (que teve seu desenvolvimento a partir das Cruzadas) e início da colonização das Américas, expropriar e acumular necessitava de braços. Para manter a capacidade de pro(criação)

---

<sup>151</sup> Há um processo de retomada dos conhecimentos femininos ancestrais. Livros como *Mulheres correm com os Lobos* (2014 [1992]), de Clarissa Pinkola Estés e instrumentos de autoconhecimento do ciclo menstrual como a *Mandala lunar* têm proporcionado uma curiosidade das mulher(es) em relação ao autoconhecimento de seus corpos. No entanto, feministas negras e indígenas têm chamado a atenção para o processo de mercadorização desses conhecimentos, permitindo um acesso seletivo a eles, para como, mais uma vez pela contínua expropriação, os conhecimentos ancestrais que as mulher(es) negras e indígenas mantiveram a duras penas são comercializados como se não lhes dissessem respeito.

das mulher(es) em concórdia com essa necessidade em uma sociedade em que a taxa de natalidade era baixa e os casamentos realizados tardiamente (FEDERICI, op.cit.), a ascensão de um símbolo de pro(criação) não sexualizada, encarnada na maternidade de uma virgem que resgatasse coercitivamente uma identidade feminina positiva, que havia sido destruída pela Inquisição, foi fundamental.

Quando se cresce sob a religiosidade barroca mineira, é pouco provável que as dores da Virgem Maria passem despercebidas, expressas nas belíssimas e perturbadoras imagens de Nossa Senhora das Dores<sup>152</sup>. Essas dores (quatro delas) são ritualizadas anualmente na Semana Santa. Sete são as dores da virgem Maria. Em essência, seu filho lhe é usurpado e mantido sob a vontade imperativa do deus-pai-homem ausente. São elas: 1. *A obediência* (imposta). Tendo o menino Jesus por volta de 40 dias de vida, ao levá-lo, como é o costume judaico, para apresentação no Templo, Simeão inspirado pelo Espírito Santo profetiza a Maria: “[...] quanto a você uma espada há de atravessar-lhe a alma. Assim serão revelados os pensamentos de muitos corações.” (Lc, 2, 35); 2. *Uma refugiada*. Maria foge com o bebê e seu companheiro José para o Egito, exilados pelas perseguições políticas de um rei despótico, Herodes; 3. *O filho desaparecido*. O menino Jesus desaparece por três dias, desesperados, Maria e José o encontram no Templo, ao ser questionado pela razão do sumiço, a criança responde: “<<Por que me procurava, não sabiam que eu devo estar na casa do meu pai?>>[...] sua mãe conservava no coração todas essas coisas.” (Lc, 2, 49-51); 4. *O encontro de Maria com o filho a caminho do calvário*. Jesus, carregando a cruz a caminho do calvário, diz às mulheres que choram por ele: “Mulheres de Jerusalém não chorem por mim! Chorem por vocês mesmas e por seus filhos! Porque dias virão em que se dirão: ‘Felizes das mulheres que nunca tiveram filhos, dos ventres que nunca deram à luz e dos seios que nunca amamentaram.’ (Lc, 23, 28-29). Embora a crucificação tenha sido um ato protagonizado por homens, às mulheres – enquanto Jesus foi traído por dois de seus discípulos, as mulheres que o acompanhavam foram leais, compassivas e constantes – coube carregar as dores, o fardo pelos atos masculinos; 5. *Assistir à morte do filho*. “A mãe de Jesus, a irmã da mãe dele, Maria de Cleófas, e Maria Madalena estavam junto à cruz.” (Jo, 19, 25); 6. *Maria recebe o filho morto em seus braços*; 7. *Sepultamento de seu filho*. Às sexta e sétima dores o material bíblico é bastante deficitário, sendo genérica a menção

---

<sup>152</sup> A *Catedral Basílica de Nossa Senhora do Pilar*, construída entre os séculos XVII e XVIII, em São João Del Rei, Minas Gerais, possui em seu acervo uma das imagens de Nossa Senhora das Dores mais tocantes que já vi.

dos quatro evangelistas a Maria durante a recepção, preparação e sepultamento do corpo de seu filho, como podemos ver na passagem de Lucas: “As mulheres, que tinham ido com Jesus desde a Galiléia, foram com José para ver o túmulo e como o corpo de Jesus tinha sido colocado. Depois voltaram para casa, e prepararam perfumes e bálsamos.” (Lc, 23, 55-56); os rituais e as artes sacras, todavia, se encarregaram de preencher as lacunas deixadas pelo evangelho. E as dores dessa mãe<sup>153</sup> ganham centralidade em um dos rituais mais importantes da liturgia católica: a semana santa.

Com a Virgem Maria, ascende o símbolo de uma mulher que, pela experiência de uma maternidade ancorada na renúncia sexual, mais ainda, na inexistência do ato sexual mesmo, e na aceitação das dores da entrega obediente de seu filho aos desígnios de um pai ausente, tem a desgraça do pecado original de uma Eva desobediente transmutada pela ação do deus-criador-homem – que, no entanto, nunca lhe responde e opera através de um mensageiro, o anjo homem Gabriel – em graça.

Ao mesmo tempo, era necessário punir aquelas mulher(es) (e homens – a homossexualidade que, durante a alta e média Idade Média, coexistiu, segundo Federici, com certa harmonia com a heterossexualidade normativa, passa a ser amplamente perseguida) que não exerciam uma atividade sexual pro(criativa), no caso das mulher(es), as viúvas idosas e aquelas que trabalhavam com a prostituição – a prostituição, na média Idade Média, havia sido, na França, por exemplo, uma prática institucionalizada, cujas mulheres que a praticavam, bem que sem deixar de ocupar uma posição marginal, contavam com a valoração econômica e social. Na transição, as mulheres suspeitas de prostituição passam a ser socialmente perseguidas, no entanto, sem que esse serviço deixasse de ser amplamente mobilizados por homens de todas as classes sociais. A velha e a prostituta, ao lado das mulher(es) colonizadas, serão símbolos da desgraça, da corrupção sexual que torna a vida infértil. No caso viúvas

---

<sup>153</sup> A importância das dores de Maria das dores, que ultrapassa em muito os escritos bíblicos, é um fato sociológico que merece atenção. Será por que mulher(es) condenadas à maternidade compulsória, forçadas a imigrarem, a entregarem suas crias ao *deus ex machine* da produção, do genocídio, das prisões encontram na *via Sacra* forma de expressas as vias não sacras e invisíveis percorrem em suas distintas posições e condições de ser-outras? Vejamos uma pista interessante em a *Introdução da Crítica da Filosofia de Hegel*: “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.” (MARX, 2013 [1844], p. 151). A despeito da interpretação famosa e descontextualizada e superficial da frase final desse fragmento que conecta a religião à alienação tacaña [empobrecendo a própria concepção de alienação marxiana – multifacetada]; o jovem Marx mira a religião de modo bastante sociológico, bem que em brevidade, apontando para as contradições, limites e potencialidades reais que ela enseja. E, vale lembrar, o ópio, metáfora que se desdobrou nessas interpretações, no século XIX era uma droga ambígua, vastamente utilizada pela intelectualidade da época, sinal tanto de êxtase criativo quanto de entorpecimento.

idosas, vale ressaltar que, além de não pro(criarem), com o cercamentos das terras comuns, passaram a ser consideradas um peso econômico improdutivo e potenciais agitadoras, já que eram presença constantes nos levantes (FEDERICI, Idem.).

Porém, a perseguição de formas não produtivas da sexualidade tinha como objetivo tanto persegui-las e controlá-las, quanto extirpar o prazer de toda e qualquer atividade sexual feminina, mesmo daquelas “produtivas”. Sendo assim, não é de se estranhar que, ao final do processo de transição, com a ascensão hegemônica do capitalismo no século XVIII, o clitóris, enquanto órgão sexual feminino, tenha desaparecido. Segundo Margareth Rago “[...] o orgasmo feminino é apagado, enquanto o clitóris é silenciado física e discursivamente.” (RAGO, 2002, 186). Silvia Federici também aponta a diferença fundamental entre a denegação sexual masculina, analisada por Foucault, e a exploração e opressão sexual feminina:

A caça às bruxas não resultou em novas capacidades sexuais nem em prazeres sublimados para as mulheres. Foi, pelo contrário, o primeiro passo de um longo caminho ao “sexo limpo entre lençóis limpos” e à transformação da atividade sexual feminina em um trabalho a serviço dos homens e da procriação. (FEDERICI, op. cit., p. 346).

É assim que a caça às bruxas, em um ataque amplo às mulher(es) e a qualquer forma de conhecimento e autonomia sobre seus corpos, ao mesmo tempo em que criou as condições objetivas fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo, retirando seu controle sobre sua capacidade pro(criativa), podendo, desse modo, expropriá-la, estabeleceu contra elas um estado permanente de terror e vigilância, desarticulando, sem nunca extingui-la, subjetivamente a participação que tinham nas lutas antifeudais e nas resistências frente ao modelo de produção em germe que lhes opunha.

O novo patriarcado, como o denomina Federici, que se ergue com essa forma (primitiva) de expropriação e acumulação, nasce e se desenvolve articulando essas duas dimensões, tanto necessita controlar a capacidade pro(criativa) das mulheres, transformando seu útero em “máquina de produção da força de trabalho”, quanto desestabilizar a potencialidade feminina de resistência e luta. Essas duas dimensões conectam a exploração e opressão das mulher(es) em suas distintas condições e posições nas metrópoles e nas colônias.

Ao fundar-se sobre o controle da atividade pro(criativa), o patriarcado racista não se reduz às mulher(es) que podem ou querem, como questiona Judith Butler, ser utilizadas como produtoras do contingente de força de trabalho, explora e oprime todas

---

as mulher(es) – mesmo que com formas e intensidades distintas, perseguindo, desde a gênese, aquelas formas de vivência da sexualidade que não podem ser mobilizadas de modo produtivo: não por acaso a violência contra mulher(es) trans, travestis, lésbicas e grupos *queer*, em sentido mais amplo, é estrutural no capitalismo. Portanto, enquanto o patriarcado racista for uma forma totalizante de exploração e opressão que, atendendo às “necessidades econômicas da heterossexualidade”<sup>154</sup>, nas palavras da própria Butler, sexualiza e racializa<sup>155</sup> a diversidade de corpos e suas identidades de gênero e orientações sexuais, tendo na ser-mulher(es) o protótipo da *outremização* absoluta, parece-me que mulher(es), tal como defende Monique Wittig (2006 [1981]), permanece sendo categoria privilegiada à compreensão dessas relações de opressão e exploração, bem como sujeitos protagonistas das lutas feministas e anticapitalistas.

Bruxas da contemporaneidade, as mulher(es) transexuais e travestis parecem em muito transsubstancializar a condição daquelas que foram perseguidas durante o processo de acumulação primitiva do capital, desnudando alguns dos mecanismos da opressão e exploração patriarcais muito vivos e estruturais que, por via de regra, deveriam permanecer ocultos. Raquel Virgínia, cantora e compositora da banda *As Bahias e a cozinha mineira*, ressalta em uma entrevista ao *Jornal do Comércio* de Porto Alegre<sup>156</sup>: "O nosso prazer, o gozo, a diversão está num limiar com a morte.". Perseguidas e assassinadas e enclausuradas na prostituição como quase que possibilidade exclusiva laboral e afetiva<sup>157</sup>, as mulheres trans e travestis no Brasil vivem, em média, 35 anos – menos da metade da expectativa da população brasileira. Contra elas parece haver um verdadeiro estado de guerra. E por quê?

A escritora e militante trans Amara Moira, doutora em Estudos da Linguagem pela Universidade Estadual de Campinas, conta em seu livro *E se eu fosse puta* (2016) sobre sua transição, a *escolha compulsória* pela prostituição e sua experiência laboral

<sup>154</sup> Judith Butler, a partir de Monique Wittig, ressalta: “Em outras palavras, não há razão para dividir os corpos humanos em sexo masculino e feminino, exceto que uma tal divisão é adequada às necessidades econômicas da heterossexualidade, emprestando um lustro naturalista à sua instituição.” (op. cit., p.196). Nesse sentido, compartilho que tais necessidades instauram uma “sexualidade reprodutora”,

<sup>155</sup> Sexualização e racialização são formas, por excelência, de outremização, como tenho tentado demonstrar, constituem as bases da forma ser-*outra*. O sujeito homem, branco, hetero, aquele que porta e representa o capital não é nem sexualizado, nem racializado, ele é transcendência, razão pura: não é maculado pela *objetividade fabulada* de sexo e raça.

<sup>156</sup> Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/ conteudo/cultura/2019/02/668366-trio-as-bahias-e-a-cozinha-mineira-lanca-single-e-promete-novo-disco-e-shows.html>

<sup>157</sup> Embora não haja dados precisos sobre a situação das mulher(es) trans e travestis no Brasil, sendo esse mais um obstáculos para a construção de políticas públicas que as incorpore, estima-se que cerca de 90 a 95% estejam trabalhando enquanto trabalhadoras do sexo (ALMEIDA; VASCONCELLOS, 2018).

cotidiana. Narra e reflete e questiona as condições impostas às mulheres trans ao mesmo tempo em que oferece elementos à desconstrução daquela *história única* em cuja mulher(es) trans foram aprisionadas e que as mantém tão longe quanto *necessário* da *herstory*. No prefácio do livro, a militante Indianara Alves Siqueira<sup>158</sup> nos conta:

Eu sempre falava: ser travesti tudo bem, puta jamais. E quando saí de casa justamente com todas as minhas qualificações profissionais, como chefe de cozinha, cozinheira, pizzaiola, etc., ninguém me dava trabalho. Eu teria que sobreviver de alguma maneira, né? Sim, e eu dormi na rua, tudo, tudo, tudo, até ir enfim para a prostituição. Encontrei nas prostitutas justamente uma acolhida, nas travestis prostitutas uma grande acolhida. Mas a minha primeira vez, como não poderia deixar de ser, foi supercomplicada [...] Eu tinha uma visão da prostituição que me foi imposta, foi o que eu percebi, mas não era a visão do que eu vivi na prática, das pessoas que me abriram as portas. (SIQUEIRA, apud: MOIRA, 2016, Kindle).

A história de Indianara reflete a condição marginal imposta às mulher(es) trans e travestis no Brasil. Sua entrada forçada na prostituição foi, imposta tanto pela necessidade em manter-se materialmente, por não encontrar outra forma de inserção no mundo laboral, quanto de experimentar sexualmente a potencialidade seu corpo feminino, como Moira chama a atenção em vários momentos. Uma vez que as mulher(es) trans e travestis são mantidas às margens das relações socialmente legítimas inerentes à esfera erótica, a prostituição ascende como o espaço por excelência de vivência sexual e afetiva. Moira, em seu livro, desmistifica tanto o aspecto romantizado quanto estigmatizado da prostituição, desnudando-a tal como se configurou no patriarcado capitalista racista: uma forma de trabalho (precarizadamente) assalariado imprescindível, todavia, fundamentalmente marginal. E que, como toda forma de trabalho sob a égide do capital, é transpassada por contradições, pelo estranhamento de si, sem, contudo, deixar de ser simultaneamente auto expressão, exteriorização de si. Contradições cuja radicalidade é tão mais intensa quanto mais precarizadas são as condições e relações do trabalho.

Amara narra, em vários momentos, os conflitos existentes entre as buscas pela melhoria da remuneração e condições de trabalho e pelo reconhecimento afetivo nessas relações – bem que nunca ausente de qualquer atividade laboral, esse conflito parece ainda mais intenso na prostituição:

Ele goza e desaba sobre o meu corpo relaxando os músculos, e aí me abraça e beija carinhosamente. Ficamos assim algum tempo, eu feliz da vida: agora era só dormir pra realizar meu sonho. Mas ele quis conversar. Antes tivesse

<sup>158</sup> Indianara Alves Siqueira é militante trans, educadora e idealizadora da Casa Nem, abrigo que recebe pessoas LGBTIS em situação de vulnerabilidade. Sua história foi contada no filme *Indianara* exibido no Cannes, 2019, sob direção de Aude Chevalier-Beaumel e Marcelo Barbosa.

dormido. – Já que você não quer namorar comigo, você podia me arrumar uma bicha. – Bicha? – Uma travesti, pra eu namorar. Fiquei sem palavras. “Bicha”, quem é que se permite, sem ser travesti, nos chamar de bicha? Aquilo me ferveu o sangue, ainda mais com o pedido que veio junto. Eu ali querendo curtir a noite naquele peito peludo, dormir de conchinha ou como quer que fosse, e ele me pede uma bicha, uma qualquer, pra me trocar por ela? Foi por isso que aguentei calada o empalamento, que aceitei passar a noite por cinquenta arô? Ai, se eu pudesse simplesmente mandar ele à merda e ir pra casa. Mas três da manhã, sem nem ter recebido ainda, não tinha como. (MOIRA, idem. Kindle).

Portanto, de um lado, pela disjunção entre vivência da sexualidade feminina e sua funcionalidade pro(criativa), temos na condição das mulher(es) trans e travestis uma forma essencialmente transgressora àquela imposta pelo patriarcado branco na acumulação de capital às outras mulher(es) – a antítese encarnada à virgem Maria. Por outro, no mais das vezes, a despeito da origem de classe, elas são lançadas compulsoriamente à posição de trabalhadoras do mercado sexual, constituindo-se em força de trabalho remunerada essencial à sua re(produção). Isto é, com a transição, as mulher(es) trans simultaneamente são transpostas à proletarização – todavia, marginalizada. Ainda no Prefácio, Indianara acrescenta: “se eu transar com dez homens de graça, então a sociedade não vai ver problema algum nisso, mas se eu começar a cobrar, hm, aí temos um problema.” (SIQUEIRA, apud: MOIRA, 2016, Kindle).

Assim, a experiência sexual não re(produtiva) surge como potência antipatriarcal e anticapitalista. Desmitificando o caráter natural e imutável que tem vinculado ser-mulher(es) à pro(criação), à determinação biológica de seu sexo. A sexualidade *feminina* é, na experiência trans e travesti, imbuída de autonomia e autodeterminação inconciliáveis com as necessidades da acumulação de capital. Não me parece, portanto, mero acaso que o exercício da sexualidade das mulher(es) trans e travestis – sobreviventes ao genocídio cotidiano – precise tão logo ser realocado em uma atividade *produtiva*: a prostituição é, ademais, uma atividade laboral (precariamente) assalariada e marginal e imprescindível que concentra muitas das contradições que perpassam o capitalismo patriarcal racista.

Simmel escreve um pequeno ensaio sobre a prostituição na sociedade moderna, *Algumas reflexões sobre a prostituição no presente e no futuro* (SIMMEL, 2006 [1892]), no qual nos oferece duas pistas bastante interessantes a respeito dessa atividade, de um lado ele conecta o rebaixamento da prostituição enquanto atividade laboral à universalização do dinheiro como “medida de todas as outras coisas” (idem, p. 5), vejamos: “Onde o dinheiro ainda não constitui a medida a medida de quase todos os

valores da existência na mesma medida que nós, portanto quando ainda é algo mais raro e menos usado, a cessão do bem pessoal em troca dele não é tão degradante.” (idem, p. 5). Ou seja, segundo Simmel, ao se tornar equivalente comum, valor de troca, o dinheiro expressa a equivalência entre mercadorias e essa equivalência degrada o trabalho sexual feminino. De outro lado, ele expõe a hipocrisia moral do horror que a “boa” sociedade sente pela degradação causada por essa equivalência, enquanto naturaliza outra:

Acaso ela não delega, sem outra formalidade, milhares de trabalhadores às minas destinando-os a uma existência que mal vê o sol e que dia após dia, ano após ano, é sacrificada em relação à sociedade – aparentemente o sacrifício de bens bem definidos, na realidade o sacrifício de uma vida inteira? Porque aqui o serviço, tal como no caso das prostitutas – a despeito do conteúdo inteiramente divergente – determina o nível de existência global, impondo por si mesmo o mais estreito limite a seus atrativos e suas liberdades.” (idem, p. 8).

O autor percebe que quanto mais predatórias as condições do trabalho livre e assalariado – e elas são sempre tão predatórias quanto é possível ser<sup>159</sup> – mais próximo da ser-*outra* ele se encontra. Em outras palavras, condena-se a prostituição, pois, pretensamente diferente do trabalho livre *stritu sensu*, cuja especificidade seria alienar uma parcela do tempo através do assalariamento da força de trabalho, o sexo, pela especificidade do serviço que se vende, alienaria a totalidade da existência humana, como é caso dos trabalhos típicos da condição de ser-*outra* – escravidão, servidão, pro(criação). Todavia, como aponta Patrícia Mattos (2018 [2008]) – indo ainda mais a fundo na crítica de Simmel: da prostituição emerge o caráter mercadorizado que transversaliza a esfera sexual-afetiva heteronormativa na sociedade capitalista patriarcal.

Aos olhos da “boa sociedade”, a prostituta é repulsiva por ela intermediar o campo dos afetos explicitamente através da relação monetária, do dinheiro, ainda que implicitamente esse seja um elemento também presente em qualquer relação afetiva, embora nunca admitido. Corajosamente, Simmel coloca o “dedo na ferida” e expõe, em pouca palavras, como a troca de sexo por dinheiro atinge todas as classes sociais, estando por detrás do “contrato” entre homens e mulheres, ainda que a “boa sociedade” tenha que criar a prostituta como “bode expiatório” para não ser lembrada do que ela realmente é. Condena-se a prostituta por ela reverter toda a hierarquia do valor dominante fundada na família, na contenção e disciplina dos desejos. É isso que irá lhe dar o caráter delinquente. (MATTOS, 2018 [2009], p. 192).

<sup>159</sup> Como nos mostram as *contrarreformas* trabalhistas que seguem sendo implementadas em todo o globo, e, mais gritante ainda, a forma como as trabalhadoras essenciais durante a pandemia que atravessamos têm sido solapadas em suas atividades. A empresa *Ifood*, no Brasil, recorreu à decisão do TRF que exigia que arcasse com o afastamento das trabalhadoras adoentadas e pertencentes a grupos de risco, alegando que não há vínculo entre a plataforma e as trabalhadoras/es que lhes prestam serviços. Com o isolamento social, os serviços de entrega e transporte de alimentos e mercadorias no geral são essenciais, sendo que a área já protagonizava a nova onda de precarização das relações e condições do trabalho, inclusive, lhe batizando: “uberização”.

A prostituição lança luz sobre a produção e a troca envolvidas nas relações de pro(criação), criação e cuidados. Mattos chama a atenção para a troca de sexo por dinheiro, isto é, do trabalho de cuidados, em sentido amplo, exercido pelas mulher(es) intrinsecamente ao conjunto das relações sexuais-afetivas<sup>160</sup>.

Esse trabalho não assalariado compõe, de forma invisível, o valor da força de trabalho de homens e mulher(es), rebaixando-o, já que não entram no cálculo dos custos capitalistas, e tanto mais incendiado nesse rebaixamento quanto maior for a precarização da seguridade trabalhista. Ressalto, estabelecendo diálogo entre seu texto e Federici, em *O ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista* (2012), que, por outro lado, a prostituição, e, mais ainda, a prostituição trans, segue sendo perseguida por desnudar justamente o caráter laboral e mercadorizado, todavia, não pago e não-assalariado, do trabalho sexual-afetivo exercido pelas mulher(es), nas mais diversas posições e condições, no interior da “boa sociedade”:

É precisamente essa combinação particular de serviços físicos, emocionais e sexuais que está envolvida no papel que as mulheres devem desempenhar para que o capital possa criar a personagem específica da criada que é a dona de casa, tornando seu trabalho tão pesado quanto invisível. (FEDERICI, 2019 [1975,])

Federici nos lembra que esse trabalho é tão precário e instável que contamina, de modo perverso, nossas vivências sexuais: “É por isso que o trabalho sexual ainda é uma das principais ocupações para as mulheres, e que a prostituição sublinha cada encontro sexual. Sob essas condições não pode haver nenhuma espontaneidade para nós no sexo, e é por isso que o prazer é tão efêmero em nossa vida sexual.” (idem, p. 59). É pela profundidade desse mecanismo de coisificação (dimensão importante do estranhamento, todavia, que não lhe é redutível) e, conseqüente, descartabilidade – (co)formador do *habitus* das mulher(es), em particular daquelas imersas nas relações heterossexuais – que o gozo das mulher(es) segue sendo solapado, e isso a despeito dos muitos avanços nas lutas feministas que, entre tantas conquistas e questionamentos, culminaram no retorno do clitóris à anatomia feminina. Ainda, segundo Silvia Federici:

[...] magras, gordas, de nariz grande ou pequeno, altas ou baixas, nós todas odiamos o próprio corpo. Nós o odiamos porque estamos acostumadas a vê-

<sup>160</sup> É importante ressaltar, contudo, que Mattos constrói sua análise fazendo uma crítica às autoras que dão ênfase ao caráter autodeterminado da prostituição. Embora eu não discorde da sua crítica, como tento demonstrar a prostituição é um trabalho subsumido ao capital, na minha análise, tenho destacado o caráter ativo do fazer-se mulher(es), e, portanto, a potencialidade da autodeterminação, no sentido de Avtar Brah (1996), no exercício político da prostituição.

lo através do olhar externo, com os olhos dos homens com quem nos encontramos, e com o mercado do corpo em mente. Nós o odiamos porque acostumamos a pensar sobre ele como um produto a ser vendido, alienado de nós mesmas e que está sempre exposto em um vitrine. [...] E sempre existe o medo de que nosso corpo se volte contra nós, pois podemos engordar, ter rugas, envelhecer rapidamente, tornar as pessoas indiferentes a nós, perder nosso direito à intimidade, perder a chance de ser tocada, abraçada. (FEDERICI, 2019 [1975], p. 60).

Embora em condições diferentes daquela experimentada na radicalidade da prostituição, e ainda mais da prostituição trans, temos nossos corpos mercadorizados, e, portanto, a preocupação com a imagem que ele transmite segue sendo fonte de grande sofrimento às mulheres, tão mais quanto seus corpos sejam racializados e marcados pela *subalternidade* de classe e pelo envelhecimento, corpos que podem se tornar supérfluos e descartáveis (e, no mais das vezes, se tornam) – sem qualquer direito à indenização trabalhista.

As intelectuais e militantes negras têm, com frequência, chamado a atenção para o fato de que o liberalismo sexual as atinge de modo desigual em relação às mulheres brancas, a despeito de partilharem das mesmas condições de classe e ocuparem as mesmas faixas etárias. Desse modo, a ainda tímida (re)descoberta do clitóris, devido à mercadorização que afeta o conjunto dos corpos feminilizados, é vivenciada por elas de forma brutal – consequência do processo de coisificação de seus corpos, afetos e intelectualidade imposto pela escravização e repostos pelo racismo estrutural<sup>161</sup> – e tem sido experimentada por elas concomitantemente com o que Carneiro chama de a *solidão esturural da mulher negra*:

Este fenômeno vem instituindo a mulher negra como a antímusa da sociedade brasileira de tal forma que os estudos demográficos já identificam uma acentuada desvantagem das mulheres negras no mercado afetivo, o que caracterizaria uma situação de “solidão” estrutural motivada pelo desinteresse dos homens brancos e a deserção de grande parte dos homens negros. (Carneiro, 2019 [2002]), Edição do Kindle.)

---

<sup>161</sup> Como afirma Neuza Santos Souza: “Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas.” (SOUZA, 2019 [1983], p. 25. Edição Kindle.)

Carneiro aponta para a (co)relação tanto entre a adesão compulsória à prostituição quanto entre tráfico de mulher(es)<sup>162</sup> com a solidão estrutural da mulher negra. Embora em radicalidade distinta, as mulher(es) negras cis experimentam, como as mulher(es) trans brancas, e tão mais para as trans negras, a ausência de um horizonte efetivo de possibilidades de vivências afetivas que, somadas à sua inserção subalterna no mundo do trabalho assalariado, as tornam vulneráveis a serem vítimas do tráfico de pessoas com fins de exploração sexual em regime análogo à escravidão. Assim, a despeito de que a escravidão como instituição totalizante tenha se extinguido, a ser-mulher(es) racializada permanece sendo mobilizada para exploração do trabalho forçado de mulher(es) negras, indígenas e imigrantes. Em condições e posições distintas, em maior ou menor radicalidade, imbricadas ontologicamente a outras formas de opressão e exploração “a principal razão pela qual nós não podemos desfrutar do prazer da sexualidade pode proporcionar é que, para as mulheres, sexo é trabalho.” (FEDERICI, op. cit., p. 58).

Cabe ressaltar que a vivência do sexo enquanto trabalho permanente de proporcionar prazer aos homens é experimentada pelas mulher(es) cis e trans no interior da heteronormatividade. Como chama a atenção Monique Wittig, Judith Butler, entre outras intelectuais da teoria queer, as relações lésbicas, potencialmente, têm se oposto, enquanto coletivo, a esse exercício de poder opressor<sup>163</sup>:

Rejeitar converter-se em heterossexual (ou manter-se como tal) sempre significou, conscientemente ou não, negar-se a converter-se numa mulher, ou num homem. Para uma lésbica isso vai mais longe do que a mera rejeição do papel de “mulher”. É a rejeição do poder econômico, ideológico e político de um homem. (WITTIG, 2006 [1981], p. 2)

<sup>162</sup> Embora o *Relatório Nacional sobre tráfico de pessoas: dados 2014 a 2016*, feito pelo Ministério da Justiça, aponte para a subnotificação como traço marcante, dados extraídos do Ministério da Saúde, considerado pelo relatório uma das fontes mais confiáveis, apontam que as mulher(es) correspondem a 75% das vítimas de tráfico de pessoas. Cerca de 70 % das pessoas vítimas do tráfico nacional e internacional de pessoas o são para fins de exploração sexual. O relatório também aponta a vulnerabilidade social como fator que contribui significativamente para o perfil das vítimas: as mulher(es), os grupos étnicos e racializados e LGBTQIA+ e para as crianças e adolescentes. (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2016). Disponível em: <https://www.justica.gov.br/sua-protecao/trafico-de-pessoas/publicacoes/relatorio-de-dados.pdf>

<sup>163</sup> Em que medida a heteronormatividade impacta as experiências afetivo-sexuais das mulher(es) lésbicas é uma importante questão. Monique Wittig, por exemplo, indica a exaltação da condição de ser-mulher como uma armadilha ao movimento feminista e lésbico, que passa a exaltar o mundo opressor e limitante criado pelos homens a partir da categoria mulher: “[...] como assinala Andrea Dworkin, muitas lésbicas recentemente “tentaram transformar cada vez mais a própria ideologia que nos escravizou em uma celebração dinâmica, religiosa, psicologicamente coercitiva do potencial biológico feminino”[xiv]. Deste modo, algumas tendências do movimento feminista e lésbico conduzem novamente ao mito da mulher que havia sido criado especialmente para nós pelos homens, e com ele voltamos a cair em um grupo natural.” (Wittig, 2006 [1981], p. 2). Outra ausência significativa na minha tese foi deter-me sobre as epistemologias feministas e lésbicas.

A história da minha mãe, proletária branca, é bastante ilustrativa desse lugar nebuloso do trabalho não-assalariado das mulher(es). Maria José passou quatorze anos casada com meu pai, e, desde os quatorze, quando começaram a namorar, exerceu o trabalho de cuidado em sentido amplo em sua vida, sendo meu pai um jovem trabalhador órfão, namorá-lo já a colocava obrigatoriamente nesse lugar de acolhimento afetivo e material, do cuidado de suas roupas, por exemplo. Após se casar, aos 23 anos, seu trabalho doméstico garantiu as condições necessárias para que a força de trabalho de meu pai fosse expropriada em condições adequadas na fábrica multinacional de siderurgia para a qual trabalhava, ao mesmo tempo em que minha mãe gestou, amamentou e criou a mim e a meus três irmãos, mantendo-se exclusivamente nesse trabalho até que tivessem a *autonomia necessária* para morar com o pai. Como estamos construindo, a pretensa dependência biológica das crianças menores de suas progenitoras compõe o mito da maternidade, e é desmontada pela própria ruptura realizada dentro do patriarcado racista entre pro(criação) e criação, ambas atividades genderizadas, todavia, diferencialmente marcadas pela classe e pela raça.

Quando minha mãe decidiu se divorciar, a frágil estrutura protetiva do trabalho não-assalariado realizado pelas mulher(es) pulverizou-se. Meu pai, cujo trabalho é também expropriado, através da extração de mais trabalho não pago, por ser assalariado e formalizado, estava sob o escopo da proteção trabalhista, e, portanto, aposentou-se. Enquanto minha mãe, quando a filha e os filhos foram morar com os pais, viu-se sem dinheiro ou seguridade social ou uma carreira laboral fora do mundo doméstico, retornando, portanto, aos quarenta anos, aos postos de trabalho que exercia quando criança: “trabalhar em casa de família” – o trabalho doméstico, de cuidados e conservação. Agora, não mais realizado à sua família, mas às famílias da classe média ou a empresas terceirizadas de conservação.

Cresci ouvindo minha mãe contar: “desde os nove anos trabalhei em *casa de família*”. A história é bastante expressiva das marcas de classe e raça que transversalizam o trabalho genderizado tido como re(produtivo) realizado no interior das famílias. Lembro-me do mal-estar que me causava o termo “casa de família”. Embora saísse da boca da minha mãe, membro da minha família, dizia que há famílias no sentido forte do termo e que o fato de a minha mãe ainda criança ter trabalhado em *casas de família* trazia ao meu grupo familiar uma carência em relação a esse sentido forte, como dizem ainda no interior: “é de boa família”. Essas expressões não são

casuais, como aponta Hazel Carby (1996), a categoria família, em seu sentido universalista, fundamenta-se no arcabouço branco, ocidental, moderno e específico a determinadas classes sociais<sup>164</sup>.

A família de minha avó e meu avô *maternas*, *camponesas proletarizadas*, com quatorze filhas e filhos para serem alimentadas, não correspondia ao ideal da boa família. As crianças pequenas, e em particular as meninas, a despeito da participação ativa na produção do grupo familiar, limpeza da casa, cuidado dos animais – porcos, galinhas, coelhos, etc. –, cuidado das hortas, coleta e colheita eram encargos pesados demais às famílias empobrecidas, sendo, portanto, tão logo fosse possível, enviadas às “casas de família” das comadres e compadres para realizarem o trabalho doméstico sem qualquer remuneração, em troca da alimentação e “agrados” enviados às progenitoras. A disruptiva entre *gestar/parir* e *criar/cuidar* mostra outra faceta ainda vigente: o trabalho infantil não-assalariado ou sub-remunerado é amplamente experimentado pelas crianças, em particular as meninas, da classe trabalhadora: *camponesas*, *negras*, *indígenas*, *imigrantes* etc<sup>165</sup>.

A *ser-mulher(es)* como uma forma de alteridade absoluta produzida pelo patriarcado heteronormativo e racista fundamenta-se no controle da capacidade pro(criativa) das mulher(es). A noção universalista de família que hierarquiza, estruturando a exploração e opressão das mulheres trabalhadoras a partir das insígnias incorporadas, dos *habitus* de classe e raça, é um importante mecanismo para esse patriarcado. E isso ocorre tanto na esfera tida como re(produtiva) quanto na produtiva, seja através da perseguição genocida das formas de sexualidade, identidades e performances de gênero que não podem estar sob o comando de suas necessidades de demanda, seja forçando as mulher(es) a produzirem força de trabalho (minha avó Madalena, gestou, pariu e criou quatorze crianças), negando-lhes o acesso livre e gratuito ao controle da sua re(produção) e, ainda, impedindo-as de gestarem, parirem e

---

<sup>164</sup> Em meu artigo *O batalhador e sua família* (2010): “A família nuclear é uma regra moral, naturalizada como essência humana. Não possui-la é ser mutilado na própria noção de humanidade. Mas a família nuclear, tal qual a conhecemos, longe de ser uma estrutura familiar, é uma formação recente, moderna, e de uma classe específica: a burguesia. [...] A modernidade se funda no desmantelamento da propriedade comunal, substituindo-a pela propriedade privada. Antes, a reprodução da sociedade como um todo e dos privilégios de um grupo em particular não dependiam do pequeno grupo familiar, o qual era secundário para a reprodução social. A reprodução dependia, antes, de um grupo mais extenso, o clã ou a linhagem. O monopólio da propriedade, ou seja, a ascensão da propriedade privada não corresponde mais aos interesses desses extensos grupos locais. Surge, portanto, a necessidade da ascensão de um outro grupo social, cujos interesses sejam compatíveis com a nova ordem social, podendo garantir a reprodução e a manutenção desse novo mundo, bem como da nova classe privilegiado, a burguesia.” (BERG, Apud: SOUZA, 2010, pp. 125, 126)

<sup>165</sup> Voltarei nessa questão mais adiante.

criarem suas crianças<sup>166</sup>, arrancando-lhes ainda no útero, sobre as políticas de controle re(produtivo) impostas às mulher(es) negras, Renata Gonçalves, afirma:

Aqui, cem anos depois de assinada a lei áurea, as mulheres negras identificavam que tinham inserção mais precária no mercado de trabalho, que eram elas as que mais sofriam com o controle dos corpos femininos, sobretudo a esterilização sem consentimento a que eram submetidas e a sexualização.” (GONÇALVES, 2018. p. 356).

Ou, ainda, condenando-as à morte precoce, ao encarceramento, à miséria. Como Ressalta Talíria Petrone:

Porque, ainda hoje, mães são separadas de seus filhos – pelo injusto sistema carcerário, pelos assassinatos promovidos pelo Estado, pela desnutrição, pela extrema pobreza ou pelo desemprego. E porque também hoje, como aquelas mulheres, há milhões que estão à frente de lutas por justiça social, pela vida de seus filhos, pelo direito de existir com dignidade e alegria. (PETRONE, 2020)

O patriarcado, em sua forma contemporânea, nasce simultaneamente à acumulação do capital, estrutura-a ao mesmo tempo em que é estruturado por suas necessidades, isso porque sem trabalhadoras e trabalhadores portadores da força de trabalho, seja ela renumerada ou forçada, não há produção de mercadorias, de valor e, sobretudo, mais-valor.

\*\*\*

O patriarcado mantém os trabalhos realizados na esfera doméstica – pro(criação), cuidados e todas as atividades laborais fundamentais ao funcionamento desse espaço – subalternos às determinações do trabalho realizado fora do espaço doméstico. Nesse sentido, não obstante os trabalhos de procriação e cuidados possuam toda a potencialidade criativa e ativa daquele expressamente produtivo, a subalternidade e a dependência em relação a este – fundamentais à forma capital – foram obstáculos para que as conquistas e invenções realizadas em seu seio pudessem galgar universalidade. Não por acaso, a igualdade substantiva experimentada, em alguma medida, pelas mulheres negras escravizadas em relação a seus pares nessa esfera, durante a escravidão, foi bastante frágil, sendo corrompida sistematicamente pela

---

<sup>166</sup> Como ocorreu com da mulher(es) escravizadas no período. Realidade contemporânea das mulher(es) em diversas partes do mundo, com esterilização em massa de trabalhadoras, como ocorrido nas maquiladoras da Zona Franca no Haiti no anos 2000 (DESROSIERS, 2014), e com as laqueaduras em massa das mulher(es) no Brasil na década de 80. E, ainda, situações como a de crianças indígenas retiradas de suas famílias nos EUA e no Brasil na contemporaneidade, das crianças imigrantes separadas das famílias, daquelas que vivem em abrigos, pois, suas mães e pais não possuem condições para criá-las.

supremacia branca, mas também pela adesão dos homens negros às práticas e à visão de mundo sexistas.

A ênfase no sexismo intrínseco às práticas dos homens negros, mesmo antes da escravidão, é um elemento que distingue substancialmente as argumentações de Angela Davis e bell hooks. Enquanto Davis confere centralidade à solidariedade entre mulheres e homens negros, concentrando o protagonismo da exploração e opressão dessas mulheres nos homens brancos e proprietários e conferindo lugar de destaque à igualdade conquistada na esfera doméstica, hooks discorda dessa concepção: “Embora mulheres e homens negros tivessem lutado igualmente pela libertação durante a escravidão e em grande parte da era da Reconstrução, líderes políticos negros do sexo masculino sustentavam valores patriarcais.” (HOOKS, 2015 [1981], p. 17. Tradução livre).<sup>167</sup> A autora denuncia o fato de que, se as mulheres negras foram forçadas a exercerem as atividades tidas como masculinas nas plantações, todavia, dos homens negros escravizados não era solicitado que exercessem atividades domésticas, tidas como femininas, de cuidadores das casas e das crianças dos senhores (HOOKS, *idem*, p. 122).

Se nem sempre as diferenças socialmente constituídas entre homens e mulheres configuraram-se em privilégios aos homens negros escravizados, elas, contudo, representaram sempre uma hierarquia. hooks se opõe, assim, radicalmente à romantização das relações entre mulheres e homens negros, que ela denuncia como funcional seja ao feminismo branco das classes médias e altas, seja aos líderes negros:

Feministas brancas estavam tão focadas na disparidade entre macho branco /fêmea branca como uma indicação do impacto negativo do sexismo em seu status econômico, que não chamavam a atenção para o fato de que homens pobres e de classe baixa são tão capazes de oprimir e brutalizar as mulheres como qualquer outro grupo de homens na sociedade americana. [...] A rotulagem do patriarca masculino branco como "porco chauvinista" forneceu um bode expiatório conveniente para os negros machistas sexistas. Eles poderiam se juntar com mulheres brancas e negras para protestar contra a opressão masculina branca e desviar a atenção para longe de seu sexismo, seu apoio ao patriarcado e sua exploração sexista das mulheres.(HOOKS, *idem*, p. 121. Tradução livre).<sup>168</sup>

<sup>167</sup> No original: Although black women and men had struggled equally for liberation during slavery and much of the Reconstruction era, black male political leaders upheld patriarchal values.

<sup>168</sup> No original: White feminists so focused on the disparity between white male/white female economic status as an indication of the negative impact of sexism that they drew no attention to the fact that poor and lower-class men are as able to oppress and brutalize women as any other group of men in American society. The feminist tendency to make synonymous male possession of economic power with being an oppressor caused white men to be labeled “the” enemy. The labeling of the white male patriarch as “chauvinist pig” provided a convenient scapegoat for black male sexists. They could join with white and black women to protest against white male oppression and divert attention away from their sexism, their support of patriarchy, and their sexist exploitation of women.

No primeiro caso, a ignorância diante das relações sexistas que pautavam as relações das classes subalternas e o cotidiano das mulher(es) negras e imigrantes foi bastante conveniente às mulheres brancas, permitindo que o feminismo branco das classes média e alta, em outras palavras, o feminismo liberal, focasse suas pautas na igualdade econômica entre homens e mulheres, avançando-a, ao mesmo tempo, em que manteve os privilégios da exploração e opressão da força de trabalho proletária, negra e imigrante (co)formada e conformada por tais relações. No mesmo sentido, em *Feminismo para 99%*, apontam Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser:

Completamente compatível com a crescente desigualdade, o feminismo liberal terceiriza a opressão. Permite que mulheres em postos profissionais-gereciais façam acontecer precisamente por possibilitar que elas se apoiem sobre mulheres imigrantes mal remuneradas a quem subcontratam para realizar o papel de cuidadoras e o trabalho doméstico. (ARRUZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 38).

No segundo caso, os líderes negros, em particular a partir dos anos 60, não somente silenciavam-se diante do sexismo, como o reproduziram nas práticas cotidianas com suas parceiras afetivas e de luta – sobretudo em seus discursos sobre a autodeterminação do povo negro. bell hooks afirma que muitos dos militantes do movimento *Black Power* – dentre alguns, ela trata dos escritos e discursos do poeta Amiri Baraka –, na luta genuína pela emancipação do racismo, não percebiam que, embora propusessem a construção de uma forma distinta de sociedade que rompesse radicalmente com a supremacia branca, ao não se questionarem e, em alguns casos, reproduzirem deliberadamente as estruturas sexistas e heteronormativas que a sustentavam, não somente contribuíram à emergência de um *patriarcado negro* que explora e oprime as mulheres negras (HOOKS, op. cit., p. 134.), como, apesar de terem conquistado alguns importantes avanços nas condições de vida e sobrevivência do povo negro, mantiveram-no a serviço da ordem cuja pretensão era destruir:

Ao permitir que homens brancos ditassem os termos pelos quais se definiria a libertação negra, homens negros optaram por endossar a exploração sexista e opressão das mulheres negras. E, assim fazendo, eles foram comprometidos. Eles não foram libertados do sistema, mas liberados para servir ao sistema. O movimento terminou e o sistema não mudou; não se tornou menos racista ou sexista. (idem, p. 244. Tradução livre.)<sup>169</sup>.

---

<sup>169</sup> No original: By allowing white men to dictate the terms by which they would define black liberation, black men chose to endorse sexist exploitation and oppression of black women. And in so doing they were compromised. They were not liberated from the system but liberated to serve the system. The movement ended and the system had not changed; it was no less racist or sexist.

Ressalto, no entanto, que não vou aderir à ideia de um *patriarcado negro*, ainda que a exploração e opressão exercida pelos homens negros sobre as mulher(es) negras tenham formas diversas daquela exercida sobre as mulher(es) não racializadas. A noção de um patriarcado negro pode encobrir o fato, tão caro também a hooks, de que essas práticas permanecem subalternas ao patriarcado branco e proprietário, em outras palavras, as práticas sexistas dos homens negros, assim como dos homens da classe trabalhadora, a despeito da diversidade inerente à masculinidade dos oprimidos, só possuem autonomia relativa perante as necessidades imperativas do capital e o seu modo patriarcal e racista de existência.

Ademais, bell hooks nos oferece um potente conclusão: a masculinidade – fundada em um *habitus* masculino sexista – compartilhada entre homens negros e brancos, que levou os primeiros a orientarem suas práticas de resistência ao sujeito interlocutor, o homem branco (ainda que de confronto), concebendo as mulheres negras enquanto ser-*outra*, teve como efeito a manutenção da supremacia branca e o reforço das formas patriarcais compartilhadas por ambos e, portanto, o fortalecimento da exploração e opressão sobre as mulheres negras. Podemos concluir que, enquanto oprimido, os homens negros, ao mobilizarem-se a partir de uma forma de solidariedade opressora – a masculinidade sexista –, embora tenham tido alguns ganhos localizados, contribuíram para a manutenção da sua exploração e opressão enquanto coletividade<sup>170</sup>, assim como contribuíram para reforçar o patriarcado sobre o conjunto das mulheres nas mais diversas posições e condições, mas, sobretudo, sobre suas companheiras negras.

Nesse sentido, podemos ver na masculinidade, longe de um vínculo genuíno entre homens opressores e oprimidos, uma força subjetiva que, ao exteriorizar-se, cumpre um papel similar àquele que Lélia Gonzalez percebe ser exercido pela força repressora – que, sendo exterior, é internalizada – feita corpo, *habitus*: “A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante à utilização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna.” (GONZALEZ, op. cit., p. 233).

Se Angela Davis e bell hooks não compartilham posição no que tange a solidariedade ou exploração/opressão entre homens e mulheres negras, ambas

---

<sup>170</sup> bell hooks mostra, analisando os discursos de alguns líderes, como foram mobilizados justamente os estereótipos coloniais de virilidade do homem negro, sobre os quais se criou o mito do estuprador negro, e que serviu para justificar, como mostra Davis, as ondas de linchamento com o fim da Guerra Civil, e, ainda hoje, é mobilizado na justificação ideológica do genocídio de jovens negros e em seu encarceramento em massa.

concordam que as mulheres negras, tanto quanto o racismo, enfrentaram em radicalidade a condição de *ser-mulher(es)*. Analisar em que medida há concordância com a tese de uma ou de outra é um trabalho que ultrapassa o objetivo posto nesta pesquisa, ademais, demandaria uma intensa pesquisa bibliográfica e histórica. No entanto, devido à seriedade dos trabalhos de ambas as autoras e o movimento contraditório inerente ao fazer-se ativo, mas determinado dos subalternos, arrisco conjecturar que, em grande medida, é possível estar de acordo com as duas. A história dos oprimidos, em sua pluralidade, tem sido perpassada tanto por momentos de solidariedade e complementaridade, quanto por disputas, hierarquizações e exploração e opressão. Opto, portanto, por apreender as diferenças como ênfases distintas que me permitem captar o movimento dialético dessa relação entre solidariedade e rupturas que transpassa a forma *ser-outra*.

Por exemplo, a luta das mulher(es) negras e brancas estadunidenses foi gestada e parida no interior do movimento abolicionista. Um dos momentos importantes, segundo Davis, foi o levantar das mulheres brancas de classe média em apoio à luta antiescravagista. Esse levante teve um papel imprescindível nas conquistas empreendidas: elas financiaram congressos abolicionistas, promoveram literatura antiescravista, mobilizaram-se pelo acesso de meninas (e meninos) e mulheres (e homens) negras à educação formal, acolheram aquelas que fugiam da escravidão, ajudando-as em rotas de fuga. Ao mesmo tempo, a militância ativa, entusiasmada e comprometida dessas mulheres lhes trouxe condições e aptidões para questionarem a condição de exploração e opressão à qual estavam submetidas (DAVIS, op. cit.).

Davis, em sua análise, traz um processo histórico no qual ora as lutas emancipatórias confluem e há experimentações potencialmente revolucionárias da unidade das diferentes formas de exploração e opressão, ora as diferenças são concebidas enquanto rivalidades, móveis de disputas, sendo percebidas como obstáculos intransponíveis.

As mulheres brancas, ao se levantarem por sua emancipação, encontraram grande resistência dentro do movimento abolicionista, em especial dos homens brancos, cujos questionamentos e ridicularização passavam pela defesa da supremacia masculina ancorada à ideologia da feminilidade frágil física e intelectualmente, do necessário confinamento dessas mulheres à esfera doméstica e, portanto, de sua incapacidade natural e intransponível ao exercício das atividades públicas, desde permanecer e discursar no salão principal das assembleias, até o acesso ao sufrágio.

Encontram, no entanto, em alguns importantes líderes negros abolicionistas parceiros de luta: Frederick Douglass, considerado o pai do movimento pelos direitos civis nos EUA, provavelmente, foi um dos mais leais e empenhados! Davis extrai uma passagem de sua autobiografia na qual ele narra como Elizabeth Cady Stanton o convence a abraçar a luta pelo sufrágio feminino:

Eu não conseguia rebater os argumentos dela, exceto com desculpas superficiais, exceto com desculpas superficiais como “costumes”, “divisão natural das tarefas”, “vulgaridade da participação da mulher na política”, a conversa sempre sobre esfera masculina e coisas parecidas, tudo o que aquela mulher competente, que na época não era menos sensata do que é hoje, desmentiu com os mesmos argumentos que desde então tem usado, de modo recorrente e eficiente, e que nenhum homem teve sucesso em refutar. Se a inteligência é a única base verdadeira e racional para um governo, conclui-se que o melhor governo é aquele que extrai sua existência e seu poder das maiores fontes de sabedoria, energia e bondade à sua disposição. (DAVIS, 2016 [1981], p. 61).

O movimento feminista norte-americano nasce irmão de sangue do movimento antiescravista. No entanto, é bastante conhecida a guinada racista da luta sufragista no pós-guerra civil. Confrontadas com a possibilidade do direito de voto ser garantida aos homens negros, mas não às mulheres – brancas –, o discurso racista foi amplamente mobilizado pelas líderes feministas que se formaram na própria luta abolicionista, levando o sufrágio feminino a ser invocado “como meio mais conveniente de alcançar a supremacia racial.” (idem, p. 130).

No Brasil, Flávia Rios e Regimeire Maciel ressaltam que a primeira institucionalização autônoma do feminismo negro ocorreu na efervescência dos movimentos sociais à redemocratização nos anos 80:

A mobilização autônoma de mulheres negras emergiu no fim da ditadura militar, no contexto do ciclo de protestos pelo retorno ao regime democrático, expandindo-se em todas as regiões do país no período conhecido como redemocratização, especialmente nos anos de 1980, quando houve o ciclo de mobilização pela reforma constitucional no Brasil (RIOS, 2017). Importante notar que esse movimento nasceu em interface com o movimento negro e com o movimento feminista (RODRIGUES e PRADO, 2010) numa rede de ativismo onde se compartilhavam repertórios de ação, mas também é possível identificar inovação em termos de linguagem política (TARROW, 2013) no feminismo negro. (RIOS; MACIEL, 2018, p. 5).

O mesmo movimento dialético entre solidariedade e ruptura pode ser percebido no processo de institucionalização do feminismo negro brasileiro. Por um lado, construíram-se no intenso diálogo, comungando de pautas e demandas, com as lutas feminista, do movimento negro, da classe trabalhadora organizada em sindicatos, em associações de moradores e grupos eclesiais, assim como uma forte preocupação com a

unidade latino-americana é encontrada na sua prática efetiva, como demonstram Rios e Maciel, sendo também objeto de detida reflexão por parte de suas intelectuais, tais como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro. Por outro, na prática e na teoria, o feminismo negro brasileiro tem refletido e denunciado as concepções pretensamente universalistas que transversalizam os movimentos feminista, negro e de classe, contribuindo, no mais das vezes, para a marginalização das singularidades que perpassam as mulher(es) negras, indígenas e de sexualidade não heteronarmativa.

A despeito das distinções, parece haver um arquétipo de patriarcado que, desenvolvido na Europa, o colonizador trouxe consigo para as colônias – sob o qual as formas de exploração colonial ganharam corpo e sangue, sobretudo devoraram corpos, abriram feridas e sagraram mulher(es) e homens e crianças e natureza. No primeiro fragmento, lancei algumas características gerais a respeito da categoria patriarcado. Em resumo: patriarcado é a forma intrínseca e axial à acumulação capitalista, forma total e totalizante de exploração e opressão das mulher(es). Ao mesmo tempo, uma categoria política, construída e apropriada e enfrentada pelos diversos feminismos, estando, portanto, ativamente presente no fazer-se da *ser-outra*.

Portanto, levando em conta os argumentos que tentei desenvolver até então, podemos acrescentar, ainda, que o patriarcado, tal como se desenvolve no capitalismo, se singulariza pela necessidade insuperável de controle da pro(criação) humana, e, logo das mulher(es) que possuem essa capacidade. Em outras palavras, e por outros caminhos Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser chegam à mesma conclusão: “Contrariamente ao entendimento tradicional, o que produz a classe na sociedade capitalista não são apenas as relações que diretamente exploram a “mão-de-obra”, mas também as relações que a geram e a repõe.” (ARRUZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 54).

## *Maís que uma variável em uma equação? A ser-outra como pilar à acumulação do capital*

Para uma escravizada, a maternidade não é uma alegria. Ela vem para expelirmos, em um mundo de servidão e abjeção, um pequeno inocente cujo destino será impossível mudar.

*Eu, Tituba, bruxa negra de Salem*, Maryse Condé

A exploração e opressão intrínsecas à condição de ser-mulher(es) foi uma dimensão reconhecida pelas militantes negras que lutaram contra a escravidão no século XIX, sendo expressa de modo literal no questionamento central do discurso de Sojourner Truth “Não sou eu uma mulher?” (1851), cuja condição de ser *mulher*, bem que repleta da singularidade de uma mulher negra fazendo-se na e contra a escravidão – no trabalho forçado, arando e colhendo, nos castigos físicos –, sem qualquer regalo pela pretensa fragilidade feminina, remete sobretudo à exploração e à opressão sexual e pro(criativa). Sojourner, assim como as mulheres europeias de diferentes classes, foi submetida há um número exorbitante de gestações e partos – treze –, mas não pôde, de fato, viver a maternidade, tendo suas filhas e filhos arrancadas de seu convívio, vendidas enquanto mercadorias<sup>171</sup>. Davis ressalta:

A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas. Na verdade, aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. [...] Uma vez que eram classificadas como “reprodutoras”, e não como “mães”, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas. Um ano após a interrupção do tráfico de populações africanas, um tribunal da Carolina do Sul decidiu que as escravas não tinham nenhum direito legal sobre suas filhas e filhos. Assim, de acordo com essa medida, as crianças poderiam ser vendidas e separadas das mães em qualquer idade, porque “crianças escravas [...] estão no mesmo nível de outros animais”. (DAVIS, op. cit., pp. 19 e 20)

<sup>171</sup> Em *Amada*, a personagem Baby Suggs traz, de modo visceral, não somente o drama da maternidade negada, mas a brutalidade da desumanização, da alteridade absoluta conferida ao outro tratado como peça, e a contradição da humanidade que se mantém teimosa, resistente, experimentada pelo *choque*: “Então, os oito filhos de Baby Suggs eram de seis pais. O que ela chamava de maldade da vida era o choque que ela recebia ao saber que ninguém parava de jogar as peças só porque entre as peças estavam seus filhos. Halle foi o que ela conseguiu conservar mais tempo. Vinte anos. Uma vida inteira. Coisa que lhe foi dada sem dúvida, como compensação ao ficar sabendo que suas duas filhas, nenhuma das quais tinha ainda dentes permanentes, haviam sido vendidas e mandadas embora e que ela não pudera nem acenar adeus.” (MORISSON, 2011[1987], p. 47)

Das mulheres negras escravizadas, a quem – mais fortemente, a partir da proibição do tráfico de mulher(es) e homens negras<sup>172</sup> – impõe-se o trabalho pro(criativo), foi, no mais das vezes, retirada a possibilidade de cuidado de suas filhas e filhos, cuidado esse que constitui a estrutura do mito da maternidade<sup>173</sup>. No entanto, ao mesmo tempo, foram forçadas a cuidarem das crianças dos senhores brancos e, nesse cuidado, fundou-se a imagem da mulher negra enquanto símbolo da doçura maternal: a ama de leite, a “mãe preta”, a “bá”. Segundo Lélia Gonzalez:

Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: que é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí fora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a *outra* que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. (GONZALEZ, op. cit., 235).

A voracidade da expropriação experimentada pelas mulher(es) escravizadas não apenas desnuda o que o mito da maternidade branca e ocidental oculta, mas, antes, foi *protoforma* para o desenvolvimento de uma dimensão fundamental da forma ser-mulher(es): os corpos femininos foram transformados em máquinas de produção (gestar, parir, cuidar) da mercadoria essencial à produção capitalista: a força de trabalho (alguns elementos desse processo já foram analisados quando tratei da lei da população em Marx). As mulheres escravizadas gestaram e pariram as crianças que lhes seriam expropriadas para serem comercializadas e colocadas, tão logo fosse possível, a produzir mais-valor. Ao mesmo tempo, o seu trabalho de cuidados foi imprescindível, enquanto cuidadoras dos infantes brancos, de suas mães e de seus pais. Segundo Grada Kilomba: “Durante o colonialismo, o seu trabalho foi usado para nutrir e prover a casa *branca*, enquanto seus corpos foram usados como mamadouros, nos quais as crianças *brancas* sugavam o leite. Existem imagens imponentes de *negritude* e maternidade.” (KILOMBA, p. 142, 2019 [2009]).

<sup>172</sup> O tráfico de pessoas escravizadas passa a ser proibido por lei nos E.U.A, a partir do ano de 1807, enquanto no Brasil, com a lei Eusébio de Queiroz, somente em 1850. Sem, com isso, que o tráfico clandestino de pessoas escravizadas tenha se estiguído até o final da escravidão (MARQUES, 2016).

<sup>173</sup> Há uma separação velada entre gestar e parir e o cuidar representada pela imagem do “embalar”, dos primeiros todo caráter ativo e autodeterminado é retirado, sob o segundo, cujo caráter de abnegação o transforma em um atividade humana, subalterna, mas, mágica, no sentido de Mauss, trabalhado anteriormente. E é sobre os cuidados que se sustenta o mito da maternidade. Voltarei nessa questão.

A contradição dessa imagem é objeto de análise de Sueli Carneiro. Analisando uma citação de Monteiro Lobato<sup>174</sup>, ela afirma:

Este é o outro grande estereótipo no qual as mulheres negras brasileiras estão aprisionadas, a figura da mãe-preta que “[...] suscita diferentes reflexões [...]. Privilegiado exemplo de ‘corrupção’ na maior parte de nossas referências, mas também ‘alma de sentimentos extraordinariamente nobres’ e ‘coração transbordando de sublimes dotes’”. (CARNEIRO, 2019 [2002], Edição Kindle).

O lugar objetivamente ocupado pela imagem da mãe-preta desperta, por meio da ideologia racista, a contradição entre a mãe complacente e incondicionalmente amorosa, sob cuja imprescindibilidade do trabalho de cuidados exercido pelas mulher(es) negras nas sociedades coloniais é invisibilizada, e a corruptora, justamente pela centralidade que ocupam na formação dos infantes das classes opressoras. Conquanto, Carneiro ressalta:

Os estereótipos construídos em torno da figura da “mãe-preta” desempenharam e desempenham papel estratégico nas diferentes visões quanto à natureza da escravidão em nosso país. O interessante a destacar é que as bases materiais que sustentaram a existência das “mães-pretas” são omitidas, entrando-se a atenção no investimento subjetivo da escrava no desempenho das funções de ama-de-leite. (idem, Edição do Kindle.).

Assim, enquanto Angela Davis faz a crítica do mito da maternidade como categoria universal do *ser-mulher(es)*, desreificando o vínculo entre mulher(es) negras e o ser-mãe, cuja expropriação da maternidade lhes foi imposta, mesmo quando na forma de resistência – como nos casos de abortos e infanticídios –, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba e Sueli Carneiro desvelam as bases concretas sobre as quais esse mito se sustenta: os cuidados físico e afetivo exercidos pelas mulher(es) negras na criação das crianças brancas. O mito da “mãe-preta” se sustenta através da contradição entre ser impedida de acessar a experiência da maternidade e ser forçada a exercê-la estruturalmente.

O que a condição e posição das mulher(es) negras, e também indígenas, escravizadas nos revelam? Qual é a materialidade que as imagens estereotipadas das mulher(es) negras e indígenas escondem?

---

<sup>174</sup> Personagens como Tia Anastácia contribuíram para a difusão e a naturalização dessa imagem maternal racista da mulher negra no imaginário literário brasileiro.

*O processo de trabalho e o processo de valorização sob  
uma perspectiva feminista*

[...] repita comigo: eu tenho um útero  
fica aqui  
é do tamanho de um punho  
nunca tomou sol

o útero é do tamanho de um punho  
não pode dar soco

questões importantes:

movimentação da bolsa  
sacas de soja  
reservas de soja  
barris de petróleo

voltemos ao útero:

manhamanha  
pata de aranha  
quem manda nas entranhas  
de mamãe

Angélica Freitas, *Um útero é de um tamanho de  
um punho.*

Quem manda nas entranhas de mamãe? A *Claro Empresas* lançou, para o dia dos pais de 2020, um vídeo publicitário de venda de smarthphone, no qual o jornalista Thiago Leifert, cuja companheira está grávida, aparece ao lado de um corpo gravídico, com o rosto cortado. O diálogo com o bebê vindouro, mais especificamente com a barriga – que é tocada, balançada, enquanto a mulher permanece imóvel, em pose de exposição, com uma mão na cintura e outra acariciando a barriga –, é o seguinte: “Tenho uma dica para você [público], e, principalmente para você [jornalista deita a cabeça na barriga, a mulher permanece com as mãos na cintura]: que tal escolher um smarthphone novinho para o papai [ele toca a barriga com o dedo]?[...]” (Trecho extraído da *Propaganda Dia dos Pais Claro*, 2020)<sup>175</sup>.

Dois aspectos explicitados nessa publicidade grotesca iluminam as questões para as quais essa tese busca oferecer algumas pistas: i) o corpo gravídico e o sujeito que gesta podem ser reduzidos ao útero, à capacidade pro(criativa). As mulher(es) gestantes deixam de ser produtoras ativas, seus úteros tornam-se meios de produção de outrem –

<sup>175</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UPqIOiMlnl4>.

um outro abstrato – em outras palavras, seu trabalho, assim como os demais trabalhos produtivos, é submetido à vigência do trabalho estranhado<sup>176</sup>; ii) o ser em gestação, desde logo, já é percebido como partícipe da realização ampliada do mais-valor, isto é, consumidor. Sendo esse ser percebido como consumidor, sua potência enquanto produtor de mais-valor também não é ignorada pelo capital.

Nesse processo de transformação da capacidade pro(criativa) das mulher(es) em meios de produção, a separação entre gestar/parir e o cuidar é fundamental, sendo um dos pilares à acumulação do capital feita por meio da expropriação dos trabalho feminilizados. Pois forma uma classe de mulher(es) proletarizadas – colonizadas, negras, indígenas, imigrantes – capaz, como venho frisando, de produzir a força de trabalho, isto é, gerar a mercadoria primordial para o processo de produção do capital, para cujo “trabalho vivo tem que apoderar-se dessas coisas e despertá-las dos mortos” (MARX, op. cit., p. 260), segundo Hazel Carby: “[...] elas estão fora da relação salarial industrial, mas em uma situação em que estão propiciando a reprodução do trabalho negro em sua própria esfera doméstica, garantindo simultaneamente a reprodução da força de trabalho branca na família "branca".” (CARBY, 1997, p. 115 )<sup>177</sup>.

À formação da força de trabalho proletária, racializada e genderizada, o *tempo de trabalho socialmente necessário*<sup>178</sup> despendido é compulsoriamente menor, segundo algumas medições oficiais. Por exemplo, a taxa da presença do trabalho infantil e o nível médio de qualificação de trabalhadoras e trabalhadores de acordo com raça, classe e gênero. Segundo dados de série 1992/2008 do IBGE<sup>179</sup>, em 2008, a taxa de trabalho infantil entre a população que se autodeclara indígena ainda era de 17,99%, os mesmo dados apontam que esse número chegou, nos anos de 1995, a 70,96% – não parece ser

<sup>176</sup> Segundo Ricardo Antunes (2018): “Dada a prevalência do trabalho abstrato em relação ao trabalho concreto, tem-se, então, o afloramento do caráter misterioso ou fetichizado da mercadoria, que encobre as dimensões sociais do próprio trabalho.” (ANTUNES, 2018, p. 100).

<sup>177</sup> No original: [...] they lie outside of the industrial wage relation but in a situation where they are providing for the reproduction of black labor in their own domestic sphere, simultaneously ensuring the reproduction of white labor power in the "white" household.

<sup>178</sup> O tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo médio de trabalho humano despendido para a produção de mercadorias. Vejamos como Marx define dispêndio de trabalho humano: “Ele é dispêndio da força de trabalho simples que, em média, toda pessoa comum, sem qualquer desenvolvimento especial, possui em seu organismo corpóreo. Embora seu caráter varie em diferentes países e épocas culturais, o trabalho simples médio está dado em toda e qualquer sociedade existente. O trabalho mais complexo vale apenas como trabalho simples *potencializado* ou, antes, multiplicado, de modo que uma quantidade menor de trabalho complexo é igual a uma quantidade maior de trabalho simples. Que essa redução ocorra constantemente é algo mostrado pela experiência. Mesmo que uma mercadoria seja o produto do trabalho mais complexo, seu valor a equipara ao produto do trabalho mais simples e, desse modo, representa ele próprio uma quantidade determinada de trabalho simples. (MARX, idem, p. 122).

<sup>179</sup> Disponível em: <https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=PD329>

coincidência que sejam os anos posteriores ao avanço brutal do garimpo sobre as terras indígenas no norte do Brasil <sup>180</sup>, sendo meados dos anos 90 um momento de retração da atividade. Dados mais recentes da PNAD de 2016<sup>181</sup> mostraram que cerca de 998 mil crianças estavam em situação de trabalho infantil não regulamentada, das crianças entre 5 e 13 anos em situação de trabalho infantil, 71,8 % eram negras. Ao mesmo tempo, a pesquisa apontou para a baixa escolaridade das mães das crianças em situação de trabalho infantil e para o aumento significativo entre aquelas que estavam desempregadas.

Ainda hoje, a qualificação da grande massa de trabalhadoras/es é bastante baixa, e, tendencialmente, mais baixa quanto mais precarizadas forem as condições de trabalho. Dados do *Brasil Retrato das desigualdades: Gênero e raça* (IPEA, 2019) apontaram que as disparidades entre a população branca e negra com mais de 12 anos de estudos aumentaram nos últimos anos, enquanto o analfabetismo é mais do dobro entre a população negra em relação à branca com mais de 15 anos; 16,8% da população negra não é alfabetizada.

Com essa separação entre gestar/parir e cuidar, acompanhada da pauperização extrema da infância em determinadas frações racializadas e genderizadas da classe trabalhadora, foi possível ao capitalismo expropriar radicalmente uma parcela das mulher(es), constituindo-as na principal força de trabalho utilizada à formação das classes dirigentes e proprietárias – médias e burguesas. O *tempo de trabalho socialmente necessário* à sua formação é maior, uma vez que para gerir e inovar o capital há uma necessária incorporação de conhecimento tácito e formal, técnico e intelectual que demandam anos de *cuidados* e estudos.

Entretanto, assim como a produção de mercadorias é realizada pelas trabalhadoras, a produção daqueles que dirigirão e inovarão o capital não é feita –

---

<sup>180</sup> Kopenawa fala sobre outros efeitos do garimpo sobre os yanomamis: “Quando essa fumaça densa e pegajosa nos atinge pela primeira vez, é muito perigosa para nossas crianças, nossas mulheres e nossos idosos. Eles têm uma carne que ainda desconhece sua força maléfica e, assim, ela consegue matá-los quase de uma vez. Foi o que aconteceu com meus parentes, no passado com a epidemia do sarampo de *Toototobi*, aquela que por pouco não matou a mim também. Agora, é a malária dos garimpos, também muito agressiva, que temos. Assim é. O sopro vital dos habitantes da floresta é frágil diante dessas fumaças de *xawara*.” (KOPENAWA; ALBERT, 2019 [2010], p. 364).

<sup>181</sup> Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101388\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101388_informativo.pdf)

apesar do mito da família nuclear estruturada a produzir talentos<sup>182</sup> – pelas famílias de classes médias e burguesas, mas pelas trabalhadoras domésticas, processo de produção que tão logo soma-se, sem, na maioria das vezes, extinguir-se, ao trabalho das diversas tutoras – professoras das mais distintas áreas do conhecimento: das artes às línguas e aos esportes<sup>183</sup>. As classes proprietárias e médias não produzem sequer sua prole. A terceirização de parte da produção dessa mercadoria bastante cara, de cujo capital não pode prescindir, possibilita não apenas a sua gerência – nas instituições públicas e privadas –, mas a criação direta de valor, através da produção de tecnologias das mais diversas a serem agregadas às mercadorias em sua multiplicidade.

Logo a separação entre o processo de trabalho fundamentalmente imbricado à capacidade pro(criativa) – gerar, parir e amamentar<sup>184</sup> – daquele direcionado aos cuidados torna a pretensa improdutividade desses trabalhos produtiva ao capital, isso porque transfere às mulheres da classe trabalhadora a produção da mercadoria força de trabalho, e também a participação ativa na produção das classes dirigentes e proprietárias.

Ressalto, todavia, seguindo as pistas de Maria Mies em *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1998 [1986])<sup>185</sup>, que a noção de *tempo de trabalho socialmente necessário* funda-se sobre uma epistemologia masculina, branca e eurocentrada. O trabalho enquanto categoria tem sido, portanto, determinado por esse

---

<sup>182</sup> Jessé Souza em *A Ralé brasileira: quem é como vive* (2018 [2008]), trabalho coletivo do qual participei, sobrevaloriza o lugar da família nuclear burguesa como um *locus* de incorporação (e vivência) da disciplina e do expressivismo. Em contraposição, a família dessa parcela que ele denomina por ralé estrutural estaria imersa na indisciplina para o trabalho e na ausência de possibilidade de experimentar o expressivismo. Todavia, esse *locus* nas famílias burguesas, em particular, nas sociedades coloniais, tem sido mantido e protagonizado pela presença e trabalho ativo e bastante disciplinado das trabalhadoras domésticas. Como chamamos a atenção em nosso artigo: “Jane, ao se lembrar da infância, o faz com um meio sorriso nos lábios, olhando fixamente para o chão. Sua mãe durante a sua breve vida (morreu com 39 anos), trabalhou com empregada doméstica e não tinha tempo ruim, doença ou problema que a fizessem faltar um dia que fosse ao trabalho.” (SILVA, TORRES, BERG, 2018 [2008], APUD: SOUZA, p. 166). Nosso artigo que nomeamos como *A miséria do amor dos pobres*, pois tratava justamente da condição precária das relações heterossexuais experimentadas pelas jovens dessa classe social, que Souza compreende como parcela descartável e estruturante da sociedade brasileira, poderia se chamar *A miséria do amor dos homens* já que aquelas violências e a falta de reconhecimento afetivo-sexual inerente às relações heteronormativas analisadas parecem transversalizar as experiências afetivo-sexuais no capitalismo, como aponta Federici (2019 [2012]), bem que essa experiência seja distinta de acordo com a posição e condição em que as mulher(es) se encontram.

<sup>183</sup> Para mais detalhes sobre a importância do processo de incorporação de conhecimentos tácitos ou formais no fazer-se das classes sociais através do processo de socialização, ver: *A distinção* de Pierre Bourdieu (2006[1979]); *A construção social da subcidadania* (2004), Jessé Souza.

<sup>184</sup> Contemporaneamente, a amamentação encontra-se localizada quase que exclusivamente na dimensão da pro(criação), cabendo à progenitora o trabalho de amamentar os bebês, mas durante séculos esse trabalho pôde ser transferido pelas mulher(es) brancas das classes médias e proprietárias a mulher(es) das classes subalternas, em especial, como já foi apontado, às mulher(es) negras.

situar-se na particularidade. Segundo a autora, o capitalismo não pressupõe e, na verdade, exclui de forma estrutural, o trabalho das mulher(es) (seja ele remunerado ou não) enquanto equivalente possível das relações de troca – por isso, ele surge enquanto improdutivo, lançado ao âmbito da re(produção) social, e não da produção social. Por isso, as teorias sobre o capitalismo tenderam a tomar esse fator fundamental à acumulação, como um dado, sem questioná-lo. Nas palavras de Mies: “Este conceito [capitalismo] exclui por definição as tarefas domésticas e gravidez e cuidado das crianças da categoria de "trabalho produtivo" e, assim, reduz as mulheres a uma *unidade de consumo*.” (idem, p. 159. Tradução livre e grifos meus).

A categoria trabalho tem sido meu objeto de reflexão – eu parto da relação entre as categorias trabalho e *habitus* para essa virada feminista –, proponho, portanto, que façamos nela uma breve incursão.

Partindo da ontologia lukacsiana, compreendo o trabalho enquanto categoria ontológica/ontogenética do ser social. Isto é, como momento genético do “*complexo concreto da sociabilidade enquanto forma de ser*” (LUKÁCS, 2013 [1968], p. 43) ou, nas palavras marxianas, enquanto “*perpétua condição natural da vida humana [...] comum a todas as suas formas.*” (MARX, 2017 [1867], p. 255).

Nesse sentido, a busca por compreender o trabalho em seu caráter ontológico/ontogenético nada mais é que apreendê-lo em sua universalidade intrínseca ao ser social, enquanto conteúdo permanente e não eliminável da sociabilidade em sua processualidade concreta, sendo este, assim, comum a todas as formas de sociedade. Defendo que o trabalho é a categoria que expressa o processo de exteriorização ativa. Da obra de “maturidade” de Lukács *Para uma ontologia do ser social* apreendo três elementos que sustentam minha afirmação. São eles: i) trabalho enquanto posição primária/fundante da relação sujeito/objeto; ii) a centralidade da consciência no ato laborativo; iii) trabalho como modelo da práxis.

No entanto, as mulher(es) fomos (e seguimos sendo) historicamente expurgadas do processo de exteriorização ativa. A parte social do trabalho (e do *habitus*) que nos coube e cabe é percebida como o lugar, por excelência, da passividade, desprovido de ação consciente. Na dualidade sujeito/objeto, que segundo Lukács é inaugurada pela posição teleológica do trabalho, o trabalho das mulher(es) – de modo mais absoluto no

---

<sup>185</sup> Maria Mies recebeu grande influência do pensamento de Rosa Luxemburgo e foi uma importante influência na obra de Silvia Federeci.

trabalho de gerar e parir –, como tenho ressaltado, foi lançado à objetividade (*gegenständlichkeit*), cujos sujeitos permanecem sendo os homens.

E, quando ocupamos os postos de trabalho que são exclusivos à produtividade capitalista – as mulher(es) proletárias e colonizadas desde a gênese do capital compõem a força de trabalho produtiva –, essa inserção é eivada, como tentei apontar, pela ser-mulher(es), seja no rebaixamento do valor da força de trabalho das mulher(es) – no caso de ser assalariada – seja, nas formas de trabalho escravizado e servidão, pelo disciplinamento coercitivo e aumento da extração da exploração de mais-valor por meio da coação física, sexual e emocional. É preciso, portanto, avançar em uma concepção ontológica de trabalho que inclua o trabalho das mulher(es) em sua pluralidade.

Nessa direção, Maria Mies esboça uma (re)definição e (re)tomada da centralidade da categoria trabalho<sup>186</sup> baseada nas experiências reais das mulher(es) trabalhadoras, e o faz contrapondo-se a uma definição de trabalho que se estabeleceu especialmente depois dos anos 20, e que coincide com a noção marxiana de trabalho produtivo à sociedade capitalista, ou seja, enquanto trabalho produtor de valor e mais-valor<sup>187</sup>, embora, ressalto, a noção de trabalho produtivo em Marx não coincida com a de trabalho produtivo para o capital. Segundo o autor, o modo de produção capitalista inverte a relação de utilidade do processo de trabalho, subsumindo sua pluralidade, seus modos particulares de satisfazerem as necessidades humanas – sejam elas materiais ou simbólicas – à “geleia de trabalho humano”, portadora sobretudo de valor e mais-valor.

Três características engendradas pelo trabalho feminino, historicamente feito assim, são lançadas por Maria Mies nesse intuito: i) o trabalho enquanto unidade entre fardo e gozo; ii) a necessária redefinição entre tempo de trabalho e tempo de lazer; iii) o trabalho enquanto uma atividade sensual entre ser-humana e natureza.

A concepção de trabalho lukacsiana tem por mérito não aprisionar o trabalho como atividade vital à forma do trabalho produtivo para o capital. Porém, a definição permanece ancorada em uma perspectiva racionalista que tem no sujeito universal (masculino e branco) seu modelo. Não por acaso, as dimensões do gozo/fardo, da sensualidade e da sensibilidade são opacizadas em sua concepção ontológica de

---

<sup>186</sup> Vale lembrar que *Adeus ao proletariado*, de André Gorz, foi publicado em 1982, causando um grande impacto sobre os estudos da centralidade do trabalho. Maria Mies é, portanto, pioneira em defender a centralidade do trabalho, em 1986, mas evocando uma categoria que abarcasse o trabalho socialmente exclusivizado pelas mulher(es) na divisão sexual do trabalho.

<sup>187</sup> Definição de Marx de trabalho produtivo no capitalismo: “O processo de produção, como unidade dos processos de trabalho e de valorização, é processo de produção capitalista, forma capitalista da produção de mercadorias.” (MARX, 2013, p. 273).

trabalho. No que diz respeito à definição de trabalho marxiana, bem que impactada pelo racionalismo ocidental, tais dimensões são inerentes. Vejamos como a célebre frase marxiana sobre a especificidade do trabalho humano traz essas tensões:

[...] o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente [*Kopf*] antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação [*Vorstellung*] do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que esse se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, a finalidade pretendida, que, como ele bem o sabe, determina o modo de sua atividade com a força da lei, à qual ele tem de subordinar sua vontade [*Willen*]. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim [...] Os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito, em segundo lugar, *seu objeto* e, em terceiro, seus meios. (MARX, 2017 [1867], p. 256. Acréscimos dos termos no original. Grifos meus).

No trecho, o caráter teleológico da concepção marxiana do trabalho se evidencia; a representação [*Vorstellung*], para cuja intuição é fulcral, é ponto de partida e chegada do processo de trabalho. No entanto, a vontade [*Willen*] não é percebida em uma relação mutualista com a representação, mas de subalternidade: no processo de trabalho marxiano, a representação, *com a força da lei*, deve submetê-la. Ademais, como aponta Maria Mies, útero, vagina e seios não são partícipes da *corporeidade* – “seus braços e pernas, cabeça e mãos” (idem, p. 255) – da *ser-humana* que trabalha.

Assim, embora intuição e vontade componham o processo de trabalho, de cuja relação sensual entre *ser-humana* e natureza lhe é inerente, em alguma medida, essa relação é também violadora e violenta – uma pulsão de morte, segundo Mbembe (2018 [2003]) – fundada em uma sensualidade (masculina) que transpõe e faz recuar (e não raro aniquila) as barreiras naturais – externa e internas –, pois as compreendem enquanto objetos (*objekt*) a serem transpassados e submetidos pela ação previamente representada na mente (*kopf*) humana (também masculina?) – não somente o processo de trabalho sob a égide do capital, mas sua concepção ontológica.

Porém, simultaneamente, Marx acentua que o trabalho põe em movimento as *potências latentes* da natureza externa e própria de quem trabalha, ao frisar essa interação mais simbiótica e menos competitiva, Marx nos faz lembrar, por exemplo, dos trabalhos de gestar e parir para cuja natureza não é *confrontada* e *submetida* e *apropriada*, mas, simbioticamente, têm suas *potências latentes* mobilizadas; esse

processo de trabalho tende a ser, segundo evidências científicas, tão mais bem sucedido quanto natureza e *representação* (consciência e intuição) cooperam entre si.

Todavia, a despeito dessa tensão, é bastante perceptível – desde a escolha dos termos pelos quais essa relação entre ser social e natureza se dará – a presença de uma concepção evolucionista, de certa influência darwinista, para cuja competição ocupa um lugar privilegiado na definição de trabalho marxiana, embora concepções dissonantes possam ser extraídas a partir de momentos distintos de sua obra. Um exemplo são os artigos escritos à Gazeta Renana sobre o furto da madeira (1842), no qual Marx denuncia a criminalização de práticas tradicionais, nomeadamente das formas de trabalho comunais, inerentes aos direitos consuetudinários, como a coleta de madeira seca. O jovem Marx expressa que, com a ascensão da propriedade privada<sup>188</sup>, por meio da criminalização da relação comunal entre ser-*humana* e natureza, as florestas, apropriadas privadamente, têm um único objetivo: servir aos *interesses particulares* de seus proprietários (MARX, 2016 [1942]). Com o avanço das relações capitalistas, florestas, animais e seres-*humanas* passam a servir a *interesses particulares* – à expropriação capitalista –; a vida humana é criminalizada e punida, expropriada em detrimento da propriedade-madeira<sup>189</sup>.

Temos a influência dessa concepção masculina de trabalho dentro do próprio feminismo. Simone de Beauvoir (1949) reiterou a concepção de trabalho masculina que encontramos em Marx em sua distinção entre imanência e transcendência, na qual, na primeira, as mulher(es), pretensamente atreladas ao destino biológico, estariam historicamente encerradas, enquanto os homens, livres dos encargos biológicos, puderam, desde os primórdios, lançar-se – pela violência e pela dominação da natureza – à transcendência. Vejamos:

Os trabalhos domésticos a que está votada, porque só eles são conciliáveis com os encargos da maternidade, encerram-na na repetição e na imanência, reproduz-se dia após dia sob uma forma idêntica que se perpetua quase sem modificação através dos séculos: não produzem nada de novo. O caso do homem é radicalmente diferente, ele não alimenta a coletividade à maneira

<sup>188</sup> Nesse momento, o jovem Marx ainda não tinha desenvolvido sua teoria do valor. Lucro, interesse e propriedade privada são os fenômenos sociais que ele irá interpelar.

<sup>189</sup> De acordo com o jovem Marx: “Para os *selvagens de Cuba*, o ouro era o *fetichismo dos espanhóis*. Eles organizaram uma celebração para ele, cantaram em volta dele e em seguida o jogaram ao mar. Caso tivessem assistido à sessão dos deputados renanos, os selvagens de Cuba não teriam considerado a *madeira* como *fetichismo dos Renanos*? Porém, alguma sessão posterior lhes teria ensinado que o fetichismo está associado à zoolatria, e os selvagens de Cuba teriam jogado as *lebres* ao mar para salvar as *pessoas*.” (MARX, idem, p. 127). Nesse trecho, por exemplo, se evidencia a crítica que o jovem destina à concepção evolucionista de desenvolvimento – que irá radicalizar-se, a partir de sua ruptura com a teleologia inerente às concepções de história, razão, direito e Estado em Hegel – ver *A crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843/1844).

das abelhas operárias mediante simples processo vital, e sim com atos que transcendem sua condição animal. O *homo faber* é, desde a origem dos tempos, um inventor [...] (BEAUVOIR, 2016 [1949] V. 1, p. 98).

A autora opõe a criatividade – da atividade do *homo faber*, do trabalho masculino – aos trabalhos doméstico e de pro(criação) realizados pelas mulheres, cuja pretensa repetição e imutabilidade os levariam a não ultrapassar em muito as atividades vitais presentes no reino animal, sendo, portanto, destituídos de sua transcendentalidade humana. É por compreender a atividade humana, transcendente, a partir de categorias universais fundamentalmente masculinas que Simone de Beauvoir termina por desenvolver a argumentação da formação histórica do ser-*outra* atrelada a um ponto de partida marcado pela desvantagem biológica das mulheres, que, segundo a autora, transformou-se, com a entrada nas formas de produção agrícolas, em inferioridade e, mais tarde, com o surgimento da propriedade privada, em alteridade absoluta.

Enquanto a imanência encontra-se encerrada na natureza muda e, por isso, as possibilidades de *escolhas* e de mirar um *projeto* seriam bastante limitadas, a transcendência, por sua vez, define-se justamente pelo caráter determinante dessas duas categorias (SARTRE, 1945). Assim, os trabalhos tidos enquanto re(produtivos), aos olhos de Beauvoir, estariam aquém das possibilidades de escolha e projeto, concebidos como marcas, por excelência, das atividades propriamente humanas.

Em contrapartida, ainda que Maria Mies desenvolva uma crítica feminista bastante pertinente à categoria trabalho, ao identificar a definição marxista à marxiana de trabalho produtivo no modo de produção capitalista<sup>190</sup>, termina reduzindo-a e não sendo, portanto, justa em sua crítica, pois desconsidera a riqueza semântica da categoria trabalho em Marx. Como vimos, o trabalho na obra marxiana é, sobretudo, uma atividade orientada a um fim, sua forma e conteúdo variam de acordo com o modo de vida que se erige sobre tal atividade e que, ao mesmo tempo, a conforma. Assim, trabalho produtivo para Marx, socialmente produtivo, é antípoda do trabalho produtivo ao capital, em suas palavras, “se considerarmos o processo inteiro do ponto de vista do seu resultado, do produto, tanto o meio como o objeto do trabalho aparecem como meios de produção, e o trabalho aparece como trabalho produtivo.” (MARX, 2017 [1867], p. 258). O trabalho socialmente produtivo é, portanto, a atividade vital em sua

---

<sup>190</sup> Bourdieu, em alguns momentos, identifica com “concepção ocidental de trabalho” algo próximo do que Maria Mies identifica como concepção marxista. Essa forte identificação entre trabalho e trabalho produtor de mais-valia parece ser um dos elementos que contribuíram para as teorias do “fim do trabalho”.

pluralidade de conteúdos. É o modo de produção capitalista, sua necessidade de reprodução ampliada, que, segundo Marx, estreita o conceito de trabalho produtivo (idem, p. 578), subsumindo a multiplicidade dos seus conteúdos à necessidade imperativa da extração e realização do mais-valor.

Maria Mies, desse modo, ao não levar em consideração esse caráter polimorfo da categoria trabalho em Marx, perde a oportunidade de estender sua crítica feminista à noção de trabalho emancipada e, portanto, à concepção mesma de emancipação marxiana que, desdobrando-a, termina por ancorar-se, como apontam as pistas anteriores, em alguma medida, no racionalismo masculino, excludente das mulher(es) e das formas de trabalho que socialmente as exclusivizam. E essa é uma questão fundamental, ao não a enfrentar corre-se o risco de abraçar, tal como Beauvoir, o sujeito masculino transcendental enquanto horizonte emancipatório das mulher(es).

Em *Necropolítica* (2003), por exemplo, Achille Mbembe esboça uma crítica nessa direção. Detenhamo-nos brevemente nela. Segundo o autor, Marx confunde “o trabalho (ciclo interminável de produção e consumo necessário à manutenção da vida humana) com a obra (criação de artefatos duráveis que se somam ao mundo das coisas). O trabalho é concebido como vetor de autocriação histórica do gênero humano.” (MBEMBE, 2018 [2003], p. 24). É preciso comentar essa pretensa confusão marxiana antes de avançarmos nos desdobramentos que, segundo Mbembe, são decorrentes desta. Embora seja dimensão importante do processo de trabalho, a categoria trabalho, em Marx, não pode ser reduzida à obra; é o caráter de autocriação, de atividade orientada a um fim, como vimos, que a define. É na sociedade capitalista que o mundo das coisas, seu valor, isto é, o tempo de trabalho socialmente necessário, submete a autocriação à obra.

Mbembe, então, supondo essa confusão, identifica, na emancipação marxiana, a necessidade da superação entre as disjuntivas sujeito/objeto, ser/consciência, para a qual o real seria, desse modo, acessado sem qualquer mediação<sup>191</sup>: trabalho = à atividade autocriadora = à obra = ao real. Em uma sociabilidade emancipada, portanto, essa pretensa necessidade de romper com a disjuntiva ser/conhecer tornaria, segundo o autor, os processos democratizantes “quase necessariamente violentos” (idem, p. 25). Todavia,

---

<sup>191</sup> Sujeito/objeto idêntico é uma concepção inerente ao sistema hegeliano presente, por exemplo, em *História e Consciência de Classe* (1922) de György Lukács. Trato dessa questão em *Trabalho e Habitus: um diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu* (2016).

a superação do fetichismo da mercadoria<sup>192</sup> não coincide, em Marx, com o acesso ao real sem mediações, mas é pensada através de mediações cuja humanidade e sua atividade autocriadora não estejam submetidas à produção de valor – pelo tempo de trabalho socialmente necessário – que abstrai a individualidade do trabalho e das trabalhadoras, sobretudo pelo mais-valor.

Embora tanto a identidade entre trabalho e criação de artefatos duráveis quanto o sujeito/objeto idêntico como horizonte emancipatório, na obra de Marx, sejam bastante questionáveis, interpelar em que medida há um caráter *quase necessariamente* violento inerente, seja às experiências revolucionárias ocorridas no século XX, seja às lutas emancipatórias – ancoradas em sua obra – é um esforço de autocrítica relevante quando temos por perspectiva teórico-política o comprometimento com a emancipação humana.

Por esse ponto de vista, é importante atentarmos à imbricação genética de uma concepção masculina de trabalho (sendo-lhe característicos domínio e submissão e controle das potências latentes no objeto de trabalho – natureza e meios de produção –, e sujeito que trabalha) com um projeto de emancipação quase necessariamente transpassado pela violência, mais especificamente, pela necropolítica. Parece-me imprescindível, portanto, irmos além dessa tensão em Marx – embora esta, em sua obra, não se desdobre em uma defesa da violência como insuperável força motriz revolucionária.

Uma forma de enfrentar essa tensão é eivar o sentido ontológico do trabalho de uma relação sensual, não enquanto pulsão de morte, mas relação erótica, no sentido que lhe confere Lorde (1984): “A própria palavra ‘erótico’ vem do grego *eros*, a personificação do amor em todos os seus aspectos – nascido de Caos e representando o poder criativo e harmonia. Quando falo do erótico, então, falo dele como uma afirmação de força vital das mulheres [...]”. (LORDE, 2019 [1984], p. 70). A relação erótica pressupõe mais do que uma relação entre sujeito e objeto, mas relações intersubjetivas, entre sujeitos ativos. A especificidade ontológica do trabalho de pro(criação) e cuidados, o trabalho que, socialmente, as mulher(es) têm monopolizado, deve-se ao fato que, no processo de trabalho, natureza, crianças, idosos, doentes (e os homens) são não objetos cujas potências latentes submetemos ao nosso domínio, mas sujeitos ativos e

---

<sup>192</sup> Fetichismo da mercadoria, segundo Marx: “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos de trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total

criativos, as potências nelas e em nós são mutuamente postas em movimento. Reviremos, portanto, a transcendência masculina, inundando-a com o poder do mar de ressaca da imanência criativa e mediada.

Métis, na mitologia grega, e as *Iya mi*<sup>193</sup>, nas mitologias africanas, divindades femininas não cultuadas, presenças ausentes, de modos distintos, em cada uma dessas culturas<sup>194</sup>, trazem arquétipos sociais das *mulher(es) primordiais*, poderes primitivos, capazes, segundo os mitos, de desestabilizar a ordem do cosmos, pulverizar as hierarquias divinas e, por tanto, foram domados e submetidos pelas divindades masculinas. Sueli Carneiro e Cristiane Abdon Cury (1982) percebem a gênese desses arquétipos míticos de mulheres – poderosos e temidos, ritualmente subjugados e esquecidos – no trabalho de pro(criação) que (*potencialmente*) exercem em exclusividade, os trabalhos de gestar, parir e nutrir a vida humana:

Acreditamos residir fundamentalmente no mistério da concepção da vida a associação da mulher ao segredo, ao temor do desconhecido, à natureza selvagem, às profundezas das águas e suas turbulências, à terra, ventre fecundo onde tudo nasce e para onde tudo retorna, e ao fogo sensual que conduz ao encontro. (CARNEIRO; CURY, apud: CARNEIRO, 2019 [1982], Edição Kindle).

A capacidade pro(criativa) tem articulado, ao longo das diversas culturas, seja a natureza (selvagem e indomável), seja a inteligência (astuta e metamorfa), uma simbiose entre natureza e humanidade, nem sempre harmônica. No entanto, nos mitos, no mais das vezes, a faceta violenta e destrutiva da relação erótica entre essas duas dimensões do ser é direcionada, não à destruição da natureza, mas da civilização (masculina), sobretudo da ordenação e hierarquização estabelecida no cosmos. Caso Zeus não tivesse engolido Métis, a relação traria um filho capaz de lhe destituir o poder, desordenar a ordem estabelecida. Em situação distinta, a orixá Odu, que “possuía o poder nesse tempo; todas as coisas que ela dizia se realizavam”(CARNEIRO; CURY, idem, Edição Kindle.), foi enganada e submetida pelo companheiro Obarixá, que, acalmando-a, toma posse dos segredos dos quais ela extraía poder:

Obarixá diz a Odu que ele não lhe escondeu nenhum de seus segredos, mas que ela, por sua vez, ocultou seu poder. Odu mostra a Obarixá o segredo da roupa de Egun. Eles adoram juntos Egun. Odu veste a roupa, mas ela fala

---

como uma relação social entre objetos, existente à margem dos produtores.” (MARX, 2013 [1867], p. 147)

<sup>193</sup> “As Iyá mi, ancestrais míticos femininos, são a representação máxima do poder feminino.” (CARNEIRO; CURY, apud: CARNEIRO, 2019 [1982], Edição Kindle)

<sup>194</sup> Sobre a presença ausente dessas divindades nas culturas das quais erigem, ver *Métis: As astúcias da inteligência* (DÉTIENNE; VERNANT, 2008 [1974]) e *O poder feminino no culto Orixá* (CARNEIRO; CURY, apud: CARNEIRO, 2019 [1982]).

com voz normal, ela não sabe falar com a voz rouca dos ará órun, as pessoas dos céus, os mortos. Eles voltam para casa. Obarixá volta sozinho ao lugar de adoração, modifica a roupa de Egun, a veste, toma o chicote de sua oferenda na mão. Ele sai na rua com a roupa e fala com voz rouca de Egun. Todos ficam com medo. Odu, ela mesma, fica apavorada, mas reconhece a roupa e sabe assim que Obarixá está dentro. Ela envia seu pássaro a pousar nos braços de Egun. Todas as coisas que Egun diz, expressa o poder do pássaro. Na volta de Obarixá para perto de Odu, ela lhe diz que a roupa lhe convém melhor que a ela. Quando ele sai, todas as pessoas gritam: aí está Egun, ali está Egun! Ele joga o chicote no chão, eles têm medo, a honra é dele. (CARNEIRO; CURY, idem, Edição Kindle).

As potencialidades inerente aos arquétipos sociais que se desdobram da divisão sexual do trabalho, nos mitos das sociedades patriarcais, incluindo a capitalista – os opostos complementares Eva/Maria exemplificam bem –, são submetidos à ordem masculina; conseqüentemente, os trabalhos cujas mulher(es) monopolizam só são percebidos precariamente vinculados àqueles caracteres humanos, civilizatórios. É assim que Simone de Beauvoir pôde atrelá-los à imanência, uma repetição “que não produz nada de novo”. E não somente ela, Angela Davis, a despeito de ter demonstrado que a igualdade substantiva foi desenvolvida e alimentada no seio do trabalho doméstico, apostando em sua obsolescência em uma sociedade emancipada (mais uma vez, a concepção do que é trabalho impacta os horizontes emancipatórios), por meio de sua coletivização, afirma: “Invisíveis, repetitivas, exaustivas, improdutivas e nada criativas – esses são os adjetivos que melhor capturam a natureza das tarefas domésticas.” (DAVIS, 2016 [1981], p. 225). Enquanto Rosa Luxemburgo chancela a exclusão dos trabalhos domésticos e de pro(criação) “da grande oficina da produção social”:

A mulher do povo teve que trabalhar desde sempre. Na horda bárbara ela carrega o peso, coleta alimentos; no povoado primitivo, planta e mói o cereal, faz panelas; na Antiguidade, como escrava, serve os senhores e amamenta os rebentos; na Idade Média, fiava para o senhor feudal. Mas, desde que existe a propriedade privada, na maioria das vezes a mulher do povo trabalha separada da grande oficina da produção social, ou seja, separada também da cultura, encurralada na estreiteza doméstica de uma pobre existência familiar. (LUXEMBURGO, 2011 [1914], p. 494).

Essa percepção dos trabalhos de pro(criação) e cuidados, exercidos na esfera doméstica, como apátridas do trabalho social está geneticamente imbricada à alocação deles, no modo de produção capitalista, no âmbito do improdutivo, conseqüentemente, concebendo-os enquanto trabalhos reprodutivos.

Antes de avançar à particularidade desses trabalhos para o capital, aponto para algumas similitudes ontológicas que os aproximam do trabalho intelectual e artístico. É

uma marca do movimento literário modernista pensar o fazer escrito, Graciliano Ramos em *Linhas Tortas* (2015[1962]) o compara ao trabalho das lavadeiras de Alagoas.

Vejamos:

Deve-se escrever da mesma maneira como as lavadeiras lá de Alagoas fazem seu ofício. Elas começam com uma primeira lavada, molham a roupa suja na beira da lagoa ou do riacho, torcem o pano, molham-no novamente, voltam a torcer. Colocam o anil, ensaboam e torcem uma, duas vezes. Depois enxáguam, dão mais uma molhada, agora jogando a água com a mão. Batem o pano na laje ou na pedra limpa, e dão mais uma torcida e mais outra, torcem até não pingar do pano uma só gota. Somente depois de feito tudo isso é que elas dependuram a roupa lavada na corda ou no varal, para secar. Pois quem se mete a escrever devia fazer a mesma coisa; a palavra não foi feita para enfeitar, brilhar como ouro falso; a palavra foi feita para dizer”. (RAMOS, 2015[1962]).

Como nos mostra Graciliano Ramos, a repetição e a monotonia não são para os trabalhos intelectuais e artísticos – considerados pela normatividade ocidental aqueles mais próximos da realização humana em plenitude e, portanto, os mais afastados da determinação biológica – determinações da ausência da criatividade e da produção (social). Ao contrário, no mais das vezes, são sua condição de possibilidade. Tão alheio às marcas masculinas da civilização – a caça, a conquista e a guerra, atividades para as quais Simone de Beauvoir atribui transcendência – o exercício da intelectualidade muito se assemelha aos trabalhos socialmente monopolizados pelas mulher(es). A rotina incessante, a névoa entre tempo de trabalho e tempo de lazer (a qual Maria Mies chama a atenção), a relação sensual – erótica – entre sujeito e objeto do trabalho. Será mero acaso que não raro intelectuais e artistas remetam seus processos criativos à gestação e ao parto? Ambos, de fato, carregam o mito do “dom natural”, mas enquanto os trabalhos intelectuais e artísticos estiveram no topo da hierarquia civilizatória, os trabalhos de procriação e cuidados foram lançados à barbárie.

Gestar, parir, amamentar e cuidar de um ser em desenvolvimento, assim como os diferentes trabalhos de cuidados exercidos na esfera doméstica, são trabalhos rotineiros e exaustivos e, como afirma Davis, invisíveis, pois, necessariamente, invisibilizados pelo patriarcado capitalista. Mas não são trabalhos maçantes, improdutivos e destituídos da criatividade. Além de essenciais à continuidade da vida, e, portanto, um dos mais indispensáveis à “grande oficina da produção social”, seja qual for o modo societal vigente, estão bem longe de não produzirem nada de novo. Não, todo dia, ela, nós, não fazemos tudo igual. Do trabalho propriamente dito, enquanto posição teleológica,

passando pelos meios de produção e pelos produtos do trabalho, o vínculo entre continuidades e transformações (marca fundamentalmente social) os transversaliza.

A história do bolinho de chuva é um ótimo exemplo desse intercâmbio entre memória e inovação técnica ininterrupta. Minha bisavó, avó, mãe e tias, todas fazem ótimos bolinhos de chuva e todas dizem o mesmo “é tão fácil”. Bolinho de chuva é aquela receita do interior, com ingredientes simples, para o dia em que não é possível ir à venda buscar a merenda da tarde, mas para as mulheres pobres, com muitas filhas e filhos, esses dias vão muito além dos dias chuvosos. Meu pai, que é um super especialista em bolos e pães caseiros, tenta, há décadas, acertar a receita, mas nada. É uma receita trivial: ovos, açúcar, farinha de trigo e um pouco de leite ou água, vai da bem-aventurança da economia doméstica no momento, mistura tudo e frita em óleo vegetal. Quais são as medida? Não existem. É intuitivo. Vai depender da temperatura do dia, do quanto vai bater, da panela que irá utilizar, da intensidade da chama do seu fogão. É daquelas receitas em que cada mínimo detalhe conta. É verdade, até existem diversas versões da receita na internet, eu nunca consegui êxito em nenhuma.

Fazia mais de uma década que eu tentava acertar na receita, e desandava tudo; encharcava, explodia (Beauvoir não sabia, mas existem grandes aventuras na cozinha). Certa noite, entre os trabalhos de escrita da tese e cuidado do Antônio, ele começou a me pedir algo gostoso – bolinho de chuva, toda criança merece essa lembrança afetiva, eu pensei. Eu havia conversado com meu pai no dia anterior sobre como fazer um bom empanado sem encharcar, falamos como o ovo cumpre melhor essa função que o leite, já que puxa menos óleo. Daí me lembrei da minha mãe dizendo “o segredo do bolinho da mamãe é a quantidade de ovos”. Liguei para ela, pedi umas dicas, com o segredo do ovo na cabeça, fizemos uma videochamada para que eu pudesse lhe mostrar a consistência da massa, ela aprovou. Fiquei atenta a temperatura do óleo, que não podia subir demais. Deu certo, meu primeiro bolinho de chuva. A cada nova receita, cada fator e suas modificações têm que ser observados, além das substituições não raro exigidas pela economia doméstica.

A minha avó, certa vez, disse-me em tom triste “eu passei minha vida na frente do fogão”. Nenhuma *ser-humana* deveria ser condenada a passar sua existência acorrentada a qualquer atividade que seja, não há dúvidas de que tal aprisionamento é fator limitante de suas potencialidades, mas nenhuma *ser-humana* devia abster-se de exercer as atividades de cuidar de si e de outrem, socialmente indispensáveis, e que tem sido exclusivizadas pelas mulher(es) negras, indígenas, imigrantes, camponesas –

proletárias, tal abstenção experimentada majoritariamente pelos homens, mas também pelas mulheres burguesas, é igualmente empobrecedor. Quão humanizado, partícipe da transcendência, é um indivíduo que não desenvolveu habilidades básicas do cuidado autônomo de si e de outras seres-*humanas*?

Até agora, detemo-nos no sentido ontológico do trabalho. Mas quais as consequências de sua concepção masculina para a análise da sociedade capitalista?

Os trabalhos de pro(criação) e cuidados foram considerados trabalhos improdutivos ao capital, isto é, que não produzem valor e mais-valor. A partir dos anos 60, setores do feminismo marxista passaram a reivindicá-lo enquanto trabalho reprodutivo, indispensável à produção capitalista, mas não-produtor de valor e mais-valor, essa conceituação ganhou fôlego novamente com os trabalhos das pesquisadoras Cinzia Arruza, Susan Ferguson, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, entre outras, reivindicando a categoria de reprodução social<sup>195</sup>. Cinzia Arruza em *Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos* (2016), opondo-se à crítica da pesquisadora Stevi Jackson sobre a diferenciação entre trabalho produtivo e reprodutivo, afirma:

Jakson surpreendentemente afirma que a distinção entre produção e reprodução não faz nenhum sentido, porque algo não pode ser reproduzido sem ser produzido antes. Obviamente, essa afirmação se sustenta apenas se assumirmos a palavra “produção” em seu sentido geral, mas certamente não se mantém se o que queremos dizer é produção de valor. Ademais, as feministas marxistas e socialistas não negam que o trabalho da reprodução é um tipo de trabalho. Pelo contrário, as teóricas da reprodução social tendem a ampliar o conceito de trabalho necessário para incluir o trabalho reprodutivo em seu interior. (ARRUZA, 2017 [2016], p. 47).

Concordo com Arruza: o trabalho realizado através das relações de parentesco tem especificidades em relação ao trabalho assalariado formal (e, até mesmo, em relação às formas de assalariamentos informais e precárias), no entanto, sua especificidade não se encontra em seu caráter improdutivo ao capital. A especificidade dos trabalhos de pro(criação) e cuidados se ancora i) na marginalidade de sua relação ontologicamente particular entre ser-*humana* e natureza; ii) na transposição de seu caráter social à determinação biológica, que torna ainda mais fetichizada a mercadoria que produz: a força de trabalho; iii) no seu não-assalariamento.

---

<sup>195</sup> Eu não pretendo me aprofundar nesse debate, uma análise aprofundada dessa corrente pode ser encontrada em *Novos ares na tradição marxista*, na tese *Working poor japônês: trabalho imigrante de kassegui e suas transversalidades* (2020), da pesquisadora Mariana Shinohara Roncato.

Assim, através da ascensão das estruturas patriarcais – que, como vimos, é simultânea –, o capital transfere às mulher(es), socialmente responsabilizadas pelo trabalho de pro(criação) e cuidados, todo o custo desse processo de trabalho. Enquanto a força de trabalho assalariada tem uma parcela de seu tempo de trabalho expropriada pelo capital, nesse trabalho, realizado na esfera doméstica por meio, como bem chama a atenção Arruza, das relações de parentesco, a totalidade do trabalho é não paga. Ainda, os custos da produção (o trabalho morto, trabalho objetivado cujos meios de produção portam) no caso do trabalho formal, compõem os gastos da empresa capitalista – a transferência destes às trabalhadoras e trabalhadores, por meio da informalidade da relação de trabalho, tem sido utilizada na intensificação do trabalho e no aumento da extração de mais-valor (ANTUNES, 2013, p. 17). No caso das trabalhadoras não-assalariadas de pro(criação) e cuidados, essa transferência é inerente ao seu modo de ser na sociedade capitalista, é axial ao patriarcado capitalista e racista.

Marx, em texto não publicado em vida e publicado no Brasil por *Capítulo VI, inédito de O capital* (escrito entre os anos 1863/1866), estabelece dois pré-requisitos para que um trabalho e, portanto, as trabalhadoras que o empreendem sejam produtivas ao capital: a produção direta de mais-valor e o assalariamento das trabalhadoras. Vejamos de mais perto nos trechos a seguir :

Como o fim imediato e (o) produto do trabalho por excelência da produção capitalista é a mais-valia, temos que somente é produtivo aquele trabalho que (e só é trabalhador produtivo aquele possuidor da capacidade de trabalho) que diretamente produza mais-valia; por isso, só aquele trabalho consumido diretamente no processo de produção com vista à valorização do capital. (MARX, 2010 [1863/1866], p. 108).

Trabalhador produtivo não é mais do que uma expressão concisa que designa a relação no seu conjunto e o modo como se apresentam a força de trabalho e o trabalho no processo de produção capitalista. Por conseguinte, ao falarmos de trabalho produtivo, falamos pois de *trabalho socialmente determinado*, de trabalho que implica uma relação nitidamente determinada entre comprador e vendedor de trabalho. O trabalho produtivo troca-se diretamente por dinheiro que é em si é capital [...] (idem, p. 114)

Já em *O capital* (2017 [1867]), Marx define o trabalho produtivo ao capital do seguinte modo:

Por outro lado, o conceito de trabalho produtivo se estreita. A produção capitalista não é apenas a produção de mercadorias, mas essencialmente a produção de mais-valor. O trabalhador não produz para si, mas para o capital. Não basta, por isso, que ele produza no geral. Ele tem de produzir mais-valor. Só é produtivo o trabalhador que produz mais-valor para o capitalista ou serve à auto-valorização do capital. (MARX, 2017 [1867], p. 578)

A força de trabalho é a mercadoria, por excelência, para o capital. Como estamos tentando demonstrar, ela não brota nas fábricas, mas é fruto de um processo de trabalho que foi moldado por meio da expropriação dos corpos feminilizados, realizada pela caça às bruxas, colonização e escravização, sendo, portanto, o trabalho de produzir pessoas socialmente determinado pelo capital. Mas esse processo de trabalho – pro(criação) e cuidados – gera mais-valor?

Ao tratar da mercadoria, no primeiro capítulo de *O capital*, Marx demonstra como é através do processo fetichizado de equivalência do dispêndio de força de trabalho humano (subsumindo sua diversidade), pelo tempo de trabalho socialmente necessário, que se torna possível a troca das diversas mercadorias. Dito de outra forma: é através da produção de valor que as mercadorias podem existir como se tivessem vida própria. No entanto, o objetivo da produção capitalista, resalta Marx, não é a produção de valor, mas a produção de mais-valor. Isto é, de um *quantum* (crescente) de tempo de trabalho socialmente necessário não pago.

Desse modo, de um lado, temos o processo de expropriação dos meios de trabalho que libera um contingente crescente de trabalhadoras para o trabalho “livre”. Marx resalta: seres-*humanas* livres de suas relações sociais – *humanas* –, liberadas a venderem sua força de trabalho ao capitalista ou a morrer de fome (MARX, 2017 [1867]). A mercadoria ascende, portanto, à forma necessária insuperável para a acumulação de capitais, através da cristalização do tempo de trabalho socialmente necessário, mercadoria primária, paga pelas diversas formas de assalariamento.

De outro lado, se a equivalência pela compra do *tempo de trabalho socialmente necessário* é essencial, também o é o seu não pagamento. O mais-valor só existe pela extração de tempo de trabalho socialmente necessário não pago. A ser-*outra*, experimentada na alteridade absoluta do não assalariamento – cujas expropriações do trabalho forçado na escravidão e do trabalho pro(criativo) são, a despeito de sua diversidade, modelos –, não é apenas um fenômeno da *acumulação primitiva* de capitais, a ser superado, mas constitui parte necessária e igualmente insuperável à acumulação propriamente capitalista de capitais. A ser-*outra* é elemento constitutivo da ampliação do capital, expressa por Marx na fórmula:  $C' = (c+v)+m$  – na qual “c” é capital constante – meios de produção dos capitalistas –; “v” é capital variável – força de trabalho –; e m é mais-valor – extraído por meio do mais-trabalho não pago.

A mercadoria produzida pelo trabalho de pro(criação) e cuidados é duplamente impactada pelo fetichismo da mercadoria. Primeiramente, não se diferindo das demais, a

força de trabalho parece possuir completa autonomia, no entanto, embora possua de fato vida própria, suas propriedades particulares, aquelas necessárias ao seu dispêndio – as habilidades locomotivas, manuais, cognitivas e sexuais –, são desenvolvidas pela força de trabalho das mulheres gestantes e cuidadoras. No entanto, diferente das mercadorias produzidas sob a égide do assalariamento, a força de trabalho é produzida nas relações domésticas e parentais de modo exclusivamente não pago, e, portanto, a força de trabalho das mulher(es) nem sequer é tornada valor de troca. É exclusivamente mais-valor. O conteúdo específico deste trabalho fetichiza a pureza da extração.

Lançar a maternidade de modo ritual para fora da esfera da produção societal, da civilização, da cultura, para dentro da esfera da reprodução, do antissocial, da natureza, é uma invenção necessária do patriarcado capitalista – sem precedentes em outras estruturas patriarcais. Essa cisão, a partir da especificidade de seu conteúdo, torna totalmente invisível o caráter essencialmente produtivo dos trabalhos de pro(criação) e cuidados. Mas, vale lembrar, que o próprio Marx ressalta “o ser trabalho produtivo é uma determinação daquele trabalho que em si e para si não tem absolutamente nada a ver com o *conteúdo determinado* do trabalho [...]” (MARX, 2010 [1863/1866], p. 115). Portanto, útero, seios, vulva, afetividade, braços e cognição são tanto meios de produção, quanto força de trabalho produtiva, expropriada, de modo não-assalariado e, integralmente, não pago pela ascensão do patriarcado capitalista. Essa expropriação ocorre em radicalidade no caso das mulher(es) escravizadas que são juridicamente transformadas em mercadorias – não somente sua força de trabalho – e de cuja capacidade pro(criativa) é abertamente colocada a serviço da acumulação de capitais.

Só que, para Marx, a produção capitalista se funda na relação de exploração e opressão do capital sobre o trabalho assalariado, avançando continuamente sobre o trabalho improdutivo, tornando-o produtivo para si. Marx concebeu o assalariamento que converte força de trabalho em capital variável como estrutura essencial da produção de valor e mais-valor, pois seu ponto de partida, como ele mesmo evoca, foi o capitalismo em desenvolvimento da Europa; os processos que ocorriam marginalmente às metrópoles foram concebidos como formas embrionárias ou primitivas desse modo de produção. Mas olhemos com o olhar latino-americano de Joaquín Torres Garcia, em *América Invertida* (1943)<sup>196</sup>. O desenvolvimento do capitalismo ocorreu, concomitantemente, nas metrópoles e nas colônias, no “centro” e nas “periferias” do

---

<sup>196</sup> Ver em Figuras.

capital, nas fábricas e nas casas, cujos primeiros subalternizam os segundos. Assim, tanto quanto o assalariamento, o não-assalariamento foi, desde a gênese do capital, estrutura essencial da produção de valor e mais-valor.

Para que a força de trabalho seja produtiva, é preciso que ela se metamorfoseie em capital variável. Segundo Marx, isso ocorre pela transferência dos valores intrínsecos aos meios de produção às mercadorias em produção:

Quando o trabalho produtivo transforma os meios de produção em elementos constituintes de um novo produto, o valor desses meios de produção sobre metempsicose [*Seelenwaderung*]. Ele transmigra do corpo consumido ao novo corpo criado. Mas essa metempsicose se dá como pelas costas do trabalho efetivo. O trabalhador não pode adicionar novo trabalho, criar novo valor, sem conservar valores antigos, pois ele tem sempre de adicionar trabalho útil numa forma socialmente determinada, e não tem como adicioná-lo numa forma útil sem transformar os produtos em meio de produção de um novo produto e, desse modo, transferir ao novo produto o valor desses meios de produção. A capacidade de conservar valor ao mesmo tempo que adiciona valor é um dom natural da força de trabalho em ação, do trabalho vivo, um dom que não custa nada ao trabalhador, mas é muito rentável para o capitalista, na medida em que conserva o valor existente do capital. Enquanto o negócio vai bem, a atenção do capitalista está absorvida demais na criação de lucro para que ele perceba essa dádiva gratuita do trabalho. Apenas interrupções violentas do processo de trabalho, crises, tornam-no sensível a esse fato.” (MARX, 2017 [1867], p. 287).

Depois do percurso que fizemos até aqui, é difícil ler essa passagem sem pensar nos trabalhos de gestar, parir, amamentar e criar. A metempsicose realizada nesses processos, acentua o caráter laboral dessas atividades, que transferem valor à mercadoria força de trabalho – através dela, forma-se o *habitus* das futuras trabalhadoras e trabalhadores, suas *disposições*, com conhecimentos explícitos e tácitos, que serão integrados no processo de realização dessa mercadoria. Entretanto, esse “dom natural” vem com o rebaixamento significativo no valor da força de trabalho (assalariada) das trabalhadoras que o empreendem. Em outras palavras: metamorfosear-se em capital variável, nesse caso específico, cuja opacidade lhe é estrutural, tem justificado sua desvalorização frente ao capital, contribuindo para o aumento da extração de mais-valor naquelas áreas explicitamente produtivas nas quais as mulher(es) compõem o contingente da força de trabalho.

Nesse sentido, em concórdia com Maria Mies (1986), eu acredito ser um equívoco compreender os trabalhos de pro(criação) e cuidados vinculados à

reprodução<sup>197</sup>, pois justamente tal vinculação tem sido mecanismo do capital para manter intacta sua estrutura de não-assalariamento de contingentes de trabalhadoras produtivas axiais à acumulação de capitais.

Ainda, há uma importante questão: todo trabalho de pro(criação) e cuidado é produtivo? A potencial realização da mercadoria força de trabalho, isto é, sua efetiva transmutação em capital variável<sup>198</sup>, é o que a torna a mercadoria primordial à acumulação de capitais. Como para qualquer outra, a realização do mais-valor é imprescindível, mas sua produção não ocorre no consumo, mas no processo de trabalho, isto é, inerente aos trabalhos de pro(criação) e cuidados. Que a força de trabalho possa jamais se realizar enquanto mercadoria é algo que partilha com as demais. Que um contingente pequeno das seres-*humanas* produzidas sob a égide do capital irá compor as parcelas parasitárias das burguesias é outro elemento fundamental. Para essa pequena parcela cujo *destino social* é a expropriação do trabalho de outrem, o trabalho de pro(criação) e cuidados – esse segundo, como vimos, sendo, majoritariamente, exercido pelas mulher(es) da classe trabalhadora – não é essencialmente um trabalho produtivo para o capital, pois, como ressalta Marx, não é o conteúdo do trabalho que o torna produtivo, mas seu caráter socialmente determinado, isto é, subordinado à produção de valor e mais-valor, nesse caso, à produção da força de trabalho.

Contudo, é preciso ressaltar, a despeito de não exercerem esse trabalho enquanto trabalho produtivo, essa dimensão da ser-*mulher(es)*, socialmente determinada pelo modo de produção capitalista, também condiciona os trabalhos de pro(criação) e cuidados exercidos pelas mulher(es) burguesa, que permanecem monopolizando parte significativa da produção de sua classe social. Nesse sentido, podemos nos questionar em que medida as mulher(es) das classes burguesas, ao serem condicionadas pela mulheridade do patriarcado capitalista fundada, no controle da capacidade pro(criativa), não têm seus corpos também proletarizados – embora não como produtores de valor e mais-valor – de modo não-assalariado?

Todavia, é preciso ressaltar: ter nossos úteros, seios, vulvas e afetos a serviço da produtividade capitalista, a saber, produção de valor e mais-valor, não é uma bandeira política, ao contrário, é a condição trágica que a acumulação de capitais nos impõe. A

---

<sup>197</sup> Helena Hirata e Danièle Kergoat chamam a atenção, desde o final da década de 80, para uma certa opacidade entre trabalho produtivo e reprodutivo nos trabalhos de *care*, onde esses são monopolizados e subalternizados pelos trabalhos socialmente masculinos na divisão sexual do trabalho, ancorada nas relações sociais de gênero (HIRATA, 1986; KERGOAT, 1986).

<sup>198</sup> Ver Silva Federici, em *Salários contra o trabalho doméstico* (2019 [1975]).

radicalidade das formas de opressão e exploração que lhe são inerentes encontram-se encarnadas no estupro, no assédio, no feminicídio e nas formas de controle direto da capacidade de pro(criação) – ora pela criminalização do aborto e empecilhos ao planejamento das gestações, ora pela imposição do aborto e de formas temporárias e permanentes de contracepção. A imbricação entre o caráter produtivo e não-assalariado dos trabalhos de pro(criação) e cuidados fez dessas práticas mecanismos institucionalizados e perenes de coerção da nossa capacidade pro(criativa).

Até agora, falamos de *tempo de trabalho socialmente necessário*, sem questionar essa categoria tão essencial à teoria marxiana. Ao não compreender o caráter denegado do trabalho das mulher(es) no processo de produção capitalista, Marx não leva em consideração o caráter particular que envolve a definição de *tempo de trabalho socialmente necessário*<sup>199</sup> à produção da força de trabalho enquanto a mercadoria que possibilitará a equivalência entre todas as demais. Embora o *tempo de trabalho socialmente necessário* empreendido na pro(criação) e cuidados seja de difícil cálculo, é, sem grandes constrangimentos, de fácil expropriação.

Um dos pilares da definição de trabalho proposta por Maria Mies é repensar a separação entre tempo de trabalho e tempo lazer. Como pensar o tempo de trabalho socialmente necessário para os trabalhos de pro(criação) e cuidados, nos quais o tempo de trabalho coloniza, em grande medida, o tempo lazer e descanso?

A gestação, com a exaustão e desgaste físico e emocional, tampouco se encerra nos períodos de sono: o trabalho de gestar a força de trabalho é ininterrupto por quanto dure a gravidez. Enquanto os cuidados exigidos na formação da *ser-humana*, em particular no primeiro septênio, atravessam madrugadas, desconhecem tempo para almoço ou pausas para descanso<sup>200</sup>. Em outras palavras, é preciso pensar *tempo de*

---

<sup>199</sup> Murillo van der Laan (2018) chama a atenção para um aspecto importante da categoria tempo de trabalho socialmente necessário em Marx: “Ademais, a despeito de aceitar o trabalho como fonte de valor nas formações sociais capitalistas, Marx não considerava que seria o tempo de trabalho de fato despendido na produção de uma mercadoria o determinante de seu valor, mas sim “o mínimo de tempo no qual ela pode ser produzida, e este mínimo é constatado pela concorrência”. A competição da indústria moderna estabelecerá esse tempo mínimo necessário para a produção de um bem e os trabalhadores seriam forçados a ele se submeter, independentemente de suas necessidades ou capacidades.” (LAAN, 2018, p. 171).

<sup>200</sup> Para se pensar no tempo de trabalho socialmente necessário em trabalhos de pro(criação) e cuidados uma pista interessante é acompanhar grupos de mães nas redes sociais, tais como Facebook e WhatsApp. A quantidade de postagens e conversas realizadas na madrugada é bastante indicativo de jornadas de trabalho ininterruptas. O conteúdo dessas postagens e conversas se dividem em duas frentes: denúncia, cuja falta de redes de apoio societárias (públicas e comunitárias) se evidencia; troca de informações baseadas em evidências científicas.

*trabalho socialmente necessário* levando em consideração jornadas de trabalho ininterruptas ou com breves pausas.

Mas há outro elemento que particulariza uma medição do trabalho despendido pelas mulher(es) na pro(criação) e cuidados: a intensidade. Se a dimensão do gozo, como também aponta Mies, é presença determinante no processo laboral, a intensidade também o é, ao mesmo tempo em que é de difícil cálculo. É preciso um estudo detido para compreender a especificidade da intensidade do processo de trabalho inerente ao gestar, ao parir e ao cuidar. Por exemplo, a mulher gestante produz cerca de 50% a mais do volume sanguíneo habitual. O cuidado envolve uma modificação psíquica na atenção, que é também química, assim, mesmo em períodos de sono, o corpo mantém determinadas funções em alerta. Se somarmos essa intensidade às ausências de sono e alimentação adequadas, bem como aos múltiplos trabalhos domésticos cuja realização as mulheres ainda concentram e, para a grande maioria, o exercício de uma atividade remunerada, a intensidade do trabalho das mulher(es) me parece imensurável pelas medições oficiais.

Portanto, ao falar da produção de seres-*humanas*, é necessário questionar a categoria *tempo de trabalho socialmente necessário*, seja em sua extensão – jornada de trabalho – seja em sua intensidade. Essa é uma questão que não pretendo resolver, apenas apontar para algumas contradições, a partir da bibliografia que me sustenta. E, a despeito de ser opaca, essa sua particularidade é fulcral à acumulação, pois, através dela, o capitalismo pôde, ao mesmo tempo, não remunerar o *tempo de trabalho socialmente necessário* à pro(criação) e aos cuidados, e rebaixar o valor do trabalho exercido pelas mulher(es) na esfera tida como exclusivamente “produtiva”, e sub remunerá-las naqueles trabalhos tratados enquanto improdutivos, pois alocados na esfera da reprodução social.

Coube e cabe, majoritariamente, às mulher(es) o triplo trabalho de gestar e parir e cuidar da formação de sua classe, bem como da formação (através dos cuidados) das classes médias e burguesas. Em outras palavras, cabe às mulher(es), de modo insuperável e exclusivo – por serem detentoras exclusivas da capacidade de pro(criação) – uma parte significativa do fazer-se da sua classe, ao mesmo tempo em que a divisão do trabalho, que é também sexual e racial, lança-as ao fazer-se das classes dirigentes e proprietárias do capital. Sem por isso deixarem de exercer, em larga escala, as atividades que têm o monopólio conceitual da “produção”.

O mito da maternidade tem permitido que além de gerada, a força de trabalho possa ser formada quase que exclusivamente pelas mulher(es), com baixíssimos custos ao capital – seja trabalhando na formação de suas crianças ou das de outras classes. O custo da re(produção) das/os futuras/os trabalhadora/es realizada pelas mulher(es), e só parcialmente incluída nos salários, rebaixa ainda mais o preço da força de trabalho, aumentando, portanto, a extração de trabalho não pago (SAFFIOTI, 2013 [1969]). Saffioti questiona:

A maternidade não pode, pois, ser encarada como uma carga exclusiva das mulheres. Estando a sociedade interessada no nascimento e socialização das novas gerações como uma condição de sua própria sobrevivência, é ela quem deve pagar pelo menos parte do preço da maternidade. (Idem, p. 56).

Mais do que transferir às mulher(es) o custo societal da sobrevivência das futuras gerações, o capital não paga pela produção da mercadoria força de trabalho, seu custeamento é extraído do assalariamento, através do salário das mães (atualmente, no Brasil, apenas 7% das mulheres declaram exercerem exclusivamente o trabalho doméstico<sup>201</sup>), dos pais, não raro, da aposentadoria das avós, rebaixando o custo da força de trabalho assalariada.

Em suma: as formas da *ser-outra*, *strito sensu*, são fundamentais à acumulação de capitais da gênese até seu desenvolvimento contemporâneo, não se restringindo, portanto, a resquício da acumulação primitiva de capitais, quanto a *ser-outra* é o lugar que o capital ameaça e tem o intuito (por necessidade também constitutiva) lançar e, ao dilapidar os direitos conquistados do trabalho, gradativamente, lança um contingente crescente de trabalhadoras assalariadas nos mais diversos momentos do seu desenvolvimento. Todas as formas de trabalho não-pagos que estão sendo criadas pela quarta revolução industrial<sup>202</sup>, longe de lhe ser uma particularidade, parece demonstrar o avanço de uma lógica de expropriação inerente ao capitalismo desde sua gênese – realizada, sobretudo, na alteridade absoluta – às dimensões cada vez mais profundas da *ser-humana* e aos contingentes cada vez maiores de trabalhadoras assalariadas.

Há uma articulação crescente entre a *ser-outra*, em suas diversas posições e condições, e as formas parciais dessa experiência no assalariamento, não por acaso as terceirizações e trabalhos precarizados e sub-remunerados crescem, majoritariamente, sobre o contingente de trabalhadoras negras, indígenas, imigrantes e trans, bem como

---

<sup>201</sup> Dados Datafolha, julho de 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/08/parcela-da-populacao-que-se-declara-dona-de-casa-cai-para-7-em-26-anos.shtml>

sobre toda e qualquer diferença que possa ser expropriada e transformada em alteridade absoluta, produzindo e realizando a acumulação de capital<sup>203</sup>.

*Acumulação do capital: as imbricações ontológicas entre capital/trabalho (assalariado) e ser-outra*

Tornando fantasma, no tempo do sonho ou sob o efeito da *yãkoana*, eu costumava ver os brancos retalhando nossa terra, como fazem com a deles. Isso me deixava muito aflito e logo a imagem de *Omana* chegava a mim. Eu dizia então: ‘Mas o que os brancos querem? Por que maltratam tanto a floresta? Não era essa a vontade de Omana que a criou! [...] se cedermos, morreremos todos!’. Com nossas palavras, dizemos que os antigos brancos desenharam sua terra para retalhá-la. Primeiro cobriram-na de traços entrecruzados, formando recortes, e, no meio deles, pintaram manchas redondas. É assim que os xamãs podem vê-la. Esse traçado de linhas e pontos, como manchas de onça, parece deixá-la muito mais bonita. Porém, esses desenhos são em seguida colados num livro e aqueles que querem plantas sua comida nesses pedaços têm de devolver seu valor. Assim, os brancos alegam que esses desenhos de terra têm um preço, e é por isso que os trocam por dinheiro.” (KOPENAWA; ALBERT 2019 [2010], p. 327).

Retalhar e devorar. A fome apocalíptica intrínseca ao capital, “Acumulai, acumulai! Eis Moisés e os profetas!” (MARX, 2018[1867], p. 670), sua necessidade de reprodução contínua, por meio tanto da extração quanto da realização *ampliadas* do mais-valor, o leva à necessidade de tencionar a *transubstanciação* de toda e qualquer diferença em alteridade absoluta – subsumindo as singularidades de seus conteúdos e formas, dilapidando-as.

<sup>202</sup> Ver FESTI, Ricardo. 2020

<sup>203</sup> A edição especial da folha *Um mundo de muros: as barreiras que nos dividem* (2017) traz diversas reportagens sobre os muros que se multiplicaram no mundo pós 2001. Extraio o seguinte trecho da reportagem sobre o muro que cerca a Palestina, construído pelo Estado de Israel: “Quando seu filho de três anos engatinhou por baixo da cerca, por exemplo, a mãe não teve permissão para cruzar a barreira e buscá-lo. A criança foi encontrada do outro lado e trazida de volta. “Eu fui até os soldados e lhes disse: Vocês não são humanos. Vocês viram meu filho e não fizeram nada.” Ao ser lembrado que Israel ergueu o muro para garantir a segurança do país, Amer diz que “o que garante a segurança é a justiça”. “Quando você distingue entre dois irmãos, não tem segurança. Imagine entre dois povos.” Palestino Ani Amer, 60 anos. Que se recusou a abandonar sua casa para a construção do muro que cerca a Palestina” (FOLHA, Set/2017). Disponível em: <http://arte.folha.uol.com.br/mundo/2017/um-mundo-de-muros/israel/conflicto-ancestral/>. Os muros têm se mostrado mecanismo eficiente de transformar diferenças em opressão e exploração pelo capital. A imagem das/os trabalhadoras palestinas que atravessam diariamente o muro para trabalhar em Israel em plena pandemia/2020 é exemplar do caráter funcional deste mecanismo.

Cabe aqui, portanto, reforçar que a diferença não é um dado natural, bruto, inerente ao sujeito a ser expropriado; a diferença mesma é sempre construída historicamente, de modo processual e contingente, é uma fabulação nos termos de Mbembe<sup>204</sup>, um processo complexo de outremização de mulher(es), homens, crianças, natureza etc. Embora a alteridade absoluta seja o objetivo fundamental do capital, essa construção não é unilateral; é *fazer-se*, (re)ativo e criativo. Nesse sentido, Avtar Brah chama a atenção para a própria configuração da categoria *negro*, fundamental à outremização axial capitalista<sup>205</sup>: “Como os processos culturais são dinâmicos, e o processo de reivindicação é também mediado, o termo “negro” não precisa ser construído em termos essencialistas. Pode ter diferentes significados políticos e culturais em contextos diferentes.” (BRAH, 2006 [1996], p. 335).

O mesmo caráter fundamentalmente processual, de fazer-se, pode ser atribuído à categoria mulher(es), para cuja pluralidade busquei oferecer algumas pistas, e, também, à categoria classe trabalhadora. Sobre essa última pretendo retomá-la nesse fazer-se, trazendo, nesse fragmento, alguns questionamentos a partir da centralidade para o capital de modos de vida que lhe são ontologicamente distintos.

É Rosa Luxemburgo quem, como já aponte, a partir de sua crítica à lei de acumulação do capital, desenvolvida por Marx em *O Capital*, nos oferece a base teórica à noção de ser-*outra* – que se pretende ontológica, marxista e feminista – na forma socialmente determinada do capital. Segundo Rosa Luxemburgo:

No condizente à sua forma de atuar e às leis que a regem, a produção capitalista é considerada, no mundo inteiro e desde o início, o próprio depósito dos tesouros das forças produtivas. Em sua ânsia de apropriação das forças produtivas com vistas à exploração, o capital esquadrinha o mundo inteiro, procura obter meios de produção em qualquer lugar e os tira ou os adquire de todas as culturas dos mais diversos níveis, bem como de qualquer forma social. (LUXEMBURGO, 1985 [1912], p. 246).

Para o capital, seja em sua gênese, seja em sua constante efetivação, a lei é esquadrinhar, expropriar e capitalizar outros modos de ser: expropriar para apropriar-se

<sup>204</sup> Ainda, Mbembe destaca o caráter ambivalente da fabulação racial, por um lado, “[...] as duas noções de ‘África’ e de ‘negro’ foram mobilizadas em processos de fabricação de sujeitos raciais cuja degradação é sua marca preponderante e cujo o atributo inerente consiste em pertencer a uma humanidade à parte, execrada, a dos dejetos humanos” (MBEMBE, 2018 [2013], p. 229), por outro lado, “[...] animal fantástico, sempre uma figura hierática, metamórfica, heterogênea e ameaçadora, capaz de rebentar em cascatas. (idem, p. 229). Esse caráter ambivalente da outremização, que a escravização negra leva à potencialidade máxima, é constitutivo da construção da diferença no modo de produção capitalista.

<sup>205</sup> “O que seríamos ou faríamos ou no que nos transformaríamos como sociedade caso não existisse um ranqueamento ou uma teoria da negritude?” (MORRISON, 2017 [2016], p. 86), se questiona Toni Morrison? Como poderia o capitalismo manter-se em pé sem essas fabulações?, questiono.

das diferenças fabuladas socialmente. Ou seja, transformá-las em portadoras da fórmula  $C=(c+v)+m$ . Sendo assim, o capital necessita, estruturalmente, transubstanciar as alteridades em alteridades absolutas, destituindo-as, portanto, da reciprocidade, retirando seu caráter de sujeitos plenos. Tudo o que não é personificação do capital é, potencialmente, *ser-outra*. Esse processo historicamente vem ocorrendo sob o manto da igualdade formal, e de uma concepção (tão ilusória quanto reiterada) do capitalismo enquanto modo de produção civilizatório em relação aos modos de vida com os quais se choca. Nesse sentido, Marx ressalta:

Assim que os povos, cuja produção ainda se move nas formas inferiores do trabalho escravo, da corveia etc., são arrastados pela produção capitalista e pelo mercado mundial, que faz da venda de seus produtos no exterior o seu principal interesse, os horrores bárbaros da escravidão, da servidão, etc. São coroados como o horror civilizado do sobretrabalho. [...] à medida que a exportação de algodão tornou-se interesse vital daqueles estados, o sobretrabalho dos negros, e, por vezes, o consumo de suas vidas em sete anos de trabalho, converteu-se em fator de um sistema calculado e calculista. (MARX, 2017 [1867], p. 310).

Marx demonstra que a escravidão e a servidão, sob a égida do capital, transformam-se tão logo em extração de mais-trabalho, e nessa metamorfose, o cálculo é sobreposto às relações tradicionais. No entanto, discordo do acento que Marx confere à questão. O capital se funda ontologicamente sobre a contradição entre igualdade formal, de um lado, e alteridade absoluta (*ser-outra*), de outro. Isto é, a acumulação do capital se estrutura sobre uma base explícita, a relação capital/trabalho (assalariado), e noutra, implícita, cuja lógica capitalista não *subsumiu* completamente os conteúdos singulares à forma expressa: mundos invertidos, *spectrais*.

Em outras palavras, embora partilhem – igualdade formal e *ser-outra*; assalariamento e não-assalariamento; trabalho livre e trabalho forçado – da subalternidade diante do imperativo da expropriação do capital, o *modus operandi* da condição de *ser-outra* ocorre por meio da inversão dos princípios sobre os quais se fundamenta a relação explícita capital/trabalho. Sobre a raça, dimensão estrutural à condição de *ser-outra*, Achille Mbembe aponta:

É uma moeda cuja função é converter o que se vê (ou o que prefere não se ver) em espécie ou símbolo no interior de uma economia geral dos signos e das imagens que se trocam, que circulam, às quais se atribui ou não valor e que autorizam uma série de juízos e de atitudes práticas. Pode-se dizer que a raça é simultaneamente imagem, corpo e espelho enigmático no interior de uma economia das sombras, cujo atributo precípua consiste em fazer da própria vida uma realidade espectral. (MBEMBE, 2018 [2013], p. 197.)

Podemos recuperar aqui a ideia do espelho mágico, de Virginia Wollf, a partir da qual introduzimos a categoria *ser-outra*. Sendo basilar à acumulação do capital (e à noção de modernidade que lhe é inerente) – condição de possibilidade à sua existência – , a *ser-outra* aparece como resquícios de formas anteriores, e, até mesmo, enquanto entraves ao seu pleno desenvolvimento. Pois, espelha aquilo que o capital expurga de si, nomeadamente, sua sustentação na outremização, no trabalho não-pago e coercitivo. Dimensões sempre presentes da relação capital/trabalho (assalariado) são experimentados na relação capital/trabalho (não-assalariado) de modo absoluto. Ressalto, portanto, que escravidão, servidão e patriarcado, a despeito de terem existido em outros modos de vida, nascem modernos e capitalisas. Isto é, não são formas inferiores da protogênese do capital, mas formas perpétuas, pois estruturais de seu desenvolvimento: seu pilar espectral. Essa economia das sombras que, como indica Mbembe, é experimentada em um radicalidade através da construção da raça atrelada, fundamentalmente, aos processos de colonização e escravização, também é constitutiva da construção da mulheridade no modo de produção capitalista.

A atualidade desse processo é reiterada por Federici:

Hoje, os aspectos da transição do capitalismo podem parecer (pelo menos na Europa) coisa do passado ou – como Marx afirmou nos *Grundrisse* (1973, p. 459) [ Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política] – “pré-condições históricas” do desenvolvimento capitalista, que seriam superadas por formas mais maduras do capitalismo. A semelhança fundamental entre esses fenômenos e as consequências sociais da nova fase de globalização que testemunhamos hoje, no entanto, no dizem algo diferente. (FEDERICI, 2017 [2004], p. 161).

Nessa direção, cabe apontar que desde a gênese do capital, seu processo de acumulação se dá a partir de expropriações basilares, ancoradas em dimensões socialmente construídas da diferença. Essa construção da alteridade, no mais das vezes, é submetida, de modo parcial ou integral, à alteridade absoluta, isto é, à condição de *ser-outra*. E, concomitantemente, devido às resistências e às lutas, a momentos de igualdade formal (sem que o recurso à *ser-outra* deixe de ser amplamente mobilizado).

Nesta pesquisa, tenho ressaltado algumas dessas expropriações. Nomeio algumas delas: i) a expropriação dos modos de vida com os quais o capital se choca, que, em determinadas circunstâncias, cria uma massa de trabalhadoras “livres” – cujas práticas e leis coercitivas e violentas forjam as condições necessárias para que possam vender “livremente” sua força de trabalho – e, em outras, um contingente de mulher(es), homens e crianças que são, integralmente, transformadas em mercadorias, por meio da

escravização. ii) a mercadorização da natureza, pela coisificação de terras, florestas e reservas minerais e aquáticas, bem como pela bestialização dos animais, tornando-os objetos a serem manipulados pelo *creator spiritus* do capital, e transformados em meios de produção de valor e mais-valor iii) a expropriação da capacidade pro(criativa) das mulher(es), tornando-a meio de produção da força de trabalho assalariada e não-assalariada.

Sendo assim, sejam explícitas ou espectrais, esses dois pilares do *modos* capitalista encontram-se ontologicamente imbricados à combinação de expropriação/apropriação das diferenças tornadas *ser-outras*, como dimensões sobrepostas, todavia, com *leis* específicas. Segundo a perspectiva de Rosa Luxemburgo:

Em função de suas relações de valor e de suas relações de natureza material, o processo de acumulação do capital está vinculado por meio do capital constante, do capital variável e da mais-valia às formas de produção não-capitalista. Essas formas constituem o meio histórico que assiste ao desenrolar desse processo. Verdade é que, por si só, a hipótese do domínio geral e exclusivo do capital não basta para que a acumulação do capital se configure como tal, uma vez que sem o meio não-capitalista ela se torna inconcebível sob todos os pontos de vistas. (LUXEMBURGO, 1985 [1912], p. 250).

Luxemburgo demonstra que compreender o processo de acumulação como “pertencente ao domínio geral e exclusivo da produção capitalista” (idem) é, especialmente, no livro III de *O Capital*, quando Marx vai se deparar com a acumulação ampliada do capital não mais referente ao capitalista individual, mas em sua ampliação global, uma abstração equivocada, pois elimina da análise esse elemento constante e imprescindível à reprodução ampliada do capital: os modos de ser não capitalistas.

É importante ressaltar, todavia, o que a autora define por formas de produção não-capitalistas não implica em uma relação de exterioridade total ao modo de produção capitalista – embora o capitalismo venha continuamente expropriando sociedades e culturas que, até então, não tiveram qualquer contato com o “mundo ocidental”. Luxemburgo confere centralidade analítica àqueles modos de vida que – em contato com o capital, inclusive, internamente à sociedade ocidental – resistiram e resistem à subsunção real<sup>206</sup>. A coexistência entre subsunção formal e real é, portanto, necessária à ampliação do capital. Não por acaso, o par de oposição violência/resistência tem centralidade na análise luxemburguista da acumulação do capital – fundamental à análise marxiana, todavia, por vezes, demasiadamente diluído nas abstrações lógicas –,

---

<sup>206</sup> Marx distingue em *O capítulo VI, inédito de O capital*

sem, contudo, prescindir das abstrações e das fórmulas econômicas, fundamentais ao desenvolvimento do seu argumento.

É através da forma *ser-outra* que o capital expropria os modos de vida distintos (em sentido amplo), é ela quem disponibiliza de modo crescente os elementos materiais e subjetivos, isto é  $c+v$  (capital constante e capital variável), à constante ampliação da acumulação; ao mesmo tempo em que, por sua essência em transmutar alteridades em alteridades absolutas, divide aqueles a quem expropria.

No entanto, é por sua unidade, por tentar transubstanciar a diversidade no uno, que os destinos das expropriadas, seja assalariadas seja não-assalariadas, encontram-se, indissolavelmente, ligados, assim como suas resistências. No entanto, há também uma imbricação ontológica entre ódio de classe, racismos e misoginia. O ódio ao *outro* é um mecanismo imprescindível para que as diferenças possam transformar-se em alteridades absolutas, *ser-outras*, ao mesmo tempo em que desestabiliza as possibilidades de solidariedade entre a multiplicidade daquelas que seguem sendo expropriadas pelo capital.

Portanto, o estranhamento (*Entfremdung*), em todas aquelas dimensões apontadas pelo jovem Marx nos Manuscritos de 1844, encontra na forma *ser-outra* sua mais completa efetivação; mas nesse mundo invertido, cujas regras manifestas são aquelas que, no *mundo* da igualdade formal e do trabalho assalariado, operam de modo soturno, ou seja: alteridade absoluta, não-assalariamento, trabalho forçado. Em outras palavras, a forma *ser-outra* é o ápice do estranhamento na medida em que, ao transformar a capacidade pro(criativa) das mulher(es), e, ainda mais, ao transformar mulher(es), homens e crianças, integralmente em mercadorias, ou, de modo mais amplo, ao transubstanciar, por meio da fabulação, diferenças em alteridades absolutas, “1) estranha da *ser-humana* a natureza, 2) [e a *ser-humana*] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha da *ser-humana* o gênero humano.” (MARX, 2009 [1944], p. 84. Minha substituição de homem por *ser-humana*), numa radicalidade só parcialmente experimentada na relação capital/trabalho (assalariado).

Sendo, de acordo com Luxemburgo, necessidade intrínseca ao capital lançar mão às condições concretas externas à relação capital/trabalho (assalariado) para acumular-se, o estranhamento radical, esse realizado no seu pilar espectral, lhe é estrutural. De tal modo que a devastação das economias e culturas originárias e, posteriormente, camponesas; a utilização da força de trabalho racializada; e a militarização enquanto produção permanente da guerra são formas essenciais de seu

desenvolvimento (LUXEMBURGO, 1985 [1912]). Sobre o avanço do capital na formação dos E.U.A, Luxemburgo aponta:

Sob a presidência de Monroe, o congresso da União decidiu, em 1825, transferir os índios do leste do Mississipi para o Oeste. Os pele-vermelhas – ou pelo menos os que restaram da carnificina das quarenta guerras indígenas – resistiram bravamente, mas acabaram sendo expulsos como ladrões, impelidos para o Oeste como manadas de búfalos e enfiados em “reservas” qual animais enjaulados. Os índios tiveram que ceder lugar aos fazendeiros, agora era a vez do fazendeiro ceder lugar ao capital e ser ele mesmo empurrado para o outro lado do Mississipi. (LUXEMBURGO, idem, p. 276).

A guerra e saque e exploração da força de trabalho (outremizada) são percebidos como instrumentos inerentes à *reprodução do capital*. Antes de avançarmos, é preciso esclarecer o sentido de reprodução do capital para Marx; esse é muito distinto daquele de reprodução social, reivindicado por Arruza, Ferguson, Bhattacharya e Fraser. Como aponta Luxemburgo, diferente da reprodução simples, a reprodução do capital é sempre acumulação *ampliada* do capital, sendo, portanto, fundamentalmente produtiva, pois é necessária que não apenas a realização do mais-valor (consumo) se amplie mas de capitais constantes e variáveis<sup>207</sup>. A condição de *ser-outra*, essencialmente determinada pelo modo de produção capitalista, encontra-se imbricada nesses modos de vida não subsumidos à relação capital/trabalho (assalariado). Portanto, ao ser pilar invisível da reprodução do capital, sobretudo estou considerando-a enquanto pilar produtivo à reprodução do capital.

Se Rosa Luxemburgo demonstra que a expropriação violenta de outros modos de vida é estrutural à acumulação do capital, as formas de resistência que se opõem ao seu avanço também são aspectos fundamentais da tese desenvolvida pela autora<sup>208</sup>: ela confere centralidade às resistências realizadas nesses outros *locus* ontológicos – e, por conseguinte, epistemológicos – seja através do enfrentamento à subsunção real das dimensões da vida ainda não mercadorizadas (ou, pelo menos, não totalmente) na sociedade capitalista, seja aquelas empreendidas pelos mais diversos povos em defesa de suas condições de existência tradicionais

<sup>207</sup> Embora a taxa de mais-valor possa ser aumentada (e seja) pelo implemento da extração de mais-valor relativo, isto é, pelo desenvolvimento das forças produtivas, reduzindo, conseqüentemente, o tempo socialmente necessário à produção das mercadorias (MARX, op. cit, p. 395), ampliar a força de trabalho enquanto capital variável é estrutural à reprodução do capital. Ver, ainda, o *Capítulo Relação entre taxa de lucro e taxa de mais-valor*, do Livro III de *O Capital* (MARX, 2017 [1894]).

<sup>208</sup> Davi Kopenawa (2010) e Achille Mbembe (2018 [2003]), ancorados sob perspectivas distintas daquela de Rosa Luxemburgo, evidenciam o mesmo caráter contínuo e axial das expropriações violentas inerentes ao capitalismo – expressos nas noções de necropolítica e de paixão pela mercadoria.

Ao analisarmos a lei da população em Marx, eu trouxe alguns elementos da crítica luxemburguista, debruçamos sobre outros que elucidam a categoria *ser-outra*, e oferecem pistas ora de seu aporte ora de conflito em relação à obra marxiana.

Segundo Rosa, a fórmula analítica da acumulação ampliada capitalista  $C'=c+v+m$  é desenvolvida por Marx – assim como a fórmula do valor e mais-valor – levando em consideração a relação pura entre capital e trabalho assalariado. Isso não quer dizer que Marx ignorasse a colonização e o trabalho não-assalariado impostos às mulher(es) e homens e crianças nas formas da escravização e da servidão nas colônias e as condições sociais dos trabalhos de pro(criação) e cuidados, monopolizados pelas mulher(es). Como já apontado, em relação à colonização e à escravidão, Marx faz frequentes referências, todavia, em suas palavras: “Acumulação de capital é, portanto, a multiplicação do proletariado.” (MARX, 2017 [1881], p. 690), por proletariado, ele se referia à força de trabalho livre e (compulsoriamente) assalariada.

Ressalto, ainda, que Marx, como aponta Luxemburgo, também não ignorava o fato de que a crítica imanente que se dispôs a fazer remetia não a um modo de produção universal, mas, como responde em carta, a uma “fatalidade histórica” que estava “expressamente restrita aos países da Europa ocidental” (idem, p. 850). Nesse sentido, não poderia ser suplantada, sem mediações, enquanto instrumento de compreensão do modo de acumulação colonial; ademais, seu caráter totalizante lhe era uma potência e não uma condição teleológica:

Porém, não nos concerne aqui a situação das colônias. O que nos interessa é apenas o segredo que a economia política do Velho Mundo descobre no Novo Mundo e proclama bem alto, a saber, o de que o modo capitalista de produção e acumulação – e, portanto, a propriedade privada fundada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador. (idem, p. 844).

Para a autora, diferente da reprodução do capital, a abstração que ocorre nas fórmulas do valor e mais-valor não são prejudiciais à compreensão do real. No entanto, gostaria de questionar essa afirmação. A desconsideração do trabalho não pago e não-assalariado, realizado pelas mulher(es) nos trabalhos de pro(criação) e cuidados da força de trabalho, bem como aquele realizado pelas mulher(es) e homens, crianças colonizadas, ao participarem ativamente, desde a gênese do capital até sua forma contemporânea, tanto da extração quanto da realização do valor e mais-valor global, ao não comporem as fórmulas analíticas marxianas do valor e mais-valor, as levam a enviesar a compreensão da realidade concreta do capitalismo. Por se aterem ao pilar visível do capital, não compreendendo o quanto aquele pilar espectral (a *ser-outra*) lhe é

estrutural, tais abstrações comprometem a busca por uma compreensão unitária e totalizante do modo de produção capitalista<sup>209</sup>. No entanto, meu objetivo, ao me debruçar sobre tais abstrações marxianas é alimentá-las com questionamentos (mais que com proposições) que possam potencializar a compreensão do capital em sua concretude.

Já em *Reforma social ou revolução?* (2017 [1899/1908]), Rosa Luxemburgo nos oferecia importantes pistas para pensarmos essa relação pendular e, estrutural, entre capital/trabalho (assalariado) e ser-*outra*. Nesta obra, o inebriante efeito da cortina de pretensa igualdade formal – que leva Bernstein a apostar na adaptação do capitalismo, cujo caráter violento seria gradativamente superado – é posto em questão. Vários elementos, nossos contemporâneos, mas velhos conhecidos, percebidos enquanto avanços democráticos rumo ao *socialismo*, são analisados: o crédito, a presença do médio e pequeno capital, as reformas sociais conquistadas pelas lutas sindicais, a abertura dos capitais a partir das associações anônimas<sup>210</sup>. A abertura de capital, a partir da criação crescente de sociedades anônimas, é vista por Bernstein, segundo Luxemburgo, como pulverização de capital – em oposição a Marx que antevia uma tendência à concentração. Ela questiona:

O que significa, em vista disso, a estatística trazida por Bernstein acerca do grande número de acionistas que participam de um empreendimento? Na verdade, nada além de que, agora, *um* empreendimento capitalista não corresponde, como era o caso, a *um* proprietário do capital, mas a todo um número, uma quantidade sempre crescente de proprietários do capital, de modo que o conceito econômico de capitalista não mais corresponde ao ser humano, que o capitalista de hoje é uma pessoa coletiva [*Sammelperson*], composto de centenas e até mesmo de milhares de pessoas, que, no quadro da economia capitalista, a categoria “capitalista” tornou-se ela própria social, que ela foi *socializada*. (2017 [1899/1908], p. 49).

Bernstein chega, assim, à conclusão de que há um processo de pulverização democrática do capital; ao contrário, aponta Luxemburgo, com as ações, há uma intensificação – enquanto processo social total – da concentração de capital. Bernstein não compreende o caráter determinante das relações de produção, isto é, a lei do valor molda essencialmente todas as relações dentro do capitalismo, inclusive aquelas cuja produção de valor e mais-valor se dão de modo espectral. Com o tendencial fim das

---

<sup>209</sup> Rosa Luxemburgo, ao fazer a crítica da teoria da acumulação do capital em Marx – que respalda e modifica à apreensão das relações concretas, no caso particular, demonstrando que o Imperialismo, em ascendência, expressava mais que uma questão conjuntural, sendo estrutural do modo de produção capitalista – buscava, explicitamente, ampliar a lei da acumulação marxiana e não demovê-la.

identidades entre “um empreendimento capitalista” e “um proprietário de capital”, entre “capitalista” e ser-humano (no masculino, afinal, a mulher nunca foi imagem e semelhança do capital, mas sua *ser-outra*), entre capital e territórios.

Há uma (des)personificação crescente do capital, uma intensificação do processo de desantropomorfização, no sentido que Ricardo Antunes toma emprestado de György Lukács (ANTUNES, 2009; 2020), no qual o capital e seu *modos* e necessidades vão se despreendendo de qualquer identidade humana, sobrepondo-as, submetendo-as e, não raro, exterminando-as. Ou, ainda, segundo Ailton Krenak, pela queda proporcionada pela ascensão de um tipo único de humanidade (ancorado na supremacia da mercadoria), uma civilização abstrata e desenraizada de sua conexão metabólica com a natureza – a sua própria e aquela que existe fora de si, e que lança 70 % da população para a condição de quase humanos, excluídos das benesses predatórias proporcionadas pela *civilização* (KRENAK, 2019).

O que Rosa Luxemburgo define por socialização do capital, é a sua autonomização em relação às amarras que ainda o prendiam em identidades e territorialidades específicas. Isto está longe de apontar para uma socialização democrática. As trabalhadoras que compram ações das empresas para as quais trabalham não deixam de produzir mais-valor e de serem (co) formadas e conformadas pela *ser-outra*; só passam a contribuir – com parte do seu tempo de trabalho pago – com a concentração de capital (contribuindo, portanto, mais uma vez, com a ampliação da acumulação)<sup>211</sup>: a extração de valor e mais valor permanece condicionando suas formas de vida.

Por sua vez, ao se (des)personificar, o capital não extingue a *ser-outra*, ao contrário, a amplia: amplia-se a mobilidade em expropriar tudo o que não for sua “imagem e semelhança”; isto é, a forma *ser-outra* ganha, cada vez mais, autonomia nas formas desenvolvidas do capital.

---

<sup>210</sup> A atualidade da crítica empreendida por Rosa Luxemburgo neste texto de 1899 (republicado em 1908) é impressionante.

<sup>211</sup> Há uma extensa literatura – de artigos a livros de autoajuda – que se propõe a instruir o trabalhador a investir no mercado financeiro. Todos reverberando a crença bernsteiana da apropriação progressiva (em alguns casos, milagrosa) por parte das trabalhadoras/investidoras. As sociedades anônimas coroam o mito da colaboradora. Ver: Os segredos da mente milionária, de T. Harv Eker, entre outros.

É importante ressaltar, assim como um contingente crescente de acionistas significa não uma pulverização de capital, mas sua concentração<sup>212</sup>; a sua não identificação necessária com *um* ser-humano não é o fim das alteridades transmutadas em alteridades absolutas; é, ao contrário, a intensificação desse processo, confirmado, historicamente, na fase em que Rosa estava estudando, pelo imperialismo neocolonial, que culminou em processos brutais de outremização, dentre eles, o Holocausto e o Estado de apartheid na África do Sul.

A acumulação do capital contemporânea encontra-se fundamentada em um novo ciclo global, e sem precedentes, de expropriações. De um lado, o seu processo de expropriação se intensifica – ataques crescentes aos povos e territórios indígenas, retrocessos nas políticas que propiciaram algum controle às mulheres de sua capacidade pro(criativa); extermínio e encarceramento dos povos negros e imigrantes, pautado em políticas de controle social eugenistas, campos de refugiados e exilados, similares a campos de concentração, aumento da imbricação entre formas de trabalho assalariado e não assalariado. Segundo Achille Mbembe:

A extração e o saque dos recursos naturais pelas máquinas de guerra caminham de mãos dadas com as tentativas brutais para imobilizar e fixar espacialmente categorias inteiras de pessoas ou, paradoxalmente, para soltá-las, forçando-as a se disseminar por grandes áreas que excedem as fronteiras de um Estado territorial. (Mbembe, 2018 [2003], p. 58).

Do ponto de vista territorial, podemos apreender do trecho acima, que nesse novo ciclo de expropriação pulverizada, a ser-*outra* passa a ser mobilizada tanto no enclausuramento, vigilância e extermínio de contingentes humanos outremizados<sup>213</sup>, quanto em sua expulsão e disseminação por todo o globo.

Por outro lado, a dificuldade em personificar o capital em capitalistas, territórios e Estados particulares aumenta a função ideológica da forma ser-*outra*, sem um inimigo de classe mais palpável, os conflitos dentro do amplo e múltiplo contingente de expropriadas se intensificam, aumentando e também pulverizando o feminicídio *cis* e

---

<sup>212</sup> A Coreia do Sul é um caso emblemático dessa fragmentação pela despersonificação concentradora do capital, aumento de investimento em ações nas frações precarizadas da classe trabalhadora parece caminhar, lado a lado, com a própria precarização, intensificada pelo aprofundamento das políticas neo-liberais.

<sup>213</sup> Angela Davis, em *Estarão as prisões obsoletas?* (2003), demonstra as conexões genéticas entre o encarceramento e às instituições da escravidão e do linchamento, conjuntamente, também enlaça as lutas abolicionistas às lutas antiprisionais. Com grande consonância com as pesquisas de Davis, Loïc Wacquant, em *Prisões da Miséria* (1999), apresenta um extenso estudo sobre o crescimento da indústria prisional por todo o mundo, demonstrando suas relações com o avanço das políticas neoliberais. Entre muitas dimensões, o autor aponta como o encarceramento em massa das populações negras e imigrantes funciona como coerção à adesão dessas parcelas ao trabalho precarizado e desregulamentado.

*trans*, a violência contra homossexuais, a xenofobia, e tantas outras distintas formas de coerção – estruturais à acumulação do capital – àquelas que habitam ou são, cada vez mais, empurradas à condição de ser-*outra*, por meio da mobilização à intolerância.

---

## *Parir ontologias e epistemologias*

A interdependência entre as mulheres é o caminho para uma liberdade que permita que o Eu seja, não para ser usado, mas para ser criativo. Essa é a diferença entre um *estar* passivo e um *ser* ativo. Defender a mera tolerância da diferença entre as mulheres é o mais grosseiro dos reformismos. É uma negação total da função criativa da diferença em nossas vidas. A diferença não deve ser apenas tolerada, mas vista como uma reserva de polaridades necessárias, entre as quais nossa criatividade pode irradiar como uma dialética. Só então a necessidade de interdependência deixa de ser ameaçadora. Apenas dentro dessa estrutura de interdependência de diferentes forças, reconhecidas em pé de igualdade, é que o poder para buscar novas formas de ser no mundo pode ser gerado, assim como a coragem e o sustento para agir onde ainda não se tem acesso. [...]aquelas de nós que são pobres, que são lésbicas, que são negras, que são mais velhas – sabem que *a sobrevivência não é uma habilidade acadêmica*. [...] *Pois as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa grande*. (LORDE, 2019 [1979], pp. 136 e 137)

Nesta tese, por meio dos alinhavos teóricos e subjetivos, busquei tecer a pluralidade e o fazer-se ativo da ser-*outra*. Nesse processo feminista de trabalho, lancei-me muito mais a questionar e expor as tensões e as ambiguidades, com as quais me deparei no debruçar-me sobre a construção dessa categoria, que em oferecer uma tese no sentido tradicional do termo. Talvez seja por isso que, nessa espécie de conclusão, me debato com a necessidade em apresentar algum fechamento à série de questionamentos que levantei ao longo da exposição dessa pesquisa. É preciso confessar, embora eu adore ler conclusões de textos, artigos e ensaios, quando preciso fazê-las, sempre saem assim, meio sem jeito e sem sentido de ser. Articular as principais ideias. Concluir me parece tarefa impossível. Portanto, apresento uma breve consideração final.

A categoria ser-*outra* é esse espelho ontológico, mágico e invertido, do sujeito universal e abstrato. Metamorfosear alteridades em alteridade absoluta tem sido, portanto, instrumento poderoso e axial ao processo de expropriação objetiva e subjetiva sobre o qual se sustenta a concepção moderna de humanidade. Nesse sentido, a fabulação das diferenças é utilizada de modo mitológico. Por um lado, para expurgar aqueles elementos indigestos e corrosivos à modernidade “civilizatória”. A

outremização transfere, de modo mágico, sua barbárie estrutural à *ser-outra*: a despeito de suas múltiplas condições e posições concretas, passa a monopolizar o instinto, a natureza, a manualidade, o corpo, e esses passam a se identificar com a barbárie. Por outro lado, ao tomar para si, compulsoriamente, a miséria existencial do modo de ser do capital, a *ser-outra*, necessariamente, espelha-o em um *imperium* transcendental, imaculado pela concretude histórica e, portanto, universal, abstrato e eterno. Reduzida a esse espelho invertido, essa categoria, em sua pluralidade – fundamental e invisível –, é base ontológica do modo de ser do capital e da modernidade ocidental, é a raiz oculta, pois submersa em solo denso, do fazer-se *humana* na sociedade capitalista.

A *ser-mulher(es)* foi a lente pela qual construí e questioneei a *ser-outra*. Bem que essas duas categorias não possuam identidades redutíveis uma a outra, elas se encontram, pela ascensão do patriarcado capitalista, geneticamente enlaçadas, e foi esse enlaçamento que, em alguma medida, busquei rascunhar. Como tentei demonstrar, a *ser-mulher(es)* longe de ser uma categoria universal e abstrata, fundada em algum determinismo biológico, é uma construção inerente ao patriarcado capitalista para o qual a necessidade em controlar a capacidade pro(criativa) das mulher(es), controlando a produção da mercadoria essencial à produção capitalista – a força de trabalho –, articulou-se com um brutal e continuado processo de expropriação de corpos feminilizados, isto é, outremizados pela fabulação da feminilidade.

A *ser-outra* se configura por meio da experiência radical do estranhamento (*Entfremdung*), no entanto, tentei demonstrar que sua construção concreta, ao longo da ascensão e consolidação do capitalismo, é também fazer-se ativo e criativo. Para tanto, compreender o fazer-se, a partir de uma perspectiva feminista, retirando as mulher(es) do lugar de presença ausente no fazer-se histórico, em particular das classes subalternas, foi basilar. Não obstante o seu sucessivo silenciamento, a *ser-outra* tem protagonizado o fazer-se da classe trabalhadora.

Busquei, ainda, lançar uma perspectiva feminista decolonial à teoria marxista da valorização e acumulação de capital, deslocando o acento sobre a relação capital/trabalho (assalariado) para as formas de exploração e opressão laborais não-assalariadas, nomeadamente àquelas que se desenvolveram inerentes ao patriarcado racista pela imbricação entre colonialismo, patriarcado e escravidão, cuja *ser-outra* articula. O intuito foi lançar uma perspectiva feminista, partindo da escuta enquanto método privilegiado de análise, das vozes periféricas e feministas, para seguir radicalizando a questão que, embora ripária, não esteve ausente das preocupações do

marxismo em sua diversidade: sobre como as diversas formas laborais não-assalariadas são basilares às cadeias radicais do capital, mais especificamente, como participam diretamente da produção de mais-valor. Assim, lado a lado à relação capital/trabalho (assalariado), a *ser-outra* – nesse mundo invertido e espectral – ascendeu nesta tese a pilar (invisível) do modo de ser do capital, avançando de forma violenta e célere, seja sobre o trabalho assalariado, seja sobre aquelas formas de ser que mantiveram certa autonomia frente ao capital.

Enquanto finalizo esse texto, a pandemia da COVID-19 já levou a óbito pelo menos 115 mil pessoas no Brasil, aproximando-se, no mundo, de 1 milhão de mortes. Trágico momento no qual o “sistema de metabolismo antissocial do capital” e a “virulência e a letalidade de seu modo de ser e de se reproduzir” (ANTUNES, 2020. Edição Kindle) mostram-se nus. Momento no qual a *ser-outra*, em suas múltiplas posições e condições, por um lado, teve seu caráter essencial ao funcionamento do capital explicitado, por outro, e fundamentalmente imbricado à condição que o primeiro desdobramento expressa, tem sido sua maior vítima<sup>214</sup>.

Realizar uma ciência comprometida com as lutas anticapitalistas e com a imaginação – sociológica – de outras formas possíveis de existência, não faz tanto tempo, era percebido enquanto um quixotismo pela ortodoxia do campo acadêmico, cuja *doxa*, amplamente debatida, todavia, inquestionável, corroborava a perenidade de um mundo sem horizontes, sem sujeitos – o império do *estar* fragmentado e sem devir.

Diante desse contexto, posto como dado e inevitável, estamos sendo atravessados pelas imaginações políticas das subalternas; segundo Krenak (2020), desses “filhotes da terra”, essa “camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada à terra” (KRENAK, p. 22). Frente ao avanço brutal da expropriação sobre os *bens comuns* e daqueles modos de vida que não subsumiram-se ao capital, os levantes se multiplicam, protagonizados por mulher(es), imigrantes, povos negros e indígenas, trabalhadoras composesas e urbanas, a quem a acumulação do capital precisa expropriar de qualquer chão, expatriar, arrancar de quaisquer relações sociais estáveis. Gente a ser lançada e, simultaneamente, expulsa do modo de vida capitalista – submetida à condição de *ser-outra*.

Essas forças díspares exigem, mais que um novo mundo, o reexistir autônomo de seus *locus* ontológicos, de seus modos de ser não-capitalistas, que lhes sendo contemporâneos, são oprimidos e explorados, subalternizados e silenciados em benefício da acumulação do capital. Lado a lado, vozes dissonantes de dentro desses modos de existência questionam suas bases patriarcais e heteronormativas de visão e organização cosmológica.

Diferenças ativas, esses levantes seguem (re)ocupando as praças, terras e matas mas também os espaços socialmente legítimos de produção do conhecimento. Nesse sentido, compactuo com a posição onto-epistemológica de que epistemologia não pode ser grafada e, portanto, desenvolvida no singular. Epistemologias são categorias no plural.

O conhecer encontra-se, geneticamente, enlaçado no ser, numa dança metamórfica, num *Calendário da eternidade* (MARTINS, 1953)<sup>215</sup>. E ser uno, só o capital, em sua imagem e semelhança de deus-diabo-homem transubstanciada na relação sujeito ativo/objeto passivo, no sopro criativo que dá vida ao barro inerte, no diabo que possui e esposa mulheres, no homem a “descobrir” e explorar e destruir mundos, corpos e mentes feitos objetos. A ser-*outra* somos muitas. Se “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa grande” é preciso fazer como o quilombo de Tereza Benguela, fundi-las e metamorfeseá-las em outras. Para derrubar a casa grande, no seu modo de ser, temos que gestar e parir novas ontologias e epistemologias capazes de nos acolher em nossa pluralidade.

---

<sup>214</sup> A alta letalidade da COVID-19 entre a população negra, encarcerada, os povos indígenas e aquelas frações mais subalternizadas da classe trabalhadora expressa bem a necropolítica dirigida àqueles que encontram-se na condição de ser-*outra*, assim como o aumento exponencial da violência doméstica contra as mulher(es) e idosos e crianças, durante o isolamento social, com o significativo aumento do feminicídio em diversos lugares do mundo, que desmistifica o acento biológico desse fenômeno e revela seu caráter fundamentalmente social.

<sup>215</sup> Escultura de Maria Martins, acervo Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo. Ver em *Figuras*.

*Ante scriptum ou pré-alinhavo: trabalho e habitus enquanto categorias ontológicas à compreensão da ser-humana*

Nesse fragmento apresento minha qualificação de tese, escrita entre os breves momentos que Antônio deixava meu peito e meu colo, ou mesmo escrita com ele agarrado a mim. Quando me propus essa virada, tinha como objetivo questionar, a partir das epistemologias feministas, os fundamentos masculinos das categorias trabalho e *habitus*, buscando reconstruí-las sobre novas bases. Entretanto me deparei com dois obstáculos que não pude vencer, por um lado, a total falta de conhecimento da nova bibliografia sobre a qual foi e segue sendo necessário me debruçar, que tornou o tempo inábil a tal empreendimento, por outro, e talvez essa tenha sido a mais fulcral dificuldade, a sensação de imobilidade – um frio na barriga, acompanhado de um mal estar – pelo qual ainda sou tomada ao me deparar com a necessária reconstrução de uma tese que venho defendendo há mais de 10 anos; sobretudo, ao me defrontar com esses dois autores e suas teorias, de cujas lentes não posso simplesmente me desfazer, que articulam meu *modos* de análise, de sintaxe, de percepção mesma do mundo social. É interessante que, a despeito da objetividade que tentamos nos arrogar, nossas autoras e autores nos são, no mais das vezes, as companhia e interlocução – afetos e desafetos – mais duradouras e estáveis, e isso nem a maternagem conseguiu desenraizar. Rascunho alguns questionamentos ao longo da tese, em particular, às noções de ontologia e trabalho, em Lukács. Não me parece mero acaso, portanto, que seja diante da teoria do *habitus* e da praxiologia bourdiesiana que eu me sinta mais estagnada nessa virada, minha primeira e mais profunda base teórico-analítica. No entanto, é possível encontrar trabalho e *habitus*, György Lukács e Pierre Bourdieu, se esgueirando entre os retalhos costurados e entre os alinhavos mal-feitos e naqueles fios soltos.

\*\*\*

György Lukács e Pierre Bourdieu são intelectuais com obras e histórias de vida fundamentalmente diferentes, desenvolveram teorias sociais singulares e, em grande medida, opostas; vivenciaram momentos distintos tanto da história quanto do pensamento social. No entanto, cada um a seu modo, se debruçou sobre algumas questões e inquietações próximas. Por exemplo: a relação subjetividade/objetividade, consciência/reificação, a questão das classes sociais, a crítica ao pensamento científico; tão caras a pesquisa que estamos desenvolvendo. E outras tantas, a partir das quais

poderia se estabelecer conexões férteis, mas que não serão objetos do nosso estudo, por exemplo, a crítica literária e artística.

Essa proximidade das questões que enfrentaram é, a nosso ver, um importante elemento de diálogo, todavia, a razão determinante que levou a elegermos os dois autores se deve ao fato de ambos terem enfrentado a relação sujeito/objeto, buscando pensá-la para além das oposições e trazendo à luz o lugar da consciência nessa relação, sem, com isso, conferir-lhe autonomia absoluta. Ambos trataram a subjetividade como um elemento imprescindível à compreensão das relações sociais, porém compreendendo-o a partir de uma perspectiva materialista. Ou seja, em seu caráter ativo, mas profundamente determinado pela objetividade <sup>216</sup>.

Todavia, no caso da teoria social de Pierre Bourdieu, especificamente da teoria do *habitus*, a afirmação da centralidade da consciência e seu caráter ativo é controversa. Isso porque, tornou-se comum reconhecer na obra bourdiesiana uma *praxiologia* fundada na inconsciência e, portanto, na passividade do sujeito perante as estruturas ou mesmo na ausência deste. Ainda que esta seja uma leitura possível de sua obra, não é a única possível.

O nosso estudo da gênese da teoria do *habitus* apontou para a centralidade da consciência e seu caráter ativo na formação conceitual deste (no próximo item, apontaremos alguns dos elementos que têm guiado nossas pesquisas nesse sentido)<sup>217</sup>. Contudo, não ignoramos o fato de que, com a consolidação dessa teoria (a partir do final da década de 70), a consciência tenha se tornado um elemento cada vez mais opaco, sendo em alguns casos expurgado completamente desta noção bourdiesiana – temos buscado explicitar esse processo, privilegiando, no entanto, aqueles momentos em que, mesmo opaca e implicitamente, a consciência se mantém presente, tal como nas noções de consciência prática, senso prático e racionalidade prática. Em sua obra *Esquisse d'une Théorie de la Pratique: précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (1972)<sup>218</sup> Bourdieu começa a fundamentar algumas dessa noções. O que torna cada vez mais sublimada a presença da consciência em seu arcabouço teórico, inclusive na noção de

---

<sup>216</sup> Destacamos, contudo, que esse é um dos grandes temas da filosofia e do pensamento social. A relação sujeito/objeto recebeu, assim, diversas interpretações ao longo do século 20. Gramsci, Adorno, Benjamim, E.P. Thompson, Raymond Williams, entre outros. Escolhemos nos debruçar sobre as categorias trabalho e *habitus*, respectivamente, em György Lukács e Pierre Bourdieu, pois percebemos no diálogo entre essas um espaço profícuo de contribuição para o avanço da compreensão da relação sujeito/objeto na teoria social contemporânea.

<sup>217</sup> Sobre o lugar da reflexividade na teoria do *habitus*, ver Peters (2013).

*habitus*, Todavia, somente a partir de *Le sens pratique* (1980) há uma consolidação das bases teóricas que as fundamentam.

Nesse sentido, uma perspectiva teórica nos inspira. Podemos dizer que Lukács e Bourdieu compartilharam, pelo menos, parcialmente, de um conjunto referencial que traz a questão da subjetividade para o centro das análises estruturais, o qual Merleau-Ponty definiu em seu *As aventuras da dialética* (2006 [1955]) por marxismo “ocidental”. Se é Lukács com seu *História e consciência de Classe* quem inaugura essa vertente do pensamento marxista, trazendo a questão do sujeito para o cerne das análises do capital e do seu processo de superação. Tal como aponta aquele autor:

[...] o que Lukács quer preservar – e que seus adversários atacam – é um marxismo que incorpora a consciência à história sem fazer dela um epifenômeno, é o miolo filosófico do marxismo, seu valor cultural, em suma sua significância [...]. (MERLEAU-PONTY, 2006 [1955], p. 46).

Bourdieu, por sua vez, se concentrou em construir uma teoria social capaz de apreender o processo de formação das práticas; no qual, por um lado, estas aparecem sempre determinadas pelas *condições materiais de existência*, por outro não são reproduções mecânicas dessas. A formação das práticas, que encontra seu cerne no *habitus*, é, sobretudo, produção de “história a partir da história”. Bourdieu consolidará sua teoria do *habitus* duas décadas após a publicação de *As aventuras da dialética*, todavia, sua obra contém aquele esforço crítico o qual Ponty considerou imprescindível e percebia como elemento fundamental do marxismo ocidental: “Para superar o cientificismo sem cair aquém da ciência, para manter o direito relativo do pensamento objetivo sem cair no objetivismo [...] já se faz necessária uma crítica difícil.” (idem, p. 46). Apreender as aproximações e distanciamentos do marxismo ocidental que ocorrem nas obras de Lukács e Bourdieu <sup>219</sup> é um dos intuitos que tangenciam nosso trabalho.

Nossa pesquisa tem buscado apreender as aproximações e distanciamentos dos marxismo ocidental, tendo como ponto nodal a influência que a filosofia kantiana teve sob esta, enquanto importante lente de leitura e interpretação da obra de Marx. E, em que medida, esta presença aguça ou entrava a constituição do trabalho e *habitus* enquanto categorias ontológicas. Reforçamos que essa apreensão nos parece fundamental, pois, por um lado, a preponderância do logicismo sobre o movimento do

---

<sup>218</sup> Nessa obra temos um esboço da teoria do *habitus*. Suas análises têm o caráter de transição entre aquelas presentes na gênese dessa teoria, que localizamos nos textos sobre as/os trabalhadoras/es argelinas/os, e sua consolidação.

<sup>219</sup> Entre as diversas vertentes que influenciaram a teoria bourdiesiana, está a vertente francesa do marxismo ocidental.

real termina por desfeitar seu caráter ativo (aspecto que trabalhamos um pouco em nossa dissertação de mestrado), por outro a epistemologia é um momento fundamental do ser. Deste modo, esse acento o acento epistemológico, característico do marxismo ocidental, traz ao, conjuntamente, uma potente percepção ontológica.

A influência da filosofia crítica em *História e Consciência de Classe* (1922), do “jovem” Lukács, é uma característica explícita e já muito debatida, também tratamos dela em nossa dissertação de mestrado. Já em sua obra de “maturidade”, esse é um aspecto bastante controverso, o próprio Lukács acredita ter superado em sua ontologia aquela tendência por ele nomeada de logicista presente em sua “juventude”. Todavia, ainda que tenha buscado se afastar dos herdeiros dessa tradição, damos destaque a Escola de Frankfurt, manteve o diálogo crítico com esta. Nossos estudos de sua ontologia lukacsiana têm apontado para a presença da filosofia kantiana na construção da categoria trabalho – apesar de sua consciente busca por superá-la<sup>220</sup>. No caso da teoria bourdieusiana, a influência da filosofia kantiana – que também conta com o esforço deliberado em superá-la – salta aos olhos. Podemos encontrar nas três obras de “maturidade” que estamos analisando, *La distinction: critique sociale du jugement* (1979), *Le sens pratique* (1980) e *Méditations pascaliennes* (1997), o esforço em trabalhar, respectivamente, as três grandes críticas kantianas: do julgamento, da razão prática e da razão pura.

Temos por intuito dar continuidade à pesquisa que vimos realizando desde a graduação e que tem como resultados parciais a monografia “*Um diálogo crítico entre Georg Lukács e Pierre Bourdieu: contribuições para uma teoria ampliada da*

---

<sup>220</sup> Antonino Infranca, em seu livro *Trabalho, Indivíduo, História*, defende a tese de que o trabalho se configuraria, na obra de Lukács, em uma categoria universal, no sentido kantiano. Vejamos essa afirmação e as consequências que o autor retira desta no trecho a seguir: “O ser social, sujeito da ética, é universal na medida em que se baseia em uma categoria também universal, a saber, o trabalho. Esse novo sujeito social, por ser universal, não apresenta mais características de classe: não existe um ser social burguês ou proletário. A ética lukacsiana mostra-se tão universal quanto a kantiana, ainda que não seja categórica. Lukács assinala a indispensável relação com Kant para qualquer um que se proponha definir uma nova ética” (INFRANCA, 2014, p. 18) e segue citando um trecho extraído da Estética de Lukács “Na disposição moral faz-se presente, de um lado, uma intenção de universalidade – foi Kant quem elaborou teoricamente e de modo mais eficiente esse seu caráter -, e, uma vez que a tendência a transcender a particularidade imediata do sujeito deve permanecer, no entanto, no âmbito da disposição interior da subjetividade, torna-se evidente que a intenção deve se voltar, com maior ou menor clareza, para aquilo que está em conformidade com o gênero humano.” (In: idem, p. 18). Não compartilhamos da radicalidade da tese de Infranca, mas sua conclusão da influência de Kant no desenvolvimento da categoria trabalho nos parece bastante pertinente. Estaremos mantendo um diálogo crítico com sua tese.

reificação”<sup>221</sup> e a dissertação “*A gênese das categorias trabalho e habitus: pistas ontológicas apreendidas do diálogo entre os ‘jovens’ Lukács e Bourdieu*”<sup>222</sup>. É necessário indicar, ainda que de forma bastante preliminar (desenvolveremos suas relações no próximo item), o objetivo central deste projeto.

Propomos estabelecer um *diálogo crítico* entre algumas obras de “juventude” e “maturidade” de György Lukács e Pierre Bourdieu com objetivo de avançar na fundamentação para dois questionamentos interconectados entre si – e profundamente imbricados com a consciência enquanto elemento comum às teorias sociais desses autores –, são elas:

a) Desenvolvido parcialmente em nossa pesquisa de mestrado, o primeiro questionamento se pauta pela evidência de que trabalho e *habitus* constituem nas obras de “juventude” e “maturidade”, respectivamente de Lukács e Bourdieu, em categorias ontológicas. Ou seja, enquanto categorias que concentram os momentos da exteriorização e interiorização<sup>223</sup>, compreendidos por Marx e, posteriormente, por Lukács como momentos originários da forma ser social.

b) o segundo busca oferecer subsídios para a partir dessas categorias ontológicas (trabalho e *habitus*), contribuir à apreensão do fenômeno do estranhamento, tal como ele se configura no capitalismo contemporâneo<sup>224</sup>.

Vale ressaltar que Lukács na “maturidade” se dedicou a fundamentar o trabalho enquanto uma categoria ontológica. No entanto, o “jovem” Lukács em *História e Consciência de Classe* e Bourdieu não partem dessa perspectiva. Enquanto que para Lukács de “juventude” a questão ontológica não é sequer explicitamente colocada,

---

<sup>221</sup> Esta pesquisa foi realizada sob a orientação do professor Jessé Souza, tendo sido defendida e aprovada pela banca composta pelos professores Ricardo Antunes e Jessé Souza, em junho de 2011. Sendo uma tentativa de responder às questões colocadas pelas pesquisas de campo que vínhamos realizando no grupo de pesquisas CEPEDS (Centro de Pesquisas sobre Desigualdade Social).

<sup>222</sup> Esta pesquisa foi realizada sob a orientação do Ricardo Antunes, tendo sido defendida e aprovada pela banca composta pelos professores Frédéric Vandenberghe, Jesus Ranieri e Ricardo Antunes, em maio de 2014.

<sup>223</sup> Ao propormos tratar do momento da interiorização, nossa pesquisa tende a se concentrar na reconstrução da teoria do *habitus*, portanto, é preciso explicitar que Bourdieu optou pelo termo incorporação, se opondo a uma filosofia do sujeito cognoscente transcendental. Neste sentido, nossas pesquisas buscam reconstruir essa polêmica que está no centro da nossa perspectiva.

<sup>224</sup> Destacamos algumas pistas que possibilitam avançarmos da primeira à segunda hipótese observando a definição do processo de estranhamento contemporâneo feita por Ricardo Antunes. Vejamos o seguinte trecho: “Como a máquina não pode suprimir o trabalho humano, ela necessita de uma maior interação entre subjetividade que trabalha e o novo maquinário inteligente. E nesse processo, o envolvimento interativo aumenta ainda mais o estranhamento do trabalho, amplia as formas modernas de reificação, distanciando ainda mais a subjetividade do exercício de uma cotidianidade autêntica e autodeterminada. Com aparência de um despotismo mais brando, a sociedade produtora de mercadorias torna, desde o seu nível microcósmico, dado pela fábrica moderna, ainda mais profunda e interiorizada condição de estranhamento presente na subjetividade operária.” (ANTUNES, 2009 [1999], p. 131).

Bourdieu, no conjunto de sua obra, adota posturas bastante contraditórias em relação a questão do ser. Por vezes, rechaça elementos ontológicos – mas sempre se opondo à ontologia metafísica, tal como concebida por Heidegger<sup>225</sup> –, por outras, trabalha explicitamente com eles, como em *Meditações Pascalianas*, buscando historicizá-los, preenchendo-os de conteúdo concreto (esforço que tem proximidades e distanciamentos

Propomos um *diálogo crítico* por duas razões. A primeira, pois não temos a intenção de reduzir um autor ao outro, nem utilizar uma das teorias sociais como fundamento à demolição da outra, mas, sim, partir de uma dupla leitura: *imane*nte e *transcendente*. Isto é, de uma leitura que pretende tanto apreender e apontar a lógica, a metodologia e as teorias específicas intrínsecas às suas obras, quanto as incorporar, *seletivamente*, a partir de uma *perspectiva própria*, de um olhar externo às suas epistemologias; no intuito de, partindo desse diálogo, avançar em questões que nos permitam contribuir com percepções materialistas da relação entre objetividade e subjetividade, iluminadas pelas categorias trabalho e *habitus*. A segunda se deve ao caráter normativo fundante de nossa pesquisa, tal empreitada busca avançar na compreensão da relação sujeito/objeto em sua forma estranhada particular ao capitalismo, de modo a apreender e explicitar as potencialidades emancipatórias objetivas e subjetivas que lhes são intrínsecas.

Queremos também indicar a fluidez no método de exposição<sup>226</sup> exigido pelo nosso objeto. Bourdieu e Lukács possuem enfoques distintos. Enquanto Lukács se ocupa de questões mais “abstratas”, com um forte conteúdo filosófico, ainda que fundamentadas em problemas objetivos, os textos de Bourdieu, mesmo os mais teóricos e com reflexões filosóficas, estão sempre ligados às suas pesquisas de campo e a

---

<sup>225</sup> Destacamos que ambos os autores estabelecem diálogo com a ontologia de Heidegger, seja na oposição seja na incorporação velada de suas categorias. Por exemplo, no caso de Lukács há uma diferenciação entre *Existenz* (existência) e *Dasein* (existência). O primeiro termo traz uma existência muda, sem a presença do trabalho, todavia potente e repleta de possibilidades que este pode colocar em movimento. Enquanto no segundo termo temos a existência que o trabalho humano põe em movimento. Existência que é resultado de um pôr teleológico. Há nessa diferenciação uma incorporação crítica da ontologia heideggeriana. Sem ter no trabalho a categoria central, Heidegger utilizará *Vorhandenheit* em oposição à *Existenz*, as “coisas” possuem para Heidegger uma *Vorhandenheit* (um estar à mão), mas somente o homem (*Dasein*) possui uma existência (*Existenz*) propriamente dita. Lukács se opõe a esse caráter metafísico da ontologia de Heidegger conferindo *existenz* (existência) às formas do ser não humanas, todavia, distingue esse existir da existência humana. Ou seja, a natureza existe, mas a especificidade da existência no ser social se deve à relação entre consciência e realidade (*Wirklichkeit*) inaugurada por este. Já Bourdieu incorporará as noções de ser e tempo, sempre se opondo à metafísica presente nas elaborações heideggerianas. As consequências desse diálogo crítico é algo que estamos explorando em nossas pesquisas. Nicolas Tertulian trabalhou essas influências na ontologia de Lukács. Manteremos diálogo com suas análises.

<sup>226</sup> Partimos da distinção marxiana entre o método de investigação e o método de exposição (MARX, 2011).

contextos sociais específicos, onde a teoria dialoga o tempo todo com a empiria, os dados, as entrevistas e, em alguns casos, com a observação etnográfica. Essa distinção exigiu-nos elaborar formas igualmente distintas no método de exposição textual, que levasse em consideração esses dois âmbitos – abstração e empiria, filosofia e teoria social. No entanto, nosso esforço caminha na direção de mantê-los sempre em conexão. A reflexão metodológica nas Ciências Sociais, em especial, na área de Teoria Social é bastante controversa. Temos, todavia, encontrado nas construções de Frédéric Vandenberghe (2010; 2012) uma fonte de inspiração e fomento a essa reflexão, tais como as relações entre Filosofia e Sociologia, entre a investigação metateórica e a construção de uma teoria social totalizante, a relação entre ontologia, epistemologia e metodologia.<sup>227</sup>

Ao laçarmo-nos sobre os dois questionamentos enumerado anteriormente, temos como intuito apreender, sob uma perspectiva diferente – conferindo um lugar significativo ao caráter ativo da consciência –, elementos que nos possibilitem refletir sobre a gênese da relação sujeito/objeto, assim como o desdobramento dessa relação sob uma forma social determinada (o modo de produção do Capital), a forma estranhamento (MARX, 2004 [1844]). Isto é, queremos compreender a partir dos momentos da exteriorização e interiorização alguns elementos do que Lukács chamou por posições primárias e secundárias da constituição do ser social (LUKÁCS, 2013 [1968]).

Utilizaremos o recorte “juventude” e “maturidade” na divisão das obras de Lukács e Bourdieu. Mas o fazemos enquanto uma divisão *exclusivamente* geracional, a ser utilizada como recurso método-analítico (ao longo do texto, as referências a este recorte estarão sempre entre aspas). Logo, este trabalho não tem qualquer pretensão em defender uma separação substantiva e radical entre as obras nesses *recortes temporais* capazes de fundar uma oposição jovem X velho. Ao contrário, percebemos uma relação genética entre esses momentos, ainda que com rupturas e mudanças qualitativas importantes. Dessa forma, o recorte temporal nos ajuda a identificar e explicitar esses movimentos intrínsecos às obras desses autores, ao mesmo tempo em que nos

---

<sup>227</sup> Ver VANDENBERGHE, 2010 e VANDENBERGHE, 2012.

possibilita delinear nosso objeto de pesquisa com maior precisão<sup>228</sup>. Os textos que compreendem nosso objeto são:

- “Jovem” Lukács: Os artigos que compõem *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik* (1919 a 1922);
- Lukács da “Maturidade”: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1968);
- “Jovem” Bourdieu: *Travail et travailleurs en Algérie* (1963), *Le deracinement: la crise de l’agriculture traditionnelle en Algérie* (1964), *Esquisse d’une théorie de la pratique: Précédé de trois études d’ethnologie kabyle* (1972) e *Algérie 60: structures économiques et structures temporelles:* (1977);
- Bourdieu da “maturidade”: *La distinction: critique sociale du jugement* (1979), *Le sens pratique* (1980) , artigos do autor que compõem *La misère du monde* (1993) e *Méditations pascaliennes* (1997).

Elencamos as categorias trabalho e *habitus* como fios condutores deste trabalho, pois, a nosso ver, estas concentram a questão do lugar da consciência na teoria social destes autores, ou, para começarmos a apontar os pressupostos que perpassam nossa pesquisa: trabalho e *habitus* concentram a relação entre a subjetividade (consciência) e objetividade (ser), do ponto de vista de uma *ontologia materialista do ser social*.

\*\*\*

Tendo feito essa introdução dos elementos preliminares que nos possibilitaram vislumbrar o diálogo entre esses dois autores, bem como explicitado os objetivos centrais e alguns aspectos metodológicos, queremos adentrar nas conexões internas às categorias das quais estamos partindo. Para tanto, começaremos apontando algumas características do fundamento teórico sobre o qual nossa pesquisa tem se estruturado: a ontologia materialista do ser social. É Lukács, em uma releitura da obra marxiana, quem desenvolve a noção de uma ontologia do ser social, de uma ontologia marxista.

---

<sup>228</sup> Es com outros autores que utilizaram divisões nas obras de Lukács e Bourdieu, seja divisões substanciais, seja metodológicas. Por exemplo, a divisão mais substancial que Nicolas Tertulian estabelece entre Lukács de juventude e Lukács de maturidade (Importante intérprete da obra de György Lukács, o qual pretendemos entrevistar em nosso estágio na França). Loïc Wacquant, um dos principais herdeiros da obra de Pierre Bourdieu, faz uma distinção analítica bastante interessante, com a qual nossa pesquisa tem buscado dialogar. Divide a obra de Bourdieu em três momentos: primeiras contribuições

Ontologia – que, na história do pensamento filosófico e social, tem abordagens bem diferenciadas, algumas ancoradas na metafísica –, do ponto de vista do materialismo marxista, é percebida como o estudo dos desdobramentos reais e objetivos do ser, dos quais a especificidade do *ser social* é o momento privilegiado<sup>229</sup>.

Partindo dessa perspectiva *ontológica materialista do ser social*, por que optar por trabalho e *habitus* como categorias privilegiadas para a apreensão dos momentos da exteriorização e da interiorização e da sua consequente relação com a forma estranhamento<sup>230</sup>?

Trabalho: exteriorização de si

O trabalho concentra o momento da exteriorização. Três elementos apreendidos a partir da obra de “maturidade” de Lukács *Para uma ontologia do ser social* mas em conexão com as noções de práxis e mediação desenvolvidas em *História e consciência de classe* (1922), assim como com a teoria do *habitus* bourdieusiana (desenvolvemos essa conexão em nossa dissertação de mestrado) apontam para o caráter ontológico dessa categoria. São eles: Trabalho enquanto posição primária/fundante da relação sujeito/objeto; A centralidade da consciência no ato laborativo; Trabalho como modelo da práxis. Lukács extrai do item *O processo de trabalho*, capítulo 5 de *O Capital* de Marx, as principais pistas para o desenvolvimento destes três elementos. Logo, faremos um breve diálogo entre esse item e a maneira como foi apreendido por Lukács. Vejamos a passagem a seguir:

Considerando que nos ocupamos do complexo concreto da sociabilidade como forma de ser, poder-se-ia legitimamente perguntar por que, ao tratar

---

que abrange os escritos dos anos 60, contribuições intermediárias, que vai do início dos anos 70 até 1982 e últimas contribuições, abarcando os textos pós-82 (WACQUANT, Loïc, 2013).

<sup>229</sup> Lukács foi pioneiro na defesa e análise de uma ontologia materialista e seus trabalhos têm inspirado várias interpretações que reivindicam um olhar ontológico para o social. Estamos dialogando com algumas dessas. Chamamos a atenção à noção de “ontologia da relação” de Etienne Balibar inspirada na sexta tese de Marx sobre Feuerbach. Segundo este “proponendo che la «prima» filosofia materialista di Marx sia da riferire ad un’«ontologia della relazione», in cui la nozione fondamentale non è quella di «individualità» ma di «transindividualità» (o un concetto dell’individuo che include sempre-già le sue relazioni a – o dipendenza da – altri individui).” (BALIBAR, 2015). Duas características desta noção contribuem para enriquecer criticamente o debate: Balibar não parte do trabalho como categoria ontológica fundante e sua leitura inspira-se na obra de Athusser.

<sup>230</sup> Estamos trabalhando em uma diferenciação entre categorias ontogenéticas, isto é, categorias que estão na gênese do ser social e possuem conteúdos permanentes e inelimináveis – trabalho e *habitus*, ainda hipoteticamente, seriam não somente categorias ontológicas, mas ontogenéticas –, e categorias ontológicas, que abarcam tanto as categorias ontogenéticas, quanto aquelas que sendo desdobramentos do ser social, são fundamentais para compreendê-lo em uma *forma social determinada*, mas possuem conteúdos transitórios e superáveis, tais como as categorias classe, valor e estranhamento. Estamos investigando essa diferenciação que será fundamental ao relacionarmos a primeira com a segunda hipótese de nossa tese de doutoramento.

desse complexo, colocamos o acento precisamente no trabalho e lhe atribuímos um lugar tão privilegiado neste processo e salto da gênese (Genesis). A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que possa parecer à primeira vista: todas as outras categorias desta forma de ser têm já, essencialmente, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído [...] Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza [...] (LUKÁCS, György, 2013 [1968] pp. 43, 44. Cotejamento ao original em Alemão. Grifos nossos).

Ele completa citando Marx, vejamos a passagem marxiana na íntegra:

O processo de trabalho, como expusemos em seus momentos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim – produção de valores de uso – apropriação do elemento natural para a satisfação das necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais. (MARX, Karl, 2017 [1867]. p. 261. Grifos nossos).

Ao compreendermos o trabalho como categoria ontológica/ontogenética do ser social, o fazemos em referência ao “complexo concreto da sociabilidade enquanto forma de ser” ou, nas palavras marxianas, enquanto “perpétua condição natural da vida humana [...] comum a todas as suas formas.”. Isto é, compreender o trabalho em seu caráter ontológico/ontogenético, nada mais é que apreendê-lo em sua universalidade intrínseca ao ser social, enquanto conteúdo permanente e ineliminável da sociabilidade em sua processualidade concreta, sendo esse, portanto, comum a todas as formas de sociedade.

Nessa passagem há um elemento imprescindível à nossa pesquisa: esse lugar privilegiado da categoria trabalho no salto da gênese. Ao propor compreender o trabalho a partir desse lugar, Lukács parte da prerrogativa do salto da gênese, isto é, o trabalho ocupa um lugar privilegiado na gênese da relação sujeito/objeto, que só pode ser reconstruída por meio da abstração, por constituir-se em um salto histórico, em suas palavras “O salto, no entanto, permanece sendo um salto e, em última análise, só pode ser esclarecido conceitualmente através do experimento ideal[...]” (p. 43). Ele esclarece que, mesmo com as tentativas de se reconstruir em laboratório tais condições, o salto, propriamente, permanece inatingível, pois é impossível a reconstrução dos dois determinantes que fundam a particularidade do ser social, a essência do trabalho: a luta pela existência (*Dasein*) e seu caráter de autoatividade (*Selbsttätigkeit*). Aqui, temos a relação dos dois momentos que temos perseguido em nossas pesquisas, objetividade e consciência.

Avancemos, por conseguinte, ao primeiro elemento: o trabalho como posição primária/fundante da relação sujeito/objeto. Vejamos: é verdade que o processo de trabalho e todas as formas de práxis que dele se desdobram conformam e (co)formam de modo complexo as/os trabalhadoras/es que o protagonizam – a ser-humana –, transformando sua própria atividade em outra, sempre mais ampla, no sentido que o acúmulo de conhecimento que resulta de um processo específico de trabalho sempre lhe extravaza, e, ao mesmo tempo, mais diferenciada.

Ao pressupormos uma ontologia do ser social, na qual o trabalho é percebido como a categoria primária, uma importante questão método-gnosiológica é pano de fundo: estamos compreendendo o ser social em sua processualidade concreta, em seu “estar” e em seu “devir”. A noção de ser remete, na história da filosofia – com suas diversas vertentes –, a esta totalidade processual e consciente, fazendo com que a relação sujeito-objeto se torne cada vez mais forte e, simultaneamente, de forma mais intensa, uma categoria dominante da vida humana. (LUKÁCS, 2010. [1968] p. 82).

Percebemos a categoria trabalho como gênese e protoforma dessa relação. Desse modo, compreendemos o trabalho como a categoria que inaugura, a partir de uma posição teleológica, ou seja, enquanto autoatividade, a relação sujeito/objeto; pois, o processo de exteriorização e objetivação, rompe com a causalidade muda da natureza, com seu determinismo biológico. Ao romper com as cadeias causais a partir de um “pôr teleológico”, uma “atividade orientada a um fim”, coloca em movimento novas cadeias causais e funda a relação objetividade/subjetividade<sup>231</sup>. Ou, nas palavras de Lukács: “[...] É Preciso ficar claro, para nós, que todo pôr teleológico deve ter como pressuposto

---

<sup>231</sup> Essa concepção do aprofundamento da relação sujeito-objeto, que se pauta na compreensão da natureza (interna e externa às mulher(es), homens e crianças) como causalidade muda, é um dos pontos mais difíceis para a virada feminista que propus anteriormente, pois era axial ao modo como eu compreendia a ontologia. Fica bastante evidente que a ontologia lukasciana, bem como sua noção estruturante de trabalho, é transpassada pela marca evolucionanista, e, como apontei em diversos momentos, a concepção da natureza como causalidade muda, como objeto a ser posto em movimento pelas mãos e mentes – criadoras – humanas é entalhada no mundo ocidental, masculino e branco. As epistemologias indígenas mas também parcelas das epistemologias feministas e decoloniais têm questionado a universalidade desta setença. Aiton Krenak nos oferece algumas pistas nas passagens que seguem: “Fomos durante muito tempo embalados com a história que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem – fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, a outra: a Terra e a humanidade. [...]” (KRENAK, 2019, p. 16), “No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para gente?” (IDEM, pp. 18 e 19) e “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas.” (IDEM, p. 40)

e consequência o surgimento da dualidade sujeito-objeto, que só é possível, como ser, coexistindo” (LUKÁCS. 2010. p. 80).

O objeto posto em movimento por este sujeito que se constitui no próprio movimento é um objeto, uma objetividade, qualitativamente diferente do objeto mudo, da objetividade natural. Com a relação sujeito/objeto surge uma objetividade transpassada pela consciência, uma objetividade que mesmo cristalizada carrega a marca da autoatividade humana, isto é, não somente a reprodução cega de suas condições, mas as condições de possibilidade de criação dos meios dessa reprodução.

Buscamos avançar na compreensão das conexões entre a relação teleologia/causalidade e sujeito/objeto. Mas, é importante ressaltarmos, a relação sujeito/objeto (e o processo de exteriorização) não pode ser reduzida a essa categoria (nem temos por pretensão aprofundar o amplo debate para além da sua conexão com a categoria trabalho no qual se encontra inserida), o próprio Lukács acentua, como vimos, que o trabalho é o lugar privilegiado à compreensão de sua gênese, justamente por ser privilegiada não é a única categoria fundamental na gênese e desenvolvimento desta. Vejamos:

É claro que jamais se deve esquecer que qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, *tem caráter de complexo*, isto é, que suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata. E mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a *inextricável imbricação em que se encontram as categorias decisivas*, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho e mostra que aí *surgem novas relações da consciência com a realidade [Wirklichkeit]* e, por isso, consigo mesma etc. (idem, p. 41. Grifos e acréscimos de no original nossos).

Esse é um aspecto muito importante, pois, a partir da categoria *habitus* esse debate se torna mais complexo. Em alguns momentos da obra de Bourdieu não há distinção entre a objetividade natural e objetividade resultante da autoatividade. Vejamos essa indistinção presente na passagem a seguir:

Ao escapar à alternativa das forças inscritas no estado anterior do sistema, no exterior dos corpos, e das forças interiores motivações surgidas, no instante, da decisão livre, as disposições interiores, interiorização da exterioridade, permitem que as forças exteriores sejam exercidas, mas segundo a lógica específica dos organismos nos quais estão incorporadas, de maneira durável, sistemática e não mecânica [...]. (BOURDIEU, 1980/ 2009, p. 90. Grifos nossos).

Diferentemente de outros momentos de sua obra, por exemplo, nos textos sobre a Argélia, aqui, Bourdieu com os termos “exterior”, “exterioridade”, “lógica específica dos organismos” termina por não diferenciar essas duas dimensões da objetividade.

Estamos tomando a relação sujeito/objeto como ponto de partida, pois esta nos auxilia a não perder de vista o objetivo amplo sobre o qual esse projeto se debruça: trazer à luz o lugar da consciência nessa relação, sem, com isso, conferir-lhe autonomia absoluta.

Em outras palavras, que a análise do nosso objeto nos possibilite avançar na compreensão do caráter ativo – ainda que profundamente determinado – da consciência nessa relação. Ao mesmo tempo, tal relação possibilita estabelecermos um diálogo mais amplo, especialmente levando em consideração a peculiaridade do nossa base teórica: tanto em Lukács de “juventude” quanto em Bourdieu o trabalho não foi percebido enquanto categoria ontológica, todavia, ambos trouxeram seu aspecto criativo e fundamental para a compreensão das práticas; a percepção do trabalho enquanto atividade objetiva, concreta lhes é central, logo, repleta de pistas ontológicas. De tal modo para apreendê-las, por exemplo, nas categorias práxis e mediação (no “jovem” Lukács) e *habitus* (em Bourdieu), sem imputá-las mecanicamente ao pensamento do “jovem” Lukács e a teoria social de Bourdieu, partir da relação sujeito/objeto é um recurso analítico importante.

Em *História e Consciência de Classe*, o trabalho ainda não configura uma categoria explicativa central. Ainda que, como aponta Ricardo Antunes (1996), nestes textos já estivesse presente “o sentido central e emancipador” da “categoria trabalho como criador de valores socialmente úteis, em contraposição à coisificação que caracteriza o trabalho assalariado, criador de valores de troca.” (ANTUNES, 1996. p. 98). Destacamos algumas das questões que nos levaram a incorporar o “jovem” Lukács e sua obra *História e Consciência de Classe* em nosso recorte.

Embora o trabalho enquanto categoria ontológica não esteja explicitamente presente em sua “juventude”, a nosso ver, implicitamente, as principais questões que nortearam o seu desenvolvimento são esboçadas nesta obra de forma rica – ainda que as contradições, algumas apontadas pelo próprio Lukács, não possam ser ignoradas, sendo elas mesmas fontes ambíguas de avanços e retrocessos desta obra. Duas categorias desenvolvidas em *História e Consciência de Classe*, por vezes, dialeticamente relacionadas, por outras, em relação de exterioridade, são cruciais para tanto: a categoria práxis e a categoria mediação.

Elencamos práxis e mediação, pois culminam da inquietação que parece atravessar toda a obra lukacsiana e que resultará no desenvolvimento efetivo da categoria trabalho: a relação sujeito/objeto. Esta dualidade, assim como as questões que a constituem, nos parece ser a tensão fundamental sobre a qual Lukács funda o marxismo ocidental. É a partir das tentativas em compreender as questões inerentes a esse dualismo que conferimos certa unidade (sempre ressaltando os momentos de rupturas) ao pensamento lukacsiano. Em resumo: práxis e mediação são categorias que esboçam uma tentativa preliminar de compreender a relação entre subjetividade e objetividade na formação do ser social.

Ademais, optamos por incorporar *História e Consciência de Classe*, por um lado, por compreendermos práxis e mediação enquanto gêneses não explícitas e assistemáticas de sua percepção ontológica, ainda que profundamente marcadas por uma tendência epistemológica. E, por outro, em função de o autor estabelecer uma relação genética entre *práxis* revolucionária, mediação e proletariado, conectando, portanto, ainda que de forma bastante abstrata, as pistas ontológicas esboçadas nas categorias práxis e mediação às condições de existência da classe que trabalha, abrindo assim a possibilidade de compreendermos a forma estranhamento a partir dos sujeitos desse processo.

Esse é um aspecto importante, porque, ainda que na maturidade Lukács avance radicalmente na apreensão ontológica da categoria trabalho, a explicitação dessa relação genética entre o aspecto ontológico do trabalho e o ser social da classe que trabalha não será tão explícita quanto no “jovem” Lukács. Essa relação genética, a qual Bourdieu também nos dará importantes pistas, é central ao nosso debate, já que permite tanto estabelecer algumas pontes entre o trabalho percebido enquanto posição primária e o trabalho na sua configuração capitalista, quanto confere centralidade ontológica ao sujeito que trabalha: à classe trabalhadora.

Todavia, essas categorias aparecem através do diálogo crítico com a filosofia moderna, fortemente marcado pela crítica à filosofia kantiana – em particular, à questão da coisa em si – e pela incorporação da dialética hegeliana. Elas surgem, à primeira vista, de um debate que se restringe muito ao âmbito da filosofia. Ou seja, de um debate que pode culminar, em grande medida, na pura escolástica, e que, portanto, encontra dificuldades de radicalizar-se por não se ancorar na realidade efetiva, cujos efeitos podem englobar desde uma percepção idealista da realidade, como Lukács enfatizou posteriormente – especialmente, em relação à categoria práxis “Só que eu não percebia

que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo em um conceito idealista.” (2003; 1967. p. 17) –, até em uma supressão epistemológica dos elementos ontológicos, tão combatida pelo autor desde a juventude.

Mas, se levarmos em consideração as conclusões presentes em sua obra de maturidade (já, em parte, esboçadas na “juventude”), o debate escolástico está sempre, em alguma medida – por mais complexas que sejam as mediações – em referência dialética à sua forma originária: o trabalho. Desta forma, optamos por não tomar o logicismo, efetivamente presente nestes textos de “juventude”, como um entrave à compreensão dos desdobramentos ontológicos também efetivos que estes nos trazem; mas por apreender a gênese desses elementos que se consolidaram em sua noção ontológica do trabalho e compreendê-los em suas ambivalências.

Passemos ao segundo elemento cujo presente trabalho espera desenvolver: a centralidade da consciência no ato laborativo. Vejamos a citação lukacsiana a seguir:

Vale dizer que, enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém este caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida *num ato de consciência*. A *teleologia*, ao contrário, por sua própria natureza, é uma *categoria posta*: todo processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa *consciência* que estabelece um fim. Pôr, neste caso, não significa simplesmente assumir conscientemente, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, *a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico*. Assim, *o pôr tem, nesse caso, um ineliminável caráter ontológico*. Em consequência, a concepção teleológica da natureza e da história, significa não somente que estas têm uma utilidade, direcionamento para um fim, mas também que a sua existência [*Existenz*] e o seu movimento, tanto no processo global como nos detalhes, devem ter um autor consciente. (LUKÁCS, 1968. p. 14. Grifos nossos. Tradução nossa com cotejamento às traduções para o português).

E ainda a citação marxiana que lhe inspirou:

Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, *ele modifica*, ao mesmo tempo, *sua própria natureza*. *Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio*. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais (*tierartig*), do trabalho. *Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem*. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em *sua mente* [*Kopf*] antes de construí-la na cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na *representação* [*Vorstellung*] do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que *já existia idealmente*. (MARX, pp. 255 e 256. Acréscimo de termos no original e grifos nossos).

A consciência é a categoria central a partir da qual estamos desenvolvendo nossa pesquisa; elemento comum tanto ao *habitus*, quanto ao trabalho. No entanto é preciso definir, ainda que de forma prévia, o que entendemos ser essa categoria e, assim, (a partir dessa pesquisa) nos debruçarmos a compreender como e em que medida dialoga com trabalho e *habitus*. Partimos da definição marxiana de consciência, isto é, uma *consciência prática* ou *consciência da práxis* “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX, 2007 [1846], p. 35). Assim, trazer a consciência para o centro das determinações objetivas não é trazê-la enquanto consciência transcendental e contemplativa, capaz de apreender de fora a totalidade dessas determinações, não é a consciência de Descartes do “*Cogito ergo sum*” – segundo Marx, possível somente a partir da divisão entre trabalho material e espiritual. É a consciência imediata e efetiva, no entanto, ativa e criadora. Profundamente imbricada aos momentos de (não) consciência.

Mesmo sendo a consciência categoria central para se pensar trabalho e *habitus*, no conjunto das obras de Lukács e Bourdieu, o sentido conferido a esta categoria tende a uma abstração demasiada, no caso de Lukács, e a uma excessiva facticidade empírica, no caso de Bourdieu. Como já apontamos, a inspiração marxiana da definição de consciência é motor do nosso trabalho. Destacamos, contudo, que também encontramos nas obras de E. P. Thompson, em particular *A Formação Da classe Operária Inglesa* (1963) uma definição, também de inspiração marxiana, que tem iluminado o caráter determinante desta à compreensão de trabalho e *habitus*. Thompson compreende que há *formas de consciência*. Esse sentido, ao estabelecer uma relação dialética entre forma e conteúdo, capta a essência do movimento que a consciência funda nas categorias trabalho e *habitus*, indo no cerne de suas determinações, escapando de uma concepção evolutivamente hierarquizada. Vejamos:

Num determinado sentido podemos descrever o radicalismo popular daqueles anos (1820) como uma cultura intelectual. A consciência articulada do autoditada era sobretudo uma consciência política. [...] Assim, a partir de sua experiência própria e com o recurso à sua errante e arduamente obtida, os trabalhadores formaram um quadro fundamentalmente político da organização da sociedade. Aprenderam a ver suas vidas como parte de uma história geral de conflitos [...] (THOMPSON, 1987 , p. 304).

A consciência é o elemento ativo da constituição do trabalho enquanto categoria ontológica do ser social<sup>232</sup>. Isto é, a partir deste *caráter ativo* da consciência, de seu caráter posto (pôr teleológico), que o trabalho pôde romper com a objetividade muda, com o princípio do automovimento da causalidade, neste primeiro momento, puramente natural (sem nunca conseguir superá-lo completamente); inaugurando a relação sujeito/objeto. Vejamos como Lukács retira essa conclusão do exemplo da casa de Aristóteles:

[...] um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade [*Wirklichkeit*] material, insere na realidade [*Wirklichkeit*] de material que, no confronto com a natureza, representa algo de qualitativamente e radicalmente novo. Tudo isso é mostrado muito plasticamente pelo exemplo da casa, utilizado por Aristóteles. A casa tem um ser material tanto quanto a pedra, a madeira, etc. No entanto, do pôr teleológico surge uma nova objetividade [*gegenständlichkeit*] inteiramente diferente dos elementos. De nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira pode-se “deduzir” uma casa. Para que isso aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize material e faticamente tais propriedades em conexões, por princípio, totalmente novas. (LUKÁCS, 2013 [1968], p. 53, cotejamento com o original).

Ao propormos avançar na explicitação da centralidade da consciência na categoria trabalho é preciso avançar na compreensão de outra importante dualidade fins/meios etc. Vejamos essa relação explícita na passagem a seguir (estamos trabalhando nela):

Separar os dois atos, isto é, o *pôr dos fins* e a *investigação dos meios*, é da máxima importância para compreender o processo de trabalho, especialmente quanto ao seu significado na ontologia do ser social. E exatamente aqui se revela a inseparável ligação daquelas categorias, causalidade e teleologia, em si mesmas opostas e, que, quando tomadas abstratamente, parecem excluir-se mutuamente. Investigar os meios à realização do pôr do fim deve implicar em um conhecimento objetivo [*eine objektive Erkenntnis*] da causação interna [*Verursachung*] destas objetividades [*Gegenständlichkeiten*] e processos inclusos, sem o qual a finalidade posta em movimento não é capaz de se realizar. No entanto, o pôr do fim e a investigação dos meios nada podem produzir de novo enquanto a realidade natural [*Naturwirklichkeit*] permanecer como tal, o que ela é em si, um sistema de complexos cuja legalidade continua em plena indiferença no que diz respeito às aspirações e pensamentos humanos. Aqui a investigação tem dupla função: cobre, por um lado, aquilo que em si governa os objetos em questão, independente de toda

<sup>232</sup> Há em *Para uma ontologia do ser social* um jogo de palavras que Lukács utiliza conscientemente para expor a categoria trabalho, o qual já está presente desde *História e Consciência de Classe* e que ilumina as questões principais que estamos levantando em nossa tese de doutoramento. Nesse jogo, de inspiração marxiana, encontramos de um lado as noções de *Objekt*, *Realität*, *Existenz*, causalidade, natureza, enquanto, de outro, encontramos *Gegenstand*, *Wirklichkeit*, *Dasein*, teleologia, *homem*. É o trabalho, através de um pôr teleológico, que retira o objeto estático (*Objekt*) e o transforma em objetividade transpassada pela subjetividade humana. É pela mão do trabalho que uma existência muda, a realidade natural, todavia, repleta de potencialidades, pode se tornar efetividade, existência processual.

consciência, por outro lado, descobre aquelas novas combinações e novas possibilidades de função. (LUKÁCS, 1968, pp. 53 e 54. Tradução nossa, cotejamento com a tradução da Boitempo, 2013).

É a partir da consciência que concatenamos nossas duas hipóteses. Vejamos como Bourdieu confere centralidade à consciência em seus textos de juventude:

A consciência do desemprego estrutural pode inspirar as condutas e **determinar** as opiniões sem aparecer claramente aos espíritos que ela assombra e sem alcançar formular-se explicitamente. E isso, especialmente em relação às categorias mais desfavorecidas, o subproletariado das cidades e os camponeses proletarizados. Também, antes de descrever as formas e a degradação da consciência do desemprego (e da consciência da dominação colonial que lhe é solidária), trata-se de determinar como, implícita ou explícita, ela **dirige as condutas** e **anima os pensamentos**. (BOURDIEU, Pierre, p. 268. Tradução nossa, grifos nossos).

Bourdieu, assim como Lukács (tanto na maturidade quanto na juventude), percebe esse caráter mediador e, por isso, determinante, que tem a consciência em relação às práticas, sempre em referência às condições objetivas, neste caso: o desemprego estrutural. E destacamos, de antemão, que a noção bourdiesiana de consciência compartilha duas importantes similitudes com a noção marxiana (que é nosso pressuposto): a consciência – como mediadora – só pode ser apreendida em seu caráter prático e pode também aparecer em sua forma *não explícita*: “a consciência da situação de classe pode ser também, sob outro ponto de vista, uma inconsciência dessa situação.” (BOURDIEU, 1979, p. 133)<sup>233</sup>.

Cabe ressaltar que, ao defender a centralidade da consciência na constituição do trabalho enquanto categoria ontológica e, portanto, como caminho para a apreensão ontológica da relação sujeito/objeto, não estamos defendendo uma percepção idealista do *trabalho*, ou sobrepondo o sujeito ao objeto, nem mesmo desconsiderando a primazia das condições materiais de existência (defendida tanto por Lukács quanto por Bourdieu); mas destacando o caráter propulsor – ativo – que a consciência teve no salto entre o ser puramente natural e o ser social, na gênese da relação sujeito/objeto, e que se mantém nas práticas, mesmo naquelas mais cotidianas, tal como aponta Bourdieu. Em suma, a consciência enquanto elemento ativo é o que distingue o trabalho em sua forma exclusivamente humana das formas naturais (MARX, 2013 [1867]). Compreender a centralidade ontológica da consciência no ato laborativo nos oferece pistas – as quais

---

<sup>233</sup> Voltaremos nesse aspecto ao falarmos do *habitus*.

pretendemos desenvolver – para apreender as contradições objetivas e subjetivas da forma estranhamento.

O terceiro elemento, referente à categoria trabalho, que estamos investigando é: o trabalho enquanto modelo da *práxis*. Podemos intuí-lo a partir do início da citação marxiana anterior: “*Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza*”. Neste sentido, o trabalho de Pierre Bourdieu tem sido inspirador. Seus estudos de “juventude” realizados na Argélia foram a primeira base a uma compreensão da relação entre o trabalho (enquanto relação humana concreta entre ser-humana e natureza) e as práticas, antes mesmo de termos contato com a ontologia lukacsiana<sup>234</sup>. Portanto, ainda que a concepção lukacsiana do trabalho enquanto *protoforma da práxis* seja o fundamento teórico deste terceiro elemento, tomaremos o trabalho de Bourdieu como guia<sup>235</sup>, buscando, contudo, o diálogo com aquele. Vejamos a seguinte citação:

*A sociedade tradicional tem o trabalho por uma função social, por um dever que se impõe a todo homem respeitoso de sua honra, diante de si mesmo e diante do grupo, a despeito de toda consideração de rentabilidade e rendimento; de acordo com a economia capitalista, o trabalho tem por função primária procurar um rendimento em dinheiro, e obedece, portanto, à lógica da produtividade e da rentabilidade. Para os subproletariados das cidades e para os camponeses proletarizados dos acampamentos, a atividade torna-se simples ocupação, forma de fazer qualquer coisa ao invés de nada, por um lucro ínfimo ou nulo: ela não pode, portanto, ser interpretada completamente, nem em relação à lógica do interesse e do lucro, nem em relação à lógica da honra; à maneira das formas ambíguas da Gestalttheorie, ela pode fazer-se objeto de duas leituras totalmente diferentes [...] Mas, a ambiguidade não está na apreensão do objeto, ela está no objeto mesmo [...] para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades contraditórias: a fidelidade ao real contraditório interdita a escolha entre os aspectos contraditórios que são o real. (BOURDIEU, 1964. p. 163. Tradução nossa. Grifos nossos.)*

O trabalho é para Bourdieu o elemento objetivo – *atividade real* de produção e reprodução da vida societal – em torno do qual as disposições e as práticas se organizam. Assim “A sociedade tradicional tem o trabalho por uma função social” enquanto que “de acordo com a economia capitalista, o trabalho tem por função primária procurar um rendimento em dinheiro, e obedece, portanto, à lógica da

<sup>234</sup> Aspecto desenvolvido em nosso artigo *A família batalhadora* in: *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* (BERG, Apud: SOUZA, 2010).

<sup>235</sup> Dizer que o trabalho, ao modificar a natureza, modifica também a natureza humana, é compreendê-lo enquanto protoforma do processo de interiorização, isto é, do *habitus*. Bourdieu vai conferir, especialmente na “juventude”, ao trabalho o caráter de modelo do *habitus*. Por isso, partir de sua pesquisa para compreender esse terceiro elemento é fundamental à compreensão das conexões que estamos buscando provar entre as categorias trabalho e *habitus*; entre exteriorização e interiorização.

produtividade e da rentabilidade”, ambos são modelos das disposições (*habitus*), portanto, das práticas, orientando de forma particular a percepção das/dos trabalhadoras/es.

Desta forma, para as frações de classe subproletarizadas, o trabalho aparece em sua forma de “desemprego estrutural”, sendo experienciado como “mera ocupação”, mas não menos importante no condicionamento das disposições e práticas:

O desemprego assombra as consciências no verdadeiro sentido. Ele dirige as condutas, orienta as opiniões, inspira os sentimentos. E, contudo, ele escapa frequentemente à percepção da Clara consciência e a tomada do discurso sistemático. Ele é o *centro ausente* em torno do qual se organizam os comportamentos, o ponto de fuga virtual da visão de mundo. (BOURDIEU, 1963, p. 303. Tradução nossa. Grifos nossos).

O trabalho é este elemento real. A forma que ele adquire em cada sociedade expressa, objetivamente, a relação entre condições materiais de existência, consciência e práticas/disposições<sup>236</sup>. Ele possui, especialmente nas obras de “juventude” de Bourdieu, uma função de *protoforma* (*modelo*) de todas as demais práticas sociais, sua forma – pré-capitalista, capitalista, desemprego estrutural – condiciona, pela mediação da consciência (*habitus*), as práticas, orientando todas as relações com o mundo<sup>237</sup>.

Em suas pesquisas de “juventude”, o trabalho tem claramente esse caráter de modelo do *habitus* e, portanto, das práticas. Porém percebemos que nas obras de “maturidade” esse aspecto se dilui na teoria dos campos, com exceção da divisão sexual do trabalho que preserva o caráter de modelo das práticas.

#### Habitus: a interiorização do mundo

Em relação ao *habitus*, o escolhemos, pois intuímos que, para além de um *conceito sociológico*, este configura-se em uma categoria ontológica, pois o percebemos

<sup>236</sup> A categoria trabalho teve, desde os primeiros estudos de Bourdieu, grande centralidade explicativa, ela prepondera como o elemento central de condicionamento do conjunto das práticas sociais. Mas, é importante frisarmos, Bourdieu não percebe o trabalho, explicitamente, de forma ontológica, ainda que, como já destacamos, essa percepção seja deduzida por nós a partir de seus trabalhos etnográficos de “juventude”. A definição de trabalho, presente nas obras de Pierre Bourdieu, é resultado de uma conjunção entre as definições presentes em Marx, Weber e Durkheim, e, ainda assim, não podemos falar em uma definição, mas em definições que variam, assim como a teoria do *habitus*, ao longo da construção do pensamento bourdieusiano. Desenvolvemos esse aspecto em nossa pesquisa de mestrado.

<sup>237</sup> Segundo Lukács, em sua Ontologia, o trabalho como modelo da práxis se dá por meio do processo de *reflexo/espelhamento* [*Widerspiegelung*]. Não avançamos nessa questão da categoria, mas ela já aparece como fundamental para a relação que estamos estabelecendo entre trabalho (exteriorização) e *habitus* (interiorização).

também como conteúdo universal, permanente e ineliminável de *mediação* entre a *posição primária do trabalho* e as posições secundárias – por exemplo, a classe, estranhamento, etc.. Nas palavras de Bourdieu, “o *habitus* é a mediação universalizante” (BOURDIEU, 2000 [1972], p. 176).

O *habitus* concentra o momento da interiorização/incorporação. O compreendemos como a possível categoria que concentra o 2º momento expresso na passagem “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, *ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.*”<sup>238</sup>. Em outras palavras, a possível categoria *habitus* pode nos ajudar a apreender o momento da interiorização – da modificação da “sua própria natureza” –, momento simultâneo à exteriorização, no entanto, específico.

Contudo, podem questionar com bastante coerência: sendo o *habitus* uma categoria universal, constitutivo de todas as classes e frações de classe, inclusive daquelas que não têm no trabalho sua condição de existência, por exemplo, a burguesia, como podemos pressupor sua ontogênese <sup>239</sup> na categoria trabalho? Para responder, nos apropriaremos da seguinte passagem bourdieusiana na qual ele denuncia o “grande recalque” típico da escolástica – “trabalho simbólico”:

[...] ao preço de refugar para o mundo inferior da economia o aspecto econômico dos atos e das relações de produção propriamente simbólicos, os diferentes universos de produção simbólica puderam se constituir como micro-cosmos fechados e separados, onde se realizam ações simbólicas por inteiro, puras e desinteressadas (do ponto de vista da economia econômica), fundadas na recusa ou no recalque da parte de trabalho produtivo por elas requerido.(BOURDIEU, 2007 [1997], p. 30.).

Dito isso, propomos apreender a ontogênese da categoria explicitando o caráter recalcado que o trabalho assume, especialmente, mas não só, em relação às condições de classe que, por se apropriarem do trabalho alheio, podem parecer não ter suas práticas e, portanto, seu *habitus* geneticamente vinculados a esta categoria. Propomos compreender o *habitus* como uma categoria universal de mediação (referente ao sujeito) entre o trabalho, como posição primária – como tentamos expor ao falarmos do trabalho enquanto modelo da práxis) –, e as práticas.

<sup>238</sup> Ou, ainda, podemos compreendê-lo como a forma incorporada, ou seja, a forma referente ao sujeito, a partir da seguinte citação marxiana: “Os homens fazem história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas em circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado.” (MARX. 2008; 1851/1852. p 207).

<sup>239</sup> Categoria frequentemente utilizada por Bourdieu.

A definição de *habitus* tem ao longo do conjunto da obra de Bourdieu características diversas. É preciso ressaltar, sua teoria, tal como foi empreendida por Bourdieu, não pode ser pensada de forma homogênea. Tendo adquirido, ao longo do processo que estamos chamando por *consolidação da teoria do habitus* diferentes características e, mesmo, dissonantes. Nossa pesquisa, portanto, tem feito dois movimentos: apreender os elementos fundantes, a partir da gênese dessa teoria, e depurá-los em sua consolidação. Tendo, como já mencionado, no recorte “juventude”/ “maturidade” um instrumento analítico importante<sup>240</sup>.

Pierre Bourdieu iniciou a construção de sua teoria do *habitus* a partir do trabalho etnográfico que realizou na Argélia, interessado particularmente nas revoltas a favor da independência argelina e de sua relação com o socialismo. Sua principal preocupação, nos textos com os quais estamos trabalhando, era compreender as condições econômico-sociais nas quais a consciência de classe poderia surgir como um elemento revolucionário; mais especificamente, se havia condições de possibilidade das frações de classe subproletarizadas, camponesas e proletarizadas argelinas constituírem-se em sujeitos revolucionários. Bourdieu estava analisando uma sociedade que, na década de 60, ainda era colônia francesa; a colonização foi fator determinante para a entrada da lógica capitalista numa sociedade, até então, pautada em uma economia tradicional. Ele ressalta que, diferentemente da sociedade europeia, cujo processo de construção do modo de produção capitalista e adaptação ao mesmo foi relativamente longo, o colonialismo impõe bruscamente, e de forma exógena, essa lógica às colônias. A relação entre a consciência, as práticas e as contradições objetivas específicas da lógica colonial será, portanto, o ponto de partida para reconstruirmos a gênese da categoria *habitus*. Vejamos a seguinte citação:

Tudo se passa como se as condições materiais de existência exercessem sua influência sobre as atitudes e, particularmente, sobre a atitude em relação ao tempo, ou seja, sobre a atitude econômica, pela mediação da percepção que tem os sujeitos. Em efeito, porque é circunscrita pela necessidade econômica e social, o campo dos possíveis varia de acordo com o campo de possibilidades efetivas. A atitude econômica de cada sujeito depende de suas condições materiais de existência, pela mediação do por vir objetivo do grupo do qual ele faz parte ou, mais precisamente, pela mediação da consciência,

---

<sup>240</sup> Dedicamos em nossa monografia a demonstrar algumas das principais diferenças e continuidades presentes ao longo da construção da teoria do *habitus* bourdieusiana. Em nossa pesquisa atual, nos interessa incorporar, de forma crítica, aqueles elementos que podem contribuir na compreensão das questões que propomos avançar, ainda que procurando não negligenciar essa heterogeneidade da construção do *habitus*.

implícita ou explícita, que ele toma deste por vir objetivo. (BOURDIEU, 1963, p. 346 Tradução nossa).

Nela, Bourdieu estabelece a primazia das condições materiais de existência – condições econômicas e sociais – sobre a consciência (*habitus*) e as práticas. Em resumo: o *habitus* (em sua gênese) e, conseqüentemente, as práticas estão sempre, para Bourdieu, ancorados nas condições materiais de existência, e só podem ser compreendidos em referência a elas. No entanto ele explicita que essa relação não pressupõe, de forma alguma, um reflexo mecânico, onde o *habitus* e as práticas seriam determinações diretas da condição objetiva. Esse caráter não mecânico só pode dar-se por meio da mediação ativa da consciência. Constituindo-se, assim, no elemento de mediação da relação sujeito e objeto<sup>241</sup>.

Já foi mencionado em nossa introdução que a centralidade que estamos conferindo a consciência é controversa na obra de Bourdieu. Sua ausência é largamente defendida. Podemos encontrar essa percepção, por exemplo, na reconstrução feita por Sérgio Miceli das noções de *habitus*, campos e prática em seu artigo *Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura* (2003). O autor percorre de forma muito interessante a construção do *habitus* (privilegiando os textos sobre o *habitus* intelectual). Vejamos a seguinte citação, na qual ele situa um dos primeiros esboços desta noção:

Num rechaço explícito da abordagem sartriana, nucleada na tomada de consciência, por parte do sujeito criador, da verdade objetiva de sua condição de classe, Bourdieu refutava o trabalho da consciência e elegia o *habitus* como princípio unificador e gerador de todas as práticas. O artigo definia o *habitus* como ‘o produto da interiorização das estruturas objetivas’, lugar geométrico de uma determinação, a qual plasma o futuro objetivo e as esperanças subjetivas, amarrando quaisquer práticas no âmbito de uma carreira ajustada às estruturas objetivas. (MICELI, Sérgio. 2003, p. 65).

Miceli privilegia dois elementos dessa primeira constituição do *habitus*: o caráter determinante da posição material e política e o rechaço da tomada de

---

<sup>241</sup> Ressaltamos, todavia, que Bourdieu não adota, na totalidade de sua obra, a noção de *sujeito*; estando presente em seus textos de “juventude” (os quais tomamos como gênese da teoria do *habitus*), mas sendo abandonado na “maturidade” em detrimento da noção de *agente*. No entanto, a última é construída a partir do debate intenso com a relação sujeito/objeto, tal como foi empreendida por parte do pensamento filosófico. Vejamos a seguinte passagem de *Meditações pascalianas* (1997): “Não é mais possível contentar-se em buscar no “sujeito”, tal como ensina a filosofia clássica (kantiana) do conhecimento [...] as condições de possibilidade e os limites do conhecimento objetivo. É preciso buscar no objeto construído pela ciência (o espaço social ou o campo) as condições sociais de possibilidade do “sujeito” e de sua atividade de construção do objeto [...]” (BOURDIEU, 2007 [1997], p. 146). Neste trecho, por exemplo, Bourdieu opõe-se ao sujeito contemplativo kantiano, fazendo uma crítica muito próxima àquela feita pelo “jovem” Lukács. Essa mudança da noção de sujeito à noção de agente é uma questão que pretendemos explorar mais.

consciência. Todavia, como tentamos mostrar, se a preponderância das condições materiais de existência como condicionante do *habitus* é uma característica explícita nos textos de juventude de Pierre Bourdieu, o mesmo não pode ser dito sobre o segundo elemento, a consciência, em um sentido mais amplo, e a tomada de consciência, no sentido político, aparecem como elementos fundantes desse primeiro esboço; isso sem que Bourdieu deixe de recharçar a compreensão satriana de consciência.

Miceli continua sua reconstrução de modo a demonstrar que o *habitus*, ao longo da obra de Pierre Bourdieu, vai perdendo esse primeiro elemento, o caráter determinante das condições materiais e políticas de existência, todavia, o segundo elemento permanece intrínseco à noção. Vejamos como ele percebe esse processo em mais dois momentos da obra bourdieusiana. No início da década de 80, com *O Senso Prático*:

A única saída (praxeológica) seria conciliar ambas as tendências, ou seja, tomar como objeto não apenas o sistema de relações objetivas, mas também as relações dialéticas entre elas e as disposições estruturadas, nas quais as primeiras se atualizam e que tendem a reproduzi-las. Dito de outro jeito, Bourdieu assinala os limites do ponto de vista objetivista e objetivante, inclinado a captar as práticas pelo aspecto externo, como algo pronto, em lugar de construir o princípio gerador de tais práticas em meio ao movimento de sua constituição. A dupla pretensão teórica consistiria em repor o conhecimento sobre seus alicerces, mostrando, em cada caso, de que maneira os modos de conhecimento se impõem ao preço de silenciar ou excluir as condições, sociais e teóricas, capazes de esclarecer suas questões fundamentais. (Idem, pp. 69, 70).

E na década de 90:

Por meio desses mecanismos e mediações, Bourdieu logra efetuar uma aproximação heurística entre a ilusão ficcional e a ilusão coletiva, ao contrastar a evasão romanesca dos personagens, recusa de levar a sério o real, à imersão de todos nós nos jogos do mundo social. Ou melhor, ao mostrar que a “realidade” em relação à qual poder-se-ia mensurar todas as ficções também não consegue escapar ao referente universalmente garantido de uma ilusão coletiva. Nesse sentido, a força persuasiva da ficção apóia-se na mobilização de invariantes estruturais – as vicissitudes enfrentadas pela posição de herdeiro ou, de modo mais geral, os problemas transicionais da adolescência, por exemplo –, os quais servem de lastro às relações de identificação entre o leitor e o personagem, sem dúvida um dos fundamentos do caráter atemporal atribuído pela tradição literária a certas obras e figuras romanescas, como Dom Quixote e Emma Bovary, entre outros.” (Idem, p. 76).

É interessante que, ao excluir a presença da consciência, o autor termine por perceber a obra de Bourdieu e a noção de *habitus* a partir de um movimento que vai da preponderância das determinações materiais de existência, passa pela dialética entre as estruturas e termina na preponderância da determinação simbólica. Ainda que, de modo geral, esse movimento perpassa a definição de *habitus*, quando percebemos a presença

da consciência, a leitura do movimento vai no sentido oposto à reconstrução feita por Miceli.

Bourdieu estabelece uma relação genuinamente dialética entre as condições materiais de existência, consciência (*habitus*) e práticas, criando um primeiro esboço da categoria *habitus*.

Estamos investigando nas obras *A distinção* (1979), *Senso Prático* (1980) e *Meditações Pascalianas* (1997) a sublimação crescente na teoria do *habitus* da consciência. E, conjuntamente, sua substituição por uma apreensão mais corporal dessa noção, *habitus* enquanto hexis “A hexis corporal é a mitologia política realizada, incorporada, tornada disposição permanente, maneira durável de se portar, de falar, de andar, dessa maneira, de sentir e pensar.”, acompanhada, por vezes, de uma aproximação da noção de inconsciente, inicialmente, durkeimiana, e posteriormente, mais próxima da psicanálise.

A consciência, que na gênese constituía um momento fundante do *habitus*, tende a ser tratada, cada vez mais, de maneira exterior a este. Nunca ausente, mesmo de modo negativo, percebemos dois movimentos em sua apropriação sublimada. Intrinsecamente ao *habitus*, a consciência torna-se essa presença ausente, sendo diluída nas noções de conhecimento prático, racionalidade prática e sentido prático. Exteriormente, permanece sendo positivamente tratada, isto é, como elemento ativo da prática, todavia, não mais como fundamento da teoria do *habitus*. A consciência, em sua positividade, se torna para Bourdieu contingência, tal como nas noções de ação simbólica e ação política.

É preciso esclarecer, contudo, que, para Bourdieu, a consciência só pode ser apreendida a partir do seu caráter *prático* e, portanto, material – este é um aspecto bastante próximo à noção de conhecimento prático do proletariado, no “jovem” Lukács. Esta é outra importante característica da gênese do *habitus*. Ele não é uma estrutura ideal, nem mesmo puramente mental; antes, encontra-se inscrito, assim como o caráter ativo da consciência que lhe é intrínseco, na objetividade dos corpos, das práticas. Ao compreender a consciência (*habitus*) enquanto mediadora entre a objetividade do mundo e a objetividade das práticas (objetividade do sujeito/agente), o autor tem por pretensão romper com a percepção dualista entre sujeito e objeto, matéria e espírito, forma e conteúdo, teoria e prática. Em resumo, desde sua gênese, o *habitus* tem por pretensão compreender a relação sujeito/objeto para além dos pares de oposição – culminando, por vezes, na supressão total dessas dualidades.

É preciso adentrarmos em como Bourdieu compreendeu esse caráter mediador do *habitus*. Vale ressaltar que *mediação* é uma categoria fundamental para Bourdieu, toda a sua teoria se funda a partir da busca pela mediação entre objetividade e subjetividade. O *habitus* é justamente a categoria que concentra tal caráter.

*O habitus é a mediação universalizante que faz com que as práticas sem razão explícita ou sem intenção significativa de um agente singular sejam todavia “sensatas”, “razoáveis” e objectivamente orquestradas e com que a parte das práticas que permanece obscura aos olhos dos seus próprios produtores seja o aspecto através do qual são objectivamente ajustadas às outras práticas e às estruturas cujo princípio da sua produção é ele próprio produto.* (BOURDIEU, 2000 [1972], p. 176. Grifos nossos).

Mas Bourdieu tende a não compreender sujeito/objeto (essa tendência se fortalece a partir do final dos anos 70), subjetividade/objetividade como complexos distintos de um todo, tal como compreendeu Lukács na “maturidade” através da categoria trabalho. Deste modo, ele tende a eliminar não somente sua oposição, mas sua dualidade – aproximando-se da concepção de sujeito/objeto idêntico no “jovem” Lukács, podendo culminar nas mesmas antinomias que este caiu e eliminando o aspecto *ativo* da mediação (Tratamos em nossa dissertação das antinomias presentes em *História e Consciência de Classe*, resultado da identidade entre sujeito e objeto).

A empreitada teórica bourdiesiana tem por princípio método-gnosiológico explícito a supressão destas oposições. A mediação tende a adquirir, dessa forma, uma concepção particular. Se, por um lado, Bourdieu busca a *objetividade da subjetividade*, ao mesmo tempo em que ressalta os elementos subjetivos que compõem a objetividade das coisas – projeto que ele denominou, anos mais tarde, por “*materialismo generalizado*” (BOURDIEU, 1980\2009), e que não se opõe substancialmente ao projeto lukácsiano, por outro, a distinção entre as perspectivas que se consolidaram no pensamento dos autores começa a se delinear na medida em que Bourdieu tende a sobrepor a noção de *habitus* como um *mecanismo* de mediação à noção de *habitus* como um elemento ativo de mediação.

Ou seja, quando Bourdieu compreende o *habitus* enquanto um mecanismo que une e indistingue a objetividade dos corpos (do sujeito/agente) da objetividade das coisas. Quando Bourdieu radicaliza essa tendência, essa indistinção leva a mediação inerente ao *habitus* a adquirir um caráter de imediatismo.

Os esquemas do *habitus*, princípios de visão e divisão de aplicação muito geral, como produto da incorporação das estruturas e tendências do mundo a que se ajustam ao menos grosseiramente também permitem adaptar-se incessantemente a contextos parcialmente modificados e construir a situação como um conjunto dotado de sentido, numa operação prática de antecipação

quase corporal das tendências imanente do campo e das condutas engendradas por todos os *habitus* isomorfos com os quais, como numa equipe bem treinada ou numa orquestra, estão em comunicação imediata pois lhes são espontaneamente concedidos. (BOURDIEU, 2007 [1997], p. 170)

A mediação, em Bourdieu, possui essa duplicidade: ao mesmo tempo em que há uma ampliação de sua concepção, por meio da relação entre *objetividade subjetiva* e *subjetividade objetiva*, sua demasiada identidade pode levar a mediação a ser percebida enquanto um mecanismo mudo, que transpassa igualmente sujeito/agente e objeto. E que, como apontamos também não diferencia as objetividades.

Em seus textos de juventude encontramos a gênese das duas concepções, tal como podemos apreender da citação: “*ambiguidade não está na apreensão do objeto, ela está no objeto mesmo [...] para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades contraditórias.*” (BOURDIEU, 1964).

Encontramos na gênese da teoria do *habitus* importantes elementos já delineados, todavia, é a partir da sistematização desta categoria que podemos compreendê-los em seu *caráter unitário* e, assim, objetivamente, apreendê-lo como categoria ontológica que concentra o processo de interiorização. Sendo assim, a categoria de mediação entre a posição primária do trabalho e as posições secundárias – no nosso recorte, a forma estranhamento. Logo, sem a sistematização do *habitus*, as disposições podem ser concebidas como percepções aleatórias. Vejamos esse caráter mediador unitário expresso na citação abaixo:

*Habitus* é, com efeito, **princípio gerador de práticas** objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (*principium divisionis*) de tais práticas [...] **Necessidade incorporada**, convertida em disposição geradora de **práticas sensatas** e de percepções capazes de fornecer sentido às práticas engendradas, ele realiza uma aplicação sistemática e universal, estendida para além dos limites do que foi diretamente adquirido [...] **estrutura estruturante** que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também **estrutura estruturada** [...]. (BOURDIEU. 2007 [1979], pp. 162 e 163).

Nesta passagem, as principais características que deduzimos da gênese da teoria do *habitus* permanecem presentes. A saber: o *habitus* enquanto mediador entre objetividade e as práticas, seu caráter determinado pelas condições materiais de existência, “estrutura estruturada”, porém, ativo, “estrutura estruturante”. No entanto, nesse momento já podemos perceber a sobreposição que apontamos anteriormente presente na seleção dos termos princípio e estrutura.

Bourdieu consolida a teoria do *habitus* fazendo uma dura crítica à noção de *estética pura* kantiana. Ele demonstra que a apropriação desta noção pelo discurso artístico/cultural legítimo, não só consagra a concepção de sujeito contemplativo (como demonstra o “jovem” Lukács), como é transformada em instrumento de dominação simbólica, legitimando e perpetuando uma forma específica de dominação material. Vejamos a seguinte citação:

Segundo a teoria estética, o desprendimento e o desinteresse constituíram a única maneira de reconhecer a obra de arte pelo que ela é, ou seja, autônoma, *selbständig*; ao contrário a ‘estética’ popular ignora ou rejeita a recusa da adesão ‘fácil’ e dos abandonos ‘vulgares’ [...] ela (a estética popular) apresenta-se como o exato oposto da estética kantiana [...] a estética pura enraíza-se em uma ética ou, melhor ainda, no ethos do distanciamento eletivo às necessidades do mundo natural e social [...] a disposição estética como princípio de aplicação universal, leva ao limite a denegação burguesa do mundo social. Compreende-se que o desprendimento do olhar puro não possa ser dissociado de uma disposição geral em relação ao mundo que é produto paradoxal do condicionamento exercido por necessidades econômicas negativas [...]” (idem, p. 36. ).

Ao apropriar-se da *estética pura* de Kant, desmistifica Bourdieu, a teoria estética ignora que tanto as formas artísticas (as obras de arte) como os sujeitos que se apropriam dela estão sempre em referência a um conteúdo histórico, especificamente, a uma determinada condição de classe. Assim, o “olhar puro” é uma construção histórica – uma relação particular entre forma e conteúdo – e não uma forma atemporal pura. É uma construção burguesa, determinada por sua condição específica de classe, que, ao ascender como a única forma legítima de produção/apropriação artística, condena toda e qualquer outra forma à barbárie. Com a estética burguesa, o olhar contemplativo – o sujeito contemplativo – ascende como o único legítimo. Explicitando as condições nas quais essa legitimidade é produzida e desmistificando seu caráter naturalizado, Bourdieu consolida sua teoria do *habitus*. Vejamos:

[...]estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais.(idem, p.164).

Percebemos nessa passagem uma importante pista ontológica na definição de *habitus*: o *habitus* possibilita uma apreensão gnosiológica e epistemológica do mundo (conhecimento e classificação e metaconhecimento do mundo), contudo, essa forma específica de conhecer o mundo é condicionada por condições materiais de existências também específicas, assim, todo sistema classificatório, gnosiológico e todo sistema epistemológico *tem uma ontogênese real, histórica e material*.

Sendo assim, o “olhar puro”, tal como o “sujeito contemplativo”, não pode ser verdadeiramente apreendido a partir de uma apreensão lógica, formal; mas somente a partir do desvelamento de suas fundamentações ontológicas. Neste caso, uma condição de classe que por se apropriar do trabalho de outra classe – a classe trabalhadora – só pode conceber o mundo (como mostra Lukács) a partir de uma perspectiva contemplativa. Temos na definição de *habitus* o cerne da crítica ao logicismo kantiano.

Assim, sendo o *habitus* “lei imanente”, princípio universal e universalizante, sua forma é sempre produto da história. Segundo Bourdieu: “[...] nas relações de produção, a posição orienta as práticas por intermédio, principalmente, dos mecanismos que presidem o acesso às posições, além de produzirem ou selecionarem determinada classe de *habitus*.” (idem, p. 97).

## Figuras

**Artista**

Gian Lorenzo Bernini

**Título**

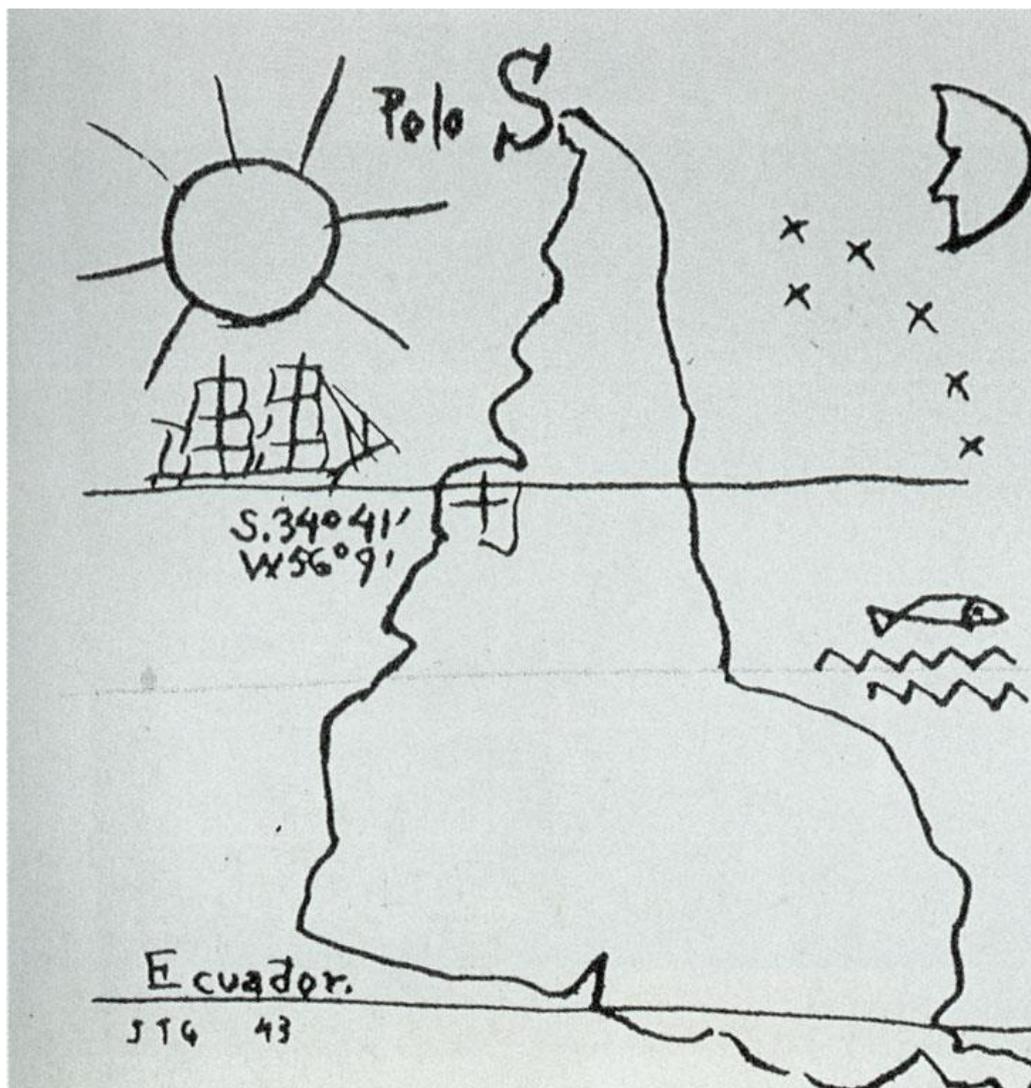
O êxtase de Santa Tereza

**Data**

1647–1652

**Localização**

Igreja Santa Maria della Viitoria, Roma.

**Artista**

Antonio Torres García

**Título**

América Invertida

**Data**

1943

**Localização**

Acervo do Museu Torres García, Montevideú.

**Artista**

Maria Martins

**Título**

Calendário da Eternidade

**Data**

1953

**Localização**

Acervo do MAC (Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo), São Paulo.

## Referências bibliográficas

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. Brasília: *Revista Sociedade e Estado* – Volume 31 Número 1. Janeiro/Abril, 2016.
- ALLEN, Judith Van. “Aba Riots” or Igbo ‘Woman’s War: Ideology, Stratification, and the invisibility of Woman, apud: *Women in Africa: Studies in Social and Economic Change*, Org.: Nancy Hafkin, Edna G. Bay. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- ALMEIDA, Cecília Barreto de; VASCONCELLOS, Victor Augusto. Transexuais: transpondo barreiras no mercado de trabalho em São Paulo?. *Rev. direito GV*. vol.14 no.2. São Paulo. May/Aug. 2018.
- ANTUNES, Ricardo. (Org.) *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Os sentidos do trabalho: Ensaios sobre a afirmação e negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo. 2009.
- \_\_\_\_\_. As configurações do trabalho na sociedade capitalista. *Rev. Katál*. Florianópolis v. 12 n. 2 p. 131-132 jul./dez. 2009.
- \_\_\_\_\_. A nova morfologia do trabalho e suas principais tendências. In: *Riqueza e miséria do trabalho II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado*. Boitempo, 2020.
- \_\_\_\_\_. Trabalho uberizado e capitalismo virótico: entrevista com Ricardo Antunes. 2020 In: Digital Labour. Disponível em: <https://digilabour.com.br/2020/06/14/trabalho-uberizado-e-capitalismo-virotico-entrevista-com-ricardo-antunes/>.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola. 2005.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro, LTC Edição, 1981 (1960).
- ARRUZA, Cinzia. Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. *Cadernos Cemarx*. nº 10. Dossie: Marxismo e feminismo no debate de gênero e sexualidade Campinas, 2017 [2016]. 39-58.
- ARRUZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%. Um Manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- A BÍBLIA. Gênesis. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.
- BALIBAR. Étienne. *La Philosophie de Marx*. Paris: La decouverte, 1993.
- \_\_\_\_\_. Dall’antropologia filosofica all’ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach? *Nóemi Rivista online de Filosofia*, N. 6-1, 2015. In: <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/4680/4793>
- BHATTACHARYA, Tithi. How not to skip class: social reproduction of labor and the global working class. In: BHATTACHARYA, Tithi (Org.). *Social reproduction theory remapping class, recentering oppression*. London: Pluto Press, 2017. p. 68-74.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016 [1949].
- BERG, Tábata. Trabalho e Habitus: *um diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016.
- \_\_\_\_\_. A família batalhadora, Apud: *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?*, Souza. Belo Horizonte, UFMG, [2009]

- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: ZOUK, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Algérie 60: structures économiques et structures temporelles*. Paris: Mouton. 1977.
- \_\_\_\_\_. *Esboço de autoanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Genebra: Librairie Droz. 1972.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O desencantamento do mundo. Estruturas econômicas e estruturas temporais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009 [1980].
- \_\_\_\_\_. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton, 1963.
- BOURDIEU, Pierre; SAYAD, Abdelmalek. *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle em Algérie*. Paris: Mouton, 1964.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cad. Pagu* [online]. 2006, n.26, pp. 329-376.
- BREDER; NASCIMENTO; BERG “*Publique ou abdique!*”: o paradoxo das pesquisadoras-e-mães no contexto da divisão sexual e racial do trabalho intelectual., Rio de Janeiro: Gramma, 2020 (No prelo).
- CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* Las Segovias: ACSUR, 2010. pp. 11-25
- \_\_\_\_\_. *A recuperação do corpo como território defesa*. Entrevista Juliana Bittencourt. Revista Geni, 2015. Disponível em: <http://revistageni.org>.
- CARBY, Hazel. *White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood*. Black British cultural studies Chicago, 1996.
- CARLILE, Richard. *Every Woman's Book or What is Love?*. London: R. Carlile, 1828.
- CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. Pólen Livros. Edição do Kindle.
- CELIKATES, Robin. *Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates*. Disponível em: <https://blogdosociofilo.com/>.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 1991.
- CONDÉ, Maryse. *Eu, Tituba. Bruxa negra de Salem*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.
- CORNELL, D. et al. *Debates Feministas*. São Paulo: Unesp, 2018 [1995].
- COSTA, Marcos Roberto Nunes; COSTA, Rafael Ferreira. *Mulheres intelectuais na Idade Média: entre a Medicina, a História, a Poesia, a Dramaturgia, a Filosofia, a Teologia e a Mística*, 2019.
- CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro, ediouro, 1981 [1902].
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça, classe*. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].
- \_\_\_\_\_. *Estarão as prisões obsoletas?*. Rio de Janeiro: Difel, 2019 [2003].
- D'AVILA, Teresa. *Castelo Interior ou Moradas*. São Paulo: Paulus, 2011 [1577].
- \_\_\_\_\_. *Livro da vida*. São Paulo: Companhia Penguinim, 2010.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA. 2008 [1952].

- \_\_\_\_\_. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2006 [1970].
- \_\_\_\_\_. *A família Argelina*. Trad. LOREIRO, H; MAREAU, R. *África*: São Paulo. v. 33-34, p. 121-139, 2013/2014.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: editora elefante, 2017.
- \_\_\_\_\_. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: editora elefante, 2019 [2012].
- FERGUSON, Susan. Feminismo interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa. *Cadernos Cemarx*. nº 10. Dossie: Marxismo e feminismo no debate de gênero e sexualidade Campinas, 2017 [2016]. p. 14-38.
- FERRANTE, Elena. *História do novo sobrenome*, Série Napolitana. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.
- FESTI, Ricardo. Contribuições críticas da sociologia do trabalho sobre a automação, In: ANTUNES, Ricardo (Org.), *Uberização do trabalho, Trabalho digital e Indústria 4.0*. São Paulo, Boitempo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1999 [1975].
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2000 [1976].
- GAUDERETO, Belisa Lamas. *O saber-fazer artesanal do Queijo Minas Frescal na Zona da Mata- MG*. Dissertação de mestrado – UFV. Viçosa, 2017.
- GONÇALVES, Renata. A invisibilidade das mulheres negras no ensino superior. *Poiésis*. Unisul, Tubarão, v.12, n. 22. (Jun/Dez). 2018, p. 350-367.
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- \_\_\_\_\_. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988a, p. 69-82.
- \_\_\_\_\_. *Por um feminismo Afro-latino-americano*. *Caderno de Formação Política do círculo Palmarino*, Vitória, v. 1, n. 1, p. 12-20, 2011. Disponível em: [www.circulopalmarino.org.br](http://www.circulopalmarino.org.br). Acesso em: 8 ago. 2019 [1988b].
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*, São Paulo: Edições Loyola. 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e o Tempo*. São Paulo: Editora Unicamp. 2017 [1926].
- HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995 [séc. 8 a.c.].
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta a cabeça*. São Paulo: Companhia da Letras, 1987 [1972].
- HIRATA, Helena. Vida reprodutiva e produção: família e empresa no Japão. In. *O sexo do Trabalho*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- \_\_\_\_\_. O trabalho de cuidado. *Revista SUR*, São Paulo, v. 13, n. 24, p. 53-64, 2016.
- HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. A classe operária tem dois sexos. *Revista Estudos Feministas*, n. 1, p. 93-100, 1994.
- HOOKS, bell. *Ain't i a woman: black women and feminism*. New York e London: Routledge, 2015 [1981].
- \_\_\_\_\_. *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva. 2019 [1984].
- \_\_\_\_\_. *Ensinando a transgênero: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2019 [1994].
- INFRANCA, Antonino. *Trabalho, indivíduo e história: o conceito de trabalho em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2014.

- IRIGARAY, Luce. *Speculum of the other woman*. New York: Cornell university press. 1985 [1974].
- \_\_\_\_\_. *A questão do Outro*. Brasília: labrys, estudos feministas, 2004. Disponível em: [http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1\\_2/irigaray1.html](http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/irigaray1.html).
- JESUS, Maria Carolina de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014 [1992].
- KANT, Emmanuel. *A crítica da Razão Prática*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- KERGOAT, Danièle. Em defesa de uma sociologia das relações sociais. In: KARTCHEVSKY, Andrée et al. *O sexo do trabalho*. Rio de Janeiro: Guerra e Paz, 1986.
- \_\_\_\_\_. A relação social de sexo: da reprodução das relações sociais à sua subversão. *Pro-Posições*, Campinas, v. 13, n. 1, p. 47-59, jan./abr. 2002.
- \_\_\_\_\_. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. *Novos Estudos*, N° 86, março, 2010.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019 [2008].
- \_\_\_\_\_. *Catálogo da exposição Desobediências poéticas*. São Paulo: Pinoteca de São Paulo, 2019 [2017].
- KOLLONTAI, *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada*. Paulo: Sundermann, 2007 [1926].
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Aiton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- \_\_\_\_\_. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. *Mulheres-cabaças*. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 11, pp. 110 - 117, 2017.
- LAAN, Murillo van der. O tempo é tudo, o ser humano não é nada”: das origens do tempo de trabalho socialmente necessário na Miséria da Filosofia à leitura ontológica de Lukács. *philosophy@lisbon*, 8,. Lisboa: CFUL, 2018, pp. 167-188.
- LEAL, Maria do Carmo et al. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. *Cad. Saúde Pública* [online]. 2017, vol.33, suppl.1, Epub July 24, 2017.
- LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 [1984].
- \_\_\_\_\_. *Sou sua irmã*. São Paulo: Ubu, 2020 [2009].
- LÖWY, Michael. *A Evolução Política de Lukács*. São Paulo: Cortez, 1999.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Ad Hominem; Viçosa: UFV, 1999.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012 [1968, 1984].
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2013 [1968, 1984].
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Budapeste: Luchterhand, 1984 [1968].
- LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital*. São Paulo: Nova Cultura, 1985 [1912].

- \_\_\_\_\_. *Rosa Luxemburgo* L I, II e III. Org. Isabel Loreiro. São Paulo: Editora Unesp, 2011 [1899 -1919].
- Marques, Leonardo. *The Unites States ans the transatlantic Salave Trade to the Americas, 1776 -1867*. New Haven: London: Yale University Press, 2016.
- MARX, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2016 [1842].
- \_\_\_\_\_. *Os manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004 [1844].
- \_\_\_\_\_. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003 [1845].
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011 [1857-58].
- \_\_\_\_\_. *O capital VI: inédito de O capital*. São Paulo: Cetauro editora. 2010 [1865].
- \_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, Livro I, 2017 [1867].
- \_\_\_\_\_. *O Capital: o processo de circulação do capital*. São Paulo: Boitempo, Livro II, 2014 [1885].
- \_\_\_\_\_. *O Capital: o processo global da produção capitalista*. São Paulo: Boitempo, Livro III, 2017 [1894].
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007 [1945/1846].
- MATTOS, Patrícia. *A dor e o estigma da puta pobre*. Apud: SOUZA, Jessé. *A Ralé brasileira: quem é como vive*, São Paulo: Contratempos, 2018 [2009].
- \_\_\_\_\_. *Desafios do reconhecimento nas relações íntimas : um debate com Axel Honneth*. *Política & Sociedade: Santa Catarina*, v. 17, n. 40, p. 156-190, dez./2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/21757984.2018v17n40p156/38987>.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017 [1950].
- MBEMBE, Achille. *A crítica da Razão Negra*. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018 [2013].
- \_\_\_\_\_. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018 [2004].
- MEAD, Margareth. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011 [1935].
- MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1955].
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1945].
- MIES, Maria. *Patriarchy & Accumulation on a Word Scale: women in the International division of labor*. New York: Zed Book, 1998 [1986].
- MIES, Maria. *Origens sociais da divisão sexual do trabalho: a busca pelas origens sob uma perspectiva feminista*. *Rev. Direito e Práxis*, 2016 [1986].
- MOIRA, Amara. *E se eu fosse puta*. São Paulo. Hoo Editora. Edição do Kindle, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O cis pelo trans*. *Estudos Feministas*, Florianópolis, número 25, janeiro-abril/2017, pp. 365-373.
- MOIRA, Amara; ROCHA, M; BRANT, T, NERY, J. *Vidas trans*. Bauru: Astral Cultural. Edição do Kindle.
- MORISSON, Toni. *Amada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1987].
- \_\_\_\_\_. *A origem dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro no Brasil: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016 [1976].

- PETERS, Gabriel. *Habitus*, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2013, vol.28, n.83, pp.47-71.
- PETRONE, Talíria. *(Re)nascido em tempos de pandemia*. Pandemia capital. São Paulo: Boitempo. Edição do Kindle, 2020.
- PINHEIRO, Iara. O que escapa à margem: quatro cenas de desmarginação e o esforço humano da forma na tetralogia a amiga genial, de Elena Ferrante. Rio de Janeiro: *GARRAFA*. Vol. 16, n. 45, Julho-Setembro 2018.
- PRADO Jr. Caio. *A evolução política do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, [1933].
- \_\_\_\_\_. *A formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das letras, 2011 [1942].
- RAGO, MARGARETH. Os mistérios do corpo feminino ou as muitas descobertas do “amor venéris”. *Proj. História*, São Paulo. (25), dez 2002.
- RANIERE, Jesus. *A câmara escura: Alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- RIBEIRO, Djamila. *Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política*. Dissertação de mestrado em Filosofia – UNIFESP. Guarulhos, 2015.
- RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite: A história e ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- \_\_\_\_\_. *O que é lugar de fala?*. São Paulo: Polên Livros, 2019.
- RIOS, Flávia; MACIEL, Regimeire. Feminismo negro brasileiro em três tempos: Mulheres Negras, Negras Jovens Feministas e Feministas Interseccionais. Brasília: *Labrys, estudos feministas*, 2018. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys31/black/flavia.htm>.
- RONCATO, Mariana Shinohara. *Working poor japoneses : trabalho imigrante de kassegui e suas transversalidades*. Tese de doutorado. IFCH/UNICAMP, Campinas, 2020. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/345520>.
- SAFFIOT, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2013 [1969].
- \_\_\_\_\_. Ontogênese e filogênese do gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra as mulheres. *Série Estudos e Ensaios/ Ciências Sociais/ Flasco – Brasil – junho/2009*.
- SHELEY, Mary. *Mathilda*. São Paulo: Grua Livros, 2015 [1820].
- SIMMEL, George. *A filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- SILVA, Emanuele; TORRES, R; BERG, T. A miséria do amor dos pobres. In: *A ralé brasileira: quem é como vive*, São Paulo: Contratempos, 2018 [2009].
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Lebooks Editora. Edição do Kindle, 2019 [1983].
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: Para uma sociologia Política da modernidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *A ralé brasileira: quem é como vive*, São Paulo: Contratempos, 2018 [2009].
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SCOTT, Joan. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Rio Grande do Sul, v. 20, n. 2, p. 71-99, set./2019.

- THOMPSON, E. P. *A Formação Da Classe Operária Inglesa*. LI, II, e III. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1963].
- \_\_\_\_\_. *Agenda para uma agenda historia radical*. Barcelona: Crítica, 2000 [1974].
- \_\_\_\_\_. *Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo. Companhia da Letras, 2005 [1991].
- \_\_\_\_\_. *Os Românticos: a Inglaterra na era revolucionária*. Org.: Dorothy Thompson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2002 [1997].
- TRUTH, Sojourner; GILBERT, Olive. “E eu não sou uma mulher?” *A narrativa de Sojourner Truth*. Rio de Janeiro: Livros de criação: Editora Imã: Coleção meia Azul, 2020.
- WACQUANT. Loïc. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001 [1999].
- WITTIG, M. Não se nasce mulher. Tradução da tradução de: *El pensamiento heterosexual y otros ensaios*. Madrid: EGALES, 2006.
- WOLLSTONECRAFT, Mary, *Reinvidicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016 [1792].
- WOOLF. Virgínia. *Um teto todo seu*. Rio de Janeiro: Tordesilhas, 2016 [1928].
- \_\_\_\_\_. *O farol*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 [1927].
- \_\_\_\_\_. *Orlando*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015 [1928].
- \_\_\_\_\_. *Três Guinéus*. Belo Horizonte: Autêntica 2019 [1937].
- VANDENBERGHE. Frédéric. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: UFMG/ Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Uma história filosófica da Sociologia alemã, Alienação e Reificação. V. I. Marx, Simmel, Weber e Lukács*. São Paulo: Annablume, 2012.