

plural

Revista de Ciências Sociais

ISSN 2176-8099



28.2

... revistas.usp.br/plural



plural

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA DA USP

28.2

Departamento de Sociologia Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

Plural

Revista de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de
São Paulo

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-Reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: Prof. Dr. Paulo Martins
Vice-Diretor: Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Sociologia
Chefe: Prof. Dr. Marcos César Alvarez
Coordenador do Programa de Pós-Graduação:
Prof.^a. Dr.^a. Ana Paula Hey

Equipe Editorial - Revista Plural v. 28, n. 2

Comissão Editorial
Alvaro A. Comin, Fernando Antônio Pinheiro,
Ricardo Mariano (editor responsável)

Comissão Executiva
Ada Rízia, Anna Flávia Guimarães Hartmann, Apoena Dias Mano,
Bruno Naomassa Hayashi, Caio Moraes Reis, Camila Assunção
Crumo, Ellen Elsie, Fernanda de Araújo Patrocínio, Jéssica da Silva
Höring, Jéssica Melo, José Vitor Silva Barros, Juliana Kiyomura
Moreno, Letícia Simões Gomes, Luiz Vicente Justino Jácomo,
Marina Araújo Miorim, Nathalia Mansour, Patrícia Jimenez Rezende,
Paula Costa Nunes de Carvalho, Renan William dos Santos,
Vanessa Nobre Nunes, Vinicius Madureira Maia, Vitor Matheus
Oliveira de Menezes, Wendell Marcel Alves da Costa

Conselho Científico
Aldo Duran Gil, Ana Paula Cavalcanti Simioni, Andrea Braga
Moruzzi, Anete Brito Leal Ivo, Angélica De Sena, Daisy Moreira
Cunha, Dominique Vidal, Edson Silva de Farias, Evelina Dagnino,
Flavio Wiik, Heloísa André Pontes, Iram Jácome Rodrigues, Jordão
Horta Nunes, Marcelo Kunrath Silva, Marcelo Ridenti, Maria José
Rezende, Maria Livia de Tommasi, Martha Celia Ramírez-Gálvez,
Mirlei Fachini Vicente Pereira, Myriam Raquel Mitjavila, Roberto
Vecchi, Sergio Costa, Simone Meucci

Equipe Técnica
Diagramação: Diagrama Editorial
Capa: Ana Laura P. Bádue
Financiamento: CAPES e AGUIA (Agência USP de Gestão da
Informação Acadêmica)

Os conceitos e ideias emitidos nos textos publicados são de exclusiva responsabilidade dos autores, não implicando obrigatoriamente a concordância nem da Equipe Editorial nem do Conselho Científico

Endereço para correspondência: Depto. de Sociologia - FFLCH/USP Av. Prof. Luciano Gualberto, 315, CEP. 05508-900. São Paulo - SP - Brasil.
e-mail: plural@usp.br

Site: <http://www.revistas.usp.br/plural>
Facebook: www.facebook.com/pages/Revista-Plural/293342497360416

Publicação eletrônica semestral referente ao 2º semestre de 2021. *Plural*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, vol. 28, n. 2, jul./dez., 2021 (publicado em dezembro de 2021).

ISSN: 2176-8099
1. Sociologia 2. Ciências Sociais

SUMÁRIO

Dossiê

Marxismo, feminismo e Teoria Social

Marxismo e feminismo: perspectivas políticas para a sociologia5

Bruna Della Torre e Giovanna Marcelino

**Socialismo, gênero e trabalho: uma análise da *União Operária*,
de Flora Tristan11**

Luna Ribeiro Campos

**Do contrato sexual ao reconhecimento:
repensando a prostituição por um olhar teórico-crítico28**

Tarine Guima Gonçalves e Thaís de Almeida Lamas

**Las mujeres en Lefebvre: por una relectura del espacio urbano
desde los feminismos marxistas47**

Almendra Aladro

**Produzir na reprodução: um olhar sobre a renovação da
força de trabalho escrava no Brasil oitocentista66**

Gabriela Salcedo Figueira

**A violência contra as mulheres e o movimento feminista dos
anos 1970 nos EUA a partir de Nancy Fraser e Angela Davis90**

Barbara Cristina Soares Santos

A ontologia marxista na perspectiva da *ser-outra*111

Tábata Berg

**Relação entre universal, particular e singular em análises
feministas marxistas: por uma ontologia integrativa132**

Lívia de Cássia Godoi Moraes

Traduções

Necessidade de acolher bem as mulheres estrangeiras 159

Flora Tristan

Traduzido por Lilian Villanova e Luna Ribeiro Campos

Sobre a greve geral (1974)181

Mariarosa Dalla Costa

Traduzido por Bruna Della Torre

Da opressão à independência. A filosofia do amor em *O Segundo Sexo* . . .184

Manon Garcia

Traduzido por Ana Flávia P. L. Bádue

Entrevista

Uma feminista marxista: entrevista com Maria Lygia Quartim de Moraes . . .203

Danielle Tega

Artigos

As concepções de ideologia em três gerações de pensadores da Teoria Crítica223

Arim Soares do Bem e Josielice dos Santos Almeida

A virada interpretativa na metodologia de pesquisa de Clifford Geertz e Quentin Skinner.242

Bruno Veçozzi Regasson

Narcotráfico na América do Sul: uma análise sobre violência nas redes da cadeia logística do tráfico de drogas na América do Sul (2010 – 2015)257

Adriano Santos de Sousa e Matheus Hoffmann Pfrimer

A relação entre as políticas de proteção ambiental e as comunidades tradicionais: análise de duas Unidades de Conservação no Vale do Ribeira (SP)272

Tatiana Rotondaro e Anderson Bonilha

Vai uma cloroquina aí? A mobilização de enquadramentos sobre a cura da Covid-19294

Thatiane Faria Oliveira Moreira e Andrei Koerner

Marxismo e feminismo: perspectivas políticas para a sociologia

*Marxism and feminism:
political perspectives for sociology*

Bruna Della Torre^a  e Giovanna Marcelino^b 

O feminismo envolve muito mais do que a igualdade de gênero. E envolve muito mais do que gênero. O feminismo deve envolver uma consciência em relação ao capitalismo [...]. O feminismo insiste em métodos de pensamento e de ação que nos encorajam a uma reflexão que une coisas que parecem estar separadas e que desagrega coisas que parecem estar naturalmente unidas

(Angela Davis, *A liberdade é uma luta constante*, 2018)

No início de *O Segundo Sexo*, publicado pela primeira vez em 1949, Simone de Beauvoir (2016, p. 11) afirmava que “um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade”. Entretanto, cada vez que uma mulher quer escrever sobre sua situação, ela é obrigada a declarar “sou uma mulher”, o que, por sua vez, suscita a pergunta que passa, então, a ter que responder: “o que é uma mulher?” (Beauvoir, 2016, p. 11). O livro de Beauvoir parte justamente da crítica à tentativa de isolar as interpretações das mulheres sobre si mesmas e sobre o mundo para analisar a própria produção da “mulher” enquanto um processo.

Os movimentos feministas até hoje permanecem debatendo se podem prescindir de uma identidade de gênero (Butler, 2016) ou se, com a derrocada da categoria “mulher”, a própria noção de “feminismo” perderia seu alicerce (Federici, 2020). Esse debate é fundamental e suas consequências são amplas, mas sua permanência é a prova de que, de uma forma ou de outra, o feminismo é sempre interpelado a fornecer uma resposta a esse problema sobre o lugar e a pertinência

-
- a Pesquisadora visitante no Käte Hamburger Kolleg für Apokalyptische und Postapokalyptische Studien (CAPAS)/Heidelberg, pós-doutoranda no departamento de Sociologia da Unicamp (bolsista Fapesp) e editora executiva da revista *Crítica Marxista*.
- b Doutoranda em Sociologia na Universidade de São Paulo e pesquisadora visitante na King's College de Londres.

de pensar a questão feminina. Um movimento no campo da teoria e da política que historicamente não deixou de produzir reações diversas, como a tentativa de reduzir todo o debate complexo desenvolvido pelo feminismo a uma discussão singular, isolada e, como se diz hoje em círculos mais reativos, “identitária”.

Na contra tendência desse esforço social e acadêmico de isolamento, o objetivo deste dossiê foi pensar o feminismo como uma perspectiva política a partir da qual é possível ampliar o alcance do marxismo e da teoria social. Conforme afirmou Angela Davis (2018, p. 40), trata-se de pensar o feminismo menos como “algo enraizado em corpos marcados pelo gênero” e mais como “uma forma de interpretação conceitual, uma metodologia, como um guia para as estratégias de luta”.

Nos últimos anos, o movimento feminista tem ganhado força no mundo inteiro e, principalmente, na América Latina. Esse novo fôlego tem transformado as relações de poder nos partidos, nos movimentos sociais, na academia, como também tem produzido novas interpretações sobre o capitalismo. As mulheres, a população racializada e LGBTQI+ são as principais responsáveis pela “retomada de Marx” (Musto, 2021) após a crise de 2008, acompanhada de uma retomada do feminismo, o que permitiu investigar a crise capitalista também a partir da perspectiva de sua reprodução. O feminismo amplia, assim, a interpretação da crise capitalista em sua dimensão múltipla de gênero, sexualidade, raça, geopolítica, ecológica. Conforme mostrou Silvia Federici (2017), o processo de acumulação primitiva capitalista construiu-se historicamente a partir de uma “guerra contra as mulheres”. Esse processo é, hoje, atualizado pela precarização, violência e endividamento produzidos pelo neoliberalismo (Gago, 2020).

O florescimento recente dos feminismos também tem produzido mudanças nas ciências sociais e naquilo que é considerado seu cânone. Por que Émile Durkheim é considerado um clássico da sociologia e Simone de Beauvoir não? Por que ler Florestan Fernandes, mas não ler também Heleieth Saffioti e Lélia Gonzalez? Por que uma teórica crítica tão fundamental como Angela Davis normalmente fica restrita aos cursos sobre gênero e raça? Quais são os critérios de construção do cânone? E, mais importante que isso, o que as teorias da sociedade perdem de vista ao deixarem de lado as várias perspectivas feministas? A crítica feminista ao cânone não busca, assim, simplesmente “resgatar” autoras submetidas, pela sua condição de gênero e/ou raça e sexualidade, a um apagamento e silenciamento histórico, mas mostrar como suas contribuições teóricas expandem a compreensão da sociedade contemporânea.

Nessa chave, o presente dossiê reúne uma série de reflexões que visam abordar criticamente o chamado “cânone” da teoria social e do próprio marxismo e mobilizar a perspectiva feminista para a compreensão do presente histórico.

O dossiê conta com três traduções. A primeira delas, de Flora Tristan, “Necessidade de acolher bem as mulheres estrangeiras” (1835), traduzido por Lilian Vilanova e Luna Ribeiro Campos, trata de um novo sujeito que surge com a modernização capitalista na Europa, e dos novos fluxos humanos que ela produz: a mulher “sozinha e estrangeira” nas grandes capitais. Tristan foi uma escritora franco-peruana socialista, cujas obras mais conhecidas são *Peregrinações de uma pária* (1938) e *União operária* (1843). Seus textos, como é o caso da tradução publicada neste dossiê, são fortemente marcados pela experiência da “viagem” presente em sua trajetória como ativista e por um vocabulário evangelizante, próximo do socialismo utópico. Apesar desse último elemento, Tristan apresenta uma série de considerações materialistas a respeito da condição das mulheres sob o capitalismo e da relação da instituição familiar com a opressão feminina. Em “Necessidade de acolher bem as mulheres estrangeiras”, Tristan aborda dois temas que permanecem extremamente atuais: a questão da imigração e as condições às quais as mulheres imigrantes estão submetidas nas grandes cidades capitalistas e a necessidade de pensar essa questão, tanto política, quanto teoricamente, a partir de uma perspectiva internacionalista.

O dossiê conta também com o panfleto “Sobre a greve geral” (1974), de Maria-rosa Dalla Costa, traduzido por Bruna Della Torre. Dalla Costa foi membra do Potere Operaio, uma das fundadoras da organização Lotta Femminista, na Itália, e expoente importante da “Campanha internacional por salários para o trabalho doméstico” na década de 1970. Esse panfleto teve uma importância histórica central na construção da greve feminista e no desenvolvimento das teorias da reprodução social, ao expor o caráter restritivo da noção de greve construída a partir da paralisação apenas dos trabalhadores fabris assalariados. Suas questões permanecem atuais não só no âmbito teórico, mas igualmente no espectro político, uma vez que a greve feminista tem sido um dos principais instrumentos de luta do movimento contemporâneo.

A terceira tradução presente neste dossiê é “Da opressão à independência. A filosofia do amor em *O Segundo Sexo*”, de Manon Garcia. Traduzido por Ana Flávia P. L. Bádue, o artigo de Garcia aborda como Beauvoir reflete sobre a dominação masculina como algo fundado e justificado pelo amor. Para além da crítica à monogamia, também presente em Beauvoir, trata-se de mostrar como o mito de uma natureza feminina fixa (o eterno feminino, por exemplo) está diretamente

ligado à objetificação das mulheres e à negação de sua condição de sujeito, legando às mesmas um destino único: o de serem possuídas pelo homem. Autora de *Não se nasce submissa, torna-se* (2018), Garcia propõe uma interpretação inédita da obra de Beauvoir, não apenas como uma teórica do “gênero”, mas como alguém que produz uma filosofia política da liberdade a partir de um dos grandes tabus da sociedade moderna, a experiência da submissão.

Além disso, o dossiê conta com 7 artigos inéditos. Em “Socialismo, gênero e trabalho: uma análise da União Operária, de Flora Tristan”, Luna Ribeiro Campos “resgata a contribuição de Flora Tristan, situando sua obra em relação ao contexto histórico e à tônica dos debates ocorridos no interior da tradição socialista, do feminismo e do pensamento social no século XIX. O artigo faz uma análise de *União Operária*, obra na qual Tristan elaborou – cinco anos antes de Marx e Engels escreverem o *Manifesto Comunista* – uma proposta pioneira de associação internacional de trabalhadores, advogando que a união dos trabalhadores não seria possível sem a organização das mulheres, bem como um projeto de emancipação não seria viável sem a defesa de igualdade absoluta entre homens e mulheres.

Em “Do contrato sexual ao reconhecimento: repensando a prostituição por um olhar teórico-crítico”, Tarine Guima Gonçalves e Thaís de Almeida Lamas debatem outro tema central da teoria feminista, que igualmente remonta aos debates do socialismo clássico: a questão da prostituição. Na tentativa de oferecer um olhar renovado sobre o tema, as autoras não apenas oferecem um resgate crítico sobre as maneiras pelas quais ele foi tratado pelos/as socialistas do século XIX e XX, como propõem uma forma alternativa e atualizada para se pensar a questão, nos marcos da teoria crítica contemporânea. Para tanto, o artigo propõe um encontro e diálogo crítico entre duas abordagens: as noções de contrato sexual e patriarcado desenvolvidas por Carole Pateman e a teoria crítica da justiça de Nancy Fraser, trabalhando os desencontros e aproximações possíveis entre tais autoras para uma análise sobre a prostituição atualmente.

Em “Las mujeres em Lefebvre: por una relectura del espacio urbano desde los feminismos marxistas”, Almendra Aladro propõe repensar a teoria lefebvrea sobre a produção do espaço social no capitalismo a partir das lentes das teorias marxistas feministas da reprodução social, buscando uma conexão das mesmas com a realidade das cidades latinoamericanas. A autora resgata, em primeiro lugar, o quanto as análises feministas da acumulação primitiva oferecem aportes fundamentais à teoria de Lefebvre, ao aprofundar o lugar das mulheres no processo histórico e violento de conformação das cidades durante a transição para o capitalismo. Além disso, elucida como os feminismos da reprodução social

permitem uma compreensão mais alargada do papel das mulheres nas metrópoles contemporâneas, assim como nas lutas por reapropriação do urbano diante dos processos atuais de espoliação capitalista nesse âmbito.

Já em “Produzir na reprodução: um olhar sobre a renovação da força de trabalho escrava no Brasil oitocentista”, Gabriela Salcedo Figueira mobiliza a teoria da reprodução social para pensar a escravidão no Brasil. Para isso, a autora investiga a forma como a reprodução da população escravizada ocorreu no país e como ela desempenhou um papel central na crise do modelo escravista, se valendo da análise de manuais de agricultura escritos por senhores de escravos no século XIX. Ao localizar o controle dos corpos das mulheres escravizadas no problema da reprodução da força de trabalho, o artigo reforça o quanto generificação e racialização são elementos indispensáveis para a interpretação da constituição do capitalismo brasileiro, bem como sobre seu lugar na reprodução do capitalismo mundial.

Em “A violência contra as mulheres e o movimento feminista dos anos 1970 nos EUA a partir de Nancy Fraser e Angela Davis”, Barbara Cristina Soares Santos mobiliza igualmente as relações entre gênero e raça, mas no intuito de pensar outro tema fundamental da teoria social feminista marxista: a questão da violência contra as mulheres. Para isso, resgata as intervenções de Angela Davis e Nancy Fraser sobre o tema, de forma a explorar como a questão racial se encontra no centro das diferenças políticas e epistemológicas entre as autoras, algo que estaria relacionada, por sua vez, à forma como cada uma delas interpretou os sentidos das mobilizações feministas norte-americanas nos anos 1970.

Os dois últimos artigos que encerram a sessão promovem uma aproximação entre ontologia marxista e feminismo. Partindo da problematização a respeito da marginalização das mulheres na tradição ontológica ancorada em Marx e Lukács, Tábata Berg promove, em “A ontologia marxista na perspectiva do ser-outra”, uma releitura das abordagens sobre o ser social pela ótica da epistemologia feminista, propondo a categoria “ser-outra”, em oposição à noção de sujeito universal. Em chave diversa, Lívia de Cássia Godoi Moraes, em “Relação entre universal, particular e singular em análises feministas marxistas: por uma ontologia integrativa”, resgata a centralidade da dialética e da leitura feminista marxista da categoria da totalidade, realizada pelas teóricas da reprodução social desde os anos 1970, para se pensar a sociabilidade capitalista e as diferentes formas de opressões de classe, gênero, raça e sexualidade de forma integrativa, tendo em vista que o capitalismo é um sistema unitário estruturado por múltiplas teias de relações opressivas.

Por fim, o dossiê apresenta uma entrevista com Maria Lygia Quartim de Moraes, uma das mais importantes feministas marxistas no Brasil. Conduzida por Danielle Tega, a entrevista tem como tema principal a trajetória de Quartim de Moraes, sua militância contra a ditadura, seus estudos sobre o feminismo e sua atuação político-acadêmica nas últimas décadas. Mas a entrevista não se reduz a um depoimento “pessoal”. A partir da trajetória de Quartim de Moraes é possível entrever as questões de uma época, bem como os dilemas da construção do marxismo feminista no Brasil.

Esperamos que esse dossiê possa colaborar com os debates sobre feminismo, marxismo e teoria social nas ciências sociais e que ele possa igualmente inspirar a construção de debates e relações mais igualitárias em termos de gênero, classe, sexualidade e raça na academia. Num momento no qual a classe trabalhadora, as feministas, a população LGBTQIA+, bem como as populações negra e indígena estão sob a mira do canhão do neofascismo no Brasil, enquadrados juntos como a grande ameaça “comunista” ao país, agradecemos à revista *Plural* pelo espaço para construir um debate crítico a respeito dessas questões. Agradecemos também a todas as pesquisadoras que atuaram como pareceristas e contribuíram para a publicação deste dossiê. Finalmente, gostaríamos de agradecer à coletiva “Marxismo feminista”, nascida da organização do Primeiro Seminário Internacional Marxismo Feminista da USP, que iria ocorrer em 2020, mas teve que ser postergado devido à pandemia de COVID-19. Este dossiê nasceu dos debates que também fizemos em grupo e, por isso, agradecemos às companheiras que nos acompanham nessa travessia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUVOIR, Simone (2016). *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BUTLER, Judith (2016). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DAVIS, Angela (2018). *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitemp.
- FEDERICI, Silvia (2020). *Beyond the periphery of the skin. Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. Oakland: PM Press.
- FEDERICI, Silvia (2017). *O Calibã e a bruxa: mulheres, corpo, acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante.
- GAGO, Verónica (2020). *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante.
- MUSTO, Marcelo (org) (2020). *The Marx Revival. Key concepts and new interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Socialismo, gênero e trabalho: uma análise da *União Operária*, de Flora Tristan

Socialism, gender and work: an analysis of Flora Tristan's Workers Union

Luna Ribeiro Campos^a 

Resumo Este artigo tem o objetivo de situar a obra de Flora Tristan (1803-1844) na tradição socialista e de identificar pontos de contato e de contraste com o chamado socialismo utópico. Mostro como os debates sobre o pauperismo e a questão social, tão em voga no início do século XIX, dialogavam diretamente com a negação do trabalho das mulheres fora do ambiente doméstico. A partir da análise do livro *União Operária* (1843), aponto para a originalidade do pensamento de Flora Tristan ao desenvolver uma visão mais abrangente sobre as definições de trabalho e de classe operária. Sugiro que o apagamento de suas ideias nas narrativas hegemônicas sobre a história do socialismo e do movimento operário está relacionada, por um lado, à vinculação de Tristan ao quadro geral do “socialismo utópico” e, por outro, ao fato de ela ter entrelaçado a emancipação da classe operária à emancipação das mulheres.

Palavras-chave Flora Tristan. Classe operária. Igualdade de gênero. Socialismo. Trabalho.

Abstract *This article aims to locate the work of Flora Tristan (1803-1844) in the socialist tradition and to identify points of contact and contrast with the so-called utopian socialism. I show how the debates on pauperism and the social issue, so in vogue in the early 19th century, directly dialogued with the denial of women's work outside the domestic environment. Based on the analysis of the book *Worker's Union* (1843), I point to the originality of Flora Tristan's thought by developing a more comprehensive view of the definitions of work and the working class. I suggest that the erasure of her ideas in hegemonic narratives about the history of socialism and the labor movement is related, on the one hand, to Tristan's link to the general framework of “utopian socialism” and, on the other hand, to the fact that she has intertwined the emancipation of the working class to the emancipation of women.*

Keywords *Flora Tristan. Working Class. Gender Equality. Socialism. Work.*

1 Agradeço aos comentários, críticas e sugestões feitas por Tomás Coelho, Pedro Borba, Rosa Ribas Vieira, Tarcísio Perdigão e Pedro Cazes.

a Professora de Sociologia do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ). Mestre em Sociologia e Antropologia pelo PPGSA/UFRJ e doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), vinculada ao Núcleo de Estudos de Gênero Pagu.

INTRODUÇÃO

A partir de uma vasta pesquisa, a historiadora britânica Sheila Rowbotham (2009) fez um exercício de criar uma carta fictícia de uma feminista socialista endereçada a Karl Marx. Na carta, de 1850, a personagem francesa Annette Devereux conta a Marx como descobriu o *Manifesto Comunista*, escrito pelo jovem autor alemão junto ao amigo Friedrich Engels dois anos antes. O atraso na leitura, confessa a remetente, se justifica pela falta de tempo devido ao exílio, à quantidade de roupa para lavar e aos cuidados com duas crianças pequenas. Foi em meio às cestas de roupa suja, que aumentavam consideravelmente com a presença de visitantes no Falanstério em que morava nos Estados Unidos, que Devereux encontrou um exemplar britânico do *Manifesto*, no bolso de uma camisa. A excitante descoberta transportou a leitora de volta à Rue Vaneau, em Paris, para onde Marx e sua esposa, Jenny, se mudaram em 1843 e que virou ponto de encontro de diversos intelectuais.

Ao comentar o *Manifesto*, no entanto, a autora da carta se mostra desapontada com a seção sobre mulher e família, pois considera que essa ignora as ideias e a participação das mulheres nas lutas e nos debates travados naquela época. Ainda que Annette Devereux seja uma figura fictícia, os eventos políticos e os personagens históricos são reais. A autora da carta se coloca ao lado de mulheres como Claire Démar, Suzanne Voilquin e Pauline Roland que, desde os anos 1830, ligadas a grupos socialistas que compartilhavam uma perspectiva mais ou menos igualitária entre os sexos, deram-se conta de que precisavam “pensar sobre si mesmas para alcançar a emancipação” (Rowbotham, 2009, p.172).

A escrita de panfletos e petições, a organização de jornais, de clubes de mulheres e associações de trabalhadoras engendrou não apenas a participação, mas a intervenção ativa de mulheres nos debates públicos e nas iniciativas políticas que se desenvolveram na primeira metade do século XIX em várias partes da Europa (Veauvy, 2017).

Retomando a carta, entre outras ausências, Annette Devereux se diz surpresa por não ver nenhuma “menção à proposta de Flora Tristan de uma União dos Trabalhadores, em 1843, e ao reconhecimento dela de que a emancipação do homem trabalhador era impossível enquanto as mulheres permanecessem oprimidas na família” (Rowbotham, 2009, p.172). Este artigo se debruça justamente sobre a obra de Flora Tristan (1803-1844), autora de grande importância para a luta das mulheres socialistas, em especial, sua obra *União Operária* (1843). Com o propósito de intervir no debate político, assim como outras mulheres de sua geração, Flora Tristan conectou as aspirações de emancipação feminina às do

emergente movimento operário, elaborando uma proposta pioneira de associação internacional de trabalhadores e trabalhadoras.

Meu objetivo aqui é duplo: primeiro, resgato as nuances do pensamento político de Flora Tristan, que é por vezes distorcido pela qualificação de “socialista utópica” que ela própria rejeitou; segundo, demonstro como a perspectiva de igualdade entre mulheres e homens foi disseminada na primeira geração socialista europeia.

Este percurso está dividido em três seções. Inicialmente localizo Flora Tristan no contexto intelectual e político no qual desenvolveu sua obra e sua relação com as primeiras doutrinas socialistas, salientando a centralidade dada às questões de gênero. Em seguida, mostro como os debates sobre o pauperismo e a questão social se basearam na negação do direito ao trabalho das mulheres fora do ambiente doméstico ao associá-lo à degradação moral e à desintegração da família. Por fim, apresento o projeto da *União Operária*, em que Flora Tristan elabora uma proposta concreta de emancipação operária que parte do princípio da igualdade absoluta entre homens e mulheres. Em conjunto, os argumentos confluem para uma elaboração pioneira da autora a respeito da classe operária, sua abrangência e seu potencial associativo. No limite, a premissa acerca da igualdade de gênero leva a uma mudança na própria definição da classe operária.

FLORA TRISTAN E AS IDEIAS SOCIALISTAS

Na Europa do início dos anos 1840, o termo “socialismo” ainda não era amplamente utilizado, dividindo espaço com noções mais amplas como “reforma social” ou questões “humanitárias”, que designavam preocupações de pessoas partidárias da reforma humana e social. A primeira geração de socialistas europeus delimitou o social como campo de ação ao presumir que não seria espontânea a integração de trabalhadores (as) na emergente sociedade urbana e industrial. O socialismo, ou a preocupação com o “social”, era associado a uma projeção de sociedade baseada na cooperação mútua e no associativismo, por oposição à competição individual e ao livre mercado (Eley, 2005; Hobsbawm, 1979).

Durante as primeiras décadas do século XIX, pensadores como Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) e Robert Owen (1771-1858) atraíram muitos discípulos e formaram verdadeiras escolas de pensamento, pautadas nos anseios de uma sociedade igualitária (Barros, 2011). Apesar das particularidades de cada uma, essas doutrinas tinham em comum a valorização do trabalho e justiça social como horizonte, e foram responsáveis pelas primeiras críticas sociais e políticas à sociedade industrial. Além disso, compartilhavam o desejo

de realizar reformas radicais na sociedade através da construção de comunidades organizadas a partir do princípio cooperativo e associativista.

Nessas diferentes teorias que dão forma ao socialismo, o proletariado aparece primeiro como objeto para, depois, se transformar lentamente em sujeito. Isso porque, apesar de reconhecerem os antagonismos de classes e seus efeitos desagregadores, esses teóricos “não atribuem ao proletariado qualquer autonomia histórica, qualquer movimento político próprio” (Marx, Engels, 1998, p.37), por isso “procuravam substituir o movimento pelo qual a classe travaria sua própria luta para libertar-se por um movimento abstrato, proposto por eles” (Konder, 1998, p.67). Essas características vão lhes render o rótulo de “socialistas crítico-utópicos” pelos autores do *Manifesto*, classificação que posteriormente acabou sendo aplicada à toda produção do período.

Esses três sistemas de pensamento, ou o “socialismo utópico”, formam um conjunto de referências intelectuais incontornáveis para a atuação e o desenvolvimento da obra de Flora Tristan. O simples fato de ter havido uma mulher entre os fundadores do socialismo anterior a Marx e Engels indica que havia uma relação estreita entre ideias socialistas e a reivindicação de um novo status social para as mulheres (Díaz, 2012). Flora Tristan transitou entre as diversas correntes socialistas, reformistas, radicais e revolucionárias de sua época. No entanto, no relato que fez de suas viagens a Londres, fez questão de esclarecer que “para evitar toda falsa interpretação, [eu] declaro que não sou nem saint-simoniana, nem fourierista, nem owenista” (Tristan, 1978, p. 317). A recusa de ser associada a qualquer das três doutrinas demonstra, por um lado, a familiaridade da autora com essas teorias, por outro, demarca a singularidade de suas ideias políticas frente a elas. A afirmação não significa, no entanto, que Tristan as rejeitasse, ou mesmo que tenham tido pouca influência em sua forma de pensar. Pelo contrário, indica que ela tentou construir um pensamento próprio a partir da síntese daquelas concepções, porém sem abraçar as rivalidades e controvérsias que dividiam as seitas socialistas (Bédarida, 1978).

A militância e a produção escrita de Flora se concentram entre 1835 e 1844. De acordo com Cross (2004, p. 176), esse período coincidiu com o auge do socialismo utópico na França. Tendo se aproximado desses círculos, a escritora se beneficiou de suas interpretações sobre as relações de gênero (Talbot, 1991, p. 236). Nos anos 1830, algumas mulheres ligadas ao movimento saint-simoniano fundaram jornais em que já se apresentava a ideia de que “com a emancipação da mulher/virá a

emancipação do trabalhador” (Moses, 1984, p. 63).¹ O movimento de emancipação feminina e o crescimento da imprensa popular deram espaço à “mulher de letras”, que passou a se tornar uma figura visível (Pickering, 2000, p.140). Flora Tristan esteve entre essa geração de mulheres que buscavam, por um lado, independência financeira através da escrita e, por outro, influenciar a opinião pública através da palavra impressa.

Nascida na França em 1803, Flora Tristan teve uma vida marcada por muitos percalços, que podem ser compreendidos a partir de dois eventos decisivos de sua biografia: o nascimento e o casamento. O primeiro, pois o fato da união de seus pais, um peruano de origem aristocrática e uma francesa, não ter sido legitimada oficialmente lhe rendeu a condição de filha “bastarda”. Além disso, a morte precoce do pai deixou a família com poucos recursos para se sustentar. Já o casamento com um homem “a quem não podia amar nem estimar” é descrito por Tristan como “a causa de todos os [seus] males” (Tristan, 2000, p. 45). Como o divórcio era interdito às mulheres pelo Código Civil, Flora precisou fugir do marido violento para viver de forma independente.

Essas informações são importantes para além do caráter anedótico da vida privada. Os arranjos legais que a fizeram ter o status de filha ilegítima e mulher separada foram fundamentais para subsidiar tanto sua militância a favor do divórcio e da emancipação feminina quanto a reflexão sobre sua condição de pária, a qual retornaremos posteriormente. No entanto, se a dimensão de gênero era um aspecto vital de seu pensamento, sobretudo por causa de suas próprias experiências, não constituía uma dimensão exclusiva.

A organização do trabalho era a grande questão da época e Tristan contribuiu para o debate com a publicação de dois livros: *Passeios em Londres* (1840) e *União Operária* (1843). As viagens feitas à Inglaterra e a observação das condições de vida e trabalho do proletariado inglês inspiraram o projeto que desenvolveu no final de sua vida. A autora alimentava o desejo de ver o legado de 1789 estendido às mulheres e aos trabalhadores. Assim como alguns de seus contemporâneos socialistas e também a partir do exemplo cartista no Reino Unido, repudiava atos de violência e a perspectiva revolucionária. Para Tristan, o caminho se apresentava através da união, da solidariedade e da representação política em escala nacional, como veremos mais à frente.

1 Sobre o contato de Flora Tristan com as mulheres saint-simonianas, ver: González (2009), Cross (1988), Planté (1986) e Moses (1984).

A dura crítica aos socialistas crítico-utópicos no *Manifesto Comunista* levou estudiosos posteriores a subestimarem a sua importância para o desenvolvimento das teorias de Marx e Engels (Hobsbawm, 1979; Konder, 1998), além de engendrar um desinteresse no pensamento social formulado nessa época. As ideias utópicas formaram um reservatório para os movimentos operários que surgiram nos anos 1830-1840 (Eley, 2005, p. 28), e esse contexto provou ser um momento de radicalismo excepcional para pensar as relações de gênero. Essa dimensão tem sido crucial para o impulso de recuperação da produção desse período (Cross, 2004, p. 178), no qual se insere a obra de Flora Tristan. Porém, antes de apresentar o projeto da *União Operária*, cabem mais algumas observações a respeito dos debates que o embasaram, a saber, a relação entre trabalho, pauperismo, gênero e família.

PAUPERISMO, GÊNERO E TRABALHO

Na Europa da primeira metade do século XIX, o desenvolvimento do capitalismo industrial ensejou um aumento vertiginoso do pauperismo entre as camadas trabalhadoras urbanas. A tomada de consciência em relação à crescente miséria teve impacto na produção intelectual de pessoas ligadas aos mais diversos matizes ideológicos, que passaram a se ocupar do que então se designava como “questão social”. De acordo com Robert Castel (1998, p. 283), quase todos os pensadores da época escreveram teses sobre o pauperismo, e entre elas é possível destacar as pesquisas feitas por Eugène Buret e Friedrich Engels a respeito dos contextos francês e inglês, respectivamente².

É evidente que para aqueles autores o fenômeno da pobreza não constituía uma novidade. O que era novo, no entanto, era sua aceção sociológica: não havia nada de acidental na constituição de uma massa de indigentes, pobres e miseráveis; pelo contrário, isso era decorrente das novas formas capitalistas de produção. Esse novo pauperismo associava a miséria material a uma “profunda degradação moral do povo”, e por isso era visto como uma espécie de “selvageria”, de “barbárie”, que se confirmava com os relatos e descrições feitas das formas de vida de famílias operárias, associadas à sujeira, promiscuidade, crime, violência, alcoolismo e prostituição; em suma, tudo que se considerava os piores vícios e

² O livro de Eugène Buret, *La misère des classes laborieuses en France et en Angleterre*, foi vencedor de um concurso sobre a questão do pauperismo promovido pela Academia (francesa) de Ciências Morais e Políticas, em 1840. A pesquisa de Buret foi realizada toda de maneira bibliográfica, pois o autor nunca havia ido à Inglaterra. O livro de Engels, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, publicado em 1845, foi fruto de vinte e um meses de observação e interação com o proletariado inglês.

perversões (Castel, 1998, p. 286-287). A situação era tal que Engels (2010, p. 106) compara a moradia de alguns operários em Manchester aos estábulos do rei Águas, em referência a lugares que, na mitologia grega, acumulavam montanhas fétidas de excrementos que nenhuma pessoa seria capaz de remover.

Flora Tristan também deixou registros sobre a situação da classe trabalhadora inglesa no livro *Passeios em Londres*, publicado meses antes do livro de Buret, no qual muitas destas questões sobre miséria operária ganharam destaque. Diferente das outras duas obras citadas, o livro de Tristan não é um estudo aprofundado da realidade operária, mas se baseia em observações “recolhidas com a maior exatidão possível”, apresentando características de uma “etnografia militante” (Bédarida, 1978): ao mesmo tempo em que descrevia e analisava o fenômeno social, denunciava seus mecanismos discriminatórios de funcionamento. A autora produziu relatos de suas visitas a fábricas, prisões, hospícios, escolas, orfanatos, casas de prostituição e bairros proletários. Refletiu sobre pobreza, criminalidade e educação. Ela descreve sua obra como “a exposição do grande drama social que a Inglaterra expõe ao mundo” (Tristan, 1978, p.53). Seus escritos são marcados pelo desejo de produzir textos “úteis”, pois “é urgente que os operários se instrua sobre as causas de seus sofrimentos e os meios para remediá-los” (Tristan, 1978, p.54).

Ao abordar a questão operária durante o início do século XIX é preciso levar em consideração que em várias partes da Europa, mas em particular na França dos anos 1840, a maior parte da população vivia em áreas rurais e estava ligada ao trabalho artesanal em pequenas oficinas, isto é, não trabalhava nas grandes indústrias³. Neste sentido, as descrições extremadas do pauperismo só se aplicam a uma minoria de trabalhadores, o que não nega, no entanto, a importância histórica do fenômeno. A Inglaterra, por ser o país industrialmente mais desenvolvido⁴ na época, apresentava as condições de vida do proletariado em sua forma “clássica, plena” (Engels, 2010, p. 41), e por isso se tornou locus privilegiado para a observação das consequências da revolução industrial nas relações de trabalho⁵. É como

3 Segundo o historiador britânico Geoff Eley (2005, p.77), na realidade europeia do século XIX se misturavam diferentes regimes de trabalho e, na Inglaterra, foi apenas depois da primeira guerra mundial que o trabalho industrial se sobrepôs ao manual. Os diferentes caminhos que levaram à proletarização engendraram consequências distintas para as sociedades operárias em formação.

4 Convém ressaltar que a produção de tecidos constituía o ramo mais desenvolvido da indústria inglesa. O algodão, seu principal insumo, era importado das fazendas escravocratas dos Estados Unidos da América.

5 No prefácio de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, Engels afirma: “A situação da classe operária é a base real e o ponto de partida de todos os movimentos sociais de nosso tempo porque ela é, simultaneamente, a expressão máxima e a mais visível manifestação de nossa miséria social. [...] O conhecimento das condições de vida do proletariado é, pois, imprescindível para, de um lado, fundamentar com solidez as teorias socialistas e, de outro, embasar

expectativa funesta do que aconteceria nos outros países que a apreciação do caso inglês se tornou relevante.

A ideia de que a pobreza e a miséria corrompiam os trabalhadores tinha como contrapartida a imagem do trabalhador moralizado, civilizado, que fazia jus ao seu estatuto de homem livre e ao seu lugar de provedor na família. Sem poder usufruir dessas prerrogativas, era a própria unidade familiar que corria o risco de se desintegrar, uma vez que, desmoralizado, o trabalhador tendia a se entregar ao “alcoolismo e aos excessos sexuais” (Engels, 2010, p.213). Nas condições em que o proletariado inglês se encontrava, era comum que sua situação fosse comparada com a das pessoas negras escravizadas nas Américas, e não raro sua sorte era vista como pior que a do escravo, a quem, alguns acreditavam, pelo menos era garantida a alimentação diária.⁶

No bojo desse debate sobre a desmoralização promovida pelas precárias condições de trabalho, o trabalho das mulheres se tornou um fator polêmico. Durante praticamente todo o século XIX predominou na maioria das organizações operárias uma forte resistência ao trabalho feminino. O filósofo Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), cuja obra teve grande influência no operariado francês, se opôs veementemente à inclusão das mulheres nos meios operários (Andrade, 2015). Se por um lado o teórico anarquista era aliado na luta dos trabalhadores, por outro contribuiu para disseminar entre o movimento operário ideias misóginas e machistas. Afirmando uma suposta inferioridade feminina, destinava as mulheres à procriação e ao papel de serviçais de seus maridos (Sullerot, 1968).

Com exceção de alguns grupos formados em torno dos socialistas “utópicos”, a “democracia dos primeiros movimentos radicais era também uma prerrogativa masculina” (Eley, 2005, p.80). O cartismo, por exemplo, primeiro movimento operário de massa na Inglaterra, excluiu o voto para as mulheres dos seis pontos elaborados na Carta do Povo. Não há dúvidas de que as mulheres tenham sido atuantes tanto no movimento cartista como em outras agitações operárias radicais, no entanto a face pública dos movimentos era sempre masculina. A questão que se coloca é que, a despeito da participação feminina nos movimentos operários e sua crescente inserção no universo fabril, seu status era desvalorizado.

os juízos sobre sua legitimidade e, enfim, para liquidar com todos os sonhos e fantasias pró e contra” (Engels, 2010, p.41).

6 Engels (2010, p.215-220) fala dos operários fabris como “escravos brancos”, e afirma que “sua escravidão é pior que a dos negros da América, porque vigiados ainda mais severamente”. Para Flora Tristan (1978, p.111), “o negro só está exposto aos caprichos de seu mestre, enquanto a existência do proletário inglês, de sua esposa, seus filhos estão à mercê do produtor”.

A reação negativa ao trabalho feminino fora do ambiente doméstico era alimentada, por um lado, pela alegação da inferioridade natural das mulheres, que justificaria seu encerramento na esfera privada realizando o papel “natural” de esposa, mãe e cuidadora. Por outro lado, essa posição refletia o receio dos trabalhadores homens com o desemprego e o rebaixamento dos salários ocasionado com a contratação massiva do trabalho de mulheres e crianças. Além disso, o trabalho feminino era visto como sinônimo de desordem, como um fator de ameaça à castidade feminina e de desagregação da família (Engels, 2010, p.182). Assim, o trabalho das mulheres era atravessado por questões que articulam gênero, sexualidade e moralidade à pobreza (Scott, 2008). Com a mulher fora de casa por tantas horas, as crianças ficavam mal alimentadas e sem supervisão, o que ocasionava muitos acidentes fatais. A substituição da mão de obra masculina pela feminina deixou muitos homens desempregados e muitas vezes era o salário da mulher que sustentava o lar, alterando as dinâmicas domésticas de gênero. As consequências do trabalho feminino fora do lar se estendiam, dessa maneira, para os cônjuges⁷ e para as crianças.

Neste sentido, a luta contra a ferocidade do capitalismo emergente incluía, para a maioria dos movimentos operários, a defesa de uma noção idealizada de família. A tentativa de proteger mulheres e crianças do trabalho degradante nas fábricas tinha a contrapartida de não reconhecer o direito das mulheres ao trabalho pago⁸ e de perpetuar as divisões tradicionais de gênero, em que as mulheres pertenciam à esfera doméstica e eram as únicas responsáveis pelo cuidado das crianças.

Desse modo, está posta uma clivagem de gênero que merece destaque: se, para os homens, o direito ao trabalho carrega um significado virtuoso, uma vez que regrado, cooperativo e justamente recompensado, o significado se inverte no caso das mulheres. O acesso ao mercado de trabalho sinaliza não só sua perversão como más esposas e mães, mas o declínio moral da sociedade que as obriga a deixar o lar. É sobre essa clivagem que incide, de forma singular, o projeto de Flora Tristan para uma união universal de operários e operárias.

7 Sobre esse assunto vale a pena ver a descrição feita por Engels (2010, p.183) de um operário que foi encontrado por um amigo remendando as meias de sua mulher enquanto ela trabalhava na fábrica. A vergonha demonstrada por Jack, por ter que realizar um “trabalho de mulher”, dá uma pista do caráter desmoralizador e emasculante atribuído à realização, pelos homens, do trabalho doméstico.

8 De acordo com o Dicionário Crítico do Marxismo, a controvérsia sobre o trabalho das mulheres continuaria acirrada por um longo tempo dentro da AIT e somente em 1879 a demanda pelo direito das mulheres ao trabalho foi finalmente incorporada. Ver o verbete “femmes”, in: Labica, G. Bensussan, G. *Dictionnaire Critique du Marxisme*, PUF, 1985, p. 458.

UNIÃO OPERÁRIA

Na tribuna das Câmaras, no púlpito cristão, nas assembleias do mundo, nos teatros e especialmente nos tribunais fala-se muito dos operários, mas ninguém ainda tentou falar aos operários.
Flora Tristan, *União Operária*.

União Operária designa ao mesmo tempo o título do livro e o nome da organização concebida por Flora Tristan, em 1843. A ideia de uma união universal de operários e operárias constituía uma novidade radical no ambiente do movimento socialista francês, e mesmo no contexto europeu mais amplo (Díaz, 2012, p. 158). De acordo com Gonzáles (2009, p. 218), Tristan teria se apropriado de elementos do socialismo utópico e aplicado em três ideias chave: a necessidade de constituição da classe operária (Saint-Simon); a ideia de construir Palácios Operários (Fourier) e a educação como motor da mudança social (Owen).

O livro foi publicado após uma campanha de financiamento coletivo levado a cabo por Tristan de porta em porta nos arredores de Paris, o que a fez ser tomada como “uma pobre escritora pedindo esmolas” (Tristan, 2015, p. 26). Segundo consta no prefácio da primeira edição, trata-se de um livro “destinado a *instruir a classe operária* [...], cujo objetivo é que o *povo aprenda quais são os seus direitos*” (idem)⁹. Reduzido ao essencial, *União Operária* é um manifesto destinado a “constituir a classe operária”. Partindo deste objetivo, a obra aborda quatro temas centrais: 1) unificação e constituição da classe operária; 2) auto-emancipação do proletariado; 3) igualdade absoluta entre mulheres e homens e 4) direito à instrução.

Tristan começa o livro criticando as associações de solidariedade e ajuda mútua pelo caráter insuficiente das reformas que propõem por não serem capazes de proporcionar nenhuma “melhoria *verdadeira e positiva na situação material e moral da classe operária*” (Tristan, 2015, p.76). Apesar de reconhecer a importância das sociedades particulares, elas só serviam para “aliviar os sofrimentos individuais” e teriam a consequência de isolar e dividir a classe operária, vista como as “verdadeiras causas de seus males” (Tristan, 2015, p.84). Contra o “sistema de fragmentação que dizima os operários”, Tristan propõe a União, cujo objetivo é basicamente “constituir a unidade compacta, indissolúvel da classe operária” (idem). Subjacente a essa crítica, há uma linha de continuidade com o horizonte

9 Os destaques em todas as citações de Tristan se referem aos grifos feitos pela própria autora.

revolucionário francês: dissolver os corpos intermediários e abolir as corporações, erguendo no lugar formas universais do direito e da cidadania.

Como parte de uma sociedade que acompanhou o desmantelamento do Antigo Regime e a difusão da linguagem dos direitos no contexto político da Revolução Francesa, a forma jurídica era fundamental. Como salienta Hunt (2009, p.81), o discurso dos direitos se tornou corriqueiro na França pós-revolucionária, e é dentro desse quadro que devemos situar o pensamento de Tristan. Sua análise da situação da classe operária se expressa em diversos momentos através da constatação de sua exclusão do acesso a direitos essenciais, evidenciando questões ainda hoje relevantes sobre a contradição entre a igualdade formal frente à desigualdade real:

Ora, para o pobre operário que não possui terras, casas, nem capital, e não tem nada mais que *seus braços* [...] os direitos do homem e do cidadão não tem nenhum valor (e nesse caso torna-se mesmo uma amarga zombaria) se previamente não for reconhecido o *direito de viver*, e para o operário o direito de viver é o *direito ao trabalho*, o único que pode lhe dar a possibilidade de *comer* [...] (Tristan, 2015, p. 89).

Em relação ao direito ao trabalho, é interessante notar como Flora o defende a partir da garantia constitucional à propriedade privada, só que nesse caso ela se refere à propriedade privada dos braços, a “única propriedade que a classe operária pode possuir” (Tristan, 2015, p. 89). Se a Constituição garante a inviolabilidade da propriedade, e a propriedade dos próprios braços é incontestável, para que o proletariado usufrua com segurança é necessário que “seja reconhecido *em princípio* (e também em realidade) o *livre gozo* e garantia de sua propriedade” (idem, p. 90); este livre gozo só poderia ser garantido pelo direito ao trabalho e assegurado através de sua organização. Neste raciocínio, a autora instrumentaliza o princípio liberal da propriedade, o próprio núcleo do direito, para servir a um propósito político de classe.

Se, posteriormente, Marx parte da mesma constatação – os braços como única propriedade dos trabalhadores –, o ponto de chegada é bem distinto. Enquanto este aponta para a liberdade *do* direito, logo, para a abolição da propriedade privada como meio de emancipação dos trabalhadores e ideal de uma sociedade igualitária, Tristan aposta na liberdade *pelo* direito. Isto é, ela opera na lógica da expansão e universalização dos direitos e não na defesa de seu fim.

Seu esforço se direciona para que a classe operária ocupe uma posição social que lhe garanta a possibilidade de ser levada a sério pela nação: “a vantagem que

gozam todos os grandes corpos constituídos é poder contar com algo dentro do Estado e assim se *fazer representar*” (Tristan, 2015, p. 94). A autora faz um apelo: “Operários, se querem se salvar não há outro caminho, é preciso se unir” (idem, p. 91).

A União Operária é concebida como uma organização que congrega funções do que hoje reconhecemos como sindicato e partido político de base operária. De maneira geral, a autora propõe a livre adesão, de homens e mulheres, através do pagamento de cotizações (“cada um de acordo com suas possibilidades”), a criação de comitês locais e de um comitê de organização central, a publicação de um jornal operário e ainda um defensor, um representante remunerado, que se dedique inteiramente à causa operária¹⁰ (Armogathe; Grandjonc, 1986, p.36).

Além disso, o projeto também previa a construção dos “Palácios da União Operária”, onde “os filhos da classe operária serão instruídos intelectual e profissionalmente, e onde serão admitidos operários e operárias acidentados no trabalho bem como os doentes ou idosos” (Tristan, 2015, p. 170). Em oposição à realidade dura e insalubre encontrada nos lares e ambientes de trabalho do proletariado inglês, Tristan pensa nos Palácios como espaços amplos, limpos, confortáveis e belos. O próprio termo utilizado para nomeá-lo é impregnado de suntuosidade e projeta a posição social que ela deseja à classe em processo de formação.

Flora Tristan entende a sociedade como um grande corpo humanitário, logo, para que esteja são, é preciso que todas as suas partes funcionem harmonicamente. Esta analogia nos remete a dois pontos importantes em seu pensamento: a solidariedade e o internacionalismo, que são atribuídos tanto aos indivíduos quanto às diferentes nações, pois, ao fim e ao cabo, “todos são irmãos em humanidade”. Assim, tanto a União quanto os Palácios não fazem nenhuma distinção entre nacionais ou estrangeiros, e qualquer pessoa que provasse ser operário ou operária seria bem recebido em suas instalações.

No plano traçado para pôr em prática a organização, transparece a política de aliança com outras classes (“o comitê central cometeria um grande erro se negligenciasse atrair [...] a simpatia de todas as classes da sociedade”) e de não violência (“protesto contra tudo o que emana da *força bruta*”). No capítulo “Aos burgueses”, última parte do livro, Tristan afirma: “Quero que saibam que não sou

10 Aqui a inspiração vem da atuação de Daniel O’Connell, representante do povo irlandês na Câmara dos Comuns, que Flora ouviu discursar em sua visita ao Parlamento inglês, em 1839. O episódio é relatado em um divertido capítulo de *Passeio em Londres*, em que a autora conta sua entrada no parlamento vestindo roupas masculinas, uma vez que era proibida a entrada de mulheres no recinto (Cf. Tristan, 1978, p.103-109).

uma *revolucionária*, uma *anarquista*, uma *sanguinária*” (Tristan, 2015, p. 177). Há a expectativa de que “mentes superiores” abracem a causa e vejam na união operária “uma medida de ordem”, e não uma medida revolucionária.

A gratidão reservada às outras classes e a esperança de uma resolução pacífica para os conflitos entre elas constitui um dos pontos centrais da crítica de Marx e Engels aos socialismos crítico-utópicos, como já ressaltado no início do texto. Ainda que os autores do *Manifesto* não tenham incluído explicitamente Flora Tristan entre esse grupo, o fato de ter se valido de muitas proposições “utópicas” conferem sentido a muitas dessas críticas. No entanto, apesar das inúmeras referências a Saint-Simon, Fourier e Owen, o livro de Tristan carrega uma diferença crucial em relação a eles. Qual seja, o fato de conceber operários e operárias como protagonistas de sua própria emancipação: “É chegado o dia, é preciso agir e cabe a vocês, somente a vocês agir no interesse de vossa própria causa. Assim está posto a vida...ou a morte! Esta morte terrível que mata a cada instante: a *miséria* e a *fome!*” (Tristan, 2015, p. 66).

A autora presta deferência aos “homens mais inteligentes e mais devotados” que dedicaram sua vida à defesa da causa operária, no entanto conclui que não há mais nada a ser dito e só resta a ação:

Operários, chega de esperar a intervenção que reivindicamos por vocês há 25 anos. A experiência e os fatos dizem o suficiente: o governo *não pode* ou *não quer* se ocupar da sua sorte buscando melhorias. Se quiserem firmemente, só depende se vocês sair do círculo de misérias [...] onde vocês definham. [...] Sua ação não é a revolta à mão armada, a sublevação em praça pública, o incêndio ou o saque. [...] Vocês têm somente uma ação que pode ser confessada diante de Deus e dos homens: é a União Universal dos Operários e Operárias” (Tristan, 2015, p. 66-67).

Como já deve estar claro a essa altura, a proposta de Flora Tristan para tirar a classe trabalhadora da miséria, do isolamento e da ignorância passa pela compreensão de que homens e mulheres são agentes históricos parceiros da mudança social. A essa questão, Tristan dedicou o terceiro capítulo do livro, intitulado “Porque eu menciono as mulheres”. É preciso mencionar as mulheres porque historicamente elas têm sido tratadas como verdadeiras párias, colocadas “fora da igreja, fora da lei e fora da sociedade” (Tristan, 2015, p.110).

Numa sociedade regida por um sistema de legitimação que faz da humanidade comum a origem da igualdade de direitos, a figura do pária é tomada como tropo

do humano desumanizado, remetendo à exclusão moral e política (Varikas, 2014). O esquema de alteridade ao qual o pária está submetido é tão radical que ele parece pertencer a outra espécie, de tal modo que na *União Operária* Flora se refere à “raça mulher”, enfatizando a inferioridade a qual as mulheres estavam submetidas, além de reforçar a metáfora com a escravidão e os processos de racialização do gênero. Decorre daí a centralidade concedida à instrução das mulheres do povo. Flora acreditava estar aí a chave para a melhora material, moral e intelectual da classe operária, uma vez que são elas as responsáveis pela educação das crianças e pela organização doméstica da vida do operário. Ademais, a educação tem um caráter civilizatório e é decisiva no processo de aprendizado dos direitos e na resistência à opressão.

Para efetivamente constituir-se como classe, era necessário que as mulheres, “metade da humanidade”, estivessem plenamente integradas ao movimento, pois “a emancipação dos operários é impossível enquanto as mulheres permanecerem neste estado de embrutecimento. Elas paralisam todo processo” (Tristan, 2015, p. 128). Ao reconhecer a igualdade de direitos para as mulheres, elas deixariam de serem vistas como servas do lar ou concorrentes no trabalho, e passariam a ser companheiras na vida cotidiana e aliadas nos projetos de transformação social. Caberia, assim, aos operários, “que são as vítimas da desigualdade de fato e da injustiça [...] estabelecer enfim sobre a terra o reino da justiça e da igualdade absoluta entre a mulher e o homem” (Tristan, 2015, p. 129).

A princípio da igualdade de gênero altera a própria definição da categoria classe operária, abrindo espaço para o reconhecimento e valorização de formas de trabalho que extrapolam o trabalho fabril e as ocupações geralmente masculinas.¹¹ Na concepção elaborada por Tristan, nega-se qualquer hierarquia entre ocupações ou habilidades e entende-se “por operário e operária todo indivíduo que *trabalha com suas mãos, não importa como*. Assim, *empregados domésticos, porteiros, mensageiros, lavradores e toda gente pobre* serão considerados operários” (Tristan, 2015, p.137).

Neste sentido, não existe classe operária sem mulheres e, portanto, elas devem figurar e participar em quaisquer planos de emancipação operária. Esse é, sem dúvidas, um dos principais diferenciais da obra de Flora Tristan em relação

11 “A União Operária como a concebi teria por objetivo [...] reunir em um mesmo pensamento os 25 milhões de trabalhadores não proprietários [...]. A classe operária não é a única que sofre com os privilégios da propriedade: os artistas, os professores, os empregados, os pequenos comerciantes e uma multidão de outras pessoas, mesmo aqueles que vivem de uma pequena renda, que não possuem nenhuma propriedade como terras, casas, capitais sofrem com as leis feitas pelos proprietários com assento no Legislativo” (TRISTAN, 2015, p.85).

a outras produções socialistas do período. O projeto da União Operária foi, por isso, duplamente universal, tanto por seu caráter internacionalista, quanto pela inclusão das mulheres inclusive ao nível da linguagem escrita, ao marcar o gênero das palavras e afirmar a existência da mulher operária e trabalhadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Flora Tristan acreditava que “escrever um livro para o povo é como lançar uma gota d’água no oceano” (Tristan, 2015, p.71). Por causa disso, tomou como tarefa complementar à publicação da *União Operária* a missão de falar aos operários “que não sabem ler e àqueles que não tem tempo de ler” (Tristan, 2015, p.72). A autora fez um enorme esforço de viajar por dezenas de províncias francesas para divulgar suas ideias e foi durante esse *tour de France* que morreu em Bordeaux, aos 41 anos.

Sua trajetória foi movida por planos associativos a serem conduzidos por aquelas e aqueles que seriam também objeto de sua atuação, como transparece na concepção da união operária. Essa ênfase na autonomia acaba negligenciada quando suas ideias são classificadas apenas como utópicas, ainda que se o faça mais por comodidade do que por rigor, como bem salientou Díaz (2012). Se a crítica ao caráter não revolucionário da linha política ensejada por Tristan foi o bastante para marcar sua distinção em relação aos rumos que tomou o socialismo na segunda metade do século XIX, não o é para apagar a importância de suas ideias. Em particular, o caráter interdependente da luta das mulheres e da classe operária.

Para o contexto em que foram concebidas, as propostas da União Operária eram radicais, posto que reviravam pressupostos profundamente arraigados tanto no âmbito das leis e da ciência, quanto da religião e da família. Por um lado, Tristan enfrentou as teorias que buscavam afirmar a inferioridade feminina, ao mostrar que, como metade da humanidade, as mulheres mereciam dignidade e sobretudo direitos. Por outro, inverteu o quadro pintado pelas teorias sobre o pauperismo, que associavam o trabalho à pobreza e à imoralidade, reabilitando a figura do trabalhador. Mas ela foi mais além: ela supôs que o trabalhador e a trabalhadora, que na União Operária compartilhariam os mesmos direitos, seriam capazes de se auto-organizar e gerir coletivamente uma organização que pudesse atender aos seus interesses de classe, escolhendo seus próprios representantes e educando sua prole.

A obra de Flora Tristan nos auxilia a iluminar um período histórico em que se forjavam ideias socialistas e feministas lado a lado, mostrando que a reflexão sobre o lugar das mulheres foi um tema importante para as primeiras doutrinas

socialistas. Ainda que essas proposições não tenham predominado no interior das lutas operárias, ela serve como testemunha do esforço em criar alternativas mais inclusivas e igualitárias para a sociedade imaginada por e para as classes trabalhadoras.

Em 1848, quatro anos após a morte de Flora Tristan, trabalhadores de várias partes da França se reuniram para construir um monumento em sua memória. A lápide segue firme no cemitério onde Flora foi enterrada, em Bordeaux. Nela se lê: “Em memória da Sra. Flora Tristan, autora da *União Operária*, reconhecida pelos trabalhadores com estima. Liberdade, igualdade, fraternidade e solidariedade”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Joana El-Jaick (2015). O feminismo marxista e a demanda pela socialização do trabalho doméstico e do cuidado com as crianças. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº18. Brasília, p. 265-300, set-dez 2015.
- ARMOGATHE, Daniel; GRANDJONC, Jacques (1986). “Introduction”. In: Tristan, Flora. *Union Ouvrière*. Paris: Éditions des Femmes, p. 11-95.
- BARROS, José D’Assunção (2011). Os falanstérios e a crítica da sociedade industrial: revisitando Charles Fourier. *Mediações*, Londrina, v. 16, n.1, p. 239-255, jan-jun 2011.
- BÉDARIDA, François (1978). “Introduction”. In: *Tristan, Flora. Promenades dans Londres*. Paris: François Maspero. p. 13-43.
- CASTEL, Robert (1998). *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes.
- CROSS, Máire Fedelma (2004). *The letter in Flora Tristan’s politics*. Londres: Palgrave McMillan.
- CROSS, Máire Fedelma (1988). *The relationship between feminism and socialism in the life and work of Flora Tristan (1803-1844)*. Tese (Doutorado). University of New Castle Upon Tyne, Reino Unido.
- DÍAZ, Hérrnan M. (2012). Flora Tristán: su papel en la constitución del socialismo y de la clase obrera francesa. *ARCHIVOS de historia del movimiento obrero y la izquierda*, nº 1, p. 153-173.
- ELEY, Geoff (2005). *Forjando a democracia – a história da esquerda na Europa, 1850-2000*. São Paulo: Perseu Abramo.
- ENGELS, Friedrich (2010). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo.
- GONZÁLES, María de la M. I (2009). *Flora Tristán y la tradición del Feminismo Socialista*. Tese (Doutorado). Universidad Carlos III, Madri.
- HOBSBAWM, Eric et al (1979). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, vol. 1.

- KONDER, Leandro (1998). “Marx, Engels e a utopia”. In: REIS FILHO, Daniel Aarão et al. *O Manifesto Comunista 150 anos depois: Karl Marx e Friedrich Engels*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Perseu Abramo. p. 67-73.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich(1998). “Manifesto do Partido Comunista”. In: REIS FILHO, Daniel Aarão et al. *O Manifesto Comunista 150 anos depois: Karl Marx e Friedrich Engels*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Perseu Abramo. p. 7-41.
- MOSES, Claire Goldberg (1984). *French feminism in the Nineteenth Century*. Albany: State University of N.Y Press.
- PICKERING, Mary (2000). “Clotilde de Vaux and the Search for Identity”. In: MARGADANT, Jo Burr. *The New Biography: Performing Femininity in Nineteenth-Century France*. University of California Press.
- PLANTÉ, Christine (1986). *Les féministes saint-simoniennes. Possibilités et limites d'un mouvement féministe en France au lendemain de 1830*. Presses Universitaires de Lyon.
- ROWBOTHAM, Sheila (2009). Caro Dr. Marx - carta de uma feminista socialista. *Cadernos Pagu* (32), p. 159-182, jan-jun 2009.
- SCOTT, Joan (2008). *Gênero e história*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- SULLEROT, Evelyne (1968). *Histoire et sociologie du travail féminin*. Paris: Éditions Gonthier.
- TALBOT, Margaret (1991). An Emancipated Voice: Flora Tristan and Utopian Allegory. *Feminist Studies*, vol. 17, n. 2.
- TRISTAN, Flora (2015). *União Operária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- TRISTAN, Flora (2000). *Peregrinações de uma pária*. Florianópolis: Editora Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC.
- TRISTAN, Flora (2003). *La Paria et son rêve. Correspondance établie par Stéphane Michaud. Préface de Mario Vargas Llosa*. Presses Sorbonne Nouvelle.
- TRISTAN, Flora (1978). *Promenades dans Londres, ou l'aristocratie et les prolétaires anglais. Édition établie et commentée par François Bédarida*. Paris: François Maspero.
- VARIKAS, Eleni (2014). *A escória do mundo: as figuras do pária*. São Paulo: Editora UNESP.
- VEAUVY, Christiane (2017). As Proletárias Saint-Simonianas e sua Herança – Entre Ocultação e (re)Descoberta de seus Itinerários e Escritos. *ILHA*, v. 19, n. 1, p. 7-44.

Do contrato sexual ao reconhecimento: repensando a prostituição por um olhar teórico-crítico

*From the sexual contract to recognition: rethinking
prostitution through a critical-theoretical view*

Tarine Guima Gonçalves^a  e Thaís de Almeida Lamas^b 

Resumo A partir de um breve panorama das críticas do socialismo clássico à prostituição, discutindo a pauta “abolicionista”, propomos uma forma, entre as várias possíveis, de dar continuidade a esses argumentos no âmbito da teoria política contemporânea. O que fazemos é colocar duas autoras socialistas, a princípio dissidentes, em diálogo para analisar o fenômeno da prostituição: 1. Apresentamos a concepção de Carole Pateman sobre a prostituição. 2. Acatamos a crítica de Nancy Fraser ao modelo de Pateman, e utilizamos sua própria teoria crítica da justiça para analisar a questão da prostituição, explorando possíveis aproximações e distanciamentos entre ambas. 3. Apontamos para um possível caminho de se “ler” a prostituição, pelas chaves dos critérios de justiça do reconhecimento e da redistribuição. 4. Buscamos, em suma, reivindicar o papel da teoria política em discutir temas caros ao feminismo, como o da prostituição, tentando contribuir com a abertura e a continuidade dessas discussões nessa área disciplinar.

Palavras-chave Contrato sexual. Prostituição. Justiça. Reconhecimento. Redistribuição.

Abstract Starting off from a brief horizon on the critique from the classical socialism on prostitution, discussing the “abolitionist” agenda, we propose one way (within the various possible ways) to give the continuity to these arguments on the grounds of contemporary political theory. We shall put two socialist authors in debate (although they initially dissent), in order to analyze the prostitution phenomenon: 1. We present Carole Pateman’s conception on prostitution. 2. We agree with Nancy Fraser’s critique on Pateman’s model, and we utilize Fraser’s own critical theory of justice to analyze the prostitution issue, exploring the possible approximations and distances between both authors. 3. We aim to a possible way in “reading” prostitution, through the justice

-
- a Mestranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e membra do DesJus - Seminários em Desigualdades e Injustiças/CEBRAP.
b Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (EFLCH-Unifesp) e graduada em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

criteria of recognition and redistribution. 4. We tend to reinvidicate the political theory's role on discussing themes that are akin to feminism, such as the prostitution one, trying to contribute with the widening and the continuity of these discussions within this disciplinar area.

Keywords *Sexual contract. Prostitution. Justice. Recognition. Redistribution.*

INTRODUÇÃO

O tema da prostituição [...] esteve no raio dos quadros interpretativos da política desde, pelo menos, o século XVIII. Essa presença não decorre do fato de a prostituição ser [...] a profissão mais antiga do mundo, mas por ela ser considerada uma das instituições que revela as relações de poder entre homens e mulheres e a moral sexual de cada período histórico (Paradis, 2018, p. 1).

A partir de tais afirmações, Paradis (2017, 2018) nos traz alguns exemplos de como a questão da prostituição é tratada em tradições do pensamento político e, especificamente, dentro do socialismo e do marxismo, como questão catalisadora de problemas cruciais acerca da desigualdade de gênero e da emancipação da mulher na sociedade. Para introduzir o debate que se pretende fazer aqui, reconstruiremos alguns desses exemplos nesta introdução. Porém, nosso foco não está somente em pensar a questão da prostituição a partir das pensadoras socialistas e marxistas, senão repensá-la de um ponto de vista reformulado e atento à contemporaneidade, com o auxílio da teoria crítica (Fraser, 1985, 1993, 2006, 2007). O faremos sem descartar as potencialidades da importante crítica socialista à prostituição e da noção de patriarcado (Pateman, 2020 [1988], 1999), sem a qual não conseguiríamos suscitar um olhar que é crítico à instituição da prostituição. É importante ressaltar, sobretudo, que pretendemos construir uma discussão nos moldes da teoria política normativa e da teoria crítica. Ou seja: uma discussão sobretudo teórica, que olha para significações e conceitos do que é estrutural no imaginário político¹, e que não necessariamente tem como foco mapear uma historiografia estrita acerca do fenômeno da prostituição, tampouco análises que contemplem com maior vigor a experiência empírica²— tarefas que

1 Para discussões acerca das atribuições da teoria política feminista normativa, ver Biroli, 2017.

2 Importantes trabalhos têm sido realizados nesses âmbitos, sobretudo para pensar a realidade empírica brasileira ao investigar a história do movimento organizado de prostitutas no país (Bonomi, 2019), ou ao ouvir o que as prostitutas de rua têm a dizer sobre os projetos brasileiros de regulamentação (Afonso, 2014).

são de muita importância para a análise da prostituição como um todo, mas que não estão ao nosso alcance no presente artigo.

Porém, é importante ressaltar que, ao falar sobre prostituição, não falamos sobre um fenômeno social fixo, senão sobre uma prática detentora de múltiplas noções, entendimentos e formatos que se alteram ao longo da história³. Adiantamos que, para os propósitos deste artigo, estamos pensando na noção contemporânea da prostituição de mulheres (tanto cisgênero quanto transexuais), que ocorre dentro de contextos consensuais e entre adultos, nas sociedades ocidentais democráticas. Apresentaremos um panorama geral dos argumentos socialistas do séc. XIX como ponta pé inicial ao debate abolicionista, indicando como seus argumentos podem ser resgatados à realidade social contemporânea de que pretendemos falar. Sabemos, no entanto, das inúmeras disputas ainda correntes sobre os significados dados ao fenômeno, mesmo na contemporaneidade. No *Dicionário Crítico do Feminismo* (2009), tanta é a discordância para uma definição acerca da prostituição, que estão listados dois verbetes diferentes para defini-la: primeiro, Claudine Legardinier diz que, “longe de se limitar à pessoa que troca serviços sexuais por remuneração, a prostituição é, antes de tudo, uma organização lucrativa, nacional e internacional de exploração sexual do outro”, e que a análise feminista “considera a prostituição a situação mais extrema da relação de poder entre as categorias de sexo”, em que as mulheres são “coisificadas em prol da sexualidade irresponsável dos homens” (Legardinier apud Hirata et al, 2009, p. 198). Na segunda definição, Gail Pheterson diz que a prostituição pode ser simplesmente “a troca de serviços sexuais por uma compensação financeira ou material”, em tom menos crítico à instituição (Pheterson apud Hirata et al, 2009, p. 203).

Num breve panorama da discussão do socialismo clássico, atentamos à consolidação do capitalismo industrial, a moral sexual puritana e as desigualdades entre homens e mulheres, em que se consolida o perfil da massa de prostitutas, advindas da classe trabalhadora e marginalizadas pela sociedade. Nisso, discursos a favor do controle e a normatização da prática são questionados por atores políticos, como por movimentos de mulheres no período, como é o caso dos/as socialistas, no âmbito do marxismo clássico (ainda que não sejam os únicos, já que anarquistas e movimentos eclesiais também foram importantes atores na crítica à prostituição), que vêm a criticar a prostituição como atrelada às instituições burguesas e resultante das implicações do sistema capitalista. Nessa forma de crítica, a

3 Para uma análise histórica (e crítica) sobre como o movimento abolicionista se desenvolveu, sobretudo ao longo da história europeia, ver Walkowitz, 1980. Para exemplos históricos da realidade brasileira ver Rago, 1990.

prostituição não é encarada de forma puritana, mas suscitam-se concepções sobre opressão de gênero e autonomia sexual, a partir das perspectivas contrárias às desigualdades perpetuadas pelo capitalismo (Paradis, 2018, p. 2-3).

Isto é, encontra-se, desde seus primórdios, fortes críticas à prostituição, tanto no socialismo utópico, quanto no marxismo, onde a prostituição é vista não como uma “degradação estritamente moral da sociedade, mas como espaço das contradições que o capitalismo e a moral burguesa impunham sobre as relações entre homens e mulheres” (Paradis, 2018, p. 3). Paradis nos traz o exemplo da socialista utópica Flora Tristan, que era forte defensora da abolição das causas da prostituição, e não de sua regulamentação, dizendo que “até que a emancipação da mulher tenha lugar, a prostituição vai crescer todos os dias” (Tristan, 2009, p. 61 apud Paradis, 2018, p. 6). Já para a bolchevique Alexandra Kollontai, não bastaria o fim do capitalismo para acabar com a opressão das mulheres: seriam necessárias a politização e a revolução da vida privada. A autora aborda a questão da prostituição a partir de sua influência na psicologia humana, na medida em que ela deformaria as relações sexuais, partindo da visão de que a sexualidade seria uma forma elevada de enriquecimento pessoal, de sentimentos elevados que devem estar fora de relações mercantis (Kollontai, 2007 apud Paradis, 2018, p. 13).

Vê-se, a exemplo das autoras mencionadas, que as teorias do socialismo foram vozes importantes para uma análise crítica à prostituição, do séc. XIX ao séc. XX, sendo enxergada como “uma instituição fundamental para manutenção da hipócrita moral burguesa e para a manutenção das desigualdades de gênero e classe” (Paradis, 2018, p. 16), no tocante de que, para as autoras mencionadas, ela é considerada uma instituição política (Paradis, 2018, p. 17). Porém, é possível notar as limitações das abordagens marxistas do feminismo, já que se desconsidera a questão do patriarcado e, ainda, nas visões ortodoxas, relegava-se demandas feministas para segundo plano, alegando que o fim da opressão das mulheres se daria simplesmente com a derrubada do sistema capitalista (Paradis, 2018, p. 17).

No entanto, a partir da segunda metade do séc. XX, as críticas socialistas à prostituição, tal como descritas aqui, decaem e emergem as reivindicações de que a prostituição seria um trabalho “comum” (não descartando suas particularidades), e não uma forma direta de violência em si mesma, pautando sua regulamentação como saída para acabar com estigmas da profissão⁴. Para Paradis, devemos afunilar

4 Não se trata, no entanto, de dizer que a prostituição seria um trabalho “como outro qualquer”. As autoras que defendem argumentos próximos à regulamentação procuram apresentar as particularidades inscritas na prática da prostituição, como evidenciar o perfil majoritário de pessoas na “profissão”, sendo pessoas racializadas, marginalizadas etc. Mas, é evidente que, de

a relação entre igualdade, liberdade, autonomia e reconhecimento, a fim de construir diálogos para repensar a prostituição “como uma instituição que ainda hoje regula as relações de gênero, classe e raça” (Paradis, 2018, p. 18).

Aqui, tomaremos essa tarefa como nossa, retomando o debate sobre a prostituição por via de uma análise crítica, tal como fizeram as autoras socialistas, pensando alternativas de análise a partir de seus diagnósticos, mas trazendo-os para o diálogo da contemporaneidade. Para tanto, utilizaremos como ponto de partida a teoria da autora socialista contemporânea Carole Pateman (1988), que teoriza sobre o contrato sexual e constrói sua noção de patriarcado, dentro dos quais a prostituição estaria inserida. Porém, notamos que o diagnóstico de Pateman não esgota as possibilidades de crítica e, segundo Nancy Fraser (1993), sua teoria teria certas lacunas a serem preenchidas para se aproximar da realidade social contemporânea. Tomaremos a crítica de Fraser como válida e utilizaremos da própria teoria crítica da autora para atribuir novos alcances analíticos para se repensar a questão da prostituição. Fraser apresenta uma teoria crítica da justiça, que é sensível a questões de gênero e da teoria feminista, enfatizando sua gramática dual que abarca injustiças de redistribuição e reconhecimento em análises que visam a emancipação de minorias diante de ambos os cenários econômicos e culturais, trazendo concretude aos diagnósticos e prognósticos teóricos de nosso tempo.

CONTRATO E PROSTITUIÇÃO

Pateman reinterpreta as teorias clássicas do contrato social, inserindo nele a categoria sexual⁵, em que, de modo geral, os consentimentos voluntários de acordo mútuo seriam na verdade produtores de padrões de submissão, sobretudo de mulheres a homens. Para Pateman, já em análises anteriores (1970, 1979) ao *Contrato Sexual* (2020 [1988])⁶, a democracia liberal seria um limite à autonomia, sendo calcada nesse tipo de contrato (Miguel, 2017, p. 2-3). Dominação e explo-

saída, as autoras regulamentaristas reivindicam a prostituição como uma “profissão” ou um “trabalho”, longe de questioná-la enquanto tal. Isto é, listam-se as precariedades da “profissão” da prostituição, assim como pode-se listar as precariedades da profissão de operário, por exemplo, sem que nos questionemos se realmente se trata de uma profissão e o que seria uma concepção adequada de profissão. Para trabalhos que explorem essas questões, ver: Nussbaum, 1999; Kempadoo, 2001; Piscitelli, 2012; Shrage, 2016.

5 Pateman não utiliza a categoria “gênero” para falar sobre as especificidades sociais da feminilidade e da masculinidade, mas coloca em sua análise a categoria do “sexo” propriamente dito. Para um debate acerca das diferenciações e desenvolvimentos entre sexo e gênero, sobretudo ao pensar a questão das mulheres, ver Nicholson, 1994.

6 É importante ressaltar que o *Contrato Sexual* (1988) foi escrito em meio ao contexto das “Sex Wars” do feminismo, sobretudo em que posicionamentos pró-sexo ou contra a utilização da sexualidade como forma de emancipação feminina estavam em disputa, conseqüentemente abarcando o dilema acerca da regulamentação ou não da prostituição. Para críticas à concepção de Pateman da prostituição, ver Overall, 1992. E, para uma contextualização das Sex Wars

ração se tornam uma cooperação interindividual, em que os sujeitos são postos de forma voluntária em relações de obediência, na medida em que transacionam suas liberdades, alienando direitos individuais (Miguel, 2017, p. 2-3). Mais especificamente, trata-se sobre a gênese do direito político enquanto um direito patriarcal, calcado em relações sedimentadas por gênero, como forma do poder que os homens exercem sobre as mulheres (Pateman, 2020, p. 13-14). Para ela, a ordem patriarcal não trata mais do direito paterno, sendo ele apenas uma das dimensões do direito patriarcal. Na sociedade civil moderna, as mulheres estão subordinadas aos homens enquanto homens, num modo de fraternidade (Pateman, 2020, p. 16).

O problema da subordinação está presente nas diversas manifestações de contrato, como o contrato de trabalho e o de casamento. Tal discussão é acessada por via da crítica socialista ao contrato, em que mecanismos de exploração são vistos como moldados como relações contratuais espontâneas. Além da exploração, a questão da subordinação também se faz presente, tanto nos contratos de trabalho, quanto de casamento. Trata-se, então, de um ordenamento social em que estão garantidas a igualdade entre os homens, de forma coletiva, e a submissão das mulheres (Miguel, 2017, p. 8). E, para Pateman, o exemplo mais dramático da dimensão pública do direito patriarcal “é o fato de os homens exigirem que o corpo das mulheres esteja à venda como mercadoria no mercado capitalista; a prostituição é uma importante indústria capitalista” (Pateman, 2020, p. 33).

É importante pontuar que, para Pateman, a prostituição seria uma instituição generificada, já que “a prostituta” é convencionalmente figurada como uma mulher, e elas seriam, de fato, a grande maioria inserida na prática – e os clientes, por sua vez, homens (Pateman, 1999, p. 55). Isso contradiz o argumento que considera a prostituição como o mero contrato entre dois indivíduos descorporificados e livres de identidade. Pateman também nega a afirmação de teor contratualista de que feministas contrárias à prostituição estariam denotando problemas às mulheres inseridas na prática: ora, quando socialistas criticam o capitalismo, não estão indo contra os trabalhadores, mas sim contra esse determinado sistema. A afirmação patriarcal de que a prostituição seria um problema sobre as mulheres certifica o fato de que o “outro” participante no contrato da prostituição escapa do escrutínio de juízo. Pela história do contrato sexual, a prostituição pode ser vista como um problema sobre os homens. Isto é, o problema da prostituição é catalisado na questão do porquê homens demandam que os corpos das mulheres estejam

dentro do movimento e da teoria feminista, ver Showden, 2016. Para uma abordagem focada especialmente na teoria política, ver Brown, 1987.

à venda como mercadoria no sistema capitalista: para a autora, a prostituição é parte do exercício da lei do direito do sexo masculino, que seria o modo pelo qual os homens têm garantia de acesso aos corpos das mulheres (Pateman, 1999, p. 56).

Ao falar sobre a comparação da prostituição com outros tipos de trabalho, Pateman denota que, a propriedade de si, não pode ser provida sem a presença integral dessa mesma pessoa que, ao contrário da propriedade material, não pode ser separada de seu dono. Se a propriedade de si de um indivíduo é separada dele, há similaridade com a escravidão, já que os corpos seriam sujeitos do contrato à venda. Portanto, ao se comparar o contrato da prostituição com a venda da força de trabalho, diz-se que “nenhuma forma de força de trabalho pode se separar do corpo, mas só no contrato da prostituição o comprador obtém direito unilateral de uso sexual direto do corpo de uma mulher” (Pateman, 1999, p. 58, tradução própria).

Existe, então, uma relação integral entre o corpo e o *self* neste caso. Pateman diz que eles não seriam idênticos, mas que os *selves* seriam inseparáveis do corpo. A ideia de propriedade de si, portanto, salienta a importância e o papel do corpo nas relações sociais, isto é, senhores fazem contratos por serviços de indivíduos subordinados a partir de um *self* corporizado e, conseqüentemente, diferenciado sexualmente e generificado. Já que masculinidade e feminilidade seriam identidades sexuais (ou de gênero, num debate amplo), elas são inseparáveis da construção do *self*. Ou seja, no âmbito do patriarcado moderno, a venda dos corpos das mulheres no mercado capitalista envolve a venda do *self* de uma maneira diferente, diz Pateman, que seria diferente, por exemplo, da venda do corpo de um jogador de *baseball* (Pateman, 1999, p. 60).

Para ela, é o ato sexual que provém o sentido do direito patriarcal, na medida em que os corpos das mulheres estejam à venda no mercado capitalista, são os termos do contrato original que estão em voga, e a lei do direito sexual masculino é publicamente afirmada, fazendo com que os homens ganhem reconhecimento público como senhores sexuais das mulheres. Isso é o que há de errado com a prostituição: “a questão crucial, que é muito raramente questionada, é por que há uma demanda global tão grande, por parte dos homens, para que os corpos das mulheres estejam disponíveis à compra como qualquer outro produto do mercado?” (Pateman, 1999, p. 63).

A TEORIA CRÍTICA DE FRASER

Fraser (1993), em sua crítica a Pateman, aborda a questão da relação entre “senhor e súdita” que é ilustrada pela teórica do contrato sexual. A autora indaga se esse modelo de relação seria adequado para analisar as desigualdades de gênero nas

sociedades capitalistas contemporâneas e se, por exemplo, as noções de domínio e sujeição esgotariam todos os significados de masculinidade e feminilidade (Fraser, 1993, p. 174). Seu objetivo não é, no entanto, defender o contrato convencional como emancipatório, mas abrir espaço para novas nuances para pensar alternativas às maneiras contemporâneas de dominação.

Tomando o contrato do casamento como exemplo, Fraser diz que, se ele muitas vezes reflete a relação de senhor e súdita, é por conta da sua penetração social em relação aos mercados de trabalho segmentados sexualmente, por regimes com políticas de bem-estar social estruturadas por gênero, ou pela divisão sexual do trabalho doméstico não remunerado (Fraser, 1993, p. 175). Há, então, uma forma diferente e um tanto mais abstrata de mediação e estrutura social, fora do modelo senhor/súdita. Para Fraser, esse modelo teria um foco descontextualizado, que seria limitado para se elaborar uma crítica adequada. E, ainda, o modelo não dá conta do caráter não democrático de um ordenamento social em que muitas das mais importantes questões sociais e políticas estão fora do espaço público coletivo de deliberação e são decididas por meio dos mecanismos do mercado (Fraser, 1993, p. 178). Fraser considera o contrato sexual um modelo insuficientemente estrutural para analisar relações de poder institucionalizadas e lidar com a desigualdade de gênero em sociedades do capitalismo.

Sobre a questão da prostituição, Fraser diz que o modelo de senhor/súdita não se enquadraria, pois o contexto contemporâneo é outro: segundo as palavras da autora (Fraser, 1993, p. 179), as transações têm sido controladas pelas próprias prostitutas; ela menciona que há etnografias que mostram que as prostitutas que seriam de alto escalão (que *não* configuram a totalidade das prostitutas, sendo apenas uma dentre as múltiplas formas de exercício da prática) têm autonomia e poder considerável nas transações, tirando o protagonismo do cafetão em diversos cenários. E ainda diz que, em algumas culturas masculinas, voltar-se à prostituição como alternativa não seria um símbolo de poder, mas de vergonha, por simplesmente ter de pagar para ter uma relação sexual. Porém, Fraser alega que ela mesma não acredita que a prostituição seja libertadora para as mulheres.

[...] a dominação masculina pode persistir mesmo na ausência de relações de senhores/súditas. Colocando de outra forma, se a mercantilização dos corpos das mulheres não traz igualdade de gênero, a razão não é porque mulheres que assumem a instância de indivíduos possessivos necessitam acatar ordens de superiores masculinos. É, pelo contrário, porque a prostituição codifica signifi-

cados que são danosos para as mulheres enquanto classe (Fraser, 1993, p. 179, tradução própria).

Ao tomar o contrato sexual como um modelo para apreender significados culturais, Fraser diz que a empreitada funcionaria – ao contrário do caso da análise que Pateman faz da prostituição. Mas a autora denota que Pateman estaria certa ao entender a prostituição contemporânea de um modo “generificado”, isto é, trata-se de uma esmagadora maioria de homens comprando sexo de mulheres, numa relação em que o comprador pertence a um *status* mais alto de gênero do que quem vende, e o serviço vendido é, na maioria das vezes, associado à masculinidade, na dinâmica de domínio sexual e da feminilidade calcada em sujeição sexual (Fraser, 1993, p. 179). Em sua crítica, de modo geral, Fraser diz que os significados contemporâneos de masculinidade e feminilidade teriam, sim, associações com o modelo senhor/súdita, ou com domínio/sujeição. Mas, para ela, a abordagem de Pateman é que seria muito “absolutista”, não fazendo jus à complexidade intrínseca desse tipo de relação. Isto é, domínio e sujeição não esgotam todos os significados de masculinidade e feminilidade, estando esses termos à mercê de mudanças históricas e à contestação cultural (Fraser, 1993, p. 180). O que seria, então, uma forma adequada de teorizar a desigualdade de gênero e relações institucionalizadas de poder para Fraser?

Vamos rumar para a teoria crítica da sociedade, e explicar porquê, segundo a definição de Fraser, ela seria uma forma adequada de análise da contemporaneidade. Para a autora (1985, p. 97), ninguém ainda melhor definiu a função da teoria crítica do que Marx em 1843 como “o auto esclarecimento das lutas e desejos da época”. Segundo ela, uma teoria crítica da sociedade conceberia seu aparato conceitual, bem como o enquadramento de seu objeto, sempre olhando para as reivindicações e mobilizações políticas opostas à ordem dominante, com as quais teria uma certa identificação, mas não totalmente livre de críticas. As questões dessa teoria seriam, portanto, informadas e estruturadas pelos interesses dessa identificação (Fraser, 1985, p. 97). O que se exige de uma teoria crítica é, então, o quanto bem ela teoriza, neste caso, a situação do movimento feminista e suas reivindicações. E, ao contrário de algumas teorias que ignoram as questões de gênero estruturais para se incomodar apenas com o capitalismo de bem-estar, há que se colocar o problema da dominação e subordinação em primeiro plano (Fraser, 1985, p. 131). Essa seria uma ambivalência que, mais tarde, desencadeia a teoria de Fraser acerca da redistribuição econômica e do reconhecimento cultural, que configuram uma forma de justiça social nas sociedades democráticas contemporâneas.

Fraser chama atenção para os conflitos chamados “pós-socialistas”, em que as demandas políticas, a partir do final do século XX, estão em disputa, dividindo-se entre as questões das identidades de grupo, que suplantam o interesse de classe como meio principal da mobilização política; e a dominação cultural, que suplanta a exploração como forma fundamental de injustiça. Nisso, o reconhecimento cultural substituiria a redistribuição socioeconômica como remédio para injustiça e como objetivo das lutas políticas (Fraser, 2006, p. 231). A questão é, então, compreender tal “virada” do imaginário político. Para ela, existe uma nova tarefa intelectual e prática de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento que “identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade” (Fraser, 2006, p. 231). E, ainda, a autora se preocupa em teorizar sobre os meios pelos quais a privação econômica e o desrespeito cultural se entrelaçariam e se sustentariam de forma simultânea, de modo a esclarecer os dilemas políticos emergentes enquanto se tenta combater as duas formas de injustiça. Seu objetivo maior é ligar essas duas problemáticas políticas, que estariam dissociadas, já que é somente integrando reconhecimento e redistribuição que podemos chegar a um quadro conceitual, diz ela, adequado às demandas de nossa época (Fraser, 2006, p. 232).

Entende-se a injustiça, primeiramente, como socioeconômica. Depois, como cultural ou simbólica, forjada pelos padrões sociais da representação, por exemplo, por meio da dominação cultural e do desrespeito, e outras formas de subordinação. Para Fraser, é preciso distingui-las analiticamente para apreender seu entrelaçamento, a exemplo dos remédios atribuídos a cada uma dessas formas de injustiça. O remédio para a injustiça econômica se dá pela reestruturação político-econômica, como a redistribuição de renda. A injustiça cultural, por sua vez, tem seu remédio voltado para as mudanças culturais e simbólicas, como a revalorização de identidades e o reconhecimento da diversidade cultural. Mais radicalmente, pode-se envolver transformações mais abrangentes dos padrões sociais de representação, bem como o sentido do “eu” de todas as pessoas envolvidas (Fraser, 2006, p. 232).

Neste sentido, Fraser empenha-se em resolver o dilema entre redistribuição e reconhecimento, isto é, a situação na qual pessoas sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica necessitam de ambos os remédios – que até então estariam em tensão, na medida em que o reconhecimento demandaria afirmar a especificidade do grupo social desse indivíduo, e a redistribuição, por sua vez, aboli-la. Quando se lida com coletividades próximas ao tipo ideal da classe trabalhadora explorada, há injustiças distributivas que demandam remédios distributivos; quando se lida com coletividades próximas ao tipo ideal da sexualidade desprezada, por exemplo, há

injustiças de discriminação negativa que demandam remédios de reconhecimento positivo. No primeiro caso, o remédio seria ofuscar a especificidade que configura a situação de injustiça a determinado grupo; no segundo, evidenciar e reconhecer positivamente sua especificidade. E há coletividades que estão localizadas em uma região intermediária do espectro conceitual, isto é, são tipos híbridos que combinam, por exemplo, características da classe trabalhadora explorada com a sexualidade desprezada: são as coletividades bivalentes (Fraser, 2006, p. 233).

A diferenciação dessa coletividade vem tanto da estrutura político-econômica quanto da estrutura cultural-valorativa da sociedade, sofrendo injustiças voltadas de forma simultânea à economia política e à cultura, isto é, má distribuição econômica e desconsideração cultural. Porém, nenhuma dessas injustiças seria um efeito indireto da outra, sendo elas primárias e *co-originais*, fazendo-se necessária a demanda por ambos os remédios, de forma associada: redistribuição e reconhecimento (Fraser, 2006, p. 233). Para ilustrar, Fraser traz os exemplos de gênero e raça, que são paradigmas de coletividades bivalentes, isto é, abarcam dimensões econômicas e cultural-valorativas, demandando tanto redistribuição quanto reconhecimento. Gênero, por exemplo, tem dimensões político-econômicas, pois seria um princípio estruturante básico da economia política, na medida em que estrutura a divisão entre trabalho produtivo remunerado e trabalho reprodutivo doméstico não remunerado, cuja responsabilidade é atribuída à mulher. Mas não bastaria, no caso, abolir a especificidade do gênero. Isto é, não se trata apenas de uma diferenciação político-econômica, mas também de valoração cultural, ou seja, de reconhecimento.

Fraser tem como objetivo diferenciar dois tipos de abordagem de remédios para corrigir a injustiça, que atravessam o divisor entre redistribuição e reconhecimento, chamando-os de “afirmação” e “transformação”. Isto é, remédios afirmativos à injustiça são voltados a corrigir os efeitos desiguais de arranjos sociais sem que se abale a estrutura que os forja. E, os remédios transformativos, por sua vez, são voltados a corrigir resultados desiguais por meio da transformação da estrutura subjacente (Fraser, 2006, p. 237). No âmbito do reconhecimento, remédios afirmativos estariam associados ao multiculturalismo *mainstream*, que propõe compensar o desrespeito cultural por via da revalorização das identidades de grupo, mas sem que se mexa nos conteúdos dessas identidades e nas diferenciações de grupo que são subjacentes a elas. Os remédios transformativos, do contrário, estão associados à desconstrução das estruturas, isto é, compensam o desrespeito cultural por via da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente. Dessa forma, desestabilizam-se as identidades e diferenciações de grupo que refletem as injustiças, não somente elevando a autoestima dos membros

dos grupos, conforme diz Fraser, mas transformando o sentido do “eu” de todos os envolvidos (Fraser, 2006, p. 237).

Tais distinções também valem para os remédios de redistribuição: os remédios afirmativos, nesse âmbito, estariam associados historicamente ao Estado de bem-estar liberal, que busca compensar a má distribuição terminal, mas sem modificar a estrutura político-econômica subjacente a ela. Remédios transformativos, por sua vez, estão associados historicamente ao socialismo, compensando a distribuição injusta pela transformação da estrutura político-econômica existente, alterando não somente a distribuição das partes de consumo, mas também a divisão social do trabalho e, conseqüentemente, as condições de existência de todas as pessoas envolvidas. E, ainda, Fraser atenta ao fato de que a redistribuição afirmativa pode estigmatizar pessoas desprivilegiadas, enquanto a transformativa promove a solidariedade, compensando algumas formas de não reconhecimento (Fraser, 2006, p. 238).

Fraser levanta uma questão: sobre os grupos submetidos aos dois tipos de injustiça, então, qual seria a combinação de remédios que melhor funcionaria para minimizar as interferências mútuas que existem entre redistribuição e reconhecimento quando combinados? (Fraser, 2006, p. 239). É aí, então, que a autora elabora o que chama de um “conceito amplo de justiça”, capaz de acomodar as reivindicações defensáveis por redistribuição material e por reconhecimento da diferença, de modo simultâneo (Fraser, 2007a, p. 103). Para que isso seja possível, há uma tensão para se desvencilhar: convencionalmente, teóricos tratam a questão do reconhecimento como inerente à *ética* hegeliana, isto é, a concepções de “boa vida”, seguindo condições qualitativas do desenvolvimento humano. E, a redistribuição, por sua vez, estaria ao lado da *moralidade* kantiana, calcada pelo certo ao invés do bom, ou seja, pela justiça. O que Fraser reivindica em sua teoria é que o remédio do *reconhecimento* também pode ser alinhado à moralidade, juntamente da redistribuição, sendo também uma reivindicação *por justiça* – e não de boa vida, de modo que possa ser justificada e aceita por diferentes perspectivas valorativas (Fraser, 2007a, p. 103-05).

Para conceber seu conceito amplo de justiça, Fraser rompe com o modelo padrão de reconhecimento, que é o da identidade, que exige reconhecimento da identidade cultural específica de um grupo. Nele, o não reconhecimento se configura pela depreciação dessa identidade, gerando um dano à subjetividade psíquica dos membros do grupo afetado. Isto é, trata-se de uma política de identidade, em que a estrutura psíquica seria protagonista, em detrimento das implicações das instituições e interações sociais subjacentes, que são os reais motivos de injustiça (Fraser, 2007b, p. 106). Ao contrário, então, sua proposta é tratar do reconheci-

mento como uma questão de *status social*: um modelo em que o que se exige do reconhecimento não seria a identidade específica de grupo, mas a condição dos membros de participarem como parceiros integrais na interação social. Neste caso, o não reconhecimento significa *subordinação social*, e não depreciação da identidade de grupo, ou seja, reparar a injustiça requer uma política de reconhecimento, e não de identidade.

Quando não há reconhecimento, os padrões institucionalizados de valoração cultural designam alguns atores como inferiores, excluindo-os, sendo menos do que parceiros integrais na interação social. Nisso, há não reconhecimento e subordinação de *status*. Ou seja, no modelo de *status*, o não reconhecimento se mostra quando as instituições concebem a interação social a partir de normas culturais que impedem a paridade de participação. Isto é, algumas categorias de atores sociais são consideradas normativas e outras como inferiores, por exemplo: brancos ou negros, hetero ou homo, homens ou mulheres, entre outras. Nesses casos, as reivindicações por reconhecimento demandam desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a *paridade de participação*, substituindo-os por padrões que a promovam. E, dessa forma, a força normativa das reivindicações por reconhecimento, no modelo de *status*, livra-se da dependência direta a um horizonte de valor substantivo específico, priorizando o correto ao invés do bom. Ou seja, está alinhado à moralidade (Fraser, 2007b, p. 108-10).

Tal abordagem permite importantes vantagens, por exemplo, o fato de se recorrer a um padrão deontológico e não sectário, permitindo que se justifiquem reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes sob as condições modernas de pluralismo valorativo. Assim, o modelo de *status* não apela para concepções de boa vida, senão por uma concepção de justiça que deve ser aceita por todos que tenham concepções divergentes da boa vida. Isso torna o não reconhecimento como moralmente inaceitável, já que nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participar como iguais na interação social – ou seja, segundo a norma da paridade participativa, que não é sectária e justifica reivindicações por reconhecimento “como normativamente vinculantes para todos aqueles que concordam em seguir os termos justos da interação, sob as condições de pluralismo valorativo” (Fraser, 2007, p. 113). E, além disso, ao conceber o não reconhecimento como subordinação de *status*, localiza-se os equívocos nas relações sociais, e não na psicologia individual ou interpessoal, fazendo com que a não paridade de participação seja moralmente indefensável, para além de distorcer ou não a subjetividade dos oprimidos, evitando a psicologização das situações de injustiça (Fraser, 2007, p. 113-14).

Ademais, para que a paridade de participação seja possível, há duas condições necessárias: 1. a distribuição de recursos materiais deve se dar de forma a assegurar independência e voz dos participantes, que seria a condição objetiva; 2. a condição intersubjetiva, que requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade de estima social.

Ou seja, a primeira está ligada à justiça distributiva e a segunda à filosofia do reconhecimento. Dessa forma, “uma concepção ampla da justiça, orientada pela norma da paridade participativa, inclui tanto redistribuição quanto reconhecimento, sem reduzir um ao outro” (Fraser, 2007a, p. 119-20).

CONCLUSÃO

Como pontapé inicial deste artigo, partimos da noção de que a prostituição pode ser considerada uma das instituições que mais revela e expressa as relações de poder entre homens e mulheres (Paradis, 2018) e, por essa razão, é indispensável ao pensamento político, justamente por catalisar tão bem problemas e questões caros à política e ao pensamento social. Dentro desse amplo cenário, partimos dos argumentos de pensadores alinhados ao socialismo e ao marxismo, que se destacam por sua visão crítica acerca da prostituição, distanciando-se de moralismos de uma suposta pureza sexual, mas do contrário, que se alicerçam à analogia e à proximidade da prostituição com as opressões advindas do sistema capitalista, bem como da situação de subordinação em que se encontra o trabalhador, pautando também a situação das disparidades entre homens e mulheres nesse contexto. Suas contribuições foram preciosas para que a proposta abolicionista fosse concebida, em contraste às propostas proibicionistas e regulamentaristas, gerando mais uma possibilidade de se pensar a prostituição e suas problemáticas visando a emancipação das mulheres que estão ali inseridas (tanto cisgênero quanto transexuais).

Partimos também da pressuposição que as abordagens do socialismo e do marxismo clássicos têm suas limitações – como todo projeto teórico – e precisariam ser revistas, sobretudo ao pensarmos a contemporaneidade e, principalmente, por conta do enfraquecimento do debate crítico à prostituição nas últimas décadas. Tomamos a tarefa, então, de retomar esse debate no mesmo teor dos socialistas clássicos, mas unindo forças a teorias comprometidas com a emancipação das mulheres dentro dos contextos das sociedades democráticas contemporâneas, como a teoria crítica de Fraser nos convida a fazer. Trouxemos, então, Pateman para abrir esse debate, já que sua teoria do contrato sexual permite pensar a questão do patriarcado e da prostituição de forma associada. Mas Pateman também tem

suas limitações, além do importantíssimo papel de sua obra, que necessitam de algum fortalecimento para pensar os contextos da realidade social contemporânea de uma forma menos abstrata: é o que diz Fraser ao criticar seu modelo de senhor/súditas, que não serviria como um enquadramento adequado de análise das relações de poder contemporâneas, devido à sua complexidade e às suas diversas nuances. Encontramos, desta forma, na teoria da própria Fraser possíveis caminhos para seguir rumo a uma teoria que consiga captar a realidade social e política contemporânea, pautando a emancipação das mulheres e a justiça social, de modo que consigamos analisar e repensar a prostituição de um modo crítico. Isso porque pretendemos repensá-la concebendo diagnósticos e prognósticos acerca da realidade social, tal qual seria a tarefa das teorias consideradas críticas (Fraser, 1985).

Para Pateman, como vimos, a prostituição seria a mais clara expressão de que uma pessoa é uma propriedade que pode ser transacionada e a mais clara formada institucionalização da subordinação de um indivíduo a outro, ou seja, neste caso, de uma mulher a um homem (Pateman, 2020 [1988]). Isto é, a prostituição é uma das formas de contrato calcada por uma relação de subordinação – numa situação em que a livre-escolha não seria concebida em um contexto autêntico e genuíno, mas pautado pela escassez de opções (Biroli, 2013, p. 130). E o problema não seria voltado às mulheres que se prostituem (ainda que, à primeira vista, elas sejam os principais atores sociais nesse cenário), mas às razões pelas quais há a enorme demanda por parte dos homens (que também são atores sociais decisivos na manutenção da prática) para que seus corpos estejam à venda como mercadorias dentro da lógica capitalista – que é o que, segundo a autora, há de errado com a prostituição (Pateman, 1999, p. 63).

Segundo a ótica de Fraser acerca da redistribuição e do reconhecimento – mas sobretudo do reconhecimento –, haveria aí, uma potencial situação de injustiça. Fraser alega que a característica central da injustiça de gênero é a construção de normas que privilegiam a masculinidade, produzindo o sexismo cultural, desqualificando coisas codificadas como femininas. O que resulta em diversos danos sofridos pelas mulheres, dentre eles, a violência e a exploração sexual, que configuram injustiças de reconhecimento (Fraser, 2006, p. 234), e que características da prostituição, tal como descritas por Pateman, estariam incluídas, segundo nossa interpretação. Para Fraser, ainda, o gênero seria um modo bivalente de coletividade, em que injustiças de redistribuição e reconhecimento estão entrelaçadas, reforçadas por normas culturais sexistas e androcêntricas que são institucionalizadas por meio do Estado e da desvantagem econômica das mulheres, o que restringe sua participação de modo igualitário nas esferas públicas de tomada de decisão e

formação da cultura: “o resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica” (Fraser, 2006, p. 234).

Diante desse cenário de injustiças bivalentes, vimos também como Fraser distingue os remédios entre “afirmativos” e “transformativos”. Os primeiros, voltados a corrigir os efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente; e os segundos, voltados a corrigir os resultados desiguais pela transformação total das estruturas (Fraser, 2006, p. 237). Por exemplo, no quesito da redistribuição, os remédios afirmativos, diz Fraser, longe de abolir a divisão de classes per se, sustentam-na e moldam-na. Resulta-se na “marcação” da classe desprivilegiada como deficiente e necessitada, já que engendram a desvantagem de classe sem mexer nas estruturas. Desse modo, “uma abordagem voltada para compensar injustiças de distribuição pode acabar criando injustiças de reconhecimento” (Fraser, 2006, p. 238).

Tendo em vista que, desde as análises primordiais dos socialistas, a massa das mulheres na prostituição abarca mulheres em situação de vulnerabilidade socioeconômica, vê-se que o remédio de redistribuição afirmativo, tal qual apresentado por Fraser, apenas minaria seu *status* social e desembocaria em um déficit de reconhecimento, na medida em que se estigmatiza esse determinado grupo, reforçando a injustiça de gênero existente, sem que se transforme de fato a estrutura social subjacente. E falamos em *status* pois, segundo o modelo de Fraser, as injustiças são calcadas na estrutura e nas relações sociais institucionalizadas, e não na psicologia individual (Fraser, 2007, p. 113-14). Ou seja, ainda recapitulando Pateman, pensar na noção *estrutural* da prostituição, para além das concepções individuais, é de suma importância para construir uma crítica atenta às raízes do problema. Remédios transformativos acerca da redistribuição e do reconhecimento, portanto, transformariam a estrutura cultural-valorativa subjacente, pensando nos danos intrínsecos à estrutura social e à subordinação institucionalizada, enxergando a prostituição em seu teor macroestrutural, buscando não a amenização de seus males, mas a abolição de suas causas.

Essa seria uma maneira possível de se ler a prostituição: partindo do diagnóstico de que ela seria uma *situação de injustiça* de gênero, já que representa a falta de paridade de participação entre homens e mulheres, por ser uma instituição generificada e pelo comprador estar sempre em um *status* social mais elevado do que quem vende seu corpo (Fraser, 1993; Pateman, 1999). É uma forma de injustiça bivalente, pois abarca injustiças de redistribuição e de reconhecimento, exigindo ambos os remédios para que haja paridade de participação. Nosso prognóstico, portanto, utilizando das categorias de Fraser, é pela busca por remédios transfor-

mativos, críticos às raízes estruturais e institucionais da questão da prostituição, que procurem aboli-las para dar espaço a novas normas culturais-valorativas que visem a emancipação das mulheres e a justiça social de um modo geral, sempre pautando-se pelo critério da paridade de participação como justificativa.

Concluimos, então, que Pateman e Fraser são autoras que podem conversar entre si, apesar de alguns entraves que parecem impedi-las no início – a exemplo, o fato de Pateman não considerar a categoria de gênero e de Fraser não se apoiar fielmente na concepção de patriarcado⁷. Em nossa interpretação, as autoras podem se tornar aliadas ao dar continuidade à crítica socialista à instituição da prostituição, já que ambas têm projetos calcados numa teoria pós-marxiana. Ainda que suas divergências necessitem ser melhor alinhadas, vemos na análise do problema da prostituição um exercício teórico que as aproxima: Pateman é uma autora de saída, que primeiro suscitam tema da prostituição como objeto de análise e crítica, de forma direta; Fraser, por sua vez, apesar de não se debruçar diretamente no problema da prostituição (a não ser em seu artigo de 1993), é capaz de trazer novos alcances à crítica que Pateman reivindica, se “aplicarmos” sua teoria da justiça à concepção que Pateman tem da prostituição. Com as categorias de análise de Fraser, que acabamos de explicitar, podemos identificar com maior clareza os problemas inscritos na prostituição, em seu sentido estrutural e institucional.

Contudo, isso não significa dizer que o amplo debate acerca da prostituição se limita somente à dimensão estrutural de justiça. A questão da (in)justiça, pensando nos alcances de uma análise teórico-normativa e teórico-crítica, é somente um dos “braços” que podem ser destrinchados a partir da discussão da prostituição e dos problemas que envolvem a prática. Há múltiplas formas de analisar e acessar o assunto, que são igualmente necessárias e importantes. Nossa tentativa foi, dentro dos alcances de um artigo, explorar uma dentre tantas chaves capazes de se analisar a prostituição: a chave da justiça, que entendemos como uma das principais preocupações do pensamento político (Fraser, 2014), mas que, ainda hoje, pouco é explorada ao pensarmos questões do feminismo que pouco adentram os debates da teoria política brasileira (Biroli, 2017), como é o caso da prostituição. Não tentamos, portanto, “fechar” conclusões acerca do tema, mas, ao contrário, tentamos contribuir com a “abertura” de um debate que ainda há de crescer dentro da teoria política. Mais do que procurar respostas, portanto, procuramos suscitar mais perguntas e inquietações acerca do tema, ampliando as gamas de análise

7 Fraser, em alguns textos, chega a citar o termo, mas não se debruça nele como ponto chave de sua argumentação, além de citá-lo entre aspas e alegar que, na contemporaneidade democrática, as mulheres não vivem sob regimes propriamente patriarcais (i.e. Fraser, 1993; 2007; 2009).

da teoria normativa, que não se limitam a uma abstração apenas “ideal” (Melo, 2017), todavia que tenham potencialidades de análise capazes de corroborar com a pesquisa social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFONSO, Mariana (2014). *Regulamentar para quê(m)? As representações sociais de prostitutas sobre a regulamentação da “profissão”*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- BIROLI, Flávia (2013). Democracia e tolerância à subordinação: livre-escolha e consentimento na teoria política feminista. *Revista de Soc. e Política*, v. 21, n. 48, p. 127-142.
- BIROLI, Flávia (2017). Teorias feministas da política, empiria e normatividade. *Lua Nova*, São Paulo, v. 102, p. 173-210.
- BONOMI, Carolina (2019). *“Mulher da Vida, É Preciso Falar”*: um estudo do movimento organizado de trabalhadoras sexuais. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- BROWN, Wendy (1987). Where is the Sex in Political Theory? *Women & Politics*, v. 7, n. 1, p. 3-23.
- FRASER, Nancy (1993). Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman’s Sexual Contract. *Social Text*, n. 37, p. 173-181.
- FRASER, Nancy (2006). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239.
- FRASER, Nancy (2007a). Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 291-308.
- FRASER, Nancy (2007b). Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, São Paulo, v. 70, p. 101-138.
- FRASER, Nancy (2009). O Feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. *Mediações*, Londrina, v. 14, n.2, p. 11-33.
- FRASER, Nancy (2014). Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 15, p. 265-277.
- FRASER, Nancy (1985). What’s critical about critical theory? The case of Habermas and gender. *New German Critique*, n. 35, p. 97-131.
- HIRATA, Helena et al (2009). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Unesp.
- KEMPADOO, Kamala (2001). Women of Color and the Global Sex Trade: Transnational Feminist Perspectives. *Meridians*, v. 1, p. 28–51.
- KOLLONTAI, Alexandra (2007). *A nova mulher e a moral sexual*. São Paulo: Expressão Popular.
- NICHOLSON, Linda (1994). Interpreting gender. *Signs*, v. 20, n. 1, p. 79-105.

- NUSSBAUM, Nussbaum, Martha (1998). “Whether from Reason or Prejudice”: Taking money for bodily services. *The Journal of Legal Studies*, v. 27, n. S2, p. 693-723.
- MELO, Rúrion (2017). Teoria política e pesquisa social. *Lua Nova*, São Paulo, v. 102, p. 211-230.
- MIGUEL, Luis F (2017). Carole Pateman e a Crítica Feminista do Contrato. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 93, p. 1-17.
- OVERALL, Christine (1992). What’s Wrong with Prostitution? Evaluating Sex Work. *Signs*, v. 17, n. 4, p. 705-724.
- PARADIS, Clarisse Goulart (2018). A prostituição no marxismo clássico: crítica ao capitalismo e à dupla moral burguesa. *Rev. Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 26, p. 1-20.
- PARADIS, Clarisse Goulart (2017). *Feminismo, liberdade e prostituição: para além do dissenso democrático*. Tese (Doutorado em Ciência Política). Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais.
- PATEMAN, Carole 2020 [1988]. *Contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra.
- PATEMAN, Carole 1992 [1970]. *Participação e teoria democrática*. São Paulo: Paz e Terra.
- PATEMAN, Carole 1985 [1979]. *The problem of political obligation: a critique of liberal theory*. Berkeley: University of California Press.
- PATEMAN, Carole (1999). What’s Wrong with Prostitution? *Women’s Studies Quarterly*, v. 27, n. 1/2, p. 53-64.
- PISCITELLI, Adriana (2012). Feminismos e Prostituição no Brasil: Uma Leitura a Partir da Antropologia Feminista. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 36, p. 11-31.
- RAGO, Margareth (1990). *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Tese (Doutorado em História Social). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- TRISTAN, Flora (2009). *Paseos en Londres*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, Biblioteca Digital Andina.
- SHOWNDEN, Carisa (2016). “Feminist Sex Wars”. In: NAPLES, Nancy A. (org.). *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*, Nancy A. Naples (ed.), p. 1-3.
- SHRAGE, Laurie (2016). “Feminist Perspectives on Sex Markets”. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/feminist-sex-markets/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2021.
- WALKOWITZ, Judith (1980). The Politics of Prostitution. *Signs*, v. 6, n1. p. 123-135.

Las mujeres en Lefebvre: por una relectura del espacio urbano desde los feminismos marxistas

Women on Lefebvre: Towards a re-reading of urban space from Marxists Feminisms

As mulheres em Lefebvre: para uma releitura do espaço urbano a partir dos feminismos marxistas

Almendra Aladro^a 

Resumen *Este artículo propone visitar el espacio social conceptualizado en la obra del sociólogo francés Henri Lefebvre desde una visión unitaria de la explotación capitalista y la opresión de la mujer. Para ello, se realiza una revisión bibliográfica para tender puentes entre una de las nociones más significativas de las luchas por los derechos económicos, sociales y culturales en América Latina y una teoría que, habiendo iniciado sus pasos tímidamente hacia finales de la década del 70, renace en la actualidad frente a propuestas teóricas que excluyen de sus análisis de género la cuestión de clase. Se discurre a través del obrerismo de Federici para rescatar sus aportes en relación a la conformación de las ciudades durante la transición capitalista y el proceso de expulsión y pauperización social de las mujeres, mientras que se prefiere la Teoría de la Reproducción Social para lograr un marco analítico que permita dar cuenta del fenómeno urbano contemporáneo y el lugar de las mujeres en él. Se concluye que el razonamiento de Lefebvre, además de caer en preconceptos típicos de su época en relación a las reivindicaciones de las mujeres, utiliza un concepto muy amplio de reproducción social que lo hace perder de vista su importancia para el capital en igualdad con la producción de mercancías. La complementación de la teoría lefebvriana con los aportes de los feminismos marxistas, entonces, facilitan el entendimiento del lugar histórico de las mujeres como primeras desposeídas de lo urbano y su rol actual en el despliegue de estrategias colectivas de reproducción social que significan una apropiación del espacio abstracto que le gana terreno tanto a su pérdida histórica de status como a la lógica contemporánea del capital.*

Palabras Clave *Feminismo. Marxismo. Reproducción Social. Ciudad. Espacio Urbano.*

^a Abogada (UNMDP). Candidata al título de Doctora en Derecho (UNMDP) Becaria doctoral (CONICET) con lugar de trabajo en el Centro de Investigación y Docencia en Derechos Humanos “Dra. Alicia Moreau” (CIC-CIDDDH-UNMDP). Correo electrónico: aaladro@mdp.edu.ar

Abstract *This article proposes to revisit the social space conceptualized in the work of the French sociologist Henri Lefebvre from a unitary vision of capitalist exploitation and the oppression of women. For this, a bibliographic review is carried out to build bridges between one of the most significant notions of the struggles for economic, social and cultural rights in Latin America and a theory that, having timidly started its steps towards the end of the 70s, reborns nowadays in the face of theoretical proposals that exclude class from gender analysis.*

It runs through Federici's workerism to rescue her contributions in relation to the conformation of cities during the capitalist transition and the process of expulsion and social impoverishment of women, while the Theory of Social Reproduction is preferred to achieve an analytical framework that allows to account for the contemporary urban phenomenon and the place of women in it.

It is concluded that Lefebvre's reasoning, in addition to falling into typical preconceptions of his time in relation to the demands of women, uses a very broad concept of social reproduction that makes him lose sight of its importance for capital in equality with production of goods. The complementation of the Lefebvrian theory with the contributions of Marxist Feminisms, then, facilitates the understanding of the historical place of women as the first dispossessed of the urban and their current role in the deployment of collective strategies of social reproduction that mean an appropriation of abstract space that gains ground both from its historical loss of status and from the contemporary logic of capital.

Keywords *Feminism. Marxism. Social Reproduction. City. Urban Space.*

Resumo Este artigo se propõe a revisitar o espaço social conceituado na obra do sociólogo francês Henri Lefebvre a partir de uma visão unitária da exploração capitalista e da opressão das mulheres. Para isso, é realizada uma revisão bibliográfica que visa construir pontes entre uma das mais significativas noções das lutas pelos direitos econômicos, sociais e culturais na América Latina e uma teoria que, tendo iniciado timidamente seus passos no final dos anos 70, renasce hoje diante de propostas teóricas que excluem a questão de classe de sua análise de gênero.

Percorre o obreirismo de Federici para resgatar suas contribuições em relação à conformação das cidades durante a transição capitalista e o processo de expulsão e empobrecimento social das mulheres, enquanto a Teoria da Reprodução Social é preferida para alcançar um arcabouço analítico que permita dar conta do fenômeno urbano contemporâneo e o lugar da mulher nele.

Conclui-se que o raciocínio de Lefebvre, além de cair em preconceitos típicos de sua época em relação às demandas das mulheres, utiliza um conceito muito amplo de reprodução social que o faz perder de vista sua importância para o capital em igualdade com a

produção de bens. A complementação da teoria lefebvriana com as contribuições dos feminismos marxistas, então, facilita a compreensão do lugar histórico das mulheres como primeiras despossuídas do urbano e seu papel atual no desdobramento de estratégias coletivas de reprodução social que significam uma apropriação do espaço. Resumo que ganha terreno tanto com sua perda histórica de status quanto com a lógica contemporânea do capital.

Palavras-chave Feminismo. Marxismo. Reprodução social. Cidade. Espaço Urbano.

INTRODUCCIÓN

La afirmación de que la ciudad es un producto histórico de las relaciones de dominación data de unas cuantas décadas de antigüedad. A partir del desarrollo de la idea de derecho a la ciudad de Henri Lefebvre en 1969 como denuncia o exigencia de la clase obrera, estudiar la “cuestión urbana” es reflejar tensiones socio-espacio-temporales y, muy especialmente, el estado de la lucha de clases frente a un grado histórico de desarrollo de las fuerzas productivas en un territorio determinado. Desde el punto de vista jurídico, el derecho a la ciudad pierde su origen de lucha y pasa a vincularse “con lo que el Estado está dispuesto a ceder para la gestión de la ciudad, teniendo así un entendimiento limitado del concepto” (Canestraro, 2016, p. 60) para quedar enmarcado dentro de los derechos humanos “emergentes” y se lo ha emparentado con los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (en adelante, DESCAs). En América Latina, su reconocimiento fue liderado por la Constitución Federal de Brasil y, en Argentina, es reconocido como principio rector de la Ley de Acceso Justo al Hábitat n° 14449 de la provincia de Buenos Aires y limitado en su contenido.

La exclusión de la especificidad de las mujeres en los entornos urbanos llevó a la elaboración de críticas a esta conceptualización inicial del derecho a la ciudad desde los estudios de género en los campos de la geografía, el urbanismo, la sociología y la antropología principalmente. En Argentina y a nivel regional, Ana Falú es un referente indiscutible que ha puesto en agenda la violencia de género en las ciudades latinoamericanas tomando como punto de partida ideas de Jane Jacobs y Doreen Massey principalmente. Así, da cuenta de la invisibilidad de las mujeres en las ciudades y de cómo los usos de los bienes urbanos tienen correlatividad con la división sexual del trabajo. La autora también enseña que las ciudades “se perciben de manera diferencial según los sujetos sociales” (Falú, 2014, p. 15) y ello “se encuentra estrechamente relacionado a los modos de acceso, a las condiciones y calidades de vida que la ciudad les ofrece”, es decir, “quiénes y cómo usan y disfrutan el conjunto de bienes urbanos que refieren a derechos ciudadanos” (Falú,

2014, p. 15). Plantea, en este sentido una agenda para la sensibilización y el avance en el derecho al uso y disfrute de las ciudades desde una perspectiva teórica que prioriza la opresión sobre la explotación. Las elaboraciones teóricas enroladas en esta línea toman a las mujeres como grupo y, a partir del estudio de su relación con la ciudad y los bienes urbanos, realizan propuestas de reforma para la mejora de la calidad de vida urbana desde una perspectiva de género más hermanada a los desarrollos vinculados a teorías decoloniales.

Otras líneas de trabajo a nivel regional, como las planteadas por Paola Jirón y Paula Soto Villagrán, ponen el eje del análisis en las estrategias de la movilidad de las mujeres para erigir sus críticas a la planificación de las ciudades capitalistas, que deprecia la importancia de los desplazamientos de las mismas principalmente vinculados a las tareas de cuidado. Este tipo de aportes vienen de la mano de las propuestas de “ciudades cuidadoras”, es decir, espacios urbanos planificados no sólo desde la producción de mercancías sino también de las tareas históricamente relegadas a las mujeres. En este sentido, este artículo viene a dar una mirada de clase que tiene como pretensión superar la idea de “cuidado” – familiar, privado, individual – trayendo la Teoría de la Reproducción Social para complejizar el debate desde el clasismo.

Las investigaciones sobre el uso diferencial de los bienes urbanos y la configuración de prácticas urbanas propias – tanto con el foco puesto en la violencia de género como en las tareas de cuidado – han llevado a un distanciamiento de las ideas iniciales de Lefebvre con respecto a la ciudad, incluso rompiendo con algunos de los presupuestos básicos de sus planteos para dar lugar a nuevas teorizaciones alejadas de la tradición marxista. Precisamente, aquí se busca realizar un aporte dentro del paradigma lefebvriano desde la histórica problematización alrededor de la clase y el género (Skeggs, 2019).

Este artículo propone visitar el espacio social conceptualizado en la obra del sociólogo francés Henri Lefebvre desde una visión unitaria de la explotación capitalista y la opresión de la mujer. Para ello, se realiza una revisión bibliográfica para tender puentes entre una de las nociones más significativas de las luchas por los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales en América Latina y una teoría que, habiendo iniciado sus pasos tímidamente hacia finales de la década del 70, renace en la actualidad frente a propuestas teóricas que excluyen de sus análisis de género la cuestión de clase.

El escrito parte de dos preconceptos. El primero es que en los estudios actuales sobre el derecho a la ciudad existe sectorialidad en cuanto a las obras que abordan el lugar de la mujer en la urbe contemporánea y que esta sectorialidad se caracte-

riza por la exclusión del estudio de la explotación capitalista (clase) en favor de la problematización de la opresión de la mujer (género), generando incluso aportes desde tradiciones teóricas alejadas del marxismo. El segundo es que existe un sesgo de género respecto de las dimensiones que componen al derecho a la ciudad como capacidad explicativa y otro sesgo en las políticas de aplicación concreta de este derecho aún en su mejor versión posible.

La estructura del artículo reconoce cuatro partes claramente diferenciadas. La primera está destinada a sintetizar el lugar de las mujeres y de la reproducción social en la obra de Henri Lefebvre. Seguidamente, se busca resumir teóricamente el lugar de las mujeres en las ciudades preindustriales y su evolución conforme el desarrollo de las fuerzas productivas, para lo cual se genera un diálogo entre los escritos de Silvia Federici y las investigaciones sobre ciudades coloniales y políticas urbanas en el Virreinato del Río de la Plata. Luego, se rastrean los aportes más significativos al estudio de las ciudades traídos por la Teoría de la Reproducción Social, resaltando especialmente la complejización de la interpretación del lugar de las mujeres en las mismas desde esta perspectiva. Finalmente, se presentan las conclusiones, buscando plantear nuevos puntos de partida para continuar la discusión académica.

1. LA REPRODUCCIÓN SOCIAL Y LAS MUJERES EN LA OBRA DE HENRI LEFEBVRE

En la noción lefebvriana de espacio social conviven en una totalidad abierta las dimensiones mental, física y social, interactuando en unidad dialéctica. Los tres elementos que componen esa tríada son a) las prácticas espaciales – espacio percibido –, b) las representaciones del espacio – espacio concebido –, y c) los espacios de representación – espacio vivido – (Lefebvre, 2013 [1974]). Mientras que las primeras son aquellas que hacen a la reproducción de la totalidad de la vida social y las segundas a las formas de conocimiento abstracto conectadas con los aparatos de poder formales e institucionales que gobiernan el espacio, los terceros se asocian directamente a la experiencia vivida desde la práctica creativa y la resistencia social (Butler, 2012). El entendimiento de cómo lo mental, lo físico y lo social se relacionan entre sí debería impedir que, dentro de este paradigma, se parcelen las investigaciones en detrimento de una o varias partes del espacio social. No obstante esto, una pesquisa rápida de las investigaciones desarrolladas tras la recuperación de la obra de Lefebvre en el último tiempo da cuenta de cómo se han descuidado los estudios sobre la reproducción social en relación a aquellos que indagan sobre mercado inmobiliario, políticas de vivienda social, instrumentos

de planificación territorial, conflictos urbanos desde la perspectiva del acceso al suelo, entre otros tópicos.

Lefebvre (2013 [1974]) indica al espacio social como el conjunto de las relaciones de producción como las de reproducción, siendo estas últimas representadas simbólicamente mediante símbolos sexuales de lo femenino y lo masculino que, a su vez, son acompañados por otros como los de la edad. Esa simbolización divide las relaciones en codificadas y ocultas (Lefebvre, 2013 [1974]). Las relaciones sociales de reproducción – que define como “relaciones biofisiológicas entre los sexos, las edades, con la específica organización familiar” – y las relaciones de producción – dentro de las que se encuentra “la división del trabajo y su organización, por tanto (...) las funciones sociales jerarquizadas” – (Lefebvre, 2013 [1974], p. 91), se encuentran en la práctica social con “lugares específicos y conjuntos espaciales propios de cada formación social; práctica que asegura la continuidad en el seno de una relativa cohesión” (Lefebvre, 2013 [1974], p. 92).

El capitalismo logra su asentamiento a través de la escisión del valor, es decir, la separación de la producción y la reproducción, lo cual tuvo su expresión y mediación en la imbricación de los lugares destinados a: a) la reproducción biológica, b) la reproducción de la fuerza de trabajo, y c) la reproducción de las relaciones sociales de producción, identificándose respectivamente con la familia, la clase obrera y las relaciones constitutivas de la sociedad capitalista (Lefebvre, 2013 [1974]). Dentro de esa práctica ubica a la familia, la cual define como “base de las relaciones personales y directas, ligadas a la naturaleza, la tierra, a la procreación – y por tanto a la reproducción – (...) (Lefebvre, 2013 [1974], p. 94) que debe ser por ello conservada.

La escisión del valor, entonces, dio lugar al espacio abstracto, un “espacio formal y cuantitativo que niega las diferencias, tanto que proceden de la naturaleza y del tiempo (histórico) como las que vienen del cuerpo, la edad, el género y la etnia” (Lefebvre, 2013 [1974], p. 108). El derecho a la diferencia en relación dialéctica con el derecho a la ciudad - la potestad de la ciudadanía urbana a la que aspira el autor - provee las bases estratégicas para políticas de autogestión que pueden combatir las lógicas que gobiernan el espacio abstracto (Butler, 2012).

El académico francés identificó la hegemonía masculina en la producción del espacio la cual, como ya se ha dicho, responde a intereses de clase (Lefebvre, 2013 [1974]) y realiza a lo largo de su obra comentarios respecto a la situación de la mujer en el espacio y en la historia. En este sentido, autores como Chris Butler (2012) afirman que se lee en su obra un interés por la opresión en términos de pluralidad, movimientos sociales y alienación. Pese a ser contemporáneo al

movimiento feminista materialista francés, las referencias a la mujeres y a la reproducción social repiten varias de las deficiencias endilgadas al marxismo en sus inicios – principalmente a Marx mismo. Así, aparecen reflexiones sobre cómo los electrodomésticos destinados al quehacer cotidiano aceleran el trabajo doméstico y dan tiempo libre a la mujer “para hacer tonterías o para aburrirse” (Lefebvre, 1978, p. 87) mientras que la diversidad del trabajo doméstico las libera de la carga que padecen los obreros industriales, o sobre cómo las mujeres saben clasificar a otra mujer “de una ojeada (...) más y mejor que los hombres (...) y también clasificar a los hombres en categorías convenientes” (Lefebvre, 1978, p. 95), el cortejo de “cosas” en la calle por parte de las mujeres (Lefebvre, 1978, p. 96), y su renovación en la maternidad y la infancia ante el hastío de la cotidianidad. Más polémicas son aún sus advertencias respecto a la organización de las mujeres y la posibilidad de un régimen hembrista reaccionario respecto del machismo que empapa las relaciones sociales capitalistas. No obstante ello, el autor demanda el reconocimiento del trabajo doméstico como trabajo social (Lefebvre, 1961) y denuncia el peso aún mayor que sobre las mujeres impone la cotidianidad capitalista (Lefebvre, 1978), criticando además la ilusión de que el desembarco de la mujer al trabajo industrial sería la resolución a los “viejos conflictos como se creía en un período de evolucionismo” (Lefebvre, 1978, p. 99).

En este trabajo se afirma que el sociólogo francés sólo pudo superar parcialmente los problemas que el propio Marx tuvo al momento de definir el lugar histórico de la mujer en las relaciones sociales. Como se ve en los párrafos precedentes, el autor pudo soltar la idea del trabajo industrial como solución a la “condición femenina” (como la llama en su obra *De lo rural a lo urbano* de 1978). Sin embargo, siguió arrastrando el carácter natural/biológico de la división sexual del trabajo, y, por lo tanto, de “lo femenino” y “lo masculino”, lo cual se deriva de su asociación entre la mujer, lo cotidiano y la maternidad, y, sobre todo, de su insistencia en las “diferencias fisiológicas”.

Estas deficiencias son las que lo llevan a elaborar dos tesis que falsamente le atribuye al movimiento feminista que fue a él contemporáneo. La primera, es un reduccionismo en la caracterización de la lucha de las mujeres a dos bandos: mientras que, por un lado, se le niega todo sentido a la afirmación “las mujeres” porque no constituyen un grupo social, sino que pertenecen a grupos y clases siendo las diferencias sociales de tipo biológicas y no derivadas del conocimiento “de lo real de lo humano”, por lo que hablar de esa manera de las mujeres es sacarlas de la sociedad “traduciendo un prejuicio de <<los hombres>>” (Lefebvre, 1978, p. 99); por el otro, se afirma la repercusión de las diferencias fisiológicas en la vida

social que las unen contra los hombres en un grupo informal. Es decir, sea cual sea la parte del conflicto que se busque “defender”, ambas tienen en común, según Lefebvre a) la definición de la mujer en función de la presencia de ciertos órganos y funciones sexuales; y b) la definición de la mujer por oposición a la del hombre.

La segunda tesis, derivada claramente de la anterior, se llama aquí “la ambigüedad de la situación de las mujeres” (Lefebvre, 1978, p. 101) y puede sintetizarse de la siguiente manera: el avance hacia un *status* mejorado de las mujeres puede derivar en a) una distopía matriarcal gracias a la introducción de la tecnología en la vida cotidiana y al deseo de venganza de las mujeres frente a la histórica dominación masculina (Lefebvre, 2013 [1974]; 1978); o b) la adopción de una forma ambigua “como testimonia una prensa y una literatura que se esfuerzan extrañamente en unir el sueño despierto a la práctica cotidiana” (Lefebvre, 1978, p. 100). Entonces, o bien las mujeres se apropian de las armas del amo para someterlo en las mismas condiciones que ellas fueron sometidas, o bien las mujeres quedan presas de la dominación que en realidad encubre el discurso feminista – como si, además, este último fuera exclusivamente liberal.

Al mismo tiempo, pese a su clara delimitación respecto a la importancia del estudio de la producción y la reproducción como unidad, la obra del autor conduce a una predominancia en el estudio de las relaciones de producción y esto dio lugar a que la proliferación de sus continuidades teóricas priorizaran las críticas a las ciudades-mercancía y dieran un lugar muy secundario al estudio de las infraestructuras urbanas destinadas a la reproducción de la fuerza de trabajo y, por ende, al rol de las mujeres en las relaciones sociales capitalistas, como se verá en los apartados siguientes. Para iniciar esa labor, a continuación se esboza un repaso teórico que busca incorporar a la opresión de género a la formación del espacio abstracto.

2. EL LUGAR DE LAS MUJERES EN LA CIUDAD

Al explicar la acumulación primitiva precapitalista desde una perspectiva de género, Silvia Federici (2010; 2018) da cuenta del lugar de las mujeres en las ciudades europeas del siglo XV, momento histórico en el que se llevó adelante una contrarrevolución que buscó aplacar al proletariado consolidado y organizado tras la escasez de mano de obra producida por la peste negra en todo el continente. La política sexual desplegada incluyó el cese de la persecución de las violaciones contra las mujeres proletarias como delito y la institucionalización de la prostitución. Así, con el despojo del propio cuerpo, el territorio-cuerpo percibido como disponible en palabras de Ana Falú (2014; 2016), se buscó disciplinar a las proletarias urbanas a

la par que se obtenía como resultado la degradación social de todas las mujeres y insensibilización de la población en general frente a la violencia contra ellas ejercida.

En la transición al capitalismo, la degradación social de las mujeres se profundizó con la escisión del trabajo reproductivo respecto de la producción de valor que, a la par de la pauperización general de la clase obrera, generó mujeres proletarias tan desposeídas como los varones proletarios, pero con cada vez menos acceso al salario y condenadas a una pobreza crónica que las convirtió en económicamente dependientes y laboralmente invisibles.

Este proceso de degradación social de las mujeres tuvo su expresión espacial, del cual Silvia Federici (2010) da cuenta con un nivel de detalle magistral. Las mujeres fueron expulsadas de la mayoría de los trabajos asalariados y también de las calles, las cuales pasaron a ser espacios peligrosos para ellas y no recomendados, al igual que los espacios públicos en general. Asimismo, se intentaba impedir que las mujeres se reunieran con sus amigas o visitaran con frecuencia a su familia de origen una vez casadas y pasaron a ser legalmente pupilas de sus esposos o padres.

Con el advenimiento de las revoluciones burguesas, lejos de lograrse la igualdad y fraternidad entre hombres y mujeres, los varones consolidaron su hegemonía y perpetuaron su dominación respecto de las mujeres delimitando con claridad, además, espacios en consecuencia. Así, el principio de reserva traído por el constitucionalismo liberal excluyó de la esfera del Estado las relaciones de carácter familiar, privadas, mientras se erigió con firmeza en el ámbito de la administración política, pública, institucionalizando, a través de las leyes nacionales derivadas de estas constituciones, la infantilización legal.

En las ciudades que luego serían parte de Argentina¹ la situación de las mujeres tuvo un desarrollo similar, signado por las particularidades coyunturales coloniales y postcoloniales. Si bien la convivencia en las ciudades latinoamericanas no era uniforme, sí se ha afirmado que el uso de los espacios no estaba regido por la dicotomía público-privado (Zamora, 2010). Esa diferenciación fue un proceso de largo plazo, con rupturas y continuidades, que no se agotó con delimitaciones jurídico políticas ni con la propia Revolución de Mayo. La consolidación de un poder externo – público – fue la que lentamente trasladó las facultades de control del padre de familia – privado – al Estado y espacialmente significó el traslado de la sociabilidad y la representación del poder en la imagen de la ciudad a través

1 Debo agradecer en este punto no sólo la evaluación exhaustiva desarrollada en el proceso editorial, sino también los intercambios y aportes de la querida Agustina Vaccaroni, quien en su amplia generosidad ha dedicado buena cantidad de tiempo a enriquecer este escrito desde su campo disciplinar y desde su propia investigación.

de distintos simbolismos primero (Zamora, 2010; Favelukes, 2011) y luego con la institucionalización de figuras que inicialmente impartían justicia vecinal y también ejercían funciones de policía (Vaccaroni, 2020).

Con el crecimiento de las ciudades durante las reformas borbónicas, las familias urbanas se establecían domésticamente bajo Casas pobladas, donde multitud de sirvientes y esclavos vivían bajo la protección del hombre propietario. En general, el *pater familias* acumulaba su calidad de vecino por detentar la tierra, gozaba de derechos políticos y aseguraba la reproducción social en la colonia (Zamora, 2010), aunque existen estudios que dan cuenta de la participación pública de las mujeres de clase media y alta rioplatense en representación de sus Casas (Aguirrezabala, 2021). Otros agregados domésticos, como las casas de indios, tenían dinámicas familiares muy diferentes, como así también distintos usos de los espacios y los tiempos caracterizados por una mayor relevancia de los lazos de socialibilidad, solidaridad y intercambio en la estructura socioespacial (Zamora, 2010).

Los espacios urbanos como las calles, las plazas y las iglesias eran los lugares en los que se desarrollaba la vida cotidiana y se reunían personas con distinto origen étnico y de clase, como así también eran lugares habitualmente ocupados por mujeres que no pertenecían a las clases sociales altas, dado que, o bien eran esclavas cuyo trabajo se alquilaba o realizaban labores allí para sus dueños, o bien eran libres y vendían productos caseros producidos en el seno de sus hogares para sobrevivir (Zamora, 2010; Fradkin, 2012). Para mantener el orden público existían figuras como la de “escándalo” que permitían a la policía ejercer el control social de las mujeres como un brazo de la fuerza paternal privada matizada, por supuesto, en conformidad con la clase de quienes participaban en las disputas femeninas (Vasallo, 2014; Vaccaroni, 2020). También existía una política sexual sostenida por la administración de justicia como forma de disciplinamiento de las mujeres, especialmente de aquellas que se encontraban solas, y en la que predominaba la adjudicación de la “deshonra” del abuso sexual al marido en lugar de la atención de la víctima como parte del código de conducta y de la sociabilidad colonial (Fradkin, 2012).

Con la Revolución de Mayo y la posterior anexión de territorios pertenecientes a pueblos originarios, las fundación de ciudades persiguió el objetivo de la incorporación de Argentina al mercado mundial (Martínez, 2013), proceso fuertemente marcado tanto por la privatización de ese proceso en favor del patriciado mediante donaciones como por el incentivo a la inmigración para el asentamiento y trabajo en las tierras ocupadas y que requirió, además, de la adecuación de las instituciones jurídicas heredadas del Derecho Indiano para su administración, proceso que no

estuvo exento de contradicciones (Barcos, 2012). A su vez, con la nefastamente llamada “conquista del desierto” se consolidó, a nivel de subjetivación política, la eliminación del peso específico de la racialidad, política étnica sostenida en el relato nacional hasta hace escasas décadas (Grimson, 2006)².

En este orden de ideas, la regulación de la vida civil tuvo como grandes perdedoras a las mujeres. Comienzan a perder espacios públicos – y asalariados – quedando recluidas en tareas vinculadas a la reproducción social, como el magisterio o al ejercicio de la prostitución en casas de tolerancia (Barrancos, 2007), constituyendo esto último, junto con el manejo de la sanción del abuso sexual por parte de la administración de justicia, en una forma de control social sexuado de los espacios públicos. Hasta la sanción del Código Civil continuaron bajo el designio familiar-masculino, pero se vieron legalmente infantilizadas luego como en el resto de las sociedades occidentales que basaron sus ordenamientos jurídicos en la codificación napoleónica (Barrancos, 2000).

La lucha de las mujeres logró a lo largo de la historia conquistas legales para la mejora de su situación formal frente a los varones pero, no obstante ello, la desigualdad estructural se perpetúa y la producción de las ciudades continúa excluyéndolas. En el siguiente acápite se delinearán los puntos fundamentales de la Teoría de la Reproducción Social a partir de los cuales pueden comenzar a repensarse algunos postulados lefebvrianos.

3. EL LUGAR DE LA REPRODUCCIÓN SOCIAL EN LAS CIUDADES

Christian Topalov sostiene que el valor de uso de la ciudad capitalista reside en que es una fuerza productiva dado que concentra las condiciones generales de la producción capitalista (Topalov, 2006 [1979]) y definió a la ciudad, en consecuencia, como “forma de la socialización capitalista de las fuerzas productivas (Topalov, 2006 [1979], p. 9) o “fuerza productiva socializada” (Topalov, 2006 [1979], p. 13), donde la producción y reproducción de la mano de obra se concentran y existen los medios de producción preconstituidos. La ciudad tiene que proveer al capital de las condiciones para la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo (Topalov, 2006 [1979]) lo que se traduce en dos espacios separados pero condicionados:

2 Se debe aquí agradecer el diálogo con quienes han participado en la evaluación de este artículo y, acertadamente, han señalado la importancia de la cuestión racial en la configuración de las ciudades latinoamericanas. Si bien por el recorte propio que realiza este texto sería irresponsable por parte de la autora realizar un análisis más exhaustivo, que excede además su propia investigación, queda clara la relevancia de dejar al menos planteada aquí la cuestión desde una mirada histórica del fenómeno.

puntos de producción de valor y espacios de reproducción de la fuerza de trabajo (Bhattacharya, 2017).

A diferencia de Lefebvre, el feminismo marxista acota la definición de reproducción social a la reproducción de la fuerza de trabajo, lo que permite “hacer foco en el rol del género y la opresión de género en el capitalismo” (Arruzza & Bhattacharya, 2020, p. 40). La ciudad, desde esta perspectiva, es el escenario donde coinciden la familia, las instituciones públicas que realizan trabajos productivos socializados y las instituciones privadas donde la reproducción social puede convertirse en fuente de ganancias (Arruzza & Bhattacharya, 2020).

La Teoría de la Reproducción Social, lejos de autoadjudicarse una capacidad explicativa que abarca todas las aristas de la opresión de la mujer tal cual es vivida en el capitalismo, establece las bases socio-materiales para comprender la misma (Ferguson & McNally, 2013; Varela, 2019; Luparello & Quiroga, 2019). Inaugurada por Lise Vogel (2013 [1983]), esta teoría vuelve a relacionar explotación y opresión – o, en otras palabras, clase y género – y articula tanto el nivel abstracto como el concreto analizando conceptos teóricos en estrechos lazos con la realidad histórica en la que esas categorías analíticas son aplicadas (Bhattacharya, 2017). Si las mercancías tienen valor de cambio y valor de uso, cuando aparecen bajo apariencia social sólo se manifiesta como valor de uso que, por los flujos de circulación capitalista y a través de lo que Tithi Bhattacharya denomina “*an act of ‘necromancy’*” [“un acto de ‘necromancia’”] (Bhattacharya, 2017, p. 7), es transformado en valor de cambio. La fuerza de trabajo se convierte en una mercancía sin pasar por ese “*process of necromancy*” (Bhattacharya, 2017, p. 7) como otras mercancías, lo que sugiere que la ontología misma de la fuerza de trabajo trasciende una simple diferenciación entre producción y reproducción (Bhattacharya, 2017).

Esta escuela teórica tiene una profunda raíz espacial con el potencial de complementar las ideas iniciales de Lefebvre y ayudar a su recuperación. En primer lugar, la SRT parte de un entendimiento espacial para desandar el problema de la ontología de la fuerza de trabajo y afirma que existen dos espacios que se encuentran separados aunque mutuamente condicionados: espacios de producción de valor (puntos de producción) y espacios de reproducción de la fuerza de trabajo (Bhattacharya, 2017).

Este enfoque también trasciende la llamada “crisis de los cuidados” – formulación teórica que actualmente ha proliferado en los estudios urbanos con perspectiva de género – en tanto la familia no consigue explicar por sí misma las condiciones, características y grados en los que la clase obrera se produce (Fraser, 2017). Por el contrario, entran aquí en juego las instituciones como la escuela, el sistema de salud,

los espacios comunitarios de esparcimiento, y los beneficios de la seguridad social (Bhattacharya, 2017), hoy localizadas fundamentalmente en el espacio urbano y sujetos a sus lógicas de producción.

A su vez, permite superar con creces posicionamientos como los del propio Lefebvre en relación a lo doméstico gracias a los aportes que han sabido hacer, por ejemplo, Angela Davis (1981) y Susan Ferguson (2020) al criticar aquel feminismo autoproclamado socialista que exclusivamente se centraba en el trabajo doméstico. En efecto, estas y otras autoras han señalado que la reclusión de las mujeres al espacio doméstico no ha sido una cuestión histórica homogénea, ya que las mujeres atravesadas por la racialidad y la colonialidad – otras opresiones también abarcadas por la Teoría de la Reproducción Social – históricamente han trabajado como personal doméstico en las casas de las personas blancas (Ferguson, 2020).

Las dimensiones del derecho a la ciudad de las mujeres trabajadoras (Aladro, 2020) pueden ser explicados desde la SRT como el despliegue de opresiones en el nivel de la reproducción de la fuerza de trabajo (Arruzza & Bhattacharya, 2020). La diferencia en el acceso y goce de los bienes y servicios urbanos en razón de la zona geográfica genera, al final de cuentas, diferentes tipos de trabajadoras porque los procesos de reproducción social se desarrollan de manera diferente. Así, “estos procesos contribuyen a la construcción de diferentes niveles de fuerza de trabajo y también en el mantenimiento de ideas (...) en la sociedad” (Arruzza & Bhattacharya, 2020, p. 42). Seguidamente se explicará cómo la profundización de la espacialidad que contiene la SRT – específicamente en la noción de “puntos de la reproducción social (Bhattacharya, 2017) – facilita una nueva lectura del espacio social lefebvriano desde el feminismo marxista.

4. CIUDAD, JERARQUIZACIÓN Y GÉNERO

Las tendencias hacia las cuales se conduce el espacio abstracto habilitan tanto una explicación de por qué continúan ocurriendo estos parcelamientos como también un punto de ingreso para otra forma de producir conocimiento. El espacio social del capitalismo va hacia la fragmentación, la homogeneización y la jerarquización (Lefebvre, 2013 [1974]). La fragmentación es la división del espacio para su privatización y negociación en unidades como mercancías y la refuerza la propia atomización disciplinar de las ciencias que parcelan y reparten el espacio en función de sus intereses (Butler, 2012). La tendencia a la homogeneidad busca allanar cualquier forma de diversidad que se manifieste en el espacio a una escala global para asegurar la intercambiabilidad de los espacios y los tiempos (Butler, 2012). Por último, la jerarquización es la tendencia que surge de la combinación

de las dos anteriores y que expone cuál es el rol del Estado en relación al espacio social, pues es su accionar a través de las políticas públicas – principalmente de planificación y de subsidio – que determina el patrón en base al que ese espacio efectivamente se produce (Butler, 2012). Dentro de los objetivos de esas políticas que despliega el Estado, una de las más contundentes es el control social, que se ejerce principalmente mediante la relación centro-periferias (Lefebvre, 1976).

El acceso, la disponibilidad y el goce efectivo de los puntos de reproducción social son partes de las políticas de jerarquización del espacio. El capitalismo moldea el tipo de mano de obra a disposición también a través de la inaccesibilidad de bienes y servicios urbanos vinculados a la reproducción social – escuelas, espacios de ocio, centros de atención de la salud, entre otros – que genera la marginación de los barrios populares, sobre todo en una región tan desigual como América Latina. En este sentido, la urbanización capitalista no sólo condiciona la producción de mercancías sino que también configura “dos procesos de reproducción social diferenciados que objetivan dos tipos de trabajadoras distintas al momento en que éstas llegan a las puertas de capital para vender su fuerza de trabajo” (Arruzza & Bhattacharya, 2020, p. 41) porque el control social que ejerce el Estado al momento de delimitar el patrón urbano condiciona la reproducción social de las familias proletarias. A continuación se presentan dos ejemplos de procesos diferenciados en función de la disponibilidad de servicios e infraestructuras urbanas que aquí son vistos desde el prisma desde la SRT, si bien sus autoras no plantearon inicialmente sus investigaciones desde tal perspectiva.

En Latinoamérica, Laura Scuro e Iliana Vaca-Trigo (2017) relacionan directamente la zonificación capitalista de las ciudades y las desigualdades espaciales con la mayor carga de tareas vinculadas a la reproducción social – domésticas y de cuidado, de conformidad con el marco teórico de las autoras. Así, recorriendo distintos estudios a lo largo del continente, las autoras sostienen que el acceso deficitario a los servicios e infraestructura urbanos tiene un fuerte impacto negativo en la distribución del tiempo de las mujeres de clase obrera que habitan asentamientos precarios y sobrecarga el tiempo destinado a tareas reproductivas para compensar esa falta.

Otra forma de dar cuenta del impacto del control espacial de la reproducción social es a través de las movilidades que, por supuesto, pueden complementarse con los estudios sobre uso del tiempo, como bien indican Jirón et al (2020). Para Paola Jirón (2017) la movilidad es una red que entrama componentes de producción y reproducción de un número de sujetos variable y que se relacionan entre sí de diferentes maneras en función de su cotidianidad. La movilidad que resulta de ese

complejo de relaciones es tipo interdependiente, determina las decisiones respecto de la movilidad y está condicionada por las relaciones sociales de producción capitalista. Las relaciones interdependientes de movilidad son asimétricas y tienen un fuerte sesgo de género – producto de la división sexual del trabajo –, además de estar condicionadas en su constitución y funcionamiento por los recursos económicos de quienes las integran. Así, la priorización de las actividades productivas al momento de establecer los horarios y disponibilidad del servicio público de transporte como la falta de una mirada multiescalar de la movilidad (Jirón, 2017) enfatizan la pauperización de las mujeres de clase trabajadora porque repercuten en la carga de tareas de reproducción social.

5. CONCLUSIONES

Haciendo uso de una noción de reproducción social amplia, Henri Lefebvre realizó un aporte renovador a la teoría social marxista al pensar la producción del espacio social rompiendo el paradigma naturalista y estático que caracterizó a esta tradición teórica hasta ese momento, generando un aporte que perdura hasta nuestros días. Simplificando la organización de las mujeres como los movimientos obreros que le fueron contemporáneos (Arruzza, 2013), el sociólogo francés sustentó sus ideas respecto a la “cuestión de la mujer” a partir de dos tesis falsamente adjudicadas a los movimientos feministas, conforme se explicó al dar cuenta de su producción teórica sobre el tema.

El aporte de Silvia Federici respecto de la espacialidad urbana de la acumulación primitiva permite el entendimiento histórico de la expulsión de las mujeres de la esfera pública, su reclusión en el hogar familiar y la degradación de su *status* legal. Esto puede ser observado también en las ciudades que formaron parte del territorio que actualmente es Argentina que, condicionadas por la colonialidad y la racialidad, desarrollaron sus fuerzas productivas más tardíamente, pero mantuvieron las estrategias de subordinación de las mujeres dictadas en los países del viejo continente y generaron otras prácticas espaciales específicas, como las signadas por la esclavitud.

Por otro lado, las contribuciones de la teoría unitaria permiten comprender la contemporaneidad del lugar de las mujeres trabajadoras en las metrópolis e identificar las consecuencias del acceso diferencial de las mujeres a la ciudad y los bienes urbanos en función de las necesidades del capital. En este sentido, no sólo deben ser atendidas las características de los puntos de reproducción social urbanos sino la vida cotidiana de las mujeres, para identificar también cómo la

falta de acceso a los servicios urbanos de reproducción social las pauperizan en tanto parte del proletariado y cómo interviene el Estado mediatizando esa situación.

Las estrategias de apropiación de la ciudad por las que abogaba Lefebvre (2013 [1974]) para la recuperación del valor de uso se relacionan, sobre todo, a la resistencia autogestiva para desafiar y controlar el espacio abstracto “*towards the progressive democratisation of institutions and decision making processes within workplaces, representative structures, cities and regions*” (Butler, 2012, p. 100). Históricamente, la academia, poniendo en el eje la producción de valor, ha relacionado esta idea con la formación de barrios populares como las *favelas* en tanto reapropiación del valor de uso y la creatividad para combatir al mercado y la dominación (Butler, 2012). Sin embargo, “pretender entender el sistema capitalista en su conjunto mirando sólo cómo se extrae el plusvalor, es como querer entender al ser humano mirando cómo late su corazón” (Arruzza & Bhattacharya, 2020, p. 45). En el caso de las ciudades, suponer que puede comprenderse el espacio urbano como totalidad prestando atención exclusivamente a su valor de cambio, equivale al mismo error. A la par de la formación de barrios populares como combate a la mercantilización inmobiliaria, las mujeres socializan las funciones de reproducción social frente a la inaccesibilidad de servicios como la alimentación, la salud, la educación, el transporte, y la lista sigue. La potencialidad de la SRT para complementar la teoría lefebvriana radica en que brinda la posibilidad de explicar las ciudades integrando explotación y opresión mientras se recuperan las experiencias de las mujeres trabajadoras que generan permanentemente estrategias de supervivencia colectivas en un espacio que, desde la acumulación primitiva, las expulsó. En este sentido, a pesar de que los ejemplos traídos en este artículo abordan específicamente el acceso a servicios formales de reproducción social externos al hogar, la SRT también es una llave de ingreso a las estrategias de reproducción social interfamiliares, asalariadas y incluso comunitarias (Ferguson, 2020).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRREZABALA, Marcela. (2021). “En defensa de la Casa: Mujeres y política entre la ruptura del orden colonial y la independencia”. En: Tejerina, M. V.; Cantera, C. S. (eds.), *Implicar al otro. Espacio, territorio y poder entre la colonia y las Provincias Unidas del Río de la Plata*. Bahía Blanca: EDIUNS, p. 11-44.
- ALADRO, Almendra (2020). “El acceso al derecho a la ciudad de las mujeres”. *II Coloquio Internacional de Conflictos Urbanos*. Jerez de la Frontera: UCA.
- ARRUZZA, Cinzia (2013). *Dangerous Liaisons: The marriages and divorces of Marxism and Feminism*. Exeter: Resistance Books.

- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi (2020). “Teoría de la Reproducción social: Elementos fundamentales para un feminismo marxista”. *Archivos de historia del movimiento obrero y de la izquierda*, v.8, n. 16, p. 37-69.
- BARCOS, María Fernanda (2012). “El influjo del Derecho Indiano en la legislación sobre ejidos de la Provincia de Buenos Aires, 1782-1870”. *Revista de Indias*, v. 72, n. 256, p. 687-716.
- BARRANCOS, Dora. (1994). “Entre la celebración y el escarnio: mujeres contestatarias (1890-1900)”. In: FLETCHER, L. (Org.). *Mujeres y culturas en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Feminaria.
- BARRANCOS, Dora (2000). “Inferioridad jurídica y encierro doméstico”. In: GILLOZANO, F.; PITA, V.; INI, M. G. (orgs.). *Historia de las Mujeres en la Argentina*. Tomo I. Buenos Aires: Taurus.
- BARRANCOS, Dora (2007). *Mujeres en la sociedad argentina: Una historia de cinco siglos*. Sudamericana: Buenos Aires.
- BHATTACHARYA, Tithi (2017). “Introduction: Mapping Social Reproduction Theory. In: BHATTACHARYA, Tithi (ed.). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press, p. 1-20.
- BUTLER, Chris (2012). *Spatial politics, Everyday Life and the Right to the City*. Nueva York: Routledge.
- CANESTRARO, María Laura (2016). “Sobre el derecho a la ciudad y el acceso al suelo urbano: Reflexiones a partir de intervenciones estatales recientes (Mar del Plata, 2012-2015)”. *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, n. 20, p. 57-74.
- DAVIS, Angela (1981). *Women, Race, and Class*. New York: Vintage Books.
- FALÚ, Ana (2014). “El derecho de las mujeres a la ciudad: Espacios públicos sin discriminaciones y violencias”. *Revista Vivienda y Ciudad*, v. 1, p. 10-28.
- FALÚ, Ana (2016). “La omisión de género en el pensamiento de las ciudades”. In: BORJA, Jordi; CARRIÓN, Fernando; CORTI, Marcelo (eds.). *Ciudades para cambiar la vida: Una respuesta Hábitat III*. Buenos Aires: Café de las Ciudades, p. 159-179.
- FAVELUKES, G. (2011). Figuras y paradigmas. Las formas de Buenos Aires (1740-1870). *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas “Mario J. Buschiazzo”*, v. 41, n. 1.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FEDERICI, Silvia (2018). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FERGUSON, Susan (2020). *Women and Work: Feminism, Labour and Social Reproduction*. London: Pluto Press.

- FERGUSON, Susan; MC NALLY, David (2013). "Capital, Labour Power and Gender-Relations: Introduction to the *Historical Materialism* Edition of *Marxism and the Oppression of Women*". In: VOGEL, Lise. *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory*. Leiden: Brill, p. XVII-XL.
- FRADKIN, Raúl (2012). *Historia de la provincia de Buenos Aires*. Gonnet: EDHASA-UNIPE.
- FRASER, Nancy (2017). "Crisis of Care? On the Social Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism". In: BHATTACHARYA, Tithi (ed.). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press, p. 21-36.
- GRIMSON, Alejandro (2006). "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina". In: GRIMSON, A.; JELIN, E. *Migraciones regionales hacia la Argentina: Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo, p. 69-97.
- JIRÓN, Paola (2017). "Planificación urbana y de transporte a partir de relaciones de interdependencia y movilidad del cuidado". In: NIEVES RICO, María; SEGOVIA, Olga (eds.). *¿Quién cuida en la ciudad? Aportes para políticas urbanas de igualdad*. Santiago de Chile: CEPAL, p. 405-431.
- JIRÓN, Paola, CARRASCO, Juan-Antonio; REBOLLEDO, Marcela (2020). "Observing gendered interdependent mobility barriers using an ethnographic and time use approach". In: *Transportation Research*, n. 140, p. 204-214.
- LEFEBVRE, Henri (1961). *Introducción al marxismo*. Buenos Aires: EUDEBA.
- LEFEBVRE, Henri. (1976). *Tiempos equívocos*. Barcelona: Kairós.
- LEFEBVRE, Henri (1978). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Cultura Libre.
- LEFEBVRE, Henri (2013 [1974]). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- LEFEBVRE, Henri (2017 [1968]). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- LUPARELLO, Velia; QUIROGA, Manuel (2019). "Sobre las relaciones entre feminismo y marxismo: un aporte desde la Teoría de la Reproducción Social". In: CÓRDOBA, Liliana; LA SERNA, Carlos; CRISTINI, Romina (orgs.). *I Congreso Nacional de Ciencias Sociales: Las ciencias sociales a 100 años de la Reforma Universitaria*, Córdoba, p. 432-441.
- MARTÍNEZ, Mónica (2013). "Los pueblos del Desierto: Conquista, urbanización y colonización del territorio de La Pampa, Argentina (1879-1930)". In: *Registros. Revista de Investigación Histórica*, n. 10, p. 38-59.
- SCURO, Laura; VACA-TRIGO, Iliana (2017). "La distribución del tiempo en el análisis de las desigualdades de las ciudades de América Latina". In: NIEVES RICO, María; SEGOVIA, Olga (eds.). *¿Quién cuida en la ciudad? Aportes para políticas urbanas de igualdad*. Santiago de Chile: CEPAL, p. 117-148.

- SKEGGS, Beverly (2019). *Mujeres respetables: Clase y género en los sectores populares*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- SMITH, Doroty (2005). *Institutional ethnography: A sociology for people*. Toronto: Rowman Altamira.
- VACCARONI, Agustina (2020). “La policía y el proceso de territorialización de la ciudad de Buenos Aires: Medio siglo de proyectos, 1782-1824”. *Quinto Sol*, v. 24, n. 1, p. 1-22.
- VARELA, Paula (2019). “¿Existe un feminismo socialista en la actualidad? Apuntes sobre el movimiento de mujeres, la clase trabajadora y el marxismo hoy”. *Revista THEOMAI*, n. 39, p. 4-20.
- VASALLO, Jaqueline (2014). “Judicializar el escándalo: disputas femeninas y control social. Cabildo de Córdoba de Tucumán, 1782-2010”. *Mouseion*, n. 18, p. 115-131.
- VOGEL, Lise (2013 [1983]). *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory*. Leiden: Brill.
- ZAMORA, Romina (2010). “Lo doméstico y lo público. Los espacios de sociabilidad de la ciudad de San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX”. *Nuevo Mundo, Nuevos Mundos*, n. 10.

Produzir na reprodução: um olhar sobre a renovação da força de trabalho escrava no Brasil oitocentista

Producing in reproduction: a close look to the renewing of enslaved labor-power in nineteenth-century Brazil

Gabriela Salcedo Figueira^a 

Resumo Por meio de uma análise documental de manuais de agricultura brasileiros escritos no século XIX por senhores de escravos, procura-se identificar o caráter específico da reprodução social da escravidão. Argumenta-se que esse caráter está assente na união das esferas produtiva e reprodutiva, e não unicamente num modo de repor a força de trabalho escrava.

Palavras-chave Economia-mundo capitalista. Escravidão. Força de trabalho. Manuais de agricultura. Teoria da reprodução social.

Abstract *This paper conducts a document analysis of Brazilian agriculture manuals written in the 19th century by slave owners, investigating the specific character of slavery social reproduction. It is argued that this character is based on the union of the productive and reproductive spheres, and not only on a mode of replacing the enslaved labor-power.*

Keywords *Capitalist world-economy. Slavery. Labor-power. Agriculture manuals. Social reproduction theory.*

INTRODUÇÃO: A TEORIA DA REPRODUÇÃO SOCIAL E A ESCRAVIDÃO

A teoria da reprodução social (TRS) entende que a opressão da mulher na sociedade contemporânea finca sua raiz e é nutrida pelo sistema em que se manifesta, o capitalista. Ao defender que essa opressão faz parte da estrutura do capitalismo, a precursora dessa teoria, Lise Vogel (2013 [1983]), afirma que o marxismo é capaz de fornecer argumentos suficientes para tal constatação. Isso não equivale a dizer que Karl Marx abordou perfeita e explicitamente a questão da axial opressão feminina na sociedade de classes capitalista, mas sim que a partir das regras gerais de

a Mestre e doutoranda em Sociologia pela Universidade do Minho. Atualmente, realiza um estudo comparado sobre a reprodução da escravidão no Brasil e nos Estados Unidos do século XIX.

funcionamento do capitalismo identificadas pela teoria marxiana pode-se explicar e localizar a particular opressão sofrida pelas mulheres nesse sistema social.

Partindo da premissa de que “todo processo social de produção é simultaneamente processo de reprodução” (Marx, 2011 [1867], p. 780), a teórica assegura que a referida opressão deriva do indispensável papel desempenhado pelas mulheres no processo de reprodução. Mais detalhadamente: segundo Marx (2011 [1867]), qualquer sociedade só pode perseverar ao longo da história se ao mesmo tempo que produz também se reproduza, i.e., que no modo de produção de determinada sociedade também se produza as condições de sua reprodução. Logo, é fundamental produzir artigos que serão utilizados como meios de uma produção futura para além dos de consumo imediato. Ele afirma ainda que se o processo de produção se realiza de modo capitalista, o processo de reprodução também.

Uma vez que o capitalismo se organiza para a acumulação sem fim de capital e o capital é obtido por meio da exploração da força de trabalho da classe trabalhadora, o trabalhador é um dos meios de produção que precisa ser perenemente reproduzido.

O proprietário da força de trabalho é mortal. Portanto, para que sua aparição no mercado de trabalho seja contínua, como pressupõe a contínua transformação do dinheiro em capital, é preciso que o vendedor da força de trabalho se perpetue, “como todo indivíduo vivo se perpetua pela procriação”. As forças de trabalho retiradas do mercado por estarem gastas ou mortas têm de ser constantemente substituídas, no mínimo, por uma quantidade igual de força de trabalho (Marx, 2011 [1867], p. 318).

De acordo com Marx (2011 [1987], p. 787), essa “constante reprodução ou perpetuação do trabalhador é a *sine qua non* da produção capitalista”. Porém, para ele, a procriação de portadores de força de trabalho ocorre de forma puramente natural. Destarte, apesar de o processo de reprodução ser intrínseco ao processo de produção, dentro daquele, o teórico contabiliza apenas a produção das condições materiais para a reprodução dos trabalhadores, sem integrar o trabalho nela envolvido. Diz ele: “O capitalista pode abandonar confiadamente o preenchimento dessa condição ao impulso de autoconservação e procriação dos trabalhadores” (Marx, 2011 [1867], p. 789).

Pelas linhas de Marx, Vogel (2013 [1983]) afirma que não é bem assim: à exceção da fisiologia da procriação, a reprodução dos trabalhadores é um processo social e histórico que carrega as características do sistema social em que está inse-

rido. Alega que as mulheres são oprimidas no capitalismo porque são as únicas capazes de produzir os portadores de força de trabalho, já que são elas que possuem a qualidade inata da reprodução de trabalhadores: a capacidade de gestar, de parir e de amamentar. Ora, reflete ela, se na base do modo de produção capitalista está o trabalhador de quem se apropria a mais-valia, na base da produção desses portadores de força de trabalho estão as mulheres.

No seu entender, a capacidade reprodutiva das mulheres é uma condição para a reprodução social do capitalismo, porque garante a substituição futura da força de trabalho que vem a se tornar inoperante. Por isso, o capitalismo desenvolve aparatos e mecanismos para controlar o corpo das mulheres e garantir a constante reprodução de trabalhadores a medida da demanda do processo produtivo. Entre eles, localizam-se políticas reprodutivas, formas de família e de criação de crianças, o ordenamento de gênero e até o cariz heteronormativo do sistema (Ferguson, McNally, 2017, p. 36).

Vogel (2013 [1983]) argumenta que o processo de reprodução de trabalhadores não é tal qual um processo de produção capitalista, em que existe uma relação de exploração direta entre o capitalista explorador e a trabalhadora explorada, de quem o explorador se apropria da mais-valia. A reprodução de força de trabalho é executada numa esfera à parte da produtiva e envolve três tipos de atividades: (i) regeneração dos trabalhadores, tais como alimentação, higiene, cuidados psíquicos e afetivos; (ii) criação e cuidado daqueles que ainda não se dispõem ao mercado de trabalho e dos que dele já saíram, as crianças, os desempregados, os idosos etc.; e (iii) a reprodução biológica de novos trabalhadores, isto é, a procriação (Bhattacharya, 2019).

Essas atividades são realizadas, em regra, na esfera doméstica ou, como aqui denominada, na esfera reprodutiva. A reprodução de trabalhadores é feita às margens da economia formal e a um baixo custo para o capital, mas isso não significa que aquela esfera esteja livre ou independente do capital (Bhattacharya, 2019). Para Vogel (2013 [1983]), embora identifiquem-se as duas esferas na sociedade capitalista, a produtiva onde se realiza a produção de mercadorias, e a esfera doméstica, onde se realiza a reprodução da força de trabalho, uma não é autônoma da outra. Pelo contrário, o trabalho reprodutivo é parte do trabalho necessário à reprodução dos trabalhadores na sociedade capitalista, ocorre fora da esfera da produção, mas é a ela subordinado.

Falar que o trabalho reprodutivo se realiza fora da economia formal equivale a dizer que “o trabalho no lar não é mercantilizado, ele produz valores de uso, não mercadorias cuja venda realiza mais-valor para o capitalista” (Ferguson, McNally,

2017, p. 35). Apesar de na esfera reprodutiva serem produzidos portadores de força de trabalho, importa reforçar que a força de trabalho em si não é uma mercadoria. Como constata Marx (2011 [1867], p. 313), “a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho”.

Então, à luz da teoria da reprodução social, ao reproduzir um portador de força de trabalho, as mulheres não estão produzindo diretamente valor de troca ao capital, mas sim valor de uso que pode vir a ser uma mercadoria. Assim, Vogel conclui que a opressão da mulher não se realiza porque ela produz um valor ao capital dentro de uma esfera doméstica na qual é explorada sem ser paga. Mas, sim, porque tal trabalho que resulta em portadores de força de trabalho é “uma condição essencial que reforça a dinâmica do sistema capitalista, possibilitando que o capitalismo se reproduza” (Ferguson, McNally, 2017, p.35).

Contudo, essa interpretação não é unânime dentro da perspectiva da reprodução social. A corrente teórica desenvolvida pelo feminismo operário costuma levar a uma leitura de que o trabalho reprodutivo, afinal, produz valor de troca ao capital (Arruzza, 2010; Curcio, 2020). Vê-se, pois, que as divergências entre as teorias estão assentes na interpretação e críticas que realizam sobre a teoria do valor em Marx. Por essa vertente, explica-se que no capitalismo, o trabalho social se dividiu em duas esferas, sendo que a esfera da reprodução da vida deixa o plano público e passa a ser questão privada de cada agregado familiar. Os trabalhadores, por sua vez, se dividem entre aqueles que vendem a sua força de trabalho e aqueles que estão organizados para possibilitar a venda do trabalho do outro (Dalla Costa, 1972).

Neste sentido, Dalla Costa (1972) e Federici (1975) explicam que, no modelo assalariado do capitalismo, o salário dos explorados comanda o trabalho doméstico não pago. Logo, o capital domina por meio do salário, mas esse domínio não fica restrito apenas aos assalariados, já que também se incide sobre o trabalho doméstico majoritariamente executado por mulheres donas de casa e assalariadas. Responsáveis pelas atividades de manutenção e regeneração dos seus familiares, é pelo modelo funcional da família operária que as mulheres têm o seu trabalho inviabilizado, em que apenas o produto de suas atividades torna-se visível e valorado, o trabalhador no trabalho produtivo (Dalla Costa, 1972). Na mesma direção, Federici (2017) afirma que a família operária é um mecanismo que se institui com o capitalismo como forma de apropriação e ocultação do trabalho das mulheres. Deste modo, o sistema capitalista se beneficia ao explorar um trabalho reprodutivo produtor de mercadorias – força de trabalho e demais bens de consumo – como um

trabalho não produtivo e não pago, já que executado dentro do universo privado da família (Federici, 2017; 2021; Dalla Costa, 1972).

Voltando à TRS e a Vogel (2013 [1983]), que não exigem uma reformulação da concepção do valor, essa autora cautela que a esfera doméstica familiar não é o único espaço em que os trabalhadores podem ser reproduzidos. Há de se considerar a renovação de trabalhadores realizada em outras instituições além da família, como é o caso dos dormitórios e acampamentos de trabalhadores. Quanto à reposição da força de trabalho, a autora diz que há outras formas de se angariar trabalhadores disponíveis ao mercado de trabalho e dá como exemplo a imigração e a escravidão, ponderando a instituição escravista como um processo exógeno de reprodução, isto é, trabalhadores que vieram de uma arena externa àquela em que geograficamente executam suas funções.

Sintética quanto ao tema, pode-se dizer que Vogel (2013 [1983]) classifica a escravidão apenas como uma forma de repor força de trabalho e não como um processo reprodutivo específico e intrínseco a um modo de produção também específico, com características próprias: histórica, geográfica e socialmente situadas. Contudo, ao amparar-se na TRS, o objetivo deste artigo não é demonstrar que o pensamento da teórica é insuficiente para abordar a escravidão, uma vez que se reconhece que a teoria foi desenvolvida em observação ao modelo produtivo assalariado. Acredita-se que, a partir do percurso traçado pelas feministas da reprodução social para o entendimento da opressão das mulheres nesse modelo, será possível perceber como se dava o processo reprodutivo da escravidão e o que há nele que é somente dele. Ou seja, a TRS está aqui para ajudar a direcionar o trajeto de elucidação da reprodução social escravista.

Ao fim e ao cabo, o que a perspectiva da reprodução social demonstra – e pode auxiliar no entendimento de como todo o corpo do capitalismo se reproduziu em determinado momento deste sistema histórico – é que as categorias da economia política conforme elucidadas por Marx já são, por pressuposto, generificadas. Ao consultarmos a perspectiva do capitalismo racial, vemos que essas mesmas categorias são também racializadas. Esses pensadores defendem que, nesse sistema, a exploração e a racialização possuem a mesma natureza. Conforme aponta Burden-Stelly (2020, p. 3), a negritude é uma categoria do capitalismo para extração de mais-valia, sendo ao mesmo tempo uma “condição quinta-essencial de descartabilidade, dispensabilidade e desvalorização”.

Por esse prisma, afirma-se que entre os mecanismos de apropriação – de mais-valia – e expropriação – de meios de produção –, encontram-se a produção do estigma racial e do racismo, fundamentais para compreensão de como essas

ações se realizaram na relação da escravidão com o desenvolvimento e andamento do sistema capitalista (Singh, 2017). Nele, enquanto os trabalhadores livres europeus eram expropriados de suas terras e tinham o valor de sua força de trabalho apropriadas pelos capitalistas, os trabalhadores negros eram apropriados como bens e, simultaneamente, expropriados de seus corpos com a escravização¹. Isto é, o capitalismo dependeu da transformação de certos corpos – racializando-os – em uma forma de capital humano (Singh, 2017).

Adentrando, a partir de agora, na discussão da reprodução social da escravidão pela realidade brasileira, a qual envolve, inescapavelmente, o embricamento entre o gênero e a raça para a reprodução social do capitalismo, atesta-se desde já que a instituição escravista foi mais do que uma forma de repor força de trabalho. Há de se salientar que a escravidão não foi um modo produtivo que só se reproduziu na base de renovação de trabalhadores forçosamente imigrados. Ela também se reproduziu de forma puramente endógena. A exemplo da escravidão negra brasileira: entre 1850 – com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós que proibiu o tráfico internacional de escravos – e 1888, quando a instituição foi abolida, o modo produtivo escravista continuou em funcionamento. Desenvolveram-se meios de renovação da força de trabalho escrava não embasada na captação externa de trabalhadores. Para além do tráfico interno que se intensificou, já se sabe que a população de trabalhadores escravizados cresceu nesse período (Pessoa, 2017; Salles, 2008), o que indica que a reprodução biológica de escravizados no interior das *plantations* foi operante e intencionada. Combinados, foram eles suficientes como modo de realizar a reprodução social escravista por quase quatro décadas.

Isto posto, entende-se que a reposição exógena de trabalhadores não pode ser considerada o caráter específico da reprodução social escravista. Mas se não esse, qual? Não entendendo essa discussão como finalizada, o que se procurará discutir aqui é um caminho para essa resposta e até onde esse caminho nos leva. Primeiramente, se apresenta a interpretação da escravidão enquanto expressão capitalista e, depois, partimos para a inserção de um elemento empírico à discussão da reprodução social escravista: manuais de agricultura brasileiros.

Antes de mais, sublinha-se que a escravidão aqui em análise é a chamada moderna, negra ou racial, que se inicia nas Américas com a expansão do Ocidente. É sabido que a escravidão existia antes mesmo do fenômeno expansionista, como é o caso da escravidão romana e grega, em que havia pessoas escravizadas e

1 Tal afirmação é feita pelo historiador Tâmis Parronem debate promovido pela Revista Rosa, com o intuito de discutir a edição 2 do volume 2 da revista (2020) sobre capitalismo racial.

tidas como posse. Porém, a moderna adequou-se à época de impérios marinhos e à emergência de um capitalismo mercantil. Nela, trabalhadores foram forçosamente retirados de um continente para trabalharem em colônias de um segundo continente e produzirem artigos de consumo e matéria-prima às metrópoles de um terceiro continente (Blackburn, 2016). Essa escravidão surgiu durante o processo de acumulação primitiva de capital e foi crucial para o desenvolvimento da indústria europeia, que se beneficiou das *commodities* tropicais bem como do capital obtido com o tráfico de escravizados (Marx, 2011 [1867]; Williams, 1975 [1944]). A instituição perseverou, se reformulou e se intensificou por décadas a fio mesmo depois de iniciada a Revolução Industrial (Tomich, 2011; Blackburn, 2016).

Pela ótica do sistema-mundo capitalista, a escravidão não só foi simultânea ao capitalismo, mas estava incorporada a ele. Immanuel Wallerstein (1974; 1979) afirma que, em alguns períodos do capitalismo histórico, o sistema-mundo capitalista agregava zonas de produção assalariada e outras de base coercitiva e semicoercitiva em sua arena econômica. Isso se deu nos primeiros quatro séculos da economia-mundo capitalista, que entra em seu estágio inicial no fim do século XIV e início do XV, quando três de seus pilares estruturais são fundados: (i) a expansão geográfica do mundo com a conquista das Américas, o que, por sua vez, (ii) possibilitou o desenvolvimento de distintos métodos de controle de trabalho para distintos produtos e zonas do globo, que se relacionavam comercialmente no mercado mundial a partir de um ordenamento imposto por (iii) aparelhos de Estados fortes e centralizados (Wallerstein, 1974).

Os territórios recém anexados eram a zona periférica dessa economia, onde se produziam *commodities* primárias e empregava-se o método de controle de trabalho escravo. Já os que compunham a zona central produziam mercadorias com alto valor agregado pelo método de controle de trabalho assalariado. Esses países e territórios consistiam no sistema-mundo capitalista, um sistema interestatal com economia codependente de relações de troca internacionais. Tais relações resultavam numa acumulação desigual de capital a favor dos países centrais, uma vez que possuíam maior domínio político e econômico sobre as cadeias de produção (Wallerstein, 1974)².

2 Na América Latina, a perspectiva do sistema-mundo capitalista foi mais comumente desenvolvida pelos pensadores das teorias da dependência, que, grosso modo, atestam que os Estados latino-americanos com menor tecnologia e força produtiva surgem numa posição de subalternos aos países centrais na dinâmica de circulação internacional de capital. Assim, o desenvolvimento dos periféricos fica à mercê da demanda e, conseqüentemente, do desenvolvimento sempre mais avançado dos centrais. Quanto à escravidão na periferia, Marini (2000 [1973]) afirma que o modelo produtivo deixou de ser interessante aos proprietários rurais brasileiros em razão da mão de obra escrava se tornar, com o tempo, mais cara que a livre, já que a reprodução desses

Neste cenário, o trabalho reprodutivo das mulheres para a continuidade da sociedade de classes capitalista assume uma função da maior relevância:

Se as crianças têm de nascer, são as mulheres que as carregam e dão à luz. As mulheres pertencentes à classe subalterna têm, portanto, um papel especial no que diz respeito à substituição geracional da força de trabalho. Embora também possam ser produtoras diretas, é em seu papel diferencial na reprodução da força de trabalho que está na raiz de sua opressão na sociedade de classes (Vogel, 2013 [1983], p. 150).

Com base no que atestam os dois referidos teóricos, pode-se afirmar que tanto as mulheres escravizadas periféricas como as mulheres livres centrais eram oprimidas para renovar a força de trabalho dos explorados neste sistema para fins de acumulação. Contudo, acredita-se que, em razão dos métodos de exploração serem distintos nas duas geografias, os métodos de opressão dessas mulheres para reproduzirem também seriam: se havia um processo de produção assalariado que continha ao mesmo tempo um modo de reprodução, onde se inseria a opressão das mulheres para a reprodução dos assalariados, há de ter um processo de produção escravista que continha ao mesmo tempo um modo de reprodução, onde se inseria a opressão das mulheres para a reprodução dos escravizados.

A especificidade do processo de produção escravista com enfoque nos explorados já foi estudada por Mintz (1978), que busca uma definição isolada de proletariado e escravizado baseando-se nas diferentes relações de exploração que igualmente intencionavam a acumulação de capital. Ora, diz ele, numa relação de

trabalhadores havia de ser custeada pelos senhores de escravos. Sobre a escravidão sulista brasileira, Cardoso (1977) afirma que os escravistas do século XIX agiam guiados por uma racionalidade paternalista e não capitalista, ou seja, optavam por reduzir a margem de lucro para, com isso, manter a mão de obra escrava. Apesar de não abordarem especificamente a escravidão do sul do Brasil, a tese da insensatez econômica da escravidão já foi contradita por algumas vertentes historiográficas da década de 1970 e mais atuais: pelos neoclássicos Fogel e Engerman (1974), por exemplo, que aplicam método da cliometria para atestar a racionalidade capitalista da escravidão; como também pela perspectiva da segunda escravidão, que percebe a escravidão oitocentista como profundamente moldada pela lógica da acumulação de capital. Marini (2000 [1973]), no entanto, ainda colabora com um importante debate à reprodução da escravidão. Diz ele que a periferia do sistema reduz o valor do trabalho mundial, porque por ter uma força de trabalho mais barata remete mercadorias de consumo a baixo custo ao mercado mundial, ocasionando uma descida do valor do trabalho socialmente necessário à reprodução do trabalhador industrial. Essa constatação pode ampliar a discussão proposta por esse artigo quando se insere a variante do racismo para o funcionamento do sistema, tendo em vista que esse opera para deflacionar o preço da força de trabalho mundial ao produzir trabalhadores mais baratos do que outros. Desse modo, entende-se que as mulheres escravizadas não só produziam os trabalhadores que eram mercadorias, mas as que também garantiam a redução do valor da força de trabalho mundial.

trabalho estabelecida entre capitalista e trabalhador assalariado, o trabalhador possui e vende sua força de trabalho. Já o escravizado não vendia sua força de trabalho ao escravista porque não era um livre detentor dessa mercadoria, uma vez que ele próprio era uma mercadoria.

O trabalho do escravizado não é, na maioria das circunstâncias, uma mercadoria dentro da economia escravista, mas os produtos de seu trabalho são, na maioria das circunstâncias, mercadorias; eles mesmos parecem ser uma forma de capital, apesar de serem seres humanos (Mintz, 1978, p. 90).

Além de mercadoria e portadores de força de trabalho para ser empenhada na produção agrícola, os escravizados eram um bem contabilizado como patrimônio do senhor e, ainda mais valiosamente, um capital ativo acumulado, porque podiam ser utilizados como garantia de fiabilidade do proprietário rural para obter empréstimos (Blackburn, 2016). Evidencia-se assim o caráter racial da formação e ordenamento do capitalismo, que a partir da diferenciação racial criava valor com a superexploração do trabalho escravo e com a especulação financeira ocasionada pela garantia crediária materializada no corpo negro (Singh, 2017). Dessarte, pode-se já alegar que a mulher escravizada, quando gerava um portador de força de trabalho, gerava conjuntamente essas outras qualidades capazes de serem valoradas. Contudo, essa capacidade reprodutiva nem sempre foi valiosa para o modo produtivo escravista.

A reprodução endógena dos escravizados ganha protagonismo principalmente durante a segunda escravidão, quando os países e territórios escravistas tiveram de, em dado momento, extinguir o tráfico internacional de escravos. A segunda escravidão estendeu-se entre fins do século XVIII e do XIX, quando a instituição perdeu o caráter colonial e passou a operar numa relação de livre comércio com o norte industrial. Ela sobreviveu e acompanhou a Revolução Industrial, ganhando um caráter industrial e de escala. Consequentemente, o mercado mundial passou a demandar mais *commodities* tropicais, o que desencadeou ações escravistas mais racializadas, intensivas e extensivas (Tomich, 2011; Blackburn, 2016; 1988). Esse foi um fenômeno principalmente vivenciado por dois países e um território escravistas: Estados Unidos, Brasil e Cuba. Foram os que conseguiram harmonizar-se ao ritmo imposto pelo mercado mundial e, também, fazer frente à hostilidade da instituição da época oitocentista, reconhecida como o século antiescravista (Tomich, 2011, Blackburn, 2016; Marquese, Parron, 2011).

Por isso, a escravidão oitocentista no Brasil tem incontornável realce quando se busca perceber a sua reprodução social, pois abarcou uma ameaça à continuidade da instituição: a reposição da força de trabalho escrava. Em razão das investidas diplomáticas contrárias à escravidão, sobretudo por parte da Inglaterra, o Brasil cedia à extinção do tráfico internacional de escravos ou punha-se sob o risco de perder a sua soberania (Tomich, 2011; Marquese, Parron, 2011). As consequências das disputas diplomáticas transparecem nas práticas recomendadas à reprodução da escravidão e da escravaria descritas nos manuais. Eles serão, agora, observados no intuito de encontrar o caráter específico da reprodução social escravista.

ENTRE O PRODUTIVO E O REPRODUTIVO: AS PRÁTICAS ESCRAVISTAS PARA A REPRODUÇÃO DO CAPITAL

Serão quatro manuais de agricultura analisados, escritos ao longo do século XIX por proprietários rurais escravistas, a saber: “O Manual do Agricultor Brasileiro”, de Augusto Taunay (1839); “Memoria sobre a Fundação de huma Fazenda na Provincia do Rio de Janeiro”, de Francisco Peixoto de Lacerda Vernek (1847); “Idéas sobre colonisação precedidas de uma succinta exposição dos principios geraes que regem a população”, de Luís Peixoto de Lacerda Werneck (1855); e “Manual do Agricultor de Generos Alimenticios”, de Padre Antonio Caetano da Fonseca (1863).

Essas obras são como um guia normatizador das práticas escravistas oitocentistas, já que seus escritos se baseiam “em concepções formuladas em redes de conhecimento historicamente distintas e pretendem intervir em contextos materiais específicos, isto é, buscaram responder aos problemas das sociedades escravistas a que pertenciam seus autores” (Marquese, 2004, p. 12). Informa-se que esses autores são *planters* do Vale do Paraíba, região produtora de café no século XIX. Neste século, o grão virou o principal produto de exportação do país ao passo que se tornava um artigo de consumo de massa, disseminado entre uma classe média e urbana emergente dos países em industrialização (Marquese, Salles, 2016).

Desses manuais, dois foram escritos antes da proibição do tráfico internacional. Nesta primeira fase, a substituição dos escravizados era executada majoritariamente por meio da compra de trabalhadores oriundos do continente africano. Os outros dois manuais foram escritos quando o tráfico transatlântico já estava extinto, e a reposição se dava na base do tráfico interprovinciano e da procriação da escravaria interna às *plantations* (Salles, Marquese, 2016; Salles, 2008; Marquese, 2008).

Os dois primeiros manuais, portanto, formulam práticas escravistas quando a substituição dos trabalhadores era feita de modo exógeno. Eles mostram como

essa tipicidade moldava a racionalidade dos senhores escravistas que agiam para se obter lucro com a exploração do trabalho escravo. Escrito em 1839, o manual de Taunay carrega várias passagens em que o trabalhador escravizado nas *plantations* brasileiras é referenciado como o adquirido, bem como expõem como alcançar a reprodução de capital:

Os pretos não se compram para se ter o gosto de os sustentar e de os ver folgar, mas sim para tirar do seu trabalho os meios de subsistir e lucrar. O salário deste trabalho foi pago em parte por uma vez pelo dinheiro da compra, e a outra parte paga-se diariamente com o sustento (Taunay, [1839] 2001, p. 64).

Em Marx (2011 [1867]), o processo de obtenção de capital advém da relação entre mais-trabalho e trabalho socialmente necessário. O trabalhador recebe em troca de seu tempo de execução de força de trabalho para a cristalização de mercadorias apenas o valor do trabalho socialmente necessário à sua reprodução e a dos seus. O restante do valor de seu trabalho – a parte não paga pelo mais-trabalho – é apropriada pelo capitalista, o que leva o nome de mais-valia. Ainda, o valor do trabalho socialmente necessário pago ao trabalhador para a sua reprodução é contabilizado, na análise de Marx, como aquele suficiente para suprir as demandas do trabalhador com compra de mercadorias essenciais à sua subsistência.

Agora, se observarmos o trecho acima, vemos como o escravista realizava essa contabilidade. Taunay entende a compra do escravizado somada ao provimento da sua subsistência como o valor pago pelo trabalho socialmente necessário à reprodução do trabalhador. O senhor de escravos obtinha o lucro com a diferença entre o que foi recebido com a venda das mercadorias para exportação e o que foi gasto para a compra e a reprodução do trabalhador. Nessa passagem, está turvo quem executava o trabalho necessário à reprodução dos trabalhadores, o que Vogel (2013 [1983]) pôs em destaque quando analisou esse conceito. Contudo, os manuais seguintes expõem que o trabalho de provimento da vida – alimentação, roupas, cuidados etc. – era executado por escravizados que estavam fora da produção agrícola direta, como amas, crianças e idosos.

Há ainda um outro fator para o cálculo quando o trabalho é escravo: a morte. Essa variante é abordada principalmente por Vernek (1847), que publica seu manual já numa conjuntura de intensa disputa pela continuidade da instituição escravista brasileira. Havia dois anos que a Inglaterra tinha promulgado a *Bill Aberdeen*, permitindo que a marinha inglesa apreendesse navios negreiros no oceano Atlântico. Como efeito, o preço dos escravizados inflacionou e o acesso ao

mercado de trabalho escravo foi comprometido. Diz ele: “Vê-se a necessidade de continuar com esse cancro roedor, cujo preço actual não está em harmonia com a renda que d’elle se pôde tirar; inda de mais accresce a immensa mortandade a que estão sujeitos e que devora fortunas colossais [...]”(Vernek, 1847, p. 16).

No excerto, percebemos a crítica do autor à escravidão dada a capacidade reduzida do modo em prover maiores lucros aos senhores escravistas, já que o alto preço do escravizado reduzia o retorno obtido com a exploração do seu trabalho. A morte era um problema porque demandava o dispêndio de recursos na reposição do portador de força de trabalho, já considerado caro para um curto período de vida produtiva. Assim, em Vernek, a mortalidade assume uma presença central na razão econômica para fins lucrativos do senhor, julgando preciso aumentar as estratégias de manutenção de salubridade da escravaria: “É de se esperar que a alta do preço dos negros e menores rendimentos da agricultura tornem os senhores mais solícitos no tratamento de sua escravatura” (Vernek, 1847, p. 64).

Em síntese, essas passagens demonstram que a reprodução da força de trabalho escrava era da alçada de interesse da classe senhorial, que desenvolvia estratégias para garanti-la de forma que obtivessem as melhores chances de acumulação. Assim, já se indica que esse processo de reprodução foi formatado pelo caráter específico da relação social de produção escravista, mas é preciso ainda chegar na origem da sua especificidade relativa à reprodução.

Dá-se seguimento, agora, à mudança mais brusca no processo de reprodução da escravidão dentro do mesmo modo produtivo escravista: quando o processo passou a ser endógeno, apoiado no tráfico interno e procriação da escravaria. Por esse período ter sido extenso, crê-se que o tráfico interno seria insuficiente para repor a força de trabalho escravizada despendida nas *plantations* se não fosse ela mesma renovada. Cabe ainda reforçar que, nesse período, mesmo se a renovação dos escravizados em algumas *plantations* fosse realizada pela compra, a reprodução biológica desses trabalhadores havia de ser feita endogenamente, fronteira adentro do Brasil Império.

No manual de Luís Werneck (1865 [1855]), filho de Francisco Vernek, há uma explícita defesa da reprodução biológica dos escravizados como único meio de se manter a economia exportadora do país. O filho advoga pelo crescimento populacional brasileiro, porque entende que o desenvolvimento econômico do Brasil dependia da disponibilização de uma grande população laboriosa. Frisa-se que ele defende a escravidão como meio de desenvolver o país ao ponto de possibilitar a inserção de colônias agrícolas de viveres, onde se empregaria colonos europeus.

O autor escravista diz que “independente da colonização [imigração africana], nós poderíamos só pela acção procreativa da especie humana levar a um transbordamento de população, em poucos annos, esse nucleo de população conterranea, ora existente no paiz” (Werneck, 1865 [1855], p. 12). É curioso porque evidencia-se em seu manual a preocupação única com a multiplicação da classe subordinada, a composta pelo contingente de escravizados. Confirma-se, desse modo, o postulado de Vogel (2013 [1983]) de que, na sociedade de classes capitalista, a reprodução da força de trabalho consiste na reprodução daqueles que estão sob o jugo da exploração.

Para ocasionar o crescimento populacional, o autor se apoia no exemplo dos Estados Unidos e nas estratégias adotadas pelos *planters* de lá, que, segundo ele, tinham o intuito tanto de reproduzir escravizados para suas *plantations* como para os destinar enquanto mercadorias ao tráfico interno. O autor prefigura essa realidade à brasileira ao refletir sobre o custo do escravizado, ponderando que tal valor só reduziria se houvesse avultada reprodução natural.

Os escravos devem encarecer com o augmento da população livre, e da riqueza publica e privada. Como todas as mercadorias, à proporção que se augmentam os consumidores, que crescer a cuncurrencia, o escravo subirá de preço, a menos que não haja uma prodigiosa multiplicação delles pela procriação, e um estado estacionario na marcha do incremento da população livre, e da riqueza nacional (Werneck, 1865 [1855], p. 53-4).

No excerto, o autor afirma que só se bem ofertada a mão de obra escrava se manteria mais barata do que a livre. Em cenário de escassez de escravizados, a oferta não supriria a demanda dos “consumidores”, os proprietários rurais. O autor entende ambos trabalhadores como mercadorias e que, igualmente, provocam um dispêndio de recursos financeiros daquele que se beneficia da exploração de seu trabalho. Sendo mercadorias, o contingente de trabalhadores mais numeroso teria a força de trabalho mais barata e seria mais empregada do que a mais cara, essa é a “concorrência”. Os escravizados se tornariam mais baratos no mercado de trabalho – onde estariam disponibilizados tanto trabalhadores escravizados como livres – à medida que a procriação deles aumentasse.

Então, Werneck vê o trabalhador escravizado e o trabalhador livre como mercadorias similares. Porém, sabe-se que o trabalhador livre não é uma mercadoria, ele tem inatamente uma possível mercadoria chamada força de trabalho. Já o escravizado é uma mercadoria e, ao ser comprado, passa a dever essa força de

trabalho por tempo indeterminado ao proprietário rural (Mintz, 1978; Johnson, 2004). Só com esse entendimento, de que se comprava mercadorias distintas para o mesmo fim – o emprego da força de trabalho na produção agrícola –, é que o raciocínio de Werneck faz sentido e responde, a certa medida, à lógica de funcionamento do mercado de força de trabalho:

A economia nacional considera o trabalho abstratamente como uma coisa; o trabalho é uma mercadoria: se o preço é alto, a mercadoria é muito procurada; se é baixo, [a mercadoria] é muito oferecida; como mercadoria, o trabalho deve baixar cada vez mais de preço: o que força a isso é em parte a concorrência entre capitalista e trabalhador, em parte a concorrência entre trabalhadores (Marx, 2004 [1844], p. 35-6).

Não se pode dizer que havia concorrência entre escravizados. Lembra-se que tais trabalhadores sofreram um processo de desumanização, em que eram despossuídos de si mesmos e, com isso, transformados em bens. O processo de mercantilização de corpos alicerçava-se sobre a raça no capitalismo. Essa concepção de raça, que distinguia os corpos negros como naturalmente inferiores e modificáveis, é constituída sobre as mesmas estruturas elementares que transformou terra, trabalho e dinheiro em mercadorias e permitiu que o capitalismo viesse à luz do dia (Wolfe apud Singh, 2017). Isto é, o capitalismo dominava e se expandia sobre a apropriação da terra, sobre a apropriação do mais-trabalho do trabalhador branco e livre e sobre a apropriação do corpo negro, convertendo-os em formas de capital. Consequentemente, os escravizados não tinham qualquer autonomia sobre sua força de trabalho para vendê-la a um preço reduzido, tampouco reduziria o seu próprio preço para ser escravizado numa determinada *plantation*; ele era uma mercadoria desde a retirada de seu local originário. Sem propriamente incorrer numa disputa, a concorrência seria apenas entre o escravizado e o livre, e a citação de Werneck indica uma semelhança entre os modos: o custo do trabalhador, no caso do escravizado, e do trabalho, no caso do trabalhador livre, se relacionava com o custo da reprodução da força de trabalho.

Podemos começar a pensar o custo da reprodução da força de trabalho escrava por uma ponderação já realizada: ao gerar um bebê, a mulher escravizada estava gerando uma futura mercadoria ao seu proprietário, bem como um bem que desempenhava vários papéis no processo de acumulação do senhor escravista. Disso se percebe que as atividades executadas para gerar e regenerar o trabalhador eram um trabalho reprodutivo de cariz produtivo, isto é, produzia valor ao capital. Portanto,

enquanto no método de controle de trabalho assalariado as esferas produtivas e reprodutivas são separadas em (i) a que produz valor de troca e (ii) a que produz valor de uso, no método de controle de trabalho escravo essa fronteira é volúvel: as esferas de produção e reprodução são diluídas numa só. Tal aspecto prenuncia ser um elemento fundamental do caráter específico da reprodução social escravista.

Tendo em vista que a produção do escravizado tinha um custo, aprofundemos a constatação ao abordar os tipos de consumo em Marx (2011 [1867]): produtivo e individual. O primeiro é o consumo executado pelo capitalista com meios de produção, em que se insere o consumo da força de trabalho – o pagamento ao trabalhador. O consumo produtivo é de encargo do capitalista, que terá posse da mercadoria final produzida, cuja venda garante a obtenção do lucro. Deste modo, o capitalista não tem qualquer prejuízo em custear o consumo produtivo, contanto que a mercadoria produzida seja vendida ao menos pelo custo de produção. Já o segundo diz respeito ao consumo das pessoas para garantir a sua subsistência. É um consumo que podemos chamar de reprodutivo, o qual o trabalhador realiza para que tenha condições de vender novamente a sua força de trabalho. Comprando as mercadorias necessárias à sua reprodução e a dos seus, esse consumo faz parte do processo de reprodução de capital do capitalista.

Ele lucra não apenas com o que recebe do trabalhador, mas também com o que lhe dá. O capital que foi alienado em troca da força de trabalho é convertido em meios de subsistência, cujo consumo serve para reproduzir os músculos, os nervos, os ossos, o cérebro dos trabalhadores existentes e para produzir novos trabalhadores [...]. Tal consumo é produção e reprodução do meio de produção mais indispensável ao capitalista: o próprio trabalhador (Marx, 2011 [1867], p. 788)

Se pensarmos a escravidão à luz do consumo produtivo e individual tais diferenças não são assim identificadas. O consumo produtivo do escravista também envolvia o custeio dos meios necessários à produção da mercadoria final, por exemplo, o café remetido ao mercado mundial. Mas entre esses meios, se encontra o trabalhador escravizado, que tinha os dispêndios da sua reprodução – consumo individual – como um custo do proprietário rural. Ou seja, o consumo reprodutivo do trabalhador era consumo produtivo do escravista. Por meio dessa junção de esferas produtivas e reprodutivas, em que se misturam os recursos do capitalista nos consumos necessários para o processo de produção, vê-se também o caráter único e complexo da reprodução social da escravidão.

Os manuais mostram que, na equação do lucro senhorial, o custo do consumo produtivo do escravista havia de ser menor que o valor das mercadorias finais. Enquanto os trabalhadores vinham das arenas externas e eram comprados por um preço baixo no mercado de trabalho, o somatório de sua compra mais a de sua reprodução era tida como vantajosa pelos proprietários rurais, como visto em Taunay (2001 [1839]). A partir do momento que o custo da compra do trabalhador fica muito alto, somando-se o custeio da sua reprodução, o lucro não era alcançado com a mesma facilidade. Portanto, os autores escravistas equacionam fatores que os capitalistas de modo assalariado não calculavam à luz da reprodução dos trabalhadores e da reprodução do capital.

Por exemplo, na morte de um trabalhador assalariado, o capitalista tem de recorrer ao mercado de trabalho para comprar força de trabalho de um novo trabalhador, sem aumentar a previsão do seu consumo produtivo. No caso do capitalista escravista, enquanto havia tráfico internacional de escravos, a morte do trabalhador significava maior empenho de recursos para consumo produtivo. Mas, quando o tráfico internacional foi proibido, a compra de um trabalhador não era garantida para retorno lucrativo. Se a *plantation* não reproduzisse seus próprios escravizados até a idade produtiva no ritmo que os trabalhadores morriam, o escravista corria o risco de reduzir a sua força produtiva ou dispor excessivamente do seu capital acumulado em novas compras.

Portanto, não é ao acaso que os manuais da segunda fase da escravidão dão atenção redobrada à procriação dos escravos, e não às compras. A procriação era, afinal, uma produção de mercadoria que evitaria um consumo produtivo excessivo. Contudo, a reprodução biológica dos escravizados abarcava o custeio da criação por anos antes de se obter retorno. Mas, conforme garantiu Fonseca (1863), se realizada seguindo as recomendações apresentadas à frente, o escravista poderia lucrar com a reprodução.

CONTROLE DO CORPO: A MULHER ESCRAVIZADA COMO REPRODUTORA DE FORÇA DE TRABALHO

Quanto aos manuais da primeira fase, pode-se dizer que a procriação não era um assunto da maior importância, tendo em vista que o tráfico de escravos ainda era operante, via que também se mostrava economicamente mais favorável. Como tráfico internacional legal no Brasil, era mais barato comprar um escravizado já em idade produtiva do que criar um bebê até a idade aconselhada à produção agrícola (Wallerstein, 1979). Pensamento similar aparece em Vogel (2013 [1983]), quando a autora diz que, para além de um ritmo mortal de trabalho

escravo impeditivo de realizar uma reprodução biológica na demanda necessária, a gravidez e a lactação declinam a capacidade produtiva da trabalhadora, tendo essa mulher de ser mantida pelo proprietário rural mesmo afastada da produção direta de mercadorias. Logo, a reprodução biológica de escravizados nem sempre representava um benefício econômico ao proprietário rural. A procriação dos trabalhadores poderia inclusive resultar num investimento perdido: a prole podia morrer antes de atingir a idade produtiva, às vistas da elevada taxa de mortalidade infantil dos escravizados.

Sobre a insuficiência da reprodução biológica interna às *plantations*, Taunay diz: “A América devora os pretos: se a contínua importação não os recrutasse, em breve a raça desapareceria entre nós” (2001 [1839], p. 76). Seguidamente, ele faz observações sobre a relação entre os sexos e à procriação, aconselhando equiparar “o número dos machos aos das fêmeas”, pois assim o senhor de escravos “pode contar que com bem poucas compras conservará a sua escravatura” (Taunay, 2001 [1839], p. 78). Como já se assinala, o autor demonstra ter na reprodução biológica da escravaria algo natural e inevitável, sem precisar da imposição dos senhores: “[...] para conseguir bastará não contrariar a natureza que convida os sexos a se reunirem” (Taunay, 2001 [1839], p. 78).

Retomando a teoria da reprodução social, a ideia de que a procriação é algo puramente natural é falaciosa e os manuais deixam isso muito claro, apesar das afirmações contrárias dos autores. As práticas normatizadas mostram formas de manipular a procriação da escravaria. Tanto é assim que Taunay (2001 [1839]) descreve o modo pelo qual julga melhor regular a vida dos casais e a criação de bebês e crianças. Ele diz que as mulheres grávidas devem ter trabalhos moderados e demandam maior atenção para o parto e amamentação; que as crianças são frágeis e que a infância necessita de mais cuidados; e que os casais, mesmo se casados, devem viver em ranchos separados por sexo e se encontrar somente à noite, quando findado o turno de trabalho.

Já o autor do manual seguinte, Vernek (1847), aconselhava que os casais vivessem juntos com seus filhos num só rancho. Esse autor é ainda mais sucinto no que trata da reprodução biológica dos escravizados. Suas recomendações levam a uma maior autonomia da família escrava, a quem aconselha que seja concedida um pedaço de terra para próprio cultivo, além da habitação familiar na senzala. Isto é, vê-se maior incentivo à constituição da família escrava. Particularmente à procriação, diz:

Não mandeis a preta que estiver criando à roça por espaço de humanno, occupai-a em serviço de casa, como, lavar roupa, escolher café, e outros objectos. Quando ella tiver seu filho criado irá então, deixando o pequeno entregue a huma outra que deve ser a ama secca de todos, para os lavar, mudar a roupa, e dar-lhe a sua comida (Vernek, 1847, p. 17).

Na comparação entre os dois autores dessa primeira fase da escravidão oitocentista brasileira, percebemos uma variabilidade nas estratégias para a renovação e reposição da força de trabalho escrava. Pela normatização dessas práticas, vê-se que mesmo com a renovação geracional dos trabalhadores sendo realizada majoritariamente de modo exógeno, ainda assim havia discrepâncias sobre como se devia agir para obter a reprodução social da escravidão, as quais variavam com a conjuntura sócio-histórica em que tais ações se manifestaram. Fica claro que, dentro de um processo de reprodução nada é universal, tampouco fixo, mesmo quando o modo de produção se mantém.

Quanto aos autores da segunda fase, notou-se que Werneck foca mais numa argumentação pelo crescimento vegetativo dos escravizados e menos no método para se ocasionar o desejado. Segundo ele, para aumentar a população escravizada existente no país bastaria “a solicitude pela gravidez, mais zelo e cuidado para com os recém-nascidos e as crianças” (Werneck, 1865[1855], p. 23).

Já Fonseca (1963) vai ao pormenor de como promover a procriação, embasando argumentos no lucro do senhor e na humanidade do escravizado. Lembra-se que quando da publicação deste manual, os Estados Unidos estavam mergulhados na Guerra de Secessão, e a instituição como um todo enfrentava uma crise com insurgências escravas mais frequentes e com o crescimento de movimentos abolicionistas, inclusive dentro do Império brasileiro (Salles, 2008). Diz o escravista:

Portanto devem lembrar-se os fazendeiros, que os seus escravos também são homens, e tem como eles a mesma propensão para o amor, e por isso lhes devem facultar casarem-se à sua vontade, pois d’ahi provêm socego e moralidade dos escravos, assim como o lucro e tranquilidade dos senhores, como vou expor.[...] Além de tudo isto, a prole enriquece a seu senhor (Fonseca, 1863, p. 102).

O autor argumenta em favor do casamento entre os escravizados amparando-se no lucro gerado pela procriação, sem especificar se esse lucro advém da exploração da força de trabalho futura ou da venda do escravizado. Fonseca demonstra-se mais interessado em explanar como provocar a reprodução bioló-

gica da escravaria do que no porquê. Descreve a criação dos escravizados como um investimento do proprietário rural em mercadorias meio de produção para, depois, obter retorno financeiro.

Quando os meninos passarem de cinco annos, devem ir aprendendo alguma doutrina christã, e principiar a trabalhar em serviços que forem compatíveis com as suas forças, porém por pouco tempo: pois é isto somente para moralisá-los, e para desenvolver e fortificar os seus musculos, e não para tirar fructo do seu trabalho; pois só de dez annos por diante podem dar algum serviço a seus senhores (Fonseca, 1863, p. 101).

Quanto às mulheres, é especialmente detalhista. É o primeiro autor a qualificar a mulher escravizada, independente da condição de gestante ou lactante, como mais frágil do que o homem escravizado: “As pretas regulão o mesmo tratamento [de alimentação]; mas o seu serviço deve ser menos pesado, pois a sua condição é mais débil” (Fonseca, 1863, p. 98). Dessarte, o autor indica que há, no período em que a reprodução da escravidão passou a depender do corpo da mulher, uma alteração da ideologia sobre os gêneros: a escravizada começou a ser caracterizada como naturalmente mais frágil.

Sabe-se que, à exceção das que estavam alocadas nas casas-grandes e como amas secas, as escravizadas participavam tanto quanto os homens da produção agrícola. Mas, a obra de Fonseca indica que houve uma alteração do esperado em relação à produtividade do trabalho feminino quando a capacidade reprodutiva de seu corpo entrou na contabilidade positiva do modo escravista³. Deriva-se dessa nova percepção uma especial preocupação do autor com o ciclo reprodutivo das trabalhadoras.

As mulheres no tempo de sua regra, não devem pisar na lama nem metter os pés dentro d’agua fria, porque isto pode causar sua suppressão e graves enfermidades. As pretas neste tempo, e no da sua gravidez, não devem ser tratadas com rigor; porque isto muitas vezes é causa dos abortos, suppressão das regras, e de muitos outros inconvenientes (Fonseca, 1863, p. 98)

³ Essa temática é abordada por Rhoda Reddock (1984 apud Mies, 2014) que ao estudar a escravidão colonial e pós-colonial no Caribe constatou que, durante a vigência do tráfico internacional, os escravistas orientavam-se por uma ideologia de gênero às escravizadas oposta a que os orientava na relação com suas mulheres. Diz ela que, nesse período, as escravizadas eram desencorajadas e até proibidas de casar e de gestar, uma vez que era mais barato comprar trabalhadores do que gerá-los.

Nesse manual, é nítido que a prática escravista específica à mulher ansiava o futuro retorno financeiro obtido com a prole. Contudo, pondera-se ainda que, além de as escravizadas possibilitarem a produção de novos trabalhadores, também representavam o poder de continuidade da instituição escravista. A capacidade reprodutiva da mulher indicava a oportunidade de reproduzir uma raça tida como inferior e, assim, sujeita à escravidão (Morgan, 2004). Isto é, a reprodução biológica e geracional dos escravizados sofria de uma intenção para a manutenção da sociedade de classes brasileira, formada por proprietários rurais capitalistas brancos e negros escravizados. Portanto, a reprodução biológica, além de produzir trabalhadores, produzia a diferença fenotípica que alicerçava essa divisão social.

Antes de precisarem de seus corpos para a reprodução do modo escravista, já significavam a escravizada pelo útero. Isso é o que se vê, por exemplo, numa passagem do manual de Taunay, que entende que um filho de uma escravizada vai ser sempre escravizado, o que simbolizava a continuidade da instituição.

A escravidão dos crioulos é mais difícil de justificar do que a dos pais comprados na Costa. O filho segue a mãe, *filius ventris sequitur*; esta máxima do direito baseia-se na precisão que o parto tem para viver do leite da mãe, e do pão do senhor desta. A lei considera que o senhor não trataria da cria e não faria desembolsos durante a longa duração da infância, se não tivesse em perspectiva o trabalho do resto da vida (Taunay, 2001 [1839], p. 78).

Jennifer Morgan (2004), que investigou a relação entre reprodução de escravos e a experiência de vida das mulheres negras nas colônias inglesas do século XVIII, quando o tráfico internacional de escravos provia ao território, diz que a escravizada na *plantation* era tida num duplo sentido: para a execução do trabalho físico produtivo e pelo valor simbólico que dava sentido à escravidão racial. Então, mesmo se sobre as mulheres não houvesse qualquer interesse de parirem a próxima geração de escravizados, seus corpos eram revestidos pela simbologia da perpetuidade da escravidão, porque eram eles que transmitiam a condição racial. Com o tráfico internacional ativo e em um cenário escravista de altos índices de mortalidade infantil, o valor simbólico reprodutivo da mulher mantinha-se especulativo.

A vida das mulheres sob a escravidão nas Américas sempre incluiu as possibilidades de seus úteros. Quer trabalhassem entre cana-de-açúcar, arbustos de café, ou arrozais, os cálculos de custo-benefício dos senhores de escravos incluíam o valor especulativo de uma reprodução de força de trabalho (Morgan, 2004, p. 103).

Neste ponto, ainda pode ser acrescido o pensamento de Lélia Gonzalez. Amparada em Décio Freitas (apud Gonzalez, 2020, po. 798), diz que os trabalhadores escravizados em regime de *plantation* podiam ser divididos em duas categorias: produtivos e não produtivos. Os produtivos estavam envolvidos diretamente nas atividades do cultivo agrícola e os não produtivos eram os prestadores de serviço, como feitores e criados. No caso das mulheres, empregavam-se como trabalhadoras do eito – produtivas – ou escravizadas mucamas – as criadas não produtivas das casas-grandes. No entanto, dentro da lógica escravista extensiva e intensiva de trabalho não pago e independente da função que exercia para o funcionamento das fazendas e da economia escravista, o fato de ser mulher racializada produzia efeitos violentos sobre ela por estar sob o jugo de uma superexploração econômico-sexual (Gonzalez, 2020, po 939). A autora indica que ser negra não era visto como um fator étnico, mas sim associado à sua capacidade produtiva e reprodutiva para a economia.

Assim, suscita-se a ideia de que independente de suas funções, as mulheres escravizadas carregavam o fardo de serem trabalhadoras produtivas ou improdutivas com a capacidade reprodutiva de gerar trabalhadores comoditizados, ou seja, de sempre serem uma força produtiva da reprodução dentro das *plantations*. Conforme aponta Gonzalez (2020, po. 843-974), por ser negra, a mulher trabalhadora sofria de uma manipulação sexual entendida como parte de seu trabalho e de sua condição de escravizada. Todas as suas ações abrangidas pela relação social de produção daquela economia escravista, se produtivas, reprodutivas ou improdutivas, eram economicamente sexuadas: o sexo, o desejo dos brancos sobre o seu corpo, a violação de seus corpos, as suas relações familiares etc. eram formatados para e pela produção de valor.

Entende-se, pelas teóricas abordadas e à luz dos manuais, que o controle sobre o corpo reprodutivo da mulher escravizada era exercido de modo que melhor respondesse aos interesses do processo de acumulação de capital. Se a preferência do proprietário rural era manter a mulher na produção agrícola direta e efetuar a reposição da força de trabalho pela compra, as práticas de dominação sobre ela seriam uma, orientadas pela rejeição da reprodução biológica; se a preferência fosse reproduzir endogenamente a próxima geração de portadores de força de trabalho, as práticas de dominação sobre a mulher seriam outra, orientadas pela promoção da reprodução biológica. De qualquer uma das formas, a experiência da mulher com o trabalho e a vida de escravizada era moldada em razão da funcionalidade atribuída a ela e de como iria participar no processo de acumulação de capital iniciado num contexto de produção específico, o escravista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não seria uma novidade se esse artigo afirmasse que a escravidão acabou não porque era incompatível com o capitalismo, mas porque deixou de ter uma arena externa de onde angariar trabalhadores escravizados; essa constatação foi feita por Wallerstein (1979, p. 216). Tampouco que, como o capitalista arcava com a manutenção do escravizado, o trabalho escravo podia se tornar mais caro que o livre, o que foi feito por Marini (2000 [1973]).

Sem entrar no debate se a reposição de mão de obra escrava foi, de fato, o que levou ao fim da instituição, o que as afirmações dos referidos teóricos apontam é que o processo de reprodução social escravista desempenhou papel central na crise da escravidão oitocentista. A partir da análise dos manuais de agricultura, o que esse artigo procurou demonstrar foi o porquê disso ocorrer. As análises obtidas indicam que a dimensão desse processo na crise do modelo escravista pode estar assente numa especificidade contida na reprodução social da escravidão. Nele, as esferas da produção e da reprodução demonstram estar unidas numa só.

Ainda assim, há de cautelar que essa conclusão é plausível e coerente com os autores agora referenciados ao se observar a escravidão oitocentista do Brasil por meio dos manuais escravistas brasileiros, tendo em vista que a escravidão, noutros países e territórios, tinha características peculiares ao contexto social e geográfico em que se estabelecia a relação social de produção escravista.

Por fim, viu-se que por estar inserida num específico método de controle de trabalho, a opressão da mulher que reproduzia trabalhadores para essa forma de exploração também tinha características peculiares, em que se articulavam à racialização necessária à operacionalização do controle de trabalho escravo e a generificação necessária à reprodução desse mesmo método. Assim, argumenta-se que tentar entender a reprodução social da escravidão importa à teoria social porque possibilita perceber a manipulação de diferenças que tomaram formas próprias sob o capitalismo, como a raça e o gênero, para o cumprimento de seu objetivo: acumular capital.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUZZA, Cinzia (2010). *Feminismo e Marxismo: entre casamentos e divórcios*. Lisboa: Edições Combate.
- BHATTACHARYA, Thiti (2019). O que é a teoria da reprodução social? *Revista Outubro*, n. 32, p. 99-113.
- BLACKBURN, Robin (1988). *The overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*. Londres/ Nova York: Verso.

- BLACKBURN, Robin (2016). “Por que segunda escravidão?” In: MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo (Orgs). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BURDEN-STELLY, Charisse (2020). Modern U.S. Racial Capitalism: some theoretical insights. *Monthly Review*. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2020/07/01/modern-u-s-racial-capitalism/> (acesso em 07/12/2021).
- CARDOSO, Fernando Henrique (1977). *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CURCIO, Anna (2020). Marxist Feminism of Rupture. Disponível em: <https://viewpointmag.com/2020/01/14/marxist-feminism-of-rupture/> (acesso em 07/12/2021).
- FERGUSON, Susan; MCNALLY, David (2017). Capital, força de trabalho e relações de gênero. *Revista Outubro*, n. 29, p. 25-59.
- FOGEL, Robert; ENGERMAN, Stanley (1974). *Time on the Cross. The Economics of American Slavery*. Boston: Little, Brown and Company.
- FONSECA, Antonio Caetano (1863). *Manual do agricultor dos generos alimenticios, ou methodo da cultura mixta destes generos nas terras cansadas pelo systema vegeto-animal; modo de criar e tratar o gado; e um pequeno tratado de medicina domestica para os fazendeiros, seguido de uma exposição sobre a cultura do algodão herbaceo*. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert.
- GONZALEZ, Lélia. “A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica”. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2020 (e-book), po. 747-1095..
- JOHNSON, Walter (2004). The Pedestal and the Veil: Rethinking the Capitalism/Slavery Question. *Journal of the Early Republic*, v. 24, n. 2, p. 299-308.
- MARINI, Rui Mauro (2000 [1973]). *Dialética da Dependência: uma antologia da obra de Rui Mauro Marini*. Petrópolis: Editora Vozes; Buenos Aires: Clacso.
- MARQUESE, Rafael (2004). *Feitores do corpo, missionários da mente: Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MARQUESE, Rafael (2008). Diáspora africana, escravidão e paisagem da cafeicultura no Vale do Paraíba oitocentista. *Almanack Braziliense*, São Paulo, v. 7, p. 138-52.
- MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo (2016). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MARQUESE; RAFAEL; PARRON, Tâmis (2011). Internacional escravista: a política da Segunda Escravidão. *Topoi*, v. 12, n.23, p. 97-117.
- MARX, Karl (2011 [1867]). *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (2004 [1844]). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.

- MIES, Maria (2014 [1986]). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the international division of labour*. Londres: Zed Books.
- MINTZ, Sidney (1978). Was the plantation slave a proletarian? *Review*, v. 2, n. 1, p. 81-98.
- MORGAN, Jennifer (2004). *Laboring women: reproduction and gender in the New World slavery*. Pensilvânia: University of Pennsylvania Press.
- PESSOA, Thiago (2017). “E depois da “Lei Eusébio”? Reprodução da escravidão e seus limites em um complexo de fazendas do vale do café (Rio de Janeiro, c. 1864-1888). *Topoi*, v. 18, n. 36, p. 465-89.
- ROSA, Revista (2020). A questão racial no Brasil em perspectiva histórica. *Rodas da Rosa*, n. 13, 2020. Disponível em: <https://revistarosa.com/2/roda-a-questao-racial-no-brasil-em-perspectiva-historica> (acesso em 07/12/2021).
- SALLES, Ricardo (2008). *E o Vale era o escravo: Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SINGH, Nikhil (2017). “On Race, Violence, and ‘So-Called Primitive Accumulation’”. In: JOHNSON, Theresa; LUBIN, Alex (eds.). *Futures of Black Radicalism*. Londres/ Nova York: Verso.
- TAUNAY, Carlos Augusto (2001 [1839]). *Manual do Agricultor Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TOMICH, Dale (2011). *Pelo Prisma da Escravidão: Trabalho, Capital e Economia Mundial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- VERNEK, Francisco (1847). *Memória sobre a fundação de huma fazenda na Província do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert.
- VOGEL, Lise (2013 [1983]). *Marxism and the oppression of women: toward a unitary theory*. Boston: Brill.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1974). *O Sistema Mundial Moderno – A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Porto: Edições Afrontamento.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979). *The Capitalist World-Economy*. New York: Cambridge University Press.
- WERNECK, Luis (1865 [1855]). *Idéas sobre colonização precedidas de uma succinta exposição dos principios geraes que regem a população*. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert.
- WILLIAMS, Eric (1975 [1944]). *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro: Ed. Americana.

A violência contra as mulheres e o movimento feminista dos anos 1970 nos EUA a partir de Nancy Fraser e Angela Davis

Violence against women and the 1970s feminist movement in the USA based on Nancy Fraser and Angela Davis

Barbara Cristina Soares Santos^a 

Devemos lutar para unir nossos esforços a fim de garantir a segurança das mulheres com nossas preocupações a respeito da segurança deste planeta.

Angela Davis, 2017 [1984].

Resumo Analisando a luta do feminismo estadunidense da década de 1970, Nancy Fraser (1985; 1988; 1989) relata o processo pelo qual as ativistas determinaram a violência doméstica contra as mulheres como uma questão genuinamente política. Por meio de uma luta pela interpretação das necessidades das mulheres, elas romperam com o discurso individual que naturalizava essa violência. Por outro lado, Angela Davis (1981; 1984) também teceu uma densa análise sobre o mesmo movimento destacando que, embora fosse um ativismo necessário, que pretendia eliminar a violência contra as mulheres através de uma renovação do discurso público sobre essa violência, ele era insuficiente no seu princípio por desconsiderar a questão racial como fundamento desse tipo de violência, resultando num ativismo que excluía mulheres não-brancas. Desse modo, a partir dos trabalhos de Fraser e Davis, intenta-se aqui realizar uma análise sobre essas mobilizações feministas, seus potenciais e suas limitações referentes às lutas das mulheres, tanto em seu aspecto político quanto epistemológico.

Palavras-chave feminismo. violência contra as mulheres. Nancy Fraser. Angela Davis. racismo.

^a Doutoranda em Ciência Política, na área de Teoria Política, pela Universidade de São Paulo (USP), instituição pela qual também é mestra. Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Integrante da GIRA, Grupo de estudos-intervenção antirracista e anticolonial. E-mail: barbara.cristina.santos@usp.br

Abstract *Analyzing the USA's feminism struggle in the 1970s, Nancy Fraser (1985; 1988; 1989) reports the process by which the activists determined domestic violence against women as a genuinely political issue. Through a struggle for the interpretation of women's needs, they broke with the individual discourse that naturalized this violence. On the other hand, Angela Davis (1981; 1984) also conducted a careful analysis of the same movement. She highlights that, although the activism which aimed to eliminate the violence against women through a renewal of the public discourse about this issue was necessary, it was insufficient in its principle because it disregarded the racial issue as the foundation of this type of violence, which resulted in a type of activism that occluded non-white women. Thus, based on the works of Fraser and Davis, the aim is to carry out an analysis of these feminist mobilizations, the potentials and limitations of the women's struggles in their political and epistemological aspects.*

Keywords *feminism. violence against women. Nancy Fraser. Angela Davis. racism.*

INTRODUÇÃO

Pensando a partir dos movimentos sociais de seu tempo, Nancy Fraser (1985; 1988; 2013 [1989]) propõe uma reconstrução de uma teoria crítica¹ que estivesse preocupada com a prática feminista e atenta às dominações de gênero. Esse seu movimento teórico exigiu buscar formas concretas de alcançar a igualdade no acesso aos meios de interpretação e comunicação das necessidades de grupos subordinados, em especial as mulheres, diante do Estado e das instituições.

Trata-se, portanto, da possibilidade de distintos grupos sociais terem as mesmas condições de interagir socialmente e reivindicar suas necessidades em meios culturais, econômicos e políticos sem serem subordinados pelos critérios valorativos institucionalizados que estabelecem os padrões excludentes de reconhecimento e de redistribuição material. Essa fundamentação normativa de justiça, que leve em conta as diversas formas de subordinação social e que se forme a partir de arranjos sociais que possibilitem a todos os integrantes da sociedade se inter-relacionarem enquanto pares, Fraser denominou de *paridade de partici-*

1 Fraser argumenta que a teoria de Habermas defende ao menos uma dimensão da separação entre público e privado que as feministas criticam; ele preserva um arranjo institucional que é compreendido como uma das bases fundamentais da subordinação das mulheres na modernidade. As relações de dominação em Habermas partiam do antecedente de que o trabalho remunerado e o Estado estão apartados da criação dos filhos e do trabalho doméstico. Fraser defende assim que uma teoria de fato crítica da sociedade precisa se atentar às questões de subordinação de gênero para formar suas categorias de entendimento do capitalismo (Fraser, 2013).

pação². Assim, quando se pensa com a autora em um objetivo crucial da paridade de participação, vem logo em mente garantir *independência e voz política em um canal institucional viável a todos*.

Pode-se dizer que o debate sobre paridade em Fraser tem forte influência do contexto do Estado de bem-estar social referente à questão da *necessidade*, considerando as demandas estadunidenses sobre *quem* deveria suprir as necessidades da sociedade e *quais* seriam essas necessidades. Ou seja, é uma categoria política em disputa entre grupos sociais a respeito do que as pessoas precisam e quem irá definir isso, e torna-se, para Fraser, um meio de contestação e elaboração política, “um idioma no qual o conflito político é executado e as desigualdades são simbolicamente elaboradas e desafiadas” (Fraser, 2013, p. 53-54).

Considerando a noção de teoria crítica sensível às questões de gênero que Fraser defende, torna-se fundamental compreender qual a implicação das necessidades entre as esferas econômicas, política e doméstica da vida. A autora não propõe analisar as necessidades em si, mas os *discursos* sobre as necessidades, com o intuito de transformar a perspectiva política sobre elas; ou seja, o foco está em analisar a política de *interpretação* das necessidades. Nesse sentido, Fraser destaca o movimento feminista dos anos 1970 como um agente crucial na politização das necessidades das mulheres. Segundo ela, a luta das feministas estadunidenses contribuiu diretamente para reinterpretar o discurso da violência contra as mulheres. Ao ocuparem espaços da opinião pública, foi possível a elas determinar que a violência doméstica era uma questão política, e não unicamente uma violência individual e pessoal e, assim, contribuírem no desenvolvimento de políticas públicas e judiciárias para combatê-la.

Paralelamente, Angela Davis (2016 [1981]; 2017 [1984]) também desenvolveu uma interpretação sobre o mesmo movimento feminista; de acordo com a autora, este era um ativismo que trouxe contribuições significativas para o combate à violência contra a mulher principalmente por meio da criação de um novo discurso público sobre esse tipo de agressão. Mas, para além da transformação discursiva na esfera pública, o movimento desconsiderava na sua experiência a questão racial como fundamento desse tipo de violência.

De acordo com Davis, no pós-escravidão, um terço das mulheres negras foi destinado ao trabalho doméstico que, enquanto exploração racial e econômica, preservava resquícios escravocratas. Isso mostra que a violência doméstica dos

2 Para saber mais sobre o conceito de paridade de participação, ver: Fraser (2007, 2013, 2017); Bressiani (2007, 2010, 2015); Melo (2018); Santos (2020).

anos 1970 não era um fato novo, mas representava a continuidade histórica de uma violência de gênero e raça, junto aos demais tipos de violência no mundo do trabalho remunerado que mulheres negras já enfrentavam com a dupla jornada.

Sendo assim, ao mesmo tempo que o movimento era fundamental em promover um novo discurso na esfera pública que possibilitasse difundir socialmente que a violência contra a mulher era um problema de todos e que precisava ser impedido por meio de ações do Estado, essas mobilizações feministas, enquanto transformadoras dos discursos acerca da violência contra as mulheres tanto institucionalmente quanto na opinião pública, merecem alguns apontamentos sobre questões que pareciam estar ocluídas na sua luta, mas que originam essa violência: a sua racialização.

Diante desse cenário, busca-se nesse escrito, primeiramente investigar a análise de Fraser e de Davis sobre o movimento feminista dos anos 1970 nos EUA; e, a partir disso, promover uma articulação entre as duas leituras, apontando algumas lacunas presentes na argumentação de Fraser no que se refere a olhar para um movimento que, na realidade, pouco considerava o fator racial que atravessava essa violência, resultando em não atender as demandas de muitas mulheres afro-latinas que eram-são constantemente violentadas pelo racismo. Com isso, o intuito geral é propor uma leitura desse feminismo que seja atravessada pelo racial em seu fundamento, permitindo compreender não apenas seus potenciais, mas suas limitações, como tentativa de promover um espaço político e teórico que seja de fato mais aberto às questões raciais.

NANCY FRASER E A POLITIZAÇÃO DAS NECESSIDADES DO MOVIMENTO FEMINISTA ESTADUNIDENSE DOS ANOS 1970

Ao teorizar sobre a politização das necessidades, Fraser (2013) destaca a importância de analisar os processos nos quais determinados assuntos transitam de âmbitos de privacidade discursiva e com públicos específicos e fechados para serem contestados amplamente. Influenciada por Gramsci, Fraser denomina de grupos hegemônicos, dominados por homens de determinada cor e status socioeconômico, aqueles que possuem o poder de definir as questões políticas, que geralmente são postas em oposição àquilo que é econômico, doméstico ou pessoal; enquanto que mulheres formariam grupos contra-hegemônicos e contestariam o que é estabelecido como político, no sentido de politizar o que é desconsiderado pelos grupos dominantes. Quando as interpretações políticas, antecipadamente

impostas por um público hegemônico, não sendo questionadas, os blocos dominantes passariam a ser disputáveis.

A partir disso, a filósofa classifica dois tipos básicos de instituições que *despolitizam* necessidades sociais de grupos contra-hegemônicos: 1) as instituições domésticas, com destaque para a família nuclear moderna e patriarcal, que despolitiza determinados temas, ao pessoalizá-los por completo, colocando-os dentro do âmbito privado-doméstico ou pessoal-familiar e impossibilitando o debate público e político; 2) as instituições de ordem econômica, (locais de trabalho, mercados, empresas e corporações privadas) que despolitizam certas questões ao justificarem que elas pertencem ao mundo do mercado e, portanto, são impessoais, problemas técnicos que devem ser resolvidos por gestores e administradores.

Embora as instituições domésticas se diferenciem em vários pontos das instituições oficialmente econômicas, ambas fundamentam discursos de autoridade a partir de certas interpretações discursivas das necessidades que aparecem como naturais e, portanto, inquestionáveis, favorecendo determinados grupos dominantes. Esse movimento promove e sustenta relações de dominação e subordinação ao bloquear a contestação de questões políticas e impedir o conflito de interpretações dispersas nessas instituições. Fraser traz, como exemplo fundamental desse processo de dominação, a violência contra a mulher:

Se a violência doméstica, por exemplo, é fixada como um assunto ‘pessoal’ ou ‘doméstico’ dentro de famílias nucleares chefiadas por homens; e se o discurso público sobre esse fenômeno for canalizado para públicos especializados e associados, digamos, ao direito de família, ao trabalho social e à sociologia e psicologia do desvio, então isso serve para reproduzir a subordinação das mulheres aos homens (Fraser, 2013, p. 62-63, tradução própria).

Quando os discursos da interpretação das necessidades surgem enquanto um problema de idioma político, eles possibilitam uma porosidade maior nas fronteiras do que é econômico ou doméstico. As necessidades politizadas, portanto, são aquelas que romperam com os discursos dominantes em uma arena social, âmbito no qual as necessidades politicamente alternativas são traduzidas e disputadas no idioma do Estado para serem garantidas por ele. A partir dessa arena social, Fraser classifica a diversidade de falas sobre as necessidades em três categorias de discurso, de acordo com a forma como elas concorrem e se articulam: as *formas opositoras*, os *discursos de reprivatização* e os *discursos de especialistas*.

As formas opositoras se configuram quando grupos subalternos, no caso feministas lutando contra a violência, opõe-se às identidades e aos papéis subordinados – determinados pelas interpretações dominantes das necessidades– e formam novas identidades sociais. Quando tais grupos falam publicamente sobre necessidades que foram despolitizadas para exigir que se tornem demandas com importância política legítima, eles realizam sérias ações e transformações políticas: 1) questionam as fronteiras demarcadas entre política, economia e doméstico; 2) promovem interpretações próprias e alternativas de suas necessidades; 3) essas interpretações alternativas são propagadas a partir da formação de novos e diferentes públicos de discurso; e 4) ao criarem distintas formas de discurso, alteram, desafiam e deslocam fronteiras hegemônicas dos meios de interpretação. Sobre a ação das feministas, como grupo com discurso opositor em relação à violência, Fraser argumenta:

na atual onda de fermentação feminista, grupos de mulheres politizaram e reinterpretaram várias necessidades, instituíram novos vocabulários e formas de tratamento e, assim, tornaram-se ‘mulheres’ em um sentido diferente, embora não incontestável ou unívoco. Falando publicamente o que antes era indescritível, cunhando termos como ‘sexismo’, ‘assédio sexual’, [...] ‘estupro por alguém conhecido’, ‘segregação sexual na força de trabalho’, ‘dupla jornada’, ‘violência contra mulher’ etc. ; mulheres feministas se tornaram ‘mulheres’ no sentido de uma coletividade política discursivamente auto-constituída, embora muito heterogênea e fragmentada (Fraser, 2013, p. 67, tradução própria).

As feministas estadunidenses realizaram uma reinterpretação discursiva sobre a experiência da violência e projetaram um novo agrupamento de necessidades ligadas a essa prática de dominação. Antes, como descreve Fraser, esse tipo de violência era considerado puramente pessoal, mas com o discurso feminista ele *atravessa* as diversas ordens de interpretação das necessidades (econômica, política e pessoal), politizando essas demandas. No mundo concreto, isso significa que para as mulheres se protegerem da estrutura machista, elas necessitam, para além do âmbito social do discurso, de políticas públicas que possibilitem empregos, acesso à educação, moradia e saúde.

Entre essas necessidades atendidas, estava a organização de abrigos para mulheres que foram agredidas e as formas de conscientização. Nesses locais, havia uma administração não hierárquica, não se diferenciando nitidamente quem era a equipe de apoio e quem eram as usuárias do projeto, podendo até mesmo esses

papéis se inverterem e mulheres que foram agredidas também trabalharem como acolhedoras, ou seja, entre elas também iam se formando ações ativistas feministas. Isso fazia com que as mulheres agredidas fossem progressivamente mudando as próprias interpretações das violências sofridas e com isso suas identidades sociais: saíam de culpadas e defensoras dos agressores para vítimas e agentes, transformando suas autodescrições e negando a interpretação dominante em favor de uma leitura politizada, que lhes possibilitassem novas formas de agência, passando a se incorporarem ao reconhecimento de outras mulheres.

Vale notar, entretanto, que a politização das necessidades por discursos opositores não é inquestionável, e muitas vezes sofre uma disputa desigual. Isso pode ser visto por meio do segundo movimento de reação descrito por Fraser, os discursos de reprivatização, pelos quais grupos dominantes buscam reestabelecer as fronteiras que separam as ordens política, econômica e doméstica, ou seja, pretendem despolitizar esse processo a partir de vias institucionais, desmontando ou limitando os serviços de bem-estar social de modo discursivo. Um exemplo dessa despolitização são grupos conservadores e religiosos pró-vida que são contra o aborto por considerarem-no uma questão religiosa e não uma questão política envolvendo a vida das mulheres.

Já no terceiro modelo de discurso, o de especialistas, o foco primordial não é a politização contra a despolitização e sim o papel do conteúdo interpretado das necessidades. Aqui os principais adversários são os grupos organizados de oposição ou outras organizações que objetivam induzir e administrar a política pública, como empresas; assistência social; ONGs. Diferentes interpretações de uma mesma política pública competiriam entre si para delinear a interpretação hegemônica que poderia entrar para a agenda política formal; esses grupos especializados se tornariam concorrentes, embora ainda porosos, fazendo a mediação entre os movimentos sociais e o Estado.

Essa mediação dos discursos especializados teria uma base administrativa, pois se formariam a partir de procedimentos de tradução de necessidades politizadas em necessidades administráveis e burocráticas. Essa transição retrataria, por um lado, uma abstração das especificidades de raça, classe e gênero e de definições opositoras que se formaram no processo da politização dessa necessidade; por outro lado, se delineariam fundamentos que envolvem diretamente instituições específicas, como o trabalho assalariado, a formação das famílias (criação dos filhos, separação dos pais...) e o trabalho doméstico. Isso fez com que as pessoas, que demandavam essas necessidades, fossem realocadas ao longo desse processo, deixando de fazer parte de um movimento político para se tornarem

casos individuais de necessidades; sem contar que se tornaram pessoas passivas, receptoras de um serviço público pré-determinado, e não mais agentes ligados à interpretação de suas necessidades e à decisão sobre suas condições de vida. Devido a essa retórica administrativa e burocrática, os discursos das necessidades dos especialistas vão progressivamente se despolitizando. Ao se institucionalizarem nos aparatos do Estado, esses discursos voltam à normalização, reformando e até mesmo estigmatizando “desvios” de interpretação, além de barrar a possibilidade de os agentes construírem e desconstruírem os significados sociais.

Esse movimento de despolitização pode ser visto com relação aos abrigos de acolhimento de mulheres agredidas, que sofreram algumas transformações administrativas. Entre elas, estavam a separação demarcada entre profissional e usuária a partir da contratação de assistentes sociais, solapando a fluidez das relações presentes anteriormente, que eram fonte de conscientização e cuidado entre as mulheres atendidas. Esse tipo de administração foi despolitizando e individualizando as ações desses abrigos, fazendo com que as mulheres atendidas se colocassem como “clientes”, além de serem cada vez mais psiquiatrizadas se consideradas tão somente vítimas de ações individuais de violência. Disso resultou uma linguagem terapêutica que se sobrepunha à conscientização e ao atendimento científico de “abuso conjugal”, o que, por sua vez, suplantou as conversas políticas sobre violência. Portanto, esse processo formou uma reinterpretação considerável das necessidades das mulheres que sofreram violência, passando-se de reivindicações sociais e econômicas com o objetivo de promover a independência dessas sujeitas para a centralização em demandas individuais, isto é, enquanto questões apenas psicológicas. Ou seja, as políticas de interpretação das necessidades se tornaram um *gerenciamento de satisfação das necessidades*.

Apesar dessa despolitização, Fraser propõe um mapeamento da luta que é contrária à administração das necessidades e em favor de sua resistência, o que permite um latente retorno à política. Isso pode ser visto com mais nitidez a partir de sua análise do movimento feminista de sua época. Aqui foi possível notar, além de algumas insuficiências na disputa discursiva pelas necessidades, o processo de transição de uma política de *interpretação* das necessidades para a administração da *satisfação* das necessidades. Mas também foi possível compreender, a partir das ações feministas, o movimento contrário, que vai da administração à resistência e, progressivamente, à política, ou seja, a transição de um movimento das necessidades individuais, culturais e informais para algo coletivo, político e formalmente organizado.

PENSANDO A RACIALIDADE DO MOVIMENTO FEMINISTA ESTADUNIDENSE COM ANGELA DAVIS

Segundo Davis (2016; 2017), a despeito de o movimento da década de 1970 ser necessário e urgente, tendo como bandeira prioritária eliminar a violência contra as mulheres a partir de uma nova formação do discurso público sobre essa violência, ele era insuficiente na sua origem e, talvez, a reinterpretação das necessidades apontadas por Fraser, bem como a formação de novos públicos, só teve um resultado positivo e foi institucionalizada devido a um recorte racial de quem estava compondo o movimento feminista daquele período. Nesse sentido, pode-se questionar se a própria disputa pela interpretação das necessidades está limitada a um eixo definido de grupos; inclusive de grupos progressistas, mas que são menos marginalizados socialmente.

É possível criar um diálogo entre Fraser e Davis quando esta também narra que o movimento feminista antiestupro foi se consolidando a partir dos anos 1970³, período em que se notabilizou por conseguir maior visibilidade e apoio público. Entre os grupos que o compunham estava o das *Feministas Radicais de Nova York*, que realizou, pela primeira vez na história dos EUA, um fórum reunindo muitas mulheres para narrarem publicamente as violências sofridas; e o *Mulheres da Região da Baía de São Francisco contra o Estupro*, que, fundado por mulheres de Berkeley, promovia um serviço comunitário que possibilitava o atendimento, emergencial e 24 horas, de vítimas de agressões, influenciando a formação de outros abrigos e centros emergenciais que se dispersaram pelo país.

Ademais, Davis destaca que o movimento foi salutar em enfraquecer publicamente alguns mitos referentes à cultura do estupro, entre eles: a noção de que a vítima é moralmente culpada pelo crime sofrido; a ideia de que se a mulher não resiste à violência, é porque estava consentindo a violação do seu corpo; a suposição de que o estupro seria uma prática rara que aconteceria somente em lugares desertos com um estranho; e a ideia de que se tratava de uma necessidade biológica que os homens não conseguiam controlar. A verdade é que o estupro acontece repetidamente⁴, em qualquer lugar, com mulheres de todas as raças, etnias, idades,

3 Lembrando que foi no ano de 1971 que Angela Davis (2019) foi presa e tratada como uma terrorista muito perigosa. Nesse período, Davis já lutava diretamente contra a violência racista policial enquanto membra do Panteras Negras.

4 De acordo com a Rede Nacional de Assistência a Vítimas de Estupro, Abuso e Incesto, atualmente, a cada 68 segundos uma mulher é abusada sexualmente nos EUA, sendo 463. 634 casos de estupro ou outro tipo de assédio por ano (entre vítimas a partir dos 12 anos de idade). Para fazer um paralelo com o Brasil, segundo o 13º Anuário de Segurança Pública (2019), o país registrou 66 mil casos de violência sexual em 2018, o que representaria 180 estupros por dia.

classes e orientações sexuais, e está longe de ser predominantemente um impulso sexual incontrolável; antes disso, ele é um instrumento de poder utilizado para controlar e explorar as mulheres, sendo uma violência normatizada pela mídia e pelos padrões sociais do patriarcado.

Davis localiza o estupro como uma arma de tortura historicamente usada em mulheres escravizadas e em prisioneiras políticas; a KuKluxKlan, por exemplo, valia-se do estupro como uma forma de terror político. Olhar o estupro como um instrumento de poder permite situá-lo no contexto socioeconômico de forma estrutural e, assim, entender a natureza desse tipo de violência para finalmente ser possível combatê-lo, no lugar de oferecer apenas alternativas que tendem a servir para determinados grupos de mulheres cujas necessidades podem ser interpretadas:

O estupro tem relação direta com todas as estruturas de poder existentes em determinada sociedade. Essa relação não é simples, mecânica, mas envolve construções complexas que refletem a interligação da opressão de raça, gênero e classe característica da sociedade. Se nós não compreendermos a natureza da violência sexual como sendo mediada pela violência e poder raciais, classistas e governamentais, não poderemos ter esperança de desenvolver estratégias que nos permitam um dia purgar nossa sociedade da violência opressiva misógina (Davis, 2017, p. 49).

Sendo assim, mesmo todos aqueles mitos sendo desvendados e apontados criticamente por meio da ação concreta das feministas, havia *um* que foi desconhecido pelo movimento dos anos 1970 e que é destacado por Davis como o mais traiçoeiro: aquele referente à suposição de que o estuprador é, *a priori*, um homem negro, o que mostra *quem* de fato estava se mobilizando entre as ativistas.

O mito do estuprador negro dos EUA nasce, segundo Davis, no fim do século XIX para justificar os linchamentos de negros após a Guerra Civil. Considerando que formas declaradas de escravidão não eram mais legais, os linchamentos apareciam como uma verdadeira arma política contra a comunidade negra do país, mas que precisava ter uma explicação mais convincente. Foi desse modo que a imputação do estupro aos homens negros surgiu como uma invenção política para afirmar os linchamentos: “Essa acusação mais chocante e explosiva, claro, era o estupro. Os linchamentos agora eram explicados e racionalizados como um método para vingar as agressões de homens negros contra a feminilidade branca do Sul” (Davis, 2016, p. 190).

A propagação do mito do estuprador negro causou uma ruptura entre negros e brancos nos movimentos progressistas da época, fazendo com que brancos que antes lutavam pela libertação do povo negro se afastassem desse movimento. É possível articular essa ruptura com os movimentos feministas posteriores, já que essa separação racial parece se manter, atingindo diretamente a formação política e teórica das demandas e contribuindo para a manutenção do racismo dentro de vertentes do próprio movimento:

o mito do estuprador negro faz com que as pessoas desconheçam as realidades do estupro e o fato de que, por exemplo, mais de 90% de todos os estupros são intrarraciais, e não inter-raciais. Mais do que isso, como foi indicado em estudos sobre agressão sexual – e, de fato, como acontecia na época da escravidão –, proporcionalmente mais homens brancos estupram mulheres negras do que homens negros estupram mulheres brancas. Ainda assim a mulher branca típica deste país [EUA] carrega uma suspeita muito maior dos homens negros do que dos homens brancos como potenciais estupradores (Davis, 2017, p. 46).

As mulheres brancas estadunidenses eram socializadas e educadas para terem mais medo de ser violentadas por um homem negro do que por um branco, muito embora os brancos compusessem a maior parte da população e refletissem estruturalmente o histórico escravocrata de abuso sexual de escravizadas. Isso, é crucial dizer, não significa que homens negros não possam ser violentos; Davis não quer substituir um mito por outro, inocentando homens negros que tenham cometido crimes sexuais ou naturalizando uma falsa ideia de bondade do homem negro, muito pelo contrário. A autora está exigindo uma leitura complexa da realidade, que não ligue diretamente a violência contra a mulher a um fator racial essencialista, pois quando o movimento não desconstrói a ideia de que o estupro é sempre realizado por negros, ele colabora com uma prática social distorcida, que é racializada em seu fundamento, já que brancos também estupram, mas tendem a não ser denunciados ou responsabilizados.

Esse apagamento racial resultou em uma significativa barreira histórica para que o feminismo daquele período avançasse em vitórias que fossem comuns a todas, como a própria luta contra a violência. Isso marginalizou principalmente a luta de mulheres afro-americanas pelo fim estrutural da violência contra as mulheres e centralizou uma *necessidade* específica de uma vertente do movimento feminista – que era eminentemente branco, de classe média – referente à violência doméstica

e à manutenção da narrativa de que homens negros são mais perigosos do que os brancos, contribuindo para a violência policial contra a população negra.

Quando Fraser aponta que a violência contra as mulheres estava no campo doméstico e pessoal, e que foi o movimento feminista daquele período que deslocou por meio da luta essa dominação para o âmbito político, parece haver uma redução da violência doméstica a um espaço e sujeitos específicos, o que pode ofuscar a histórica violência vivida por mulheres negras via escravidão um século antes de 1970 nos EUA, e que se manteve posteriormente com novas especificidades. Segundo Davis, no pós-colônia, 30,8% das mulheres negras foram fadadas ao trabalho doméstico em casa de famílias brancas, reproduzindo de forma mais refinada, agora com baixos salários e alforria, a exploração material e racial que a colonização criou.

Enquanto mulheres negras trabalhavam como cozinheiras, babás, camareiras e domésticas de todo tipo, as mulheres do Sul rejeitavam unanimemente trabalhos dessa natureza. Nas outras regiões, as brancas que trabalhavam como domésticas eram geralmente imigrantes europeias que como suas irmãs ex-escravas, eram obrigadas a aceitar qualquer emprego que conseguissem encontrar (Davis, 2016, p. 99).

Relacionar o trabalho doméstico como uma função naturalizada de mulheres negras é, até hoje, uma marca viva do processo colonial. Dessa forma, a violência doméstica não seria um fenômeno novo dos anos 1970, mas uma continuidade do colonial na pós-colonização. Por isso, referir-se apenas como uma violência localizada dá década de 1970 parece também limitar-se a uma violência própria das mulheres brancas.

O racismo presente no movimento de mulheres antiestupro tornou-se, assim, um dos maiores impeditivos desse feminismo conseguir conquistas que realmente promovessem o fim da cultura do estupro. Davis argumenta que um dos fatores que impossibilitou esse movimento de ser multirracial na prática, e, desse modo, atingir mais mulheres, foi a interferência que o mito do estuprador negro exercia entre as mulheres brancas.

Se investigarmos as razões pelas quais tem sido tão árduo assentar as bases para um movimento antiestupro multirracial efetivo descobriremos que a influência abominável do mito do estuprador negro se impõe. Durante os primeiros anos da década de 1970, quando a campanha antiestupro ainda estava em seu início, a

presença de mulheres afro-americanas naquele movimento era *raridade* (Davis, 2017, p. 46, grifos meus).

Davis atrela parte dessa ausência de mulheres negras nas mobilizações à “consciência incipiente das mulheres brancas que foram pioneiras do movimento de libertação feminina a respeito da inter-relação entre racismo e sexismo em geral” (Davis, 2017, p. 46), estando ausente no movimento a noção de que a base dessa violência envolvia não só gênero, mas outros marcadores cruciais que, articulados, formavam violências específicas, como bem nos lembra Patricia Hill Collins:

Atos específicos de violência sexual contra afro-americanos refletem um processo mais amplo pelo qual a violência é socialmente construída de maneira especificamente *racializada e generificada*. Assim, mulheres negras, homens negros e mulheres brancas experimentam formas distintas de violência sexual (Collins, 2019, p. 252, grifos meus).

Como descreveu Fraser, historicamente, as mulheres agredidas não eram reconhecidas como vítimas de violência nem pela sociedade nem pelo sistema judicial, por isso um inconformismo diante de tamanha injustiça era transmitido diretamente aos homens por meio do ativismo. Conforme este foi se fundamentando por um alicerce teórico de feministas da academia, brancas e de classe média, as primeiras análises dessas autoras envolviam um caráter biológico e essencialista, e pouco social, para explicar a violência dos homens contra as mulheres, não abarcando o caráter racial e de classe para explicar os estupros e outras violências, o que mostra que a própria fundamentação epistemológica do movimento desse período era insuficiente para entender a exploração e a opressão de mulheres não-brancas da classe trabalhadora, além de essas teorias também contribuírem para o mito biologizante do homem negro como um agressor em potencial. Nesse sentido, pode-se questionar se o motivo pelo qual as instituições oficiais do Estado deram uma abertura mínima para ouvir a interpretação contra-hegemônica das necessidades das feministas seria justamente por não ser uma ação tão radical, que considerasse como ponto central nesse discurso o combate ao racismo.

As ativistas feministas brancas não enxergavam o quanto o sexismo estava atrelado ao racismo para formar a dominação estrutural contra as mulheres. Elas tinham, talvez, como aponta Grada Kilomba (2019) o privilégio de *não saber*⁵,

5 Kilomba disserta justamente sobre experiências cotidianas de racismo, onde a possibilidade de não se dar conta dessas experiências é um privilégio de não saber: “Uma vez confrontado com verdades

defendiam o mito do estupro negro, mas tampouco percebiam que isso era um problema fundante para se pensar feminismos emancipadores. Essa cegueira à raça fazia com que essas feministas, na disputa para que a sua interpretação da necessidade de não ser mais violentada fosse reconhecida, reafirmassem ao mesmo tempo, por meio do silenciamento ou da acusação enganosa, a ligação do estupro a homens negros. Essa incapacidade do movimento de desenvolver uma interpretação das necessidades que reconhecesse o nível estrutural que impulsionava a violência sexual articulado com o genocídio da população negra fez muitas mulheres não-brancas declinarem de se envolver pessoalmente com as mobilizações:

Como grande parte do ativismo inicial contra o estupro se concentrava em colocar os estupradores nas mãos do sistema judicial, as mulheres afro-americanas *relutavam*, compreensivelmente, em se envolver com um movimento que poderia muito bem levar a mais ataques repressivos às suas famílias e comunidades (Davis, 2017, p. 46, grifos meus).

Geralmente, as ações policiais para apreender agressores sexuais eram acompanhadas de um armamento racista de repressão: 1) o suspeito é descrito de forma genérica, permitindo a violência policial seguida de morte de muitos homens negros inocentes até chegar ao suposto realizador do crime; 2) aumento considerável do arsenal policial (aeronaves, cães farejadores, agentes policiais, helicópteros) para a busca, o que posteriormente se mantém como lógica normatizada da ação policial para outras situações; e 3) a atenção policial ser dada normalmente quando a vítima é uma mulher branca, enquanto as mulheres negras eram consideradas promíscuas (Davis, 2016; Collins, 2019). Por apoiar esse tipo de agenda policial para combater a violência contra a mulher, já que uma das bandeiras do movimento era jogar os estupradores no sistema judicial, parte das feministas daquele período acabou por contribuir indiretamente com o terror policial em comunidades negras, favorecendo seu genocídio.

Enquanto muitos agressores brancos não são devidamente julgados pelos tribunais, o mesmo não ocorre quando o foco do estupro são homens negros, que em sua maioria são julgados e culpados, ou até mesmo culpados sem julgamento.

desconfortáveis desta *história muito suja*, o sujeito branco comumente argumenta: ‘não saber...’, ‘não entender...’, ‘não se lembrar...’, ‘não acreditar...’ ou ‘não estar convencido por...’. Estas são expressões desse processo de repressão, no qual o sujeito resiste tornando consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer o conhecido, desconhecido” (Kilomba, 2019, p. 42).

Por isso, Davis sustenta que a falsa acusação do estupro é um recurso do racismo, que era naturalizada e empregada com frequência para legitimar a violência e a brutalidade da polícia contra a população negra, ou seja, a busca pelo auxílio da polícia e justiça diante da violência contra a mulher tem um recorte fundante de raça e classe. Mulheres negras e pobres não possuem o direito de confiar nessas instituições porque elas, quando agredidas, receiam a própria atuação dos policiais e juizes – já que é recorrente o assédio de policiais a mulheres negras – além de temerem por seus familiares, que tendem a ser os principais suspeitos de crimes não cometidos devido ao racismo: “A violência contra as mulheres negras tende a ser legitimada e, portanto, perdoada, enquanto a mesma violência em outros grupos pode ser não legitimada e não desculpável. Ao longo da história, essa violência conquistou o apoio e o controle do Estado” (Collins, 2019, p. 251).

Por tudo isso, Davis reforça que o movimento feminista tem o dever de estar atento a essas complexidades se almeja a emancipação total das mulheres, para além de olhar apenas para as formas institucionais de atendimento às vítimas, como os abrigos emergenciais exemplificados por Fraser, que são essenciais por lidarem pontualmente com os resultados dessas violências, mas insuficientes para enxergar o seu fundamento racializado e que permite sua propagação. Davis também nos convida a olhar para nosso presente quando estabelece uma relação entre a violência contra a mulher e a violência neocolonialista contra povos africanos e ameríndios, manifestando que a raiz da agressão contra mulheres só será eliminada se tal violência for compreendida dentro de um contexto sociopolítico estrutural assolado pelo imperialismo:

Exatamente as mesmas condições sociais que geram a violência racista – que encorajam os ataques a trabalhadoras e trabalhadores e a postura política que justifica a intervenção dos Estados Unidos na América Central e o auxílio ao governo do apartheid na África do Sul – incitam a violência sexual. Por conseguinte, a violência sexual nunca será completamente erradicada enquanto não levarmos a cabo com sucesso uma gama completa de transformações sociais radicais em nosso país (Davis, 2017, p. 50-51).

Por fim, a autora também faz um processo de rememoração da luta, que é constantemente apagada, ao lembrar que o movimento dos anos 1970 não foi o primeiro a lutar pelo fim da violência contra as mulheres nos EUA, mas sim o

Movimento Associativo de Mulheres Negras⁶, fundado na década de 1890. É salutar destacar a importância, um século antes, que essas mulheres negras davam à luta contra a violência, refletindo oitenta anos de um organizado combate do estupro e da ameaça sexual. No presente, é possível notar que a ideia formada na escarificação de que as mulheres negras eram propriedade dos senhores brancos é uma violência simbólica e material que permanece na contemporaneidade, quando as vidas dessas mulheres são reificadas e apagadas.

É ainda mais contraditório que as mulheres negras tenham estado ausentes no início do movimento antiestupro contemporâneo, já que, na verdade, o ativismo antiestupro tem uma longa história na comunidade negra. É provável que o primeiro movimento progressista a incitar uma contestação direta à violência sexual tenha sido o Movimento Associativo de Mulheres Negras, formado no fim dos anos 1890 (Davis, 2017, p. 47).

Por tudo isso, seria bastante limitador reduzir o estupro e outras agressões a casos individuais ou a fatores biológicos e psicológicos. Fraser vai diretamente contra essa ideia, principalmente quando apresenta todo o movimento de politização dos discursos e das demandas feministas para uma ordem não só pessoal, mas também social, sendo crítico à falta de política pública do Estado em relação à violência contra as mulheres, e conseguindo promover essas políticas. Por outro lado, o movimento ativista dos anos 1970 possuía limitações concretas à emancipação das mulheres por não conseguir reinterpretar suas necessidades de forma ampla e plural como parecia, principalmente por não considerar o fundamento racial que essa violência abarcava.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na análise de Fraser, as feministas que conseguiram disputar discursivamente e reinterpretar as necessidades referentes ao combate à violência contra as mulheres formavam um grupo específico, que, demonstrou Davis, não contemplava

6 As lideranças do Movimento Associativo não vinham das camadas baixas da classe trabalhadora, mas eram mulheres negras intelectualizadas. Entretanto, o que as diferenciava das feministas líderes das agremiações brancas “era sua consciência sobre a *necessidade* de contestar o racismo” (Davis, 2016, p. 135, grifos meus), que lhes era cotidiano. Assim, a experiência do racismo sofrido diariamente fazia com que as líderes negras se aproximassem mais das mulheres trabalhadoras, brancas e negras, do que da experiência do sexismo vivenciado pelas mulheres brancas de classe média.

mulheres afro-americanas, latinas e indígenas, já que sua maioria era representada por mulheres brancas, intelectualizadas de classe média, que eram também subordinadas socialmente pelo machismo, mas tinham mais possibilidade de disputar discursivamente suas demandas individuais no Estado.

Não obstante a considerável formação de um discurso próprio e auto gerado, a partir desse feminismo, que permitiu ampliar a noção de político e garantir um espaço legítimo na esfera pública às mulheres, além de também contribuir fortemente ao combate à cultura do estupro, fazendo coro com Davis, Collins nos atenta que havia uma questão anterior ainda pouco resolvida, referente a quem tinha voz para participar e gerar ativamente esses discursos emancipadores. Devido à violência colonial, muitas mulheres negras não possuíam o direito à voz há muito tempo, já que se expor publicamente oferecia risco a suas vidas e à vida de seus entes. Esse pode ser um dos motivos históricos pelos quais os discursos sobre a interpretação das necessidades foram desenvolvidos por mulheres brancas, e o movimento ser pouco formado por mulheres negras:

Em um contexto de racismo virulento [início do séc. XX], a exposição pública poderia tornar homens e mulheres negros mais vulneráveis ao risco de violência sexual cometida por homens brancos. As mulheres brancas que desenvolvem análises orientadas pela questão do gênero não enfrentaram esse medo. Em situações como essas, nas quais a regulação dos corpos das mulheres negras beneficiava os sistemas de raça, classe e gênero, a manutenção dos espaços seguros para a autodefinição das mulheres negras muitas vezes exigia que, em público, se mantivesse silêncio sobre questões aparentemente polêmicas (Collins, 2019, p. 219-220).

Por outro lado, esse movimento feminista aparece em Fraser como bastante transformativo da ordem vigente, por ter inserido na opinião pública a interpretação de que a violência contra a mulher é um problema social, político e sistêmico, além de ter conseguido também implementar políticas públicas que pudessem atender e acolher as vítimas. Collins, todavia, mostra que até mesmo essas conquistas eram direcionadas a um grupo específico, pois eram poucas as mulheres negras que conseguiam acessar essas políticas públicas:

Embora as estatísticas atuais indiquem que as mulheres negras têm mais probabilidade de sofrer estupro que as mulheres brancas, elas são menos propensas a conseguir que julgamentos resultem em condenações de seus algozes e, o que é

ainda mais perturbador, menos propensas a procurar aconselhamento e outros serviços de apoio (Collins, 2019, p. 253).

Ademais, Davis argumenta que a diferenciação sexista entre economia doméstica como feminino e economia pública como masculino causada pelo capitalismo industrial, pós-Guerra Civil norte-americana, fortaleceu ainda mais a imagem de inferioridade e fragilidade apenas das mulheres brancas, a partir de uma ideologia da feminilidade, fazendo com que elas fossem separadas do mundo do trabalho produtivo remunerado e vistas como a “mãe” e a “dona de casa”. No entanto, entre mulheres negras escravizadas, esse movimento nunca ocorreu: “os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia. Em consequência disso as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante” (Davis, 2016, p. 24-25). Isso mostra o quanto o caráter patriarcal é racializado por uma estrutura social embranquecida. Desse modo, o que pode se considerar é que o movimento antiestupro, justamente por ter sido encabeçado por mulheres brancas, estadunidenses, de classe média, permitiu dar mais visibilidade ao Estado e à opinião pública de uma violência que outras mulheres já sofriam um século antes.

Diante desse cenário, portanto, pode-se concluir que processo de *despolitização* das necessidades desenvolvido por Fraser, pode ser mais complexo do que aparenta. A autora aponta que esse processo acontece quando os arranjos institucionais e administrativos tornam a interpretação das necessidades um gerenciamento de necessidades, fazendo os sujeitos não serem mais autores críticos dos discursos, apenas clientes individualizados de uma política pública. Mas o que se nota é que, para além dessa despolitização governamental, as próprias interpretações progressistas em disputa no âmbito público podem antes já *despolitizar* outras interpretações *marginalizadas*. No estudo de Davis sobre o mesmo movimento, pode-se perceber que este não foi tão transformativo porque a interpretação das feministas brancas, antes de ser despolitizada pelo Estado, já apagava outras interpretações sobre o mesmo assunto, entre concernidas. Talvez em Fraser esse movimento dos anos 1970 apareça de forma mais central do que ele atuou para combater a violência contra as mulheres nos EUA, não havendo uma articulação com outras formas de disputa emancipatória por interpretação dessa necessidade, abrindo margem para categorizá-lo como o movimento feminista central do período:

Essa organização acabou impactando públicos mais amplos e discursivos. No final dos anos 1970, as feministas conseguiram em grande parte estabelecer a violência doméstica contra as mulheres como uma questão política de boa-fé. Em alguns casos, elas conseguiram *mudar atitudes e políticas da polícia e dos tribunais* e conquistaram para esse assunto um lugar na agenda política informal. Agora, as necessidades das mulheres agredidas eram *suficientemente* politizadas para se tornarem candidatas à satisfação organizada publicamente. Finalmente, em vários municípios e localidades, os abrigos de movimento começaram a receber financiamento do governo local (Fraser, 2013, p. 73, grifos meus, tradução própria).

Davis também mostrou que esse tipo de violência deriva diretamente da política oficial, ou seja, da política hegemônica do Estado. Quando uma reinterpretação das necessidades é incluída, ela tende a ser despolitizada, como definiu Fraser. Desse modo, o sistema de dominação se mantém firme, já que apenas setores já privilegiados em algum aspecto (como é o caso das feministas brancas) conseguem entrar na disputa enquanto interpretações ditas contra-hegêmicas. Nesse sentido, diferente do que parece apontar Fraser, as políticas da polícia e dos tribunais mantiveram a atitude histórica de penalização de mulheres negras, continuando a contribuir para a violência sistêmica contra elas:

A experiência dos anos 1970 demonstra que as estratégias antiestupro que dependem, sobretudo, das agências de aplicação da lei continuarão a deixar de lado muitas mulheres de minorias étnicas. Na verdade, a vivência das mulheres negras tem sido a de que exatamente os mesmos policiais brancos encarregados de protegê-las dos estupradores e de outros criminosos às vezes irão tão longe ao ponto de estuprar as mulheres negras sob sua custódia. [...] Além disso, as forças policiais com frequência empregam táticas aparentemente elaboradas para capturar os estupradores, mas que tem como objetivo velado expandir seu arsenal de repressão racista (Davis, 2017, p. 49-50).

Me pergunto assim quais seriam as limitações da paridade de participação referentes às pessoas negras nas esferas institucionais, públicas e íntimas da vida. A partir da leitura de Davis, pode-se alegar que talvez a política de interpretação das necessidades do movimento feminista tenha sido insuficiente por apenas promover a justiça para determinados grupos, mesmo sendo grupos subordinados, enquanto outros seguiriam marginalizados até para participar de forma

paritária na interpretação de discursos, enquanto essa paridade já seria possível para algumas mulheres.

A violência contra as mulheres, portanto, é racial. E, como alega Davis, envolve toda uma rede de brutalidade que se prolonga a métodos terroristas de grupos religiosos “pró-vida” ao atacarem clínicas e hospitais de atendimento de mulheres que foram intimidadas, agredidas e estupradas; às próprias ações criminosas do governo quando não subsidia o aborto, os métodos contraceptivos e a educação sexual; além do machismo cotidiano que faz do estupro uma cultura enraizada nas corporalidades e mentalidades, e que se estende à não garantia dos direitos reprodutivos pelo Estado, atingindo principalmente as mulheres negras e pobres que precisam desses serviços, comprovando os intercruzamentos que essa violência possui com violações à humanidade dos corpos racializados.

Por isso, levar o debate racial como foco central dentro dos feminismos é um movimento urgente que muitas mulheres não-brancas reivindicam cotidianamente a partir da particularidade das violências que sofrem, mas também a partir das potencialidades que desenvolvem ao resistirem e existirem. Pensar teorias e ações conjuntas envolve, portanto, um compartilhamento de escuta e de fala que possibilite considerar as diferentes experiências e não esquecer as lutas já vivenciadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRESSIANI, Nathalie. (2007). “Multiculturalismo ou Desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser”. In.: *Humanidades em diálogo*, v.1, n. 1, nov.
- BRESSIANI, Nathalie. (2010). *Economia, Cultura e Normatividade O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento*. Dissertação de mestrado em Filosofia, Universidade de São Paulo.
- BRESSIANI, Nathalie. (2015). *Crítica e Poder. Democracia Deliberativa e Diagnóstico de Patologias Sociais em Nancy Fraser*. Tese de doutorado em Filosofia, Universidade de São Paulo.
- COLLINS, Patricia Hill (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política* (2017 [1984]). São Paulo: Boitempo.
- DAVIS, Angela (2016 [1981]). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- DAVIS, Angela (2019). *Uma autobiografia*. São Paulo: Boitempo.
- FÓRUM DE SEGURANÇA PÚBLICA (2019). *13º Anuário de Segurança Pública*. <https://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/Anuario-2019-FINAL-v3.pdf> (acesso em 20/01/2020).

- FRASER, Nancy (2013). *Fortunes of Feminism*. London/New York: Verso.
- FRASER, Nancy; Nicholson, Linda (1988). Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism. *Theory Culture and Society*, v. 5.
- FRASER, Nancy. (2007). “Mapeando a imaginação feminista: Da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. *Estudos feministas*, 15.
- FRASER, Nancy. (2017). “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler”. In.: *Idéias*, Campinas, v.8, n.1, p. 277-294, jan/jun.
- FRASER, Nancy (1989). *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FRASER, Nancy. (1985). What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. *New German Critique*, n. 35, p. 97-131.
- KILOMBA, Grada (2019). *Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogá.
- MELO, Rúrion. (2018) “Dimensões políticas do reconhecimento e seus limites”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2, p. 112-148.
- RAPE, Abuse, & Incest National Network (RAINN). *Victims of Sexual Violence: Statistics*. <https://www.rainn.org/statistics/victims-sexual-violence> (acesso em 20/08/2021).
- SANTOS, Barbara. (2020). *Paridade de participação e emancipação em Nancy Fraser: reconhecimento e justiça a partir do feminismo*. Dissertação de mestrado em Ciência Política, Universidade de São Paulo.

A ontologia marxista na perspectiva da ser-outra

Marxist ontology from the perspective of being-other-woman

Tábata Berg^a 

[...] e que não existem estrangeiros. Existem apenas versões de nós mesmos; muitas delas nós não abraçamos, e da maioria desejamos nos proteger. *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura*, Toni Morrison, 2016.

Resumo O ensaio tem como objetivo lançar uma perspectiva feminista às bases epistemológicas da ontologia marxista, situada geneticamente na visão e estrutura de mundo masculina. Para tanto apresentarei um rascunho da categoria que estou nomeando por ser-outra cuja construção proponho em oposição ao sujeito universal, todavia, historicamente situado. O intuito é oferecer um olhar mais plural à abordagem do ser social, recuperando autoras que permanecem marginalizadas pela tradição filosófica.

Palavras chaves Ontologia. Ontologia marxista. Ser social. Epistemologias feministas. Ser-outra.

Abstract *The essay aims to launch a feminist perspective to the epistemological bases of Marxist ontology, which is genetically situated in the male world view and structure. To this end, I will present a draft of the category that I am naming being-other-woman – a category which I formulate in opposition to the universal subject (however historically situated). The aim is to offer a more plural outlook at the social being, recovering authors who remain marginalized by the philosophical tradition.*

Keywords *Ontology. Marxist ontology. Social being. Feminist epistemologies. Being-other-woman.*

a Tábata Berg é doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas IFCH/UNICAMP, pesquisadora pelo Grupo de Pesquisa Mundo do Trabalho e Suas Metamorfoses GPMT-IFCH/UNICAMP e professora pelo Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Viçosa DCS/UFV. É mãe do Antônio desde 2016.

ENTRE-TECENDO SUJEITO E OBJETO

Neste ensaio proponho lançar alguns questionamentos aos pilares da ontologia marxista do ser social a partir das epistemologias feministas, dando ênfase à sua pluralidade. Tenho como objetivo desenvolvê-los através da visão de mundo e da estrutura de exposição¹ das pensadoras mulher (es)² que têm, a despeito da ampla reflexão e lutas políticas, permanecido à margem da tradição ontológica. Rascunharei uma apreensão da ser *humana* em sua constituição através do fazer-se da ser-*outra*; isto é, daquelas construídas enquanto estrangeiras ao ser-social, outremizadas³ enquanto sujeitos produtores e cognoscentes.

O “ser” de forma ampla tem sido objeto de reflexão da Metafísica há pouco menos de dois milênios e meio – se tivermos como limiar Platão. No entanto, ele tem sido objeto quase que exclusivo de pensadores homens; salvaguardadas algumas raras exceções que são tratadas enquanto párias pela própria ontologia enquanto disciplina institucionalizada, tais como Teresa D’Ávila, no século XVI e Simone de Beauvoir, no século XX.

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, categorias e questões inerentes ao desenvolvimento da modernidade ocidentalizada 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

-
- 1 Encontro nas obras *Um teto para todos* (1928) e em *Três Guinéus* (1938), ambas de Virginia Woolf, a inspiração para o par conceitual *visão de mundo e estrutura de exposição*. A autora demonstra que a forma de escrita e a visão de mundo encontram-se fundamentalmente articuladas e que as experiências concretas, o modo de vida de um determinado grupo social, no caso, das mulheres, impactam a estrutura de exposição. No entanto, Woolf defende uma necessária transposição desse par conceitual para a produção da escrita literária, a ascensão à visão de mundo e estrutura de exposição andrógenas. Essa questão nos levará ao debate intrínseco tanto ao feminismo quanto ao marxismo da crítica imanente e da crítica transcendente, algo que indico aqui, mas não posso avançar. Ressalto, ainda, que estou utilizando o par visão de mundo e estrutura de exposição em um sentido amplo; por visão de mundo estou compreendendo todas as formas cognoscentes de uma determinada forma de ser. Já por estrutura de exposição estou entendendo os procedimentos e os métodos como um determinado conhecimento expressa-se, seja de modo explícito, pela linguagem – da produção científica ao catecismo religioso –, seja de modo implícito, em suas formas pré-linguísticas.
 - 2 Estou utilizando como recurso linguístico 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.
 - 3 Ver Morisson, 2019 [2017].

alma e corpo, conhecimento, autoconhecimento e ser, entendimento e experiência, entre outras⁴. No entanto, Teresa não se encontra entre os cânones da filosofia; majoritariamente masculinos. Sua obra só esporadicamente é tratada 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” (Beauvoir, 2016 [1949] p. 12). Seu pensamento costuma ser interpretado a partir do lugar simbólico de “esposa de Cristo”, posição que, embora ela mesma tenha se arrogado⁵, 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.

No que tange a ontologia marxista⁶, embora um número crescente de pensadoras esteja oferecendo contribuições riquíssimas⁷, a tradição ainda encontra-se fundamentalmente ancorada nas obras de Marx e Lukács. Essas duas dimensões basilares do objeto encontram-se transpassadas pela visão de mundo e estrutura de exposição masculinas, e que trazem não somente a exclusividade do olhar masculino⁸, mas também branco e europeu (colonizador e burguês)⁹. Quantas vezes o conhecimento sobre o ser social, assim como aquele produzido a respeito

- 4 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, amplitude 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” (D’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.
- 5 “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. [...]’” (D’Ávila, 2011 [1577], p. 270).
- 6 Por ontologia marxista estou compreendo a tradição iniciada por György Lukács em *Para uma ontologia do ser social* (1968), na qual a leitura da obra marxiana é feita a partir da centralidade ontológica da categoria trabalho como aquela de transição entre o ser orgânico (no qual o movimento do ser é um movimento causal e não intencional) e o ser social, forma na qual o ser e suas causalidades internas é posto em movimento pela teleologia do trabalho de desdobrando em pores primários e secundários.
- 7 Ver, por exemplo, Saffioti, 2001; Arruza, 2016; Ferguson, 2016.
- 8 Estou utilizando “visão de mundo e estrutura de exposição masculinas” no artigo como uma forma social, uma categoria, no sentido marxiano, hegemônica que ascende com a modernidade capitalista. No entanto, não estou desconsiderando formas de masculinidades dissidentes e não-hegemônicas, uma vez que elas também encontram-se em uma posição subalterna em relação à visão de mundo e estrutura de exposição masculinas, sendo também lançados à condição de ser-outra.
- 9 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.

da (s) “mulher (es)”, disse tanto sobre a posição ocupada nas relações sociais pelos homens produtores que ofuscou a complexidade do próprio objeto de pesquisa?

Toda construção epistemológica do outro é ontologicamente relacional; de fato, “não se pode falar de homens sem falar de mulheres” (Mies, 1984, p. 165. Tradução própria). Ora, ao falar do homem e do sujeito, a (s) mulher (es) – bem como o povos colonizados –, em suas distintas condições, no mais das vezes, foi concebida pela ontologia, seja ela grega, cristã e, em alguma medida, mesmo a marxista, enquanto objeto 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 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 Merleau-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 conseqüência 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 cristalice (Merleau-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, portanto, 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 na cozinha mineira, entre causos e cuidados, panelas e temperos, cueiros e crias; entre sangue e leite. É bem verdade, até há pouco pude não percebê-la 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. 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: “Javé Deus disse então para a mulher: Vou fazê-la sofrer muito em sua gravidez: entre dores você dará à luz seus filhos, a paixão vai arrastar você para o marido, e ela a dominará” (Genesis, 3, 16).

Parece-me equivocada a identificação entre o conhecimento, cujo fruto proibido deu acesso, à 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” (Genesis, 3,6), 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 se 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!

Sobre a interpretação masculina do mito cristão de Adão e Eva, a filósofa Mary Wollstonecraft, em 1972, conclui:

[...] 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, acho-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 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, concebendo-nos como seres perpetuamente infantis, como rascunhos inacabados da potencialidade humana. E quando, enfrentando muitas dificuldades, as mulheres acessaram o conhecimento formal, exercendo-o ativamente, foram simplesmente apagadas da história da tradição.

Mary Wollstonecraft, a despeito de ter sido filósofa iluminista proeminente nos círculos intelectuais e literários franceses e ingleses¹⁰, pioneira em perceber e questionar, através da filosofia política iluminista, a exclusão das mulheres da pretensa universalidade intrínseca aos direitos do homem, permanece sendo ignorada, e, quando é recuperada, deve-se ao seu vanguardismo feminista e à sua militância abolicionista: sua contribuição à filosofia iluminista segue na obscuridade¹¹. Em sua obra *Reivindicação dos direitos da mulher*, de 1792, supracitada, Wollstonecraft estabelece um debate vigoroso, entre outros, com J. J. Rousseau, desmistificando sua construção sobre as mulheres, que termina por comprometer sua filosofia universalista. Enquanto Rousseau, com toda a debilidade apontada pela autora a respeito do lugar que confere à condição humana das mulheres, é cânone da tradição filosófica.

A (s) mulher (es), sua história e sua filosofia – metade da humanidade –, quando digna de nota, permanece sendo concebida enquanto particularidade.

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 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:

10 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 Edmundo 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.

11 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 Thompson, 2000 [1974].

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.

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-la em sua totalidade por meio das categorias de mediação. Isto é, a distinção, no que tange a apreensão do real, entre burguesia e proletariado é a “diversidade da situação [*verschiedenen Lage*] das duas classes no “mesmo” processo econômico” (Lukács, p. 310, 2003 [1922]). O conhecimento é, portanto, acessado através da mediação da consciência posicionada nas cadeias radicais do processo histórico. A mediação – 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.

De tal modo que provar do fruto proibido foi ser 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 desenvolve minha pesquisa, radicalizar “os fundamentos históricos da razão”¹² se tornou para mim tarefa imprescindível.

É importante ressaltar que tal proposta lançada por esse ensaio 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 movimento que aqui rascunho. 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,

12 Ver Bourdieu, 1997/2007, p. 113.

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, isso porque a escravidão foi a instituição fundamental e fundante sobre a qual se ergueram as relações sociais no continente *amefricano*¹³. Segundo Gonzalez em *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988):

Portanto, América, 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 societais – materiais e simbólicas – na *América Ladina*, é um aspecto muito profícuo à categoria que estou desenvolvendo, pois, a autora acentua modos de ser-*outras* que, embora geneticamente ligados à diáspora africana, são-lhe distintos¹⁴.

Por serem plurais, das diásporas coloniais/imperiais também se desdobram perspectivas analíticas particulares, por exemplo, daquelas que nasceram nas

13 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).

14 Nesse caso, amefricanidade que é ladina, astuta (Métis).

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 (Brah, 2006 [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 conseguinte, 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).

Já Irigaray se empenha em compreender a alteridade feminina, não enquanto alteridade absoluta, em contraposição ao sujeito masculino, tal como foi entendido 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 ser 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*¹⁵: “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”. [...] (Irigaray, 2002, p. 2).

A autora defende que uma compreensão do masculino e do 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. As mulheres, no entanto, parecem percebidas por Irigaray 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” (Irigaray, 2002, p. 6. Grifos meus).

Judith Butler, por sua vez – e tendo estabelecido um longo diálogo com Irigaray –, renuncia à categoria de mulheres enquanto sujeito estável, unitário e

15 Achille Mbembe demonstra que a Razão negra, construção epistemológico ocidental sobre a raça, também se estrutura sobre a concepção do sujeito uno e universal que se opõe à construção do sujeito racial “Tentando responder a questão “Quem é esse?” (sujeito racial), ele (primeiro conjunto de elaborações que articulam ciência e ficção) 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, acréscimo de explicações entre parêntesis).

previamente construído em relação às formas concretas de organização feminista¹⁶, seja em sua forma filosófica ou política. 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).

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 a qual a igualdade pressuposta entre as diversas “identidades” se põe como possibilidade do diálogo e, conseqüentemente, da ação política. Butler propõe pensar em coalizões em contraposição à unidade: “Talvez as coalizões devam reconhecer suas contradições e agir deixando essas contradições intactas” (Butler, 2003 [1990], p. 41)

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

16 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).

tensões intrínsecas à diversidade estimula o crescimento em direção ao nosso objetivo comum (Lorde, 2019 [1984], p. 172).

Entretanto, a despeito da enorme diferença entre as três autoras (e entre as demais autoras que serão mobilizadas neste ensaio) e das divergências que esse ensaio apresenta em relação aos seus constructos, elas 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 pontos de partida para o desenvolvimento da categoria *ser-outra*.

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* uma categoria que busco desenvolver dentro da perspectiva ontológica marxista, 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. Ao me referir às formas de ser estou partindo da ontologia marxista de György Lukács (1968).

Lukács desenvolve a noção de uma ontologia do ser social, de uma ontologia marxista. 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.

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.

O diálogo com essas autoras me ajuda a demonstrar que, mesmo sob a égide do capital, forma de ser e epistemologia são plurais, pois se a relação capital/

trabalho assalariado tem por necessidade se universalizar, essa universalidade só é possível na transformação de alteridades em *ser-outras*, ao mesmo tempo em que os movimentos de resistência frente o avanço do capital cria obstáculos a essa universalização, a *ser-outra* se torna, assim, sujeito subalterno ativo. Buscarei mostrar a seguir alguns desses elementos.

SER-OUTRA: UM BREVE RASCUNHO

Simone de Beauvoir (1949) elabora sua concepção de Outro absoluto, no qual a mulher estaria encerrada e sobre cujos fundamentos a categoria *ser-outra* está sendo construída. Ela o faz no âmago do existencialismo e 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 a autora, 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 [...]” (Beauvoir, 2016 [1949], p. 87).

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 constrói 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. 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 se ancora, mesmo que parcialmente, na desvantagem biológica feminina de concentrar em si, indissolivelmente 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” (Beauvoir, 2016 [1949], p. 112).

A antropologia e a historiografia, em particular, feministas têm nos fornecido dados importantes para questionar a pretensa constância histórica dessa superioridade. Tal como apontou os estudos de Margaret Mead (1935) sobre a conformação de temperamentos sexuais peculiares: suas pesquisas etnográficas não identificaram nas tribos *Arapesh* e os *Mundugumor* a presença de uma diferenciação binária de temperamentos que condicione a superioridade e a dominação de um sexo sobre outro.

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” (Mead, 2014 [1935], p. 268).

Mead demonstra que atividade e passividade – ou imanência e transcendência, para Beauvoir – que na nossa sociedade ocidental foram atribuídas, respectivamente, ao masculino e ao feminino são variações do *temperamento humano geral* 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.

Sexo e Temperamento é uma obra pioneira. Tendo sido publicada quatorze anos antes de *Segundo Sexo* traz um prelúdio poderoso, em especial, por ancorar-se na observação de práticas societárias concretas, de questões que serão radicalizadas no campo teórico, por exemplo, por reflexões de Joan Scott, Monique Wittig, Judith Butler, entre outras. E, ao optar pelas terminologias mulher (es) e patriarcado, não me oponho à compreensão de que de que sexo e gênero¹⁷ não possuem 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, de que o sexo mesmo enquanto categoria, longe de possuir uma objetividade e determinação que lhe é própria, 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*.

17 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, 2019 [1990], p. 21).

Vale lembrar que Mary Wollstonecraft já em 1792 questionava o que hoje parte da teoria contemporânea feminista define por *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 como fundamentalmente femininas, e que encontraram ao longo da história (masculina) do pensamento novas configurações pseudocientíficas.

Em seu embate com o pensamento iluminista (masculino), a autora tanto nos oferece subsídios para questionar a essencialização do particular quanto a adesão à universalidade abstrata, ambos 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 *locus* da racionalidade; concebendo-as enquanto seres perpetuamente infantis e frágeis: reféns do coquetismo e de uma sensibilidade sensual. 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.

Quando Scott defende que homens e mulheres são categorias vazias e transbordantes (Scott, 2019 [1990], p. 28), o que em muito se aproxima tanto de Mary Wollstonecraft quanto de Margaret Mead, essa é uma orientação que perpassará o desenvolvimento da categoria *ser-outra*. No sentido que a identidade desta categoria com a de mulher (es) é condicionada por uma forma socialmente determinada; mulheres é um conceito que, sem a concretude da história, é vazio, podendo mesmo, como sugere Butler, ser suprimido. O conteúdo histórico da categoria sobre a qual me debruço é, ademais, múltiplo e transborda e mesmo inviabiliza uma compreensão universal de *ser-mulher* (es).

Também compartilho da conclusão à qual Beauvoir chega de que o patriarcado, como forma de opressão e exploração dos homens sobre as mulher (es), encontra-se geneticamente relacionado ao surgimento da propriedade privada. Mas, ao falar de *ser-outra*, estou compreendendo-a ancorada na propriedade privada em sua forma singular, a propriedade 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 dos *entroncamentos*, 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 com que a ser-*outra* seja constituída e experimentada numa multiplicidade de formas.

Lorena Cabnal, intelectual indígena, representante do feminismo comunitário¹⁸, denominou por *patriarcado originário*¹⁹ a estrutura que ordena relações de hierarquização, exploração e opressão das mulheres, bem como das representações femininas, nas sociedades originárias na Abya Yala²⁰: “existe patriarcado originário ancestral, que é um sistema milenar estrutural de opressão contra as mulheres originárias ou indígenas” (Cabnal, 2010, p. 14. Tradução própria).

Cabnal, ao se opor a uma cosmologia binária, masculina e heteronormativa, questiona e rivaliza com a essencialização das epistemologias indígenas, lembrando-nos que essa epistemologia, assim como qualquer meta-conhecimento, é sempre processual e histórica e, portanto, mutável, sendo transpassada pelas relações sociais nas quais encontra-se inserida. Ao mesmo tempo em que denuncia a perniciosidade de uma estrutura, mesmo originária, que hierarquiza e 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 e transformando-os à luz da ancestralidade feminina subalternizada ao longo do desenvolvimento dessas sociedades.

Refletir sobre as especificidades que o patriarcado sob a égide da acumulação de capital adquire ao se reestruturar, metamorfoseando, através das diversas

18 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 se iniciado na Bolívia por volta do início dos anos 2000.

19 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 uma 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.

20 Cabnal 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” (Cabnal, 2010 nota 1, p. 11).

formas que assume nas sociedades cuja expropriação foi imposta é fundamental para o desenvolvimento da categoria ser-outra rascunhada neste ensaio; 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 submissão imposta à ser-outra.

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 essa 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 “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” (Luxemburgo, 1985 [1912], p. 251). E, embora Rosa tenha em pouquíssimos momentos se debruçado sobre a condição feminina, é luxemburguista a noção de ser-outra como protoforma indispensável e insuperável – dento – do processo de expropriação capitalista. Logo, as reflexões feitas por Cabnal são pistas preciosas a uma compreensão da ser-outra sob o patriarcado branco e capitalista que não se perca numa categorização monolítica (Cabnal, 2010).

Ressalto 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, 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; ele, contudo, enfrenta as mais diversas formas de resistências.

Nessa formação histórica particular, a (s) mulher(res) é concebida enquanto objeto do sujeito universal (não *Objekt*, objeto natural, matéria-prima, ou de pura contemplação, mas *Gegenstand* no sentido marxiano²¹, ou seja, um objeto que é transpassado pela ação do sujeito; exteriorização e efetivação do *Eu* consciente e ativo, e mais, um objeto mágico). Virginia Woolf 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

21 Ver MARX, 2007 [1845], Tese ad Feuerbach.

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 (Woolf, 2014 [1929], pp. 54-5).

Metaforizamos espelhos! Representação do surgimento do indivíduo que contrapondo-se e diferenciando-se da coletividade se faz autônomo, ativo. Ao mesmo tempo símbolo da expropriação colonial. Espelho, 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: 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] (Hesíodo, 2013 [séc. 8 a. c.], p. 93).

Mas Woolf atenta para o fato que esse espelho, encarnado pela (s) mulher (es), não é qualquer espelho, é *espelho mágico*. Ao compreender a relação de alteridade experimentada pela (s) 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.

Ao mesmo tempo, a magia tem por característica o aspecto criador “caráter mesmo de ser uma força, e uma força não mecânica, mas mágica” (Mauss, 1966 [1922] p. 141). A magia se define pela capacidade de “produzir algo mais”; metamorfosear as substâncias; pelo seu polimorfismo (Mauss, 1966 [1922] p. 73). As mesmas potencialidades que Zeus rouba de Métis, ao devorá-la.

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

Há um duplo processo de exploração e opressão: expropriadas de sua condição de sujeito, a (s) mulher (es) é expurgada, por um lado, para o âmbito do trabalho doméstico (ainda que, como veremos, permaneçamos largamente exercendo funções no trabalho tido como produtivo); por outro lado, esse trabalho é, ao mesmo tempo, deposto da condição mesma de trabalho, ou seja, de exteriorização ativa, de relação entre ser consciente e natureza, de autoatividade. A mulher tornamo-nos,

portanto, objetos de um sujeito, mas esse objeto que em sua pretensa passividade de objeto deve, contudo, magicamente conferir atividade ao sujeito ativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluo, assim, que temos sido destituídas da posição de partícipes da relação de reconhecimento mútuo inerente à condição de *ser-humana*. O caráter criador foi retirado da (s) mulher (es), sendo reduzido à pura re (produção), e perdido o sentido mesmo de trabalho. Ao mesmo tempo, 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, mais especificamente: enquanto *ser-outra*, nos vemos estranhadas – interiorização, de modo ativo e resistente – de nós mesmas, dos objetos, de nossas filhas e filhos, das outras mulheres, e sobretudo dos homens – estes, sim, sujeitos, produtores, portadores da criação.

Entretanto, é preciso ressaltar que a experiência da alteridade enquanto estranhamento não é unívoca. A escolha pela forma “mulher (es)” vem do intuito em compreender a categoria *ser-outra* enquanto unidade de distintas condições e posições, ao mesmo tempo buscando apreendê-la através da escuta da pluralidade de vozes femininas. Se a *ser-outra* nos une, há uma infinidade de diferenças igualmente transformadas historicamente em alteridades absolutas que nos distinguem e nos separam e nos hierarquizam: mulheres negras, imigrantes, indígenas, camponesas, trans, lésbicas, *queers*; no mais das vezes, *proletarizadas*. Reforço, não obstante experimentemos a *ser-mulher* (es) de formas e posições distintas, ela segue nos condicionando e nos lançando ao lugar de *ser-outra*; como, segundo Bell Hooks já apontavam as abolicionistas negras estadunidenses no século XIX (Hooks, 1981, p. 16).

Uma ontologia marxista que não perca o movimento do real precisa ser, ao mesmo tempo, feminista, incorporando as epistemologias feministas em sua diversidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA. GÊNESIS (1990). Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus.
- ARRUZA, Cinzia (2016). Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. Cadernos Cemarx. nº 10. *Dossier: Marxismo e feminismo no debate de gênero e sexualidade*. Campinas., 39-58.
- ÁVILA, Teresa De (2011 [1577]). *Castelo Interior ou Moradas*. São Paulo: Paulus.

- ÁVILA, Teresa De (2019 [1562]). *O Livro da Vida*. São Paulo: Paulus.
- BEAUVOIR, Simone (2016 [1949]) *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BERG, Tábata (2016). *Trabalho e Habitus: um diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas.
- BUTLER, Judith (2013 [1990]). *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CABNAL, Lorena (2010). In: Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos Diversos: o feminismo comunitário*. Las Segovias: ACSUR. pp. 11-25
- FANON, Frantz (2006). *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF.
- FERGUSON (2016). 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. p. 14-38.
- GONZALEZ, Lélia (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244.
- GONZALEZ, Lélia (1988a). A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan. /jun.), p. 69-82.
- GONZALEZ, Lélia (1988b). Por um feminismo Afro-latino-americano. *Caderno de Formação Política do círculo Palmarino*, Vitória, v. 1, n. 1, p. 12-20. Disponível em: www.circulopalmarino.org.br. (acesso em 08/08/ 2019).
- HESÍODO. *TEOGONIA: A origem dos deuses* (1995 [séc. 8 a. c.]). São Paulo: Editora Iluminuras,.
- HOOKS, bell (2015 [1981]). *Ain't a woman: blackwomen and feminism*. New York e London: Routledge.
- HOOKS, bell (2019 [1984]). *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva.
- IRIGARAY, Luce. 1985 [1974]. *Speculum of the other woman*. New York: Cornell university press.
- IRIGARAY, Luce (2004). Brasília: *Labrys, estudos feministas*.
- LUKÁCS. GEORG (2003 [1922]) *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins fontes.
- LUKÁCS. GYÖRGY (2012 [1968, 1984]). *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo.
- LUKÁCS. GYÖRGY (2013 [1968, 1984]). *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo.
- LUXEMBURGO (1985 [1912]). Rosa. *A acumulação do capital*. São Paulo: Nova Cultura.
- MARX, Karl (2007 [1845]). “*Teses ad Feuerbach*”. In: *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, pp. 533 - 535.

- MAUSS, Marcel (1966 [1922]). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosacnaify
- MBEMBE, Achille (2018). *A crítica da Razão negra*. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições .
- MEAD, MARGARET (2011 [1935]). *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva.
- MIES, Maria (1998 [1996]). *Patriarchy & Accumulation on a World Scale: women in the International division of labor*. New York: Zed Book,
- MERLEAU-PONTY (2006 [1945]) Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- MORISSON, Toni (2016). *A origem dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCOTT, Joan (2019 [1990]). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Rio Grande do Sul, v. 20, n. 2, p. 71-99.
- THOMPSON, E. P (2000 [1974]). *Agenda para uma história radical* Barcelona: Crítica.
- WOLLSTONECRAFT, Mary (2016 [1792]). *Reivindicação pelos direitos da Mulher*. São Paulo: Boitempo.
- WOOLF, Virginia (2016 [1928]). *Um teto para todos*. Rio de Janeiro: Tordesilhas.
- WOOLF, Virginia (2019 [1938]). *Três Guinéus*. São Paulo: Autêntica,
- SAFFIOTI, Heleith (2009). Ontogênese e filogênese do gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres. *Série Estudos/Ciências Sociais/FLASCO-Brasil*. p. 1-44.

Relação entre universal, particular e singular em análises feministas marxistas: por uma ontologia integrativa¹

Relationship between universal, particular and singular in marxist feminist analyzes: by an integrative ontology

Lívia de Cássia Godoi Moraes^a 

Resumo Este artigo, de base teórico-bibliográfica, tem por objetivodesenvolver, em defesa do método materialista histórico-dialético como arma teórica e política do feminismo marxista, a proposta de ontologia integrativa a partir da teoria unitária, alicerce da Teoria da Reprodução Social (TRS). Para tanto, apresentamos os embates em torno das aproximações e distanciamentos entre feminismo(s) e marxismo desde a década de 1970, bem como o diálogo crítico da TRS com os sistemas duplos e triplos. Analisamos um dos elementos que consideramos mais relevantes no método: a relação entre universal, particular e singular, pela chave da categoria totalidade. Tal relação nos permite, por um lado, enfatizar os desafios postos pela realidade no que concerne aos níveis de abstração na análise do concreto, síntese de múltiplas determinações; por outro, auxilia no desenvolvimento do diálogo crítico com a interseccionalidade e a consubstancialidade. Trata-se de um exercício teórico que enfatiza a categoria mediação (particularidade) como fundamental para pensar os desafios postos à sociabilidade generificada e racializada e a totalidade social capitalista, de uma perspectiva feminista marxista.

Palavras-chave Teoria de Reprodução Social. Feminismo marxista. Materialismo histórico-dialético. Totalidade. Mediação.

Abstract *This theoretical-bibliographic article aims to develop, in defense of the historical-dialectical materialist method as a theoretical and political weapon of Marxist feminism, the proposal of integrative ontology from the unitary theory, the foundation of the Social Reproduction Theory (TRS). Therefore, we present the conflicts*

¹ Agradeço a leitura atenta e sugestões de Mariana Shinohara Roncato e ao debate coletivo do Grupo de Estudos sobre Teoria da Reprodução Social.

^a Docente do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Trabalho e Práxis. Pesquisadora do Grupo de Estudos sobre Teoria da Reprodução Social. Email: liviamoraes@outlook.com

around the approximations and distances between feminism(s) and Marxism since the 1970s, as well as the critical dialogue of TRS with the double and triple systems. We analyze one of the elements that we consider most relevant in the method: the relationship between universal, particular and singular, using the key of the totality category. This relationship allows us, on the one hand, to emphasize the challenges posed by reality with regard to the levels of abstraction in the analysis of the concrete, as synthesis of multiple determinations; on the other hand, it helps in the development of critical dialogue with intersectionality and consubstantiality. This is a theoretical exercise that emphasizes the mediation category (particularity) as fundamental to think about the challenges posed to gendered and racialized sociability and the capitalist social totality, from a Marxist feminist perspective.

Keywords *Social Reproduction Theory. Marxist feminism. Dialectical-historical materialism. Totality. Mediation.*

FEMINISMO(S) E MARXISMO: ENCONTROS E DESENCONTROS

Abreu e Castro (2019), ao resgatarem os encontros e desencontros entre marxismo, feminismo e sexualidade, na Revista Crítica Marxista, no dossiê “Marxismo, feminismos, *queer* e sexualidades – Parte I”, afirmaram que a “questão feminina” é tema de autores e autoras marxistas desde o século XIX, com destaque para Engels, Bebel, Kollontai e Zetkin enquanto produtores/as de textos clássicos nessa temática.

Nas décadas de 1960-1970, quando novos movimentos de esquerda despontavam no horizonte como “uma nova esquerda”, que, em grande parte, questionava o economicismo, o estruturalismo e o etapismo de caráter manualesco nos partidos comunistas, as mulheres ainda experienciavam opressões no interior dos movimentos e partidos de esquerda. Isto posto, decidiram se organizar em grupos, organizações e movimentos sociais de lutas especificamente feministas.

De forma mais crítica ou numa tendência de atualização, o marxismo foi reivindicado por feministas radicais, materialistas, socialistas e marxistas². Porém, as diferenças sobre como se apropriar do marxismo³ marcaram mais fortemente o

2 Para compreender melhor as diferenças entre correntes de feminismos anticapitalistas, ver Moraes e Esquenazi (2020).

3 Essa dificuldade em como se apropriar do marxismo tem relação com as diversas leituras de Marx no interior do marxismo, algumas mais estruturalistas, outras mais dialéticas. Apesar de utilizarmos aqui marxismo – no singular – temos ciência da diversidade de leituras no interior da teoria marxista. É importante evidenciar também que marxismo e feminismo estão em níveis de abstração diferentes. De um lado, uma teoria, o marxismo, de outro, feminismo enquanto movimento que se expressa na realidade concreta como uma práxis, cujas correntes se assentam em bases teóricas bastante diversas, tais como liberalismo e socialismo, por exemplo.

debate teórico com implicações para lutas sociais a partir de meados da década de 1970, e, especialmente, na década de 1980, período em que muitas feministas internalizaram esse debate para o meio acadêmico, institucionalizando os chamados estudos de gênero.

A queda do muro de Berlim e o fortalecimento do neoliberalismo na década de 1980 marcaram, contudo, um afastamento do marxismo tanto nos meios acadêmicos quanto na luta política.

Neste contexto, tornou-se quase axiomático que acadêmicos e ativistas dispensassem o marxismo em geral – e a economia política marxiana em particular – como um quadro explicativo datado, irremediavelmente reducionista, inadequado para a construção de uma teoria abrangente da opressão às mulheres. Ao mesmo tempo, o punhado de grupos de extrema esquerda que insistiam no contrário, com frequência defendia ortodoxias passadas, mostrando uma indisposição para reconhecer que o materialismo histórico precisava reavaliar sua análise da opressão às mulheres na sociedade capitalista (Ferguson; McNally, 2017, p. 31).

Somente ao final da primeira década do século XXI ocorreu um reavivamento mais contundente do marxismo e, passados quarenta anos da efervescente contenda, muitos dilemas sobre a relação entre marxismo(s) e feminismo(s) ainda estão por serem debatidos.

Ao longo do mencionado recorrido histórico, contudo, foi mantida uma disposição das feministas marxistas em atualizar suas análises sem perder de vista o método. Aqui, neste artigo de base teórico-bibliográfica, nosso objetivo é ressaltar como fundamental para análises feministas marxistas, um dos elementos que consideramos mais relevantes no materialismo histórico-dialético: a relação entre universal, particular e singular, sob a chave da categoria totalidade. A defesa do método, assim, é também a defesa de uma práxis política transformadora e emancipatória.

Para tanto, fazemos uma explanação da importância de compreender a relação dialética entre universal, particular e singular no método de Marx, sob uma ótica lukacsiana, no sentido de corroborar com as críticas que as pesquisadoras e femi-

Segundo Vogel (2018), o mesmo ocorre com as dimensões da diferença “raça, classe e gênero”: a busca por similaridades ou paralelismos minimiza as particularidades. Assim sendo, o debate é extremamente desafiador e, por isso mesmo, até o momento, inconcluso.

nistas da Teoria da Reprodução Social (TRS)⁴ vêm fazendo aos sistemas duplos e triplos concernentes às conceituações de interseccionalidade e consubstancialidade, tendo por base a ontologia integrativa, conforme defende Ferguson (2017). Trata-se de um exercício teórico que enfatiza a categoria mediação como fundamental para pensar os desafios postos à sociabilidade generificada e racializada em relação à totalidade social capitalista fetichizada.

O UNIVERSAL, O PARTICULAR E O SINGULAR EM MARX E LUKÁCS

Pelo fato de Karl Marx ter feito poucas e breves sistematizações sobre seu método, sendo o item mais lido “O método da economia política”, constante no livro *Grundrisse* (2011), há muitos debates e disputas entre os/as marxistas sobre o que seria o método, com ênfase na diferenciação entre análises mais estruturalistas e análises mais dialéticas.

Nossa leitura do método de Karl Marx reivindica a dialética. Pensamos ser de fundamental relevância não se perder na relação entre universal, particular e singular. Um capítulo primordial, para nós, é “O particular à luz do materialismo histórico dialético”, de Lukács (1970).

O debate feminista, enquanto teoria e práxis, parece, em nossa leitura, ratificar a importância dos elementos acima indicados para análise, especialmente no que diz respeito ao imbróglio que envolve classe, raça e gênero/sexo/sexualidade⁵. Tanto boa parte das análises interseccionais quanto as consubstancialistas consideram que não se deve perder de vista tais elementos nas análises.

A Teoria da Reprodução Social, especialmente nas produções recentes (Arruzza, 2019; 2017; 2015; Ferguson, 2017), vem se debruçando em fazer a crítica aos

4 A Teoria da Reprodução Social é de base marxista, mas pretende avançar na análise das questões de gênero. Tal teoria parte do princípio de que a produção de bens e serviços e a produção da vida são parte de um mesmo processo, um processo integrado (Bhattacharya, 2019). Destacam-se como importantes pesquisadoras/es nesse campo: Lise Vogel, Martha Gimenez, Johanna Brenner, Susan Ferguson, David McNally, Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya. “A TRS nasce, no século XXI, a partir de um movimento de convergência entre diversas intelectuais feministas-marxistas que desde o final do século XX vinham se engajando no desenvolvimento da perspectiva unitária no sentido de uma maior aproximação com a realidade concreta. Estas intelectuais incorporavam em sua teorização, estudos empíricos e ativismo muitos dos questionamentos, demandas e horizontes dos movimentos feministas, antirracistas, pós-coloniais e *queer*. Este diálogo possibilitou que estas intelectuais suprissem as lacunas da obra de Vogel (2013), propondo um reposicionamento do campo marxista em relação aos debates sobre classe, opressões, identidades e a questão ambiental. Isto traduz um esforço de recuperar e desenvolver a teoria de Marx na direção específica de compreender a conexão entre as relações sociais econômicas e extraeconômicas, destacando como as categorias de opressão são produzidas de forma simultânea e imbrincada à produção de mais-valia e, assim, não podem ser hierarquizadas” (Ruas, 2021, p. 400-1). Consideramos que a teoria segue em processo de construção, mas tem bases sólidas no método materialista histórico-dialético.

5 O debate em torno do uso dos conceitos sexo e gênero podem ser encontrado em Cisne (2014), Scott (2019) e Devreux (2005).

sistemas duplos ou triplos a partir de análises rigorosamente calcadas em bases ontológicas⁶.

Lukács (1970, p. 68) afirmou que, para uma compreensão materialista dialética do concreto, é preciso, em primeiro lugar, afastar o empirismo, por um lado, e o idealismo, por outro. O concreto não deve ser confundido com o fenomênico e se bastar nele. O concreto é síntese de múltiplas determinações, a unidade da diversidade, conforme Marx (2012). Ele é, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida da análise.

Em princípio, se expressa em representação, mas a análise marxista deve buscar a essência, ou seja, as determinações múltiplas do concreto, na perspectiva da totalidade.

A economia começa, por certo, com a indagação da ‘viva totalidade’ da sociedade, mas seu desenvolvimento como ciência expressa-se precisamente no fato de que ela elabora, através da abstração e da análise, ‘algumas relações determinadas, abstratas, universais’. Apenas por este caminho pode a ciência econômica retornar destas determinações simples e universais à totalidade da realidade, que precisamente agora pode ser conhecida como realidade autêntica e concreta (Lukács, 1970, p. 68).

E Lukács (1970, p. 76, grifo nosso) recorre a Hegel para tal sugestão epistemológica: “Foi, em seu tempo, uma importante realização de Hegel, ter tratado de um problema exclusivamente lógico em aparência, como é o caso da *relação do universal com o particular e o singular, como um problema da estrutura e do desenvolvimento da sociedade*”.

A mediação entre universalidade e singularidade é a particularidade. Conforme Mészáros (2013, p. 58) explica, “‘totalidade social’ sem ‘mediação’ é como ‘liberdade sem igualdade’: um postulado abstrato – e vazio”. Duas ameaças, ao recair nos extremos, são apontadas por Mészáros (2013, p. 58): por um lado, “a mistificação da totalidade como imediaticidade”, ou seja “a negação da mediações e interconexões complexas”, que podem produzir mitos perigosos, como foi/é o caso do nazismo; por outro lado, “o culto da imediaticidade e a negação da totalidade”, que podem produzir “a desorientação, a defesa da fragmentação, a psicologia da insignificância

6 Diferente de análises antropológicas, prevalentes, por exemplo, nas análises das feministas materialistas francesas. Markus (2015) alerta que uma antropologia sem o materialismo histórico-dialético pode produzir uma essência humana estática e a-histórica.

de nossas ações, a rejeição cínica da atividade inspirada pela moral e a aceitação impotente de nossas condições”.

Esse exercício de analisar via mediações é verificado na crítica da economia política. Marx está se contrapondo à máxima da economia política clássica de que o capital é uma relação eterna, portanto universal, o que só faz sentido se se desconsiderar a relação dialética da universalidade com a particularidade.

O capitalismo, ele mesmo, é uma forma particular de modo de produção, determinado pelo desenvolvimento histórico, que não é linear, mas contraditório, com forças produtivas e relações de produção peculiares, de caráter transitório, exatamente por ser historicamente determinadas. Ao mesmo tempo, o capitalismo é uma totalidade social.

Marx (2013), em “O Capital”, faz importantes distinções entre o que seja capital em geral e o capital particular, e trabalho em geral e trabalho particular. Essa diferenciação requer também a distinção em níveis de abstração da análise: mais abstrato ou mais concreto, sem nunca perder de vista que um nível de análise não deve excluir o outro para suas conclusões teóricas – num sentido sempre de tendência, porque é histórico, portanto, transitório.

Jacob Gorender (2013, p. 36), na apresentação do livro “O Capital” da edição brasileira da Editora Boitempo, explicou como a análise do capital é feita em diferentes níveis de abstração na própria estrutura do livro. “O ‘capital em geral’ é, segundo Marx, a ‘quintessência do capital’, aquilo que identifica o capital enquanto capital em qualquer circunstância”. No Livro I, o desenvolvimento de Marx se centrou na exploração da força de trabalho assalariada, tendo sido a fábrica o *locus* principal de análise. Já no livro II, Marx trata da circulação e da reprodução do capital social total. No referido livro, o “capital é sempre plural, múltiplo, mas circula e se reproduz como se fosse um só capital social”, ou seja, há uma necessidade de avançar na relação entre particular e universal para o desdobramento teórico do Livro II. “No Livro III, os capitais se diferenciam, se individualizam, e o movimento global é focado sob o aspecto da concorrência entre os capitais individuais”, sem perder de vista o movimento do capital em geral.

De acordo com as funções específicas que desempenham no circuito total da economia capitalista – na produção, na circulação e no crédito –, os capitais individuais apropriam-se de formas distintas de mais-valia: lucro industrial, lucro comercial, juros, cabendo à propriedade territorial a renda da terra, também ela uma forma particular da mais-valia. A lei dinâmica direcionadora desse embate

concorrencial entre os capitais individuais pela apropriação da mais-valia é a lei da queda tendencial da taxa média de lucro (Gorender, 2013, p. 36).

O exercício de observar a relação dialética entre universal, particular e singular se complexifica ao longo do desenvolvimento teórico de *O Capital*. E é fundamental buscar compreender como as transformações históricas concretas modificam a relação dialética entre universal e particular, entre o capital em geral e os capitais particulares.

Do mesmo modo que ocorre com o capital, ocorre com o trabalho. O trabalho do ser social em seu caráter ontológico, que transforma conscientemente a natureza, via pores teleológicos, é universal. Todo ser social se constitui enquanto ser social via trabalho. Mas, no modo de produção capitalista, o trabalho adquire uma particularidade, a de poder se apresentar como trabalho humano abstrato, indiferenciado, que cria e valoriza valor. Esse trabalho vive uma relação de unidade contraditória com suas formas singulares de trabalho, o trabalho concreto, que, ao produzir valores de uso diversificados, potencializam, no mercado de trocas capitalista, a realização via o valor de troca, que não é senão a manifestação do valor.

Assim, a mercadoria também expressa a relação contraditória entre universalidade e particularidade: a universalidade de se expressar enquanto valor de troca e a sua particularidade enquanto produto do trabalho concreto.

Aqui é preciso atentar para o fato de que há elementos naturais e elementos sociais na análise. Mulheres e homens, para existirem, atuam sobre a natureza, mas atuam de forma específica a partir do desenvolvimento sócio-histórico de seu tempo. E é o caráter social do intercâmbio de mercadorias que cria generalizações superiores, leis (enquanto tendências), que, apesar de generalizadas, são particulares daquele espaço temporal e geográfico, histórica e culturalmente determinados.

A mais-valia é, portanto, produto histórico das relações desenvolvidas no modo de produção capitalista. E a sua generalização se efetiva no pensamento humano quando reproduz o que foi produzido pelo desenvolvimento histórico-social. Assim, “[...] a explicitação da forma valor, devida ao desenvolvimento econômico real – eleva-se – na realidade objetiva – da singularidade à universalidade através da particularidade” (Lukács, 1970, p. 91).

O desenvolvimento feito até aqui deverá nos auxiliar, na seção seguinte, na análise crítica dos sistemas duplos e triplos, com base na Teoria da Reprodução Social, que defende que é preciso olhar para a diversidade como unidade do diverso, síntese de múltiplas determinações, sem colocar como polos opostos a identidade e a diferença.

O método, que pensa a particularidade como mediação, não perde de vista as relações internas, a historicidade, a totalidade social, ainda que seja difícil o exercício de olhar para a realidade – diversa e una – pela via de níveis de abstração, do concreto ao mais abstrato e, de volta, do mais abstrato ao mais concreto, porém, já repleto de determinações e explicitada sua essência.

Isso é exatamente o que a ‘teoria unitária’ tenta alcançar: *ser capaz de interpretar as relações de poder baseadas no gênero ou orientação sexual como momentos concretos daquela totalidade articulada, complexa e contraditória que é o capitalismo contemporâneo* (Arruzza, 2015, p. 57, grifos nossos)

O exercício da suprassunção, aprendido e apreendido de Marx, é o que propomos. Ou seja, de modo algum rechaçamos os sistemas duplos e triplos como construções importantes, tanto teoricamente quanto na práxis política, mas defendemos que a teoria unitária e a sua ontologia integrativa propõem, a um só tempo, “a eliminação, a conservação e a sustentação qualitativa do ser que supra-sume”, conforme a explicação de Ranieri (2004, p. 16) sobre a tradução de *Aufhebung* por suprassunção.

CRÍTICA AOS SISTEMAS DUPLOS E TRIPLOS

CAPITALISMO, PATRIARCADO E RACISMO ESTRUTURAL

Desde a década de 1970, se discute a respeito dos “casamentos e divórcios” entre marxismo e feminismo⁷. O que permeia a discussão é o fato de que nas aproximações entre marxismo(s) e feminismo(s), em geral, a teoria marxista é prevaiente.

No referido debate, há a centralidade da relação entre capitalismo e patriarcado. Seriam dois sistemas em separado ou seria um único plano de debate para o qual se deveria considerar uma *teoria unitária*?

Heidi Hartmann (1983) faz longas exposições sobre como as feministas radicais pensavam patriarcado em esfera separada do capitalismo. A noção de patriarcado definida como a dominação masculina sobre as mulheres, por parte das feministas radicais, tem raízes biológicas, psicológicas e culturais. Tais proposições fazem recair em uma universalização histórica do patriarcado, como se fosse

7 Sínteses desse debate podem ser encontradas em Arruzza (2019) e Moraes (2021).

“natural” da relação entre homens e mulheres, perdendo do horizonte de análise as particularidades históricas⁸.

Da mesma forma que os economistas políticos clássicos pensavam o capitalismo como natural e universal, assim o faziam as feministas radicais⁹ com relação ao patriarcado. Um universal desconectado das particularidades.

A centralidade da análise das feministas radicais estaria no político, ou seja, nas relações de poder e de dominação. Hartmann (1983) chama a atenção para a secundarização das bases materiais do patriarcado como, por exemplo, a divisão sexual do trabalho e o consequente impacto sobre o controle dos corpos das mulheres.

Diferentemente da teoria unitária, que não perde de vista a relação entre produção e reprodução, as feministas radicais focam o olhar na reprodução, e a produção, muitas vezes, desaparece do quadro de análise. “Ao proporem uma espécie de ‘patriarcado puro’, sem história, sem materialidade, acabaram por apagar as particularidades do patriarcado e, em especial, de desvendar quais os determinantes históricos do patriarcado no modo de produção capitalista” (Moraes, 2021, p. 93).

Ao reivindicar a base material do patriarcado, Hartmann (1983) tenta aproximar capitalismo e patriarcado, mas, segundo Young (1992), não consegue superar a duplicidade de sistemas. Para a mencionada autora, ainda que concorde com as críticas de Hartmann (1983) às feministas radicais, capitalismo e patriarcado continuam aparecendo como sistemas diversos, com leis próprias. Young (1992) afirma que, ao sinalizar para o fato de que o patriarcado não está apenas dentro do lar, no espaço privado, mas também alcança o trabalho e o espaço público, torna difícil analisá-los em separado.

Os riscos de equívocos prático-políticos são muito grandes quando se faz a análise a partir de sistemas duais. As feministas materialistas francesas, com especial destaque para Delphy (2015), chegaram a supor um modo de produção patriarcal em paralelo ao modo de produção capitalista. A questão da dominação do homem sobre a mulher, que se configuraria como um novo modo de produção, leva a que essas autoras criem o conceito de “classe de sexo”.

Para Young (1992), há um só modo de produção em análise, o modo de produção capitalista, e, para a autora, a categoria trabalho, fundante desse modo de

⁸ Hartmann (1983) está dialogando mais diretamente com Juliet Mitchell e Shulamith Firestone.

⁹ Importante ressaltar que no interior do Feminismo Radical há uma grande heterogeneidade, prevalecendo a centralidade da relação de dominação dos homens sobre as mulheres. Destacam-se Kate Millet, Juliet Mitchell e Shulamith Firestone.

produção e do patriarcado, possibilita com que produção e reprodução não sejam pensadas em separado, garantindo, assim, uma teoria unitária de capitalismo e patriarcado. As mulheres, nesse sistema, seriam forças de trabalho secundárias requeridas ou repelidas pelos ditames do capital.

Assim como para Hartmann (1983), Young (1992) preza pela relação entre universal e particular. Porque não basta entender que a divisão sexual do trabalho impõe a condição marginalizada de trabalho às mulheres, dentro e fora do lar, mas faz-se necessário pensar a particularidade não só dessa relação no modo de produção capitalista, como também que outras particularidades perpassam a condição de vida das mulheres a partir de sua origem étnica, da condição de desenvolvimento de seu país, de sua raça etc. E, para Young (1992), no nível da práxis, seria impossível realizar lutas anticapitalistas e antipatriarcais em separado. A luta é a mesma, porque o sistema é um só.

A década de 1990 é marcada, no campo teórico da pós-modernidade, como a década da morte do marxismo, com a queda do muro de Berlim, o chamado fim do socialismo real, que se desdobrou em fim da história, que se encerra no próprio capitalismo.

Mas, nos anos 2000, especialmente com a crise que se expressou de forma mais explícita na sua esfera financeira, Marx volta ao cenário enquanto teórico da crise capitalista e, novamente, a classe trabalhadora passa a fazer parte dos embates teórico-políticos com mais recorrência.

Nessa seara, Arruzza (2019) recupera o debate da relação entre marxismo e feminismo com vistas a alicerçar a prática política no século XXI e, ao invés de casamentos e divórcio, aponta para uma “união *queer*” entre feminismo e marxismo.

Quando Arruzza (2019) fala de união *queer*, ela está se referindo às tentativas equivocadas de fazer do gênero uma classe ou da classe um gênero, pulverizando relações pessoais e as reduzindo a opressões singulares, a esperar um espaço na fila pela inclusão no projeto de emancipação (Moraes, 2021, p. 102).

Arruzza (2019), assim como Young (1992), defende uma teoria unitária e toma a articulação entre produção e reprodução social como central, buscando não recair nas “armadilhas dos dualismos” (Arruzza, 2017, p. 41). Tal concepção avança também para análise dos sistemas triplos, que reúnem, além de classe e gênero, a questão racial.

Ferguson (2017, p. 19-20), no mesmo sentido de Arruzza (2017; 2019), compreende que as diferentes opressões são irredutíveis umas às outras, dado que não

são idênticas, mas que é necessário explorar uma “relação interna entre relações parciais e totalidade social”. Essa relação entre particularidade das opressões e totalidade social capitalista é o que desenvolveremos adiante. Porém, antes disso, consideramos relevante apresentar brevemente o debate entre interseccionalidade e consubstancialidade.

INTERSECCIONALIDADE E CONSUBSTANCIALIDADE: DISTANCIAMENTOS E APROXIMAÇÕES

Collins (2017) chama a atenção para o fato de que, com frequência, as narrativas contemporâneas que reivindicam a interseccionalidade ignoram que sua raiz está no movimento social, especialmente no feminismo negro, dos anos 1960 e 1970, nos Estados Unidos.

Segundo a estudiosa, é no contexto de efervescência social que as feministas afro-americanas constataram que só era possível falar de opressão adotando perspectivas de raça, classe, gênero e sexualidade como sistemas de intersecção de poder. Tratava-se de um sistema múltiplo e simultâneo de opressões.

Tomando uma postura implicitamente interseccional em relação à emancipação de mulheres afro-americanas, mulheres afro-americanas de diversas perspectivas políticas apresentaram ensaios provocativos sobre como as mulheres negras nunca ganhariam sua liberdade sem perceber sua raça, classe e gênero (Collins, 2017, p. 8).

O Manifesto do Coletivo Combahee River também é um marco, porque expressa pautas de um coletivo de feministas negras e lésbicas que se reuniu de 1974 a 1980, em Boston, Estados Unidos, para realizar atividades políticas junto com organizações e movimentos progressistas. O manifesto de 1977 afirmava:

[...]nossa política atual é a de que estamos ativamente comprometidas com a luta contra a *opressão racial, sexual, heterossexual e de classe*; encaramos como nossa tarefa particular o desenvolvimento de análise e práticas integradas baseadas no fato de que *os principais sistemas de opressão estão interligados* (Combahee River, 1977, p. 197, grifo nosso).

Elas asseveravam, no manifesto, que as mulheres negras trabalhadoras sempre estiveram no movimento feminista, especialmente as de países periféricos, mas que forças reacionárias, elitistas e racistas dentro do próprio movimento ofuscaram

a participação dessas mulheres, por isso a necessidade de organizar o grupo de feministas negras em separado das não-negras.

Collins (2017) alerta para o fato de que as feministas negras não estavam sós nessa pauta, mas também as latinas residentes dos Estados Unidos estavam engajadas em lutas intelectuais e políticas semelhantes.

Hirata (2014), ao tratar dos temas de interseccionalidade e consubstancialidade, diz que há algo em comum nessas conceituações: partem de um pressuposto importante para as teóricas feministas, de que o “conhecimento situado”, ou seja, ser mulher na sociedade capitalista, ser mulher negra, ou mulher latina, ou mulher indígena, ou mulher do Oriente, dentre outros, tem implicações sobre como se faz ciência.

Daí a afirmação das feministas negras do Combahee River (2019, p. 198): “é inegável, também, a existência de uma gênese pessoal para o feminismo negro, isto é, a percepção política que vem das experiências aparentemente pessoais da vida individual de mulheres negras”.

Apesar de já estar expresso na prática política, nos manifestos políticos e na literatura, pensar as opressões de raça, classe e sexo de forma simultânea era de extrema relevância, e alcançou o mundo acadêmico. Essa relação virou conceito quando essas mulheres começaram a ocupar espaço na Academia, nas Universidades, especialmente na década de 1980.

Segundo Collins (2017, p. 8, grifo nosso): “essas ideias chegaram à academia inicialmente sob a rubrica de estudos de raça/classe/gênero e subsequentemente foram nomeadas e legitimadas como *interseccionalidade*”.

O conceito de interseccionalidade foi cunhado por Kimberlé Crenshaw, uma teórica crítica da questão racial, advogada e defensora de justiça social em fins da década de 1980 e na década de 1990. O marco é o ensaio “Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique and antidiscrimination doctrine”, de 1989, reforçada pelo artigo “Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas”¹⁰, publicado originalmente na *Stanford Law Review*, em 1993.

Collins (2017) explica que o termo interseccionalidade foi/é importante, porque ganhou legitimidade acadêmica e visibilizou o debate que nasceu na prática política. Porém, apesar de manter o caráter de justiça social, em parte, se ajustou ao mundo acadêmico, ao invés de transformá-lo, como desejava a práxis política das feministas negras das décadas de 1960 e 1970. Collins e Bilge (2021, p. 117)

10 No Brasil, a tradução foi feita pelo site da Medium.

afirmam, contudo, que essa crítica não deve romantizar o período pré-institucional, também “afetado pelas operações de poder do capitalismo e pelo Estado”, e que, mesmo institucionalizado nas últimas décadas, há “contra-histórias”, que conectam interseccionalidade a movimentos sociais.

Crenshaw (1993) explicou que a relevância da interseccionalidade estava no fato de que ela buscava superar o debate que contrapunha identidade e diferença (ou essencialismo *versus* pós-modernidade). Ela argumentou que a categorização (mulher, negro etc.) é carregada de poder, mas que não se pode ignorar a agência do subordinado, que reverte significados, por exemplo, positivando a categoria “negro”.

A interseccionalidade permite possibilidades de identidade significativas, combinando duas ou mais manifestações de poder separadas, mas intimamente ligadas. A estudiosa afirma que grupos de identidade podem agir por coalizões, por exemplo, “a interseccionalidade fornece uma base para reconceitualizar a raça como uma coalizão entre homens e mulheres não-brancos” (Crenshaw, 1993, s.p.) ou, outro exemplo, “a raça também pode ser uma coalizão de pessoas heterossexuais e homossexuais e assim servir como base para a crítica das igrejas e outras instituições culturais que reproduzem o heterossexismo” (Crenshaw, 1993, s.p.).

Já o conceito de consubstancialidade foi mobilizado pelas feministas materialistas francesas desde 1970-1980, em especial por Danièle Kergoat. Essa estudiosa propôs se contrapor ao que ela denominava noções geométricas: adição, intersecção e multiposicionalidade. E afirmou:

A minha tese é: as relações sociais são *consubstanciais*; elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica; e as relações sociais são *coextensivas*: ao se desenvolverem, as relações sociais de classe, gênero e “raça” se reproduzem e se co-produzem mutuamente (Kergoat, 2010, p. 94, grifos da autora).

O referido artigo, publicado no Brasil em 2010, segundo Hirata (2014), resultou de uma conferência de 2006, realizada por Kergoat em Grenoble, na França. Foi a primeira vez que a pesquisadora fez uma crítica direta à concepção de interseccionalidade.

A principal crítica ao conceito de interseccionalidade e em defesa da consubstancialidade por parte de Kergoat (2010) diz respeito ao fato de que as feministas que se utilizam teoricamente da interseccionalidade se centram nas categorias, perdendo de vista a *relação social*. A estudiosa chama a atenção para a importante distinção entre relação intersubjetiva e relação social.

Kergoat (2010), ao fazer a crítica a Crenshaw (1993), valorizou o fato de que é importante pensar a posição dessas mulheres na sociedade (classe, raça, sexualidade etc.), porém, é preciso não perder de vista que essas posições não são fixas, e não apenas estão em coalizão umas com as outras, mas compõem relações sociais que estão em movimento na história.

Hirata (2014) chama a atenção para algo que muitas vezes não está explícito no debate entre interseccionalidade e consubstancialidade, que é o fato de que a primeira se centra mais na relação entre gênero e raça, secundarizando a classe, enquanto a segunda se centra mais em gênero e classe, secundarizando raça.

Roncato (2020) ainda chama atenção para a questão de que, em geral, quando a abordagem é interseccional, a concepção de classe social carece de precisão¹¹, parece ser utilizada muito mais no sentido de estratificação social do que classe como fundante das relações sociais, como na perspectiva marxista.

Consideramos que esse debate fez avançar as análises feministas, de modo a não perder de vista a relação entre gênero, raça e classe em qualquer dos dois desenvolvimentos, quais sejam: interseccionalidade e consubstancialidade. Porém, ainda permanece uma diferença, porque nas análises de consubstancialidade e coextensividade, classe, raça e sexo são relações sociais estruturantes em qualquer desenvolvimento teórico, já quando se utiliza interseccionalidade, a geometria é variável, de modo que outras categorizações podem compor a multiposicionalidade, tais como religião, idade, nacionalidade etc.

Tanto Hirata (2014), Mojab e Carpenter (2019) quanto Smith (2017) chamam a atenção para o fato de que interseccionalidade é um conceito e não uma teoria. Da mesma forma, não consideramos que seja uma metodologia, conforme defende Akotirene (2018). Collins e Bilge (2021, p. 18) chamam de “ferramenta analítica” ou “ferramenta heurística ou de resolução de problemas”. Arruzza denomina “abordagem” (Marcelino; Torre, 2021, p. 157). Interseccionalidade “é uma descrição de como diferentes formas de opressão – racismo, sexismo, homofobia e todas as outras formas – interagem umas com as outras e se fundem numa experiência única” (Smith, 2017, s.p.). Diz respeito à simultaneidade, sobreposição ou encadeamento de opressões. A própria Crenshaw (1993, s.p.) não considerava interseccionalidade uma teoria. Diz a estudiosa: “interseccionalidade não está sendo aqui apresentada como uma nova teoria totalizante da identidade”. Collins

11 “Autoras que mobilizam o conceito de interseccionalidade frequentemente não desenvolvem de maneira aprofundada e objetiva sua compreensão de classe social, ou, por vezes é pouco precisa” (Roncato, 2020, p. 156)

e Bilge (2021, p. 18), mencionando Cho, Chenshaw e McCall, defendem que “o foco deve ser ‘o que a interseccionalidade faz e não o que a interseccionalidade é’”.

É importante enfatizar, contudo, que, apesar desse debate teórico e da necessidade de pensar práxis como junção de teoria e prática, há diferenças entre como interseccionalidade é mobilizada na luta social em contraste com o debate teórico. Bhattacharya exemplifica a diferença quando menciona que “[...] num campus dos EUA, se você ouvir uma jovem mulher dizendo que é uma feminista interseccional, é simplesmente uma abreviação para dizer que é um feminismo antirracista” (Bhattacharya apud Marcelino; Torre, 2020, p. 158).

Conforme Mojab e Carpenter (2019), é comum ouvir de estudantes e jovens militantes que uma análise interseccional é uma ruptura radical com o feminismo branco liberal. As referidas autoras alertam que assim como conceitos como “empoderamento”, “equidade”, “elevação da consciência”¹² foram apropriados por interesses burgueses e liberais, a interseccionalidade corre o mesmo risco, quando apresentada sem mediações, ao ponto de reproduzir condições que originalmente criticava.

Para elas, dois elementos explicam a limitação da interseccionalidade para ir além de uma análise de representatividade ou reconhecimento: o progressivo enfraquecimento da análise marxista para a relação entre capitalismo e patriarcado na década de 1980 e, ao mesmo tempo, a marginalização ou desaparecimento da classe social nas análises feministas, quando outras formas de opressões ganharam centralidade nas investigações.

Essa constatação se aproxima das preocupações de Collins (2017), de que a legitimação acadêmica da interseccionalidade a afastou das lutas políticas emancipatórias.

Uma maneira de conter o potencial emancipatório da interseccionalidade consiste em apropriar-se de suas ideias, reformulando-a em relação às agendas neoliberais, depois descartando-a ao apontar uma aparente impossibilidade de a interseccionalidade promover mudança (Collins, 2017, p.14).

Nossa hipótese se expande para além do fato da interseccionalidade ter sido institucionalizada academicamente e questiona como a categoria “classe social” foi mobilizada no período das décadas de 1980 e 1990, com a queda do muro de Berlim e a “morte de Marx”, que significaram também o apagamento de uma

12 *Consciousness raising*.

perspectiva revolucionária e perda de legitimidade da teoria marxista no interior do mundo acadêmico. Em concordância com Roncato (2020), há uma percepção de que “classes sociais” não são mobilizadas na perspectiva marxista, enquanto bases estruturais da sociedade em constante movimento, mas como estratificação social, conforme aventamos anteriormente.

A preocupação de Collins (2017) gira em torno de justiça social e da democracia participativa, nada que abalasse as estruturas sociais. E nem esses elementos reformistas ela vê como horizonte na forma como a interseccionalidade está sendo parcialmente apropriada na atualidade no âmbito acadêmico, que ela reconhece como profundamente neoliberal.

Mais uma vez, ressaltamos que a incorporação institucional não foi imediatamente uma apropriação de defesa do *status quo*, bem como não se restringiu ao debate da interseccionalidade. Vogel (2013) explicou que a década de 1980 foi marcada por um clima político conservador e pela derrocada de muitos movimentos sociais radicais, tendo o trabalho intelectual feminista em geral sofrido uma série de restrições e pressões profissionais, o que impactou, também, na perda de relevância do pensamento socialista para a teoria feminista como um todo. “O dilema fundamental da incorporação institucional está na tensão entre visar a provocar a transformação institucional e, ao mesmo tempo, reconhecer que trabalhar para a mudança social nos muda” (Collins; Bilge, 2021, p. 117).

Deriva dessas constatações uma importante distinção feita por Smith (2017), de que é preciso observar cautelosamente as bases teóricas que fundamentam a abordagem de interseccionalidade: se enraizada no feminismo negro ou no pós-modernismo/pós-estruturalismo.

A mencionada distinção é muito importante, porque geralmente o pós-modernismo é apresentado como a antítese do marxismo e, exatamente por isso, muitos marxistas rechaçam a ferramenta analítica de interseccionalidade, ignorando que os elementos que a fundamentam no feminismo negro têm fortes alicerces em práticas políticas revolucionárias, com feministas que abertamente se reivindicavam marxistas. Isso pode ser observado, por exemplo, no Manifesto de Combahee River:

Percebemos que a libertação de todos os povos oprimidos exige a destruição dos sistemas político-econômicos capitalistas e imperialistas, bem como do patriarcado. Somos socialistas por acreditarmos que o trabalho deve ser organizado para o benefício coletivo daqueles que trabalham e criam os produtos, e não para o lucro dos patrões. Os recursos materiais devem ser igualmente distribuídos

entre aqueles que os criam. Não estamos convencidas, contudo, de que uma revolução socialista que também não seja uma revolução feminista e antirracista garantirá nossa libertação. [...] Embora concordemos, em essência, com a teoria de Marx, uma vez aplicada às relações econômicas muito específicas por ele analisadas, sabemos que sua análise deve ainda ser expandida para que possamos compreender nossa situação econômica específica enquanto mulheres negras (Combahee River, 2019, p. 201).

Angela Davis, que, desde muito cedo, concebeu uma análise social que encaixasse as experiências de classe, raça e sexo (Davis, 2016), lutou enquanto Pantera Negra e se reivindicava comunista. Mas, principalmente, com a institucionalização do feminismo negro na academia, a interseccionalidade passou a colocar menos ênfase na classe social.

Junto com o neoliberalismo, o pós-modernismo ganha relevância como explicação teórica no mundo acadêmico especialmente a partir da década de 1990. “A predisposição de etiquetar tudo com o prefixo ‘pós’ sugere que, no início do século XXI, estamos em um período “depois” dos projetos emancipatórios que aspiram à liberdade” (Collins, 2017, p. 15).

Smith (2017) nos recorda de que o pós-modernismo tem impacto no que diz respeito a conquistas na luta contra opressões, algo que, apesar de já ter aparecido nas teorias hegemônicas até então, de base iluminista, permanecia secundarizado. Mas o acento no local, na diferença, na ênfase exagerada na subjetividade e na recusa de temas universais tem consequências para a práxis política.

Outro elemento que as feministas materialistas já tinham sinalizado e que Smith (2017) reforça é a diferença entre identidade social e identidade individual, destacando que os pós-modernos e os pós-estruturalistas se centram, na maior parte dos casos, na perspectiva individual. E quando falam da diferença, também é da perspectiva individual.

A mais recente evolução da abordagem pós-estruturalista no âmbito da política de identidade e interseccionalidade, que vem tendo uma forte influência na atual geração de ativistas, coloca uma enorme ênfase na mudança dos comportamentos individuais como uma das formas mais efetivas no combate à opressão (Smith, 2017, s.p.).

Smith (2017) não tem o objetivo apenas de apontar essas diferenças, mas também de alertar que há marxistas que perdem a perspectiva da luta social ao

rechaçar qualquer análise que se utilize da conceituação da interseccionalidade, sem entender que existem apropriações diferentes do conceito, e que a interseccionalidade que nasce do feminismo negro combativo da década de 1970 tem um grande potencial transformador.

PARA ALÉM DOS SISTEMAS DUPLOS E/OU TRIPLOS, UMA ONTOLOGIA INTEGRATIVA

Se o conceito de interseccionalidade, alicerçado no feminismo negro, e o conceito de consubstancialidade, concebido pelas feministas materialistas francesas, procuram superar análises parciais das opressões na sociedade capitalista contemporânea, as feministas da Teoria da Reprodução Social também o fazem, no sentido de propor uma teoria unitária, que não pressuponha classe, raça e sexo como sistemas em separado, mas que articule e explique a “experiência *diferenciada-mas-unificada* das múltiplas opressões” (Ferguson, 2017, p. 15, grifos nossos).

As análises conceituadas a partir da interseccionalidade e da consubstancialidade parecem carecer do fundamento ontológico que explique as relações sociais no capitalismo, a partir da dialética entre universal, particular e singular.

A solução para os problemas até aqui apontados não pode se bastar em apenas adicionar a categoria “classe social” nos desenvolvimentos teóricos, mas entender como as relações sociais se estruturam, na particularidade do tempo presente, na dialética entre o concreto dessas relações, com suas singularidades e particularidades, e a totalidade social, historicamente constituída e repleta de contradições.

Ainda que Crenshaw (1993) faça a crítica da hipervalorização da diferença, que nega a identidade, as suas explanações se centram em análises empíricas que revelam as opressões em jogo em espaços-tempo localizados. Collins e Bilge (2021, p. 51) alertam que “a generalização da interseccionalidade a partir de um caso particular ou das experiências de um grupo em um contexto social específico corre o risco de perder o processo de estruturas interseccionais”. Para não perder de vista essa relação entre caso particular e estruturas, a proposta é colocar acento nas intersecções, ao invés de nas mediações entre singularidade e totalidade social.

As teóricas que se utilizam da noção da interseccionalidade dificilmente fazem estudos sobre as bases estruturais das opressões de forma integrada. Ferguson (2017) chama a atenção para o fato de que, em algumas pesquisas conceituadas a partir da interseccionalidade, patriarcado e colonialismo podem até se interseccionar, mas são concebidos como ontologicamente diversos, como sistemas distintos.

O elemento da solidariedade também aparece no campo político da interseccionalidade, mas como algo contingente, em uma lógica aditiva das discriminações, de experiências compartilhadas, enquanto que uma análise com base na totalidade social, desvendaria as raízes sócio-materiais dessa solidariedade (Ferguson, 2017). Ou seja, análises diferenciadas de solidariedade acarretam em implicações políticas diversas.

As feministas materialistas francesas, ao proporem a conceituação de consubstancialidade, têm o intuito de analisar as relações sociais em sua dinâmica, sem perder de vista a historicidade. “O suposto paradoxo aponta para a imbricação, na própria gênese da divisão sexual do trabalho produtivo e reprodutivo, de diferentes relações sociais [...]” (Kergoat, 2010, p. 94). Ou seja, ao invés de intersecção, adição ou justaposição, a consubstancialidade aponta para uma imbricação de relações sociais de classe, raça e sexo.

Mas há algumas pressuposições das feministas materialistas, anteriores ao debate de consubstancialidade e interseccionalidade, que ratificam que classe, raça e sexo pertençam a sistemas diversos (Arruzza, 2017; Moraes, 2021). As relações de poder de cada uma dessas categorias teriam caráter de modo de produção, ou seja, além da classe social, haveria classe de sexo e classe de raça (Falquet, 2019). Todas juntas constituiriam uma totalidade. Contudo, é preciso lembrar que, na perspectiva teórica do marxismo, o todo não é a simples soma das partes.

O trabalho, que remete à produção e à reprodução, é central na Teoria da Reprodução Social porque garante a existência dos seres sociais. Daí os níveis de abstração das análises serem fundamentais. No nível fenomênico, o que se pode observar é que corpos que trabalham são diversos. Tal diversidade tem patamares de relevância a partir das necessidades do capital, daí que a generificação e racialização dos/das trabalhadores/as têm impacto no modo como o capital é produzido e reproduzido. Portanto, o uso da força de trabalho enquanto trabalho humano abstrato expressa a unidade na diversidade.

Podemos exemplificar melhor essa relação entre universalidade e particularidade se olharmos para quando Davis (2016), no debate sobre o trabalho doméstico, chama a atenção para o fato de que as mulheres negras não são donas de casa em tempo integral e que, portanto, a campanha do “salário para o trabalho doméstico”¹³ não tem o mesmo impacto estratégico político quanto para mulheres brancas de classe média. Inclusive, “nos Estados Unidos, as mulheres de minorias

13 Tal campanha teve origem na Itália, tendo tido seu primeiro protesto público realizado em 1974. Mariarosa Dalla Costa é um dos ícones do movimento (Davis, 2016). Outro nome importante da campanha é o de Sílvia Federici.

étnicas – especialmente as negras – têm sido remuneradas por tarefas domésticas há incontáveis décadas” (Davis, 2016, p. 239). O Brasil, marcado historicamente pela escravidão, tem as mulheres negras remuneradas por trabalhos domésticos desde que puderam acessar o mercado de trabalho, porém de maneira extremamente precária, dado que seus trabalhos são majoritariamente informais. Só estudos da história e das particularidades que envolvem a vida concreta dessas mulheres, negras e outras mulheres racializadas dos Estados Unidos ou das periferias do sul global, podem revelar suas relações contraditórias de exploração e opressões com a totalidade da acumulação capitalista.

Outro debate sobre o trabalho doméstico que envolve feministas da reprodução social desde a década de 1970 até os dias atuais é se o trabalho doméstico não remunerado gera ou não mais-valor (Vogel, 2013). Tal preocupação, em geral, tem relação com a busca pelo sujeito revolucionário. Uma concepção mais restrita (Federici, 2021) ou mais ampla (Bhattacharya, 2018) de classe trabalhadora terá repercussões diretas sobre o embate teórico. De novo, a resposta só pode vir da análise da realidade concreta, das peculiaridades sócio-históricas e suas mediações com a totalidade capitalista.

Uma análise de base ontológica suprassume noções de adição ou imbricação, avançando para análises dialéticas entre o todo e as partes. “Em outras palavras, tudo é socialmente mediado. Não há trabalho fora do gênero, raça ou capacidade, assim como não há gênero fora da raça, do trabalho e da sexualidade” (Arruzza, 2017, p. 30-1).

É importante dizer, conforme Arruzza (2017), que afirmar que o todo social é dominado pela dinâmica capitalista não é mesmo que dizer que o imperativo capitalista é absoluto, que ele é a base econômica que determina mecanicamente toda a ideologia de uma sociedade, ou que o capitalismo é a base, e o patriarcado é a sua superestrutura ideológica.

Com essa constatação, também se faz a crítica a marxistas economicistas que fazem uma leitura etapista da revolução social, priorizando a exploração frente às demais opressões, bem como não analisando opressão e exploração como concretamente integradas. A luta antissexista, antirracista, contra a LGBTTFobia¹⁴, por educação pública, saúde pública, anti-colonial ou qualquer outra que atinja a reprodução do capital afetará a formação social capitalista.

14 Utilizamos a sigla LGBTTT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros), porém há outras variações que buscam contemplar de forma mais ampla a diversidade em torno da sexualidade, como é o caso de LGBTQIAP+, uma sigla que abrange pessoas que são Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Polí, e mais.

A percepção mais importante da teoria da reprodução social é que o capitalismo é um sistema unitário que pode integrar com êxito, ainda que desigualmente, a esfera da reprodução e a esfera da produção. Mudanças em uma esfera, então, reverberam na outra. Salários baixos e cortes neoliberais no trabalho podem produzir despejos e violência doméstica no lar (Bhattacharya, 2019, p. 104).

Se assim o é, não é possível falar de superação do capitalismo sem falar em superação das opressões e vice-versa. Isso não significa que tudo determina tudo, como fazem parecer as teóricas materialistas da consubstancialidade. Entender as determinações múltiplas e contraditórias do concreto é o exercício proposto pelo materialismo histórico-dialético.

A universalidade, sobretudo, não é jamais um ponto de chegada autônomo do pensamento. Marx, na introdução teórica [...] à primeira redação de sua obra econômica, fala de dois caminhos que o conhecimento humano deve percorrer: isto é, da realidade concreta dos fenômenos singulares às mais altas abstrações, e destas novamente à realidade concreta, a qual – com a ajuda das abstrações – pode agora ser compreendida de um modo cada vez mais aproximativamente exato. Aqui é preciso sublinhar, sobretudo para as nossas considerações, precisamente o caráter aproximativo da ciência (Lukács, 1970, p. 95).

A crítica ao “essencialismo marxista” feita pelos pós-modernos diz respeito a uma não compreensão do que seja universalidade em Marx. Equivocam-se em uma noção enrijecida e fetichizada de universal. É preciso “compreender a universalidade em uma contínua tensão com a singularidade, em uma contínua conversão em particularidade e vice-versa” (Lukács, 1970, p. 96).

Quando Arruzza (2015) chama atenção para que nos apropriemos corretamente do método de Marx, ela o faz no sentido de que muitos marxistas separam o lógico e o histórico enquanto elementos completamente distintos, de modo a apresentar um pensamento muito consistente do ponto de vista lógico, por exemplo, nas determinações da exploração e da produção de mais-valia, mas totalmente distanciado da história e do concreto. O/a analista, ao mudar o nível de abstração e procurar observar no concreto aquela lógica que parecia tão passível de explicação, encontra determinações outras de descontinuidade na continuidade. Por exemplo: não há acumulação capitalista sem opressão e expropriação de mulheres e de pessoas racializadas.

Aquela explicação lógica, que parecia ter uma coerência interna, encontra uma classe trabalhadora profundamente heterogênea, que sofre a exploração, a dominação e a alienação de formas diversificadas. Nesse nível de abstração, a hierarquização entre exploração e opressão encontra desafios explicativos na realidade concreta.

Perante tais desafios é que se encontram as feministas marxistas, em especial da Teoria da Reprodução Social, as quais entendem que precisam avançar suas análises sobre a sociedade capitalista, fortemente fetichizada, generificada e racializada.

Ela [a TRS] oferece uma chave interpretativa única para analisarmos a interrelação entre as múltiplas relações sociais que constituem as sociedades capitalistas, na medida em que permite considerar as relações econômicas e sociais como ontologicamente inseparáveis e integradas, i.e., como diferentes momentos de uma mesma totalidade social (Ruas, 2021, p. 410).

Nossa contribuição é que se atente para níveis de abstração e relação dialética entre a heterogeneidade das classes trabalhadora, com mulheres negras, brancas, migrantes, de várias faixas-etárias, origens étnicas diversas, com deficiência, trans, dentre outras, não de forma aditiva, interseccionada ou imbricada, mas ontologicamente constituída, observando as contradições existentes na relação dialética entre essas singularidades e a totalidade social capitalista, mediadas pelas particularidades, com seus determinantes estruturais e históricos sexistas, racistas e imperialistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao buscar, através do método materialista histórico-dialético, diferenciar a teoria unitária (TRS), em suas bases ontológico integrativas, de outras análises feministas de sistemas duplos ou triplos, buscamos, por um lado, ratificar a importância do rigor metodológico para o feminismo marxista, enquanto, por outro, explicitar como base teórica e prática social podem se aproximar ou distanciar nas suas expressões concretas. Conforme Bhattacharya (Marcelino; Torre, 2020, p. 153), a TRS nasce observando e aprendendo com os movimentos sociais e, mais recentemente, em diálogo com esses movimentos. A teoria oferece bases para sua práxis, através de intelectuais orgânicas/os.

Em um primeiro momento, consideramos relevante um debate teórico sobre o método em Karl Marx, com acento especial na relação entre universal, particular

e singular, sob uma interpretação lukacsiana. Um problema que, na aparência, parece se bastar em uma análise lógica, mas que, em essência, explica as relações ontológico-integrativas da materialidade concreta, em especial, no que se refere à análise do capitalismo enquanto totalidade social. Essa apreensão teórica permite elevar à compreensão da conexão entre relações de opressão e produção capitalista (Ruas, 2021), não de forma etapista, mas através de determinantes determinados, em relação dialética entre bases socio-econômicas e ideológicas.

O conteúdo explicitado ganha mais nitidez com relação às teorias feministas ao serem feitas as críticas aos sistemas duplos e triplos a partir da teoria unitária da TRS. Primeiro, trabalhando a relação integrada entre capitalismo e patriarcado, ou opressão de gênero, de modo a explicitar as bases materiais deste último, assim como o caráter ideológico produzido pelo sistema capitalista, sem separá-los meramente como base (capitalismo) e superestrutura (patriarcado). Nesse debate teórico das décadas de 1970 e início da década de 1980, sobre as aproximações entre feminismo(s) e marxismo, a questão racial e do racismo estrutural estão à margem, ainda que presentes fortemente nas lutas sociais.

Discorreremos sobre diferenças e similitudes das abordagens da interseccionalidade e da consubstancialidade. A interseccionalidade nasce das lutas concretas pela inseparabilidade do combate às opressões raciais, sexuais e classistas na década de 1970, e se conforma como conceito posteriormente, através de Crenshaw, na década de 1990, no sentido de combinações de opressões que se interseccionam, podendo expandir para além das mencionadas. A consubstancialidade, advém do arcabouço teórico das materialistas francesas, anterior à conceituação de interseccionalidade. É nos anos 2000 que Kergoat sistematiza uma crítica à interseccionalidade, diferenciando a imbricação de relações sociais de classe, gênero e raça à justaposição de opressões.

A TRS traz à tona a ideia de ontologia integrativa ao analisar a totalidade capitalista, que pensa produção e reprodução social como partes de uma unidade, ainda que repleta de contradições, e que analisa as opressões em geral, mas sem perder de vista suas particularidades. Nesse sentido, “[...] a verdadeira questão é como as relações de classe são estruturadas por meio de relações opressivas” (Bhattacharya apud Marcelino; Torre, 2020).

A partir da ideia de supressão, acreditamos que a perspectiva da totalidade e a análise a partir da ontologia integrativa avançam teoricamente para além de adição ou imbricação de relações de opressão. Não se trata de um mero debate teórico, mas olhar para o concreto como síntese de múltiplas determinações, e ver que não existe um ser social que não tenha classe, raça, gênero, sexualidade e

que pode, além dessas determinações, sofrer opressões por outros determinantes históricos, os quais são organizados, hierarquizados e potencializados pela relação integrada entre produção e reprodução capitalistas.

O desenvolvimento teórico deste artigo alicerça a defesa de que o método se torna uma ferramenta imprescindível para a construção teórica no âmbito da Teoria da Reprodução Social integrada à luta revolucionária anticapitalista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Maira; Castro, Bárbara (2019). Marxismos, feminismos, queer e sexualidades – Parte I. *Crítica Marxista*, n. 48.
- AKOTIRENE, Carla (2018). *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento.
- ARRUZZA, Cinzia (2015). Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. *Revista Outubro*, n. 23.
- ARRUZZA, Cinzia (2017). Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. Campinas, *CEMARX*.
- ARRUZZA, Cinzia (2019). *Ligações perigosas: casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo*. São Paulo: Usina.
- BHATTACHARYA, Tithi (2018). Como não pular a classe: reprodução social da força de trabalho e classe trabalhadora global. *Medium*, 07 mai. Disponível em <<https://medium.com/feminismo-com-classe/como-n%C3%A3o-pular-a-classe-reprodu%C3%A7%C3%A3o-social-da-for%C3%A7a-de-trabalho-e-classe-de-trabalho-global-bcea36904835>>. Acesso em 10 abr. 2021
- BHATTACHARYA, Tithi (2019). O que é a teoria da reprodução social? *Revista Outubro*, n. 32, 1º semestre.
- CISNE, Mirla (2014). Relações sociais de sexo, “raça”/etnia e classe: uma análise feminista-materialista. *Temporalis*, Brasília (DF), ano 14, n. 28, p. 133-149, jul./dez.
- COLLINS, Patricia Hill (2017). Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 6-17, jun. ISSN 2317-4919. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>>. Acesso em: 25 fev. 2020.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma (2021). *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo.
- COMBAHEE RIVER (2019). Manifesto do Coletivo Combahee River. *Plural*, 26(1), 197-207. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.peso.2019.159864>>. Acesso em 28 de fevereiro de 2020.
- CRENSHAW, Kimberle (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist

- Politics. *University of Chicago Legal Forum*. Disponível em <<https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>>. Acesso em 01 de março de 2020.
- CRENSHAW, Kimberle (2017). Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas, *Revista Subjetiva*. Disponível em <<https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-pol%C3%ADticas-de-identidade-e-viol%C3%A2ncia-contra-mulheres-n%C3%A3o-18324d40ad1f>>. Acesso em 01 de março de 2020.
- DAVIS, Angela (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- DELPHY, Christine (2015). O inimigo principal: a economia política do patriarcado. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, Brasília, n. 17, p. 99-119, Ago. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151704>>. Acesso em: 30 Jan. 2020.
- DEVREUX, Anne-Marie (2005). A teoria das relações sociais de sexo: um quadro de análise sobre a dominação masculina. *Soc. estado*, Brasília, v. 20, n. 3, p. 561-584, Dez. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922005000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 Fev. 2019.
- FALQUET, Jules (2019). A combinatória *straight*. Raça, classe, sexo e economia política: análises materialistas e decoloniais. *Crítica Marxista*, n. 48.
- FEDERICI, Silvia (2021). *O patriarcado do salário*. São Paulo: Boitempo.
- FERGUSON, Susan (2017). Feminismos interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa. Campinas, *CEMARX*.
- FERGUSON, Susan; McNally, David (2017). Capital, força de trabalho e relações de gênero. *Revista Outubro*, n. 29, novembro.
- GORENDER, Jacob (2013). Apresentação. In: Marx, Karl. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo.
- HARTMANN, Heidi (1983). El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progressista. *Teoría y práctica*, 12-1, mimeo.
- HIRATA, Helena (2014). Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo social*, vol. 26, n. 1.
- KERGOAT, Danièle (2010). Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 86, p. 93-103, Mar. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Mar. 2020.
- LUKÁCS, Georg (1970). O particular à luz do materialismo dialético. In: _____. *Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da estética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- MARCELINO, Giovanna; torre, Bruna Della (2020). Por um novo casamento entre feminismo e marxismo. Entrevista com CinziaArruzza e TithiBhattacharya. *Crítica Marxista*, n. 51.
- MARKUS, György (2015). *Marxismo e Antropologia*. O Conceito de “essência humana” na filosofia de Marx. São Paulo: Expressão Popular.
- MARX, Karl (2012). O método da economia política. In: _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (2013). *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo.
- MÉSZÁROS, István (2013). *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo.
- MOJAB, Shahzad; carpenter, Sara (2019). Marxism, feminism, and “intersectionality”. *Journal of Labor and Society*, n. 22.
- MORAES, Livia de Cássia Godoi (2021). Capitalismo e patriarcado em pauta: aproximações e distanciamentos entre feminismo e marxismo. In: fernandes, Vinicius T.; Esquenazi, Arelys; moraes, Livia de Cássia G. (Orgs). Trabalho e práxis: novas configurações, velhos dilemas. Marília: Lutas Anticapital.
- MORAES, Livia de Cássia Godoi; esquenazi, Arelys (2020). Epistemologias, práxis e desafios conjunturais nas relações entre feminismo(s) e marxismo In: martuscelli, Danilo Enrico (org.) *Os desafios do feminismo marxista na atualidade*. Chapecó: Coleção marxismo21.
- RANIERI, Jesus (2004). Introdução. In: marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- RONCATO, Mariana Shinohara (2020). *WorkingPoor japônês: trabalho imigrante de kassegi e suas transversalidades*. Tese (doutorado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas.
- RUAS, Rhaysa Sampaio (2021). Teoria da Reprodução Social: apontamentos desde uma perspectiva unitária das relações sociais capitalistas. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 12, n. 1, p. 379-415, mar. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/46086>>. Acesso em: 03 abr. 2021.
- SCOTT, Joan (2019). Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: buarque de hollanda, Heloísa (org). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempos.
- SMITH, Sharon (2017). Uma agenda marxista para a interseccionalidade. *Blog Junho*. 3 de agosto. Disponível em <<http://blogjunho.com.br/uma-agenda-marxista-para-a-interseccionalidade/>>. Acesso em 03 de março de 2020.
- VOGEL, Lise (2013). *Marxism and the oppression of women: toward a unitary theory*. Chicago: Haymarket Books.

- VOGEL, Lise (2018). Beyond Intersectionality. *Science & Society* Vol. 82, No. 2, abril. Disponível em <<https://doi.org/10.1521/isis.2018.82.2.275>>. Acesso em 10 de março de 2021.
- YOUNG, Iris (1992). Marxismo y feminismo, más allá del “matrimonio infeliz” (una crítica al sistema dual). In: *El cielo por assalto*, año II, n. 4, mimeo.

Necessidade de acolher bem as mulheres estrangeiras¹

Flora Tristan

Traduzido por Lilian Villanova^a  e Luna Ribeiro Campos^b 

Ajudai-vos uns aos outros (Cristo)

Gênios superiores definiram bem a nossa época, quando a denominaram uma época de transição do estado social e de regeneração para a espécie humana. As bases sobre as quais repousava a antiga Sociedade da Idade Média foram demolidas, demolidas para sempre. Uma nova Sociedade busca reerguer-se sobre os escombros. De toda parte, escuta-se ressoar uma voz unânime, que exige novas instituições adaptáveis às novas necessidades. Uma voz que pede por associação, por união, por trabalhar de comum acordo, de modo a aliviar as massas que sofrem e definham sem poder se levantar. Divididas, as massas são fracas, incapazes de lutar contra os últimos esforços de uma civilização decrépita que está se apagando.

Uma classe inteira – composta de metade do gênero humano – integra esses seres infelizes que nossa civilização condena a uma vida de dores. Os homens que não sufocaram a voz de seu coração sentem que é preciso melhorar o destino das mulheres, dessa parte da humanidade que recebeu por missão levar a paz e o amor ao seio das Sociedades.

Reconhece-se, geralmente, que toda a Sociedade – e, em particular, as mulheres – experimenta a necessidade de melhorar sua condição geral e de mudar os hábitos sociais que não convêm mais ao desenvolvimento alcançado pelo progresso. Contudo, o defeito da nossa época é querer generalizar demasiadamente: dessa maneira, perdem-se de vista os meios de realização; sonha-se com sistemas perfeitos, que talvez não poderão ser executados senão dentro de dois séculos.

1 Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères. Paris: Chez Delaunay, 1835. Nota das tradutoras: A única reedição deste texto foi feita em 1988. Ver: TRISTAN, Flora. Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères. Édition présentée et commentée par Denys Cuhe, postface de Stéphane Michaud. Paris: L'Harmattan, 1988. A versão original está disponível em: <https://gallica.bnf.fr/>

a Lilian Villanova é educadora. Professora e tradutora de língua francesa, licenciada em Letras pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e bacharel em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Formou-se em tradução literária e científica pela Aliança Francesa do Rio de Janeiro em 2010 e em tradução audio-visual pela Gemini Media em 2012.

b Luna Ribeiro Campos é professora de sociologia no CEFET/RJ. Mestre em Sociologia e Antropologia pelo PPGSA/UFRJ e doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), onde desenvolve uma pesquisa sobre a trajetória de Flora Tristan.

Nosso objetivo aqui não é criar mais uma brilhante utopia, descrevendo o mundo como ele deveria ser, sem indicar o caminho que poderia nos conduzir ao lindo sonho de um paraíso universal. Nós queremos melhorias progressivas, e é nesse sentido que trataremos de apenas uma parte da humanidade e de suas infelicidades. Pensamos que, se cada um fizesse o mesmo, trabalhando por melhorias diversas, segundo um aspecto em especial, muito brevemente veríamos despontar o sol da redenção e da felicidade.

Nós queremos simplesmente nos ocupar do destino das *mulheres estrangeiras*, nunca nos distanciando dessa perspectiva.

Escrevemos para as mulheres, que, por sua própria experiência, não conhecem as agruras dessa posição; para os homens, que, apesar de todos os esforços que possam empreender, jamais conseguiriam compreender o quão aterrorizante é ser uma *mulher sozinha, e estrangeira*. É para todas as pessoas que dirigimos nossas palavras e nossa súplica. Nossas palavras nos são ditadas pela filantropia mais convicta, nosso objetivo é santo. Esperamos também que Deus nos muna de palavras que ecoarão fundo em todos os corações sensíveis, de todas as almas nobres e generosas. Por muito tempo viajamos *sozinha e estrangeira*, portanto conhecemos toda a infelicidade dessa cruel situação. Fomos estrangeira em Paris, nas cidades do interior, nos vilarejos, nos balneários. Também percorremos muitas regiões da Inglaterra e de sua imensa capital e visitamos grande parte da América. Nossas palavras serão apenas ressonâncias da nossa alma, pois não saberíamos falar, senão das coisas que experimentamos diretamente.

Para pintar um quadro fiel de todos os tormentos enfrentados pela mulher *sozinha e estrangeira*, acreditamos dever representá-la em uma das grandes e populosas capitais, centros da civilização. Paris nos fornecerá mais material do que o necessário para gelar o sangue de todas as pessoas que receberam da natureza a faculdade de compreender a infelicidade de uma posição tão sofrida.

É, portanto, de Paris que falaremos em primeiro lugar; essa cidade que, desde muito tempo atrás, detém *renome* na Europa pela *afabilidade* de seus habitantes. E nossas palavras reprovadoras soarão ainda mais potentes, já que, até agora, nenhuma outra cidade pôde rivalizar com ela.

Se, por vezes, entramos em detalhes que podem parecer minuciosos, é porque o conjunto de todos os pequenos dissabores formam verdadeiros suplícios, tanto mais dolorosos por se renovarem a cada instante da vida.

A Estrangeira que sobe em um *coche* na fronteira, durante os três ou quatro dias que levará para percorrer o espaço que a separa da capital, já terá sofrido mil desgostos, mil faltas de hospitalidade e até mesmo de educação. Em vez de

receber as deferências e as atenções que deveriam, por obrigação, ser dispensadas às estrangeiras por seus companheiros de viagem e nas diversas hospedarias onde é obrigada a pernoitar, ela encontra apenas egoísmo e curiosidade, de um lado, ou a completa indiferença, de outro. Quando ela finalmente chega, está esgotada de cansaço, doente, mas ainda precisa preocupar-se em encontrar um lugar para se alojar. Ela desce da pesada carruagem atordoada com o barulho que lhe ressoa nos ouvidos. Os gritos dos cocheiros, os comissários que brigam para carregar seus pertences, os funcionários de hotéis, que querem encaminhá-la, sem que sejam solicitados, ao belo *Hôtel de France* ou ao magnífico *d'Angleterre* deixam-na ainda mais atordoada. Além disso, a algazarra à qual ela não está acostumada, as pessoas apressadas ou indiferentes que giram em torno de si, tudo lhe injeta na alma uma espécie de susto que lhe aflige e aperta o coração. Parece-lhe que uma infelicidade já ameaça sua vida; seu peito incha, os olhos enchem de lágrimas, e uma exclamação parte de seu coração: Meu Deus! O que será de mim? *Sozinha*, completamente só, nessa cidade grande onde sou estrangeira!

Esse é o efeito que Paris produz na mulher que chega na cidade pela primeira vez sozinha e sem nenhuma recomendação. Se a Estrangeira tem alguém que veio recebê-la em sua chegada, isso diminui em muito os dissabores. Caso contrário - o que acontece com frequência - quando chega no famoso *Hôtel d'Angleterre*, ela será recebida com um certo ar que não sabemos qualificar. É certo que lhe dirigirão essas palavras: "A senhora está *sozinha*?" (acentuando a palavra *sozinha*) e, após sua resposta afirmativa, pedir-se-á ao menino ou menina que a conduza ao pior quarto da casa. Ela será servida após todos os outros e Deus sabe de qual maneira! No entanto, ela será cobrada 10 francos *a mais* do que cobrariam a um *homem*. Para todas as outras coisas acontecerá o mesmo, e isso em todos os locais. Esses são os dissabores físicos. Passemos aos demais.

Se essa Estrangeira recebe em casa um parente, um compatriota, ou um homem de negócios, julgar-se-á imediatamente, segundo a tradição cristã praticada nas pensões, que essa Estrangeira veio a Paris com más intenções. A dona da pensão desconfiará, os demais habitantes da casa não terão a menor dúvida e até os criados confirmarão. Não saberíamos dizer de onde vêm esses costumes, que existem em quase todas as pensões. Porém, eles são tal qual relatamos. Tratam-se de fatos o que aqui se expõe.

Eis as dores comuns a todas as mulheres que viajam sozinhas. Devemos, agora, dividi-las em classes variadas, a fim de melhor estudar suas respectivas posições, unidas pela infelicidade que lhes é comum.

Em primeiro lugar, analisaremos a posição das mulheres que viajam sozinhas com o objetivo de instrução e diversão. É nessa classe em especial que encontraremos as mulheres mais distintas e mais interessantes de exhibir-se em Paris. São elas que podem ornar e enriquecer uma sociedade, tanto pelas faculdades que já possuem, quanto pelas boas maneiras e meios pecuniários da classe elevada a que normalmente pertencem. No entanto, qual é a acolhida que recebem essas mulheres? Se vêm com recomendação, serão convidadas para um jantar, um chá, um baile; nada além disso. Elas terão muita dificuldade de penetrar na sociedade, pois não encontrarão um caminho para tal fim. Como fará, então, a Estrangeira, que veio a Paris com a nobre curiosidade de visitar a cidade como objeto de arte, de ciência? A quem poderá ela dirigir-se de modo a obter informações úteis? Quem poderá ajudá-la a cumprir o objetivo a que se propôs, a utilizar bem o tempo sacrificado para empreender tal viagem? Esse é um problema que não podemos resolver. Sem dúvida, um guia poderá informá-la dos dias e horários de visitação dos monumentos públicos. Porém, uma Estrangeira, uma mulher tímida, terá ela a coragem de visitar lugares onde há apenas homens, completamente desabitados a encontrar mulheres sozinhas nesses locais e que, por essa mesma razão, irão olhá-la com um ar singular? Caso tenha ousadia, quando estiver em um desses locais e perceber-se olhada dessa maneira, a Estrangeira, sentindo-se intimidada, não ousará dirigir a palavra a quem quer que seja. Ela deverá, assim, renunciar ao objetivo de sua empreitada, pois será forçada a partir sem saber o nome ou a utilidade de milhares de coisas que teria tido tanto interesse em conhecer. Infelizmente, receamos ouvir de pessoas de coração gelado e seco: “Ora, se a sua Estrangeira está sozinha, que ela contrate um acompanhante no local”. Diremos, de pronto, que muito poucas estrangeiras podem suportar esse custo, que é bastante elevado. Além disso, nossos acompanhantes não se assemelham em nada aos originais *ciceroni* da Itália. Lá, essa é uma tarefa que se cumpre com zelo, pois os italianos se identificam com os monumentos de sua cidade, cuja glória eles creem recair sobre si mesmos. Aqui, este é um trabalho que se realiza no máximo com honestidade. Muitas Estrangeiras que vêm a Paris só podem visitar apenas um décimo da cidade, e, ainda assim, como elas o fazem? De maneira triste, fria, incômoda: rapidamente, elas se sentem desencorajadas e suas ilusões se esvaem. Elas sentem apenas um desconforto impossível de definir, tanto moral quanto físico, e a ideia de deixar a linda cidade - essa Paris suprema, tão desejada - torna-se seu único e profundo anseio.

Passemos agora a uma outra classe de mulheres igualmente interessantes. Um grande número de mulheres vem a Paris, trazidas por questões comerciais, processos ou outros negócios do gênero. Como as primeiras, elas não possuem

ninguém que possa guiá-las e são obrigadas a confiar seus interesses a desconhecidos, que as ludibriam com muita frequência. A ignorância em matéria de negócios, que acompanha ordinariamente a educação atual das mulheres, as torna um terreno de fácil exploração para trapaceiros e intrujões de toda espécie. A simplicidade dessas mulheres lhes causa a perdição e seu isolamento lhes custa muito, até mesmo a ruína de suas famílias, no interesse das quais a viagem fora empreendida. Quantas tristezas se acumulam em suas costas! Enganadas, irritadas, arruinadas, elas amaldiçoam Paris e seus habitantes, que não souberam oferecer uma mão amiga à desafortunada Estrangeira, chegada para defender seus direitos, e que retornará sem que uma voz sequer tenha se erguido em seu favor, ou que um único coração tenha se entristecido com suas dores.

Chegamos, enfim, à terceira classe de mulheres – a mais numerosa, a mais interessante –, sobre a qual parecem se reunir todas as dores, a fim de torná-la digna da mais profunda compaixão.

As grandes cidades sempre foram objeto de reprovação, sob o argumento de que lá abundam os vícios e as infâmias, onde tudo se esconde, se confunde, se engole. Tudo isso é muito verdadeiro, embora lá também seja morada da virtude que chora e morre ignorada, do desespero que geme e torce as mãos em silêncio, da infelicidade de aparência calma e resignada. Sabemos perfeitamente que, se uma jovem de cidade pequena foi seduzida, desonrada e abandonada em seu tormento, essa desafortunada não terá outra saída para esconder sua vergonha senão confundir-se nesse imenso abismo, onde tudo assume a mesma forma e cor. É lá também que vem buscar refúgio a esposa de um casamento infeliz, autorizada pelas instituições a viver separadamente de seu marido, sem, contudo, lhe ser permitido o divórcio necessário para a felicidade de ambos e para a ordem geral. Também é nesse lugar que vai buscar refúgio a Estrangeira cujo infortúnio, ou a calúnia que o sucede, forçaram-na a abandonar sua terra natal. Quando seus corações estão partidos pelas angústias, quando a infâmia censurável de seus semelhantes – talvez mil vezes mais culpados do que elas – lhes vêm pesar sobre a cabeça, é nesse momento que elas se refugiam nas multidões, no seio das grandes cidades, procurando, ali, a liberdade para chorar despercebidas nas sombras e esconder sua dor e sua miséria. É principalmente para essas mulheres que a luminosa Paris – a quem tantas vezes, nos confins de seus campos, lhes fora pintada sob cores tão vibrantes – parece tão horrível, fria e deserta, mesmo sendo tão populosa! Para essa classe de estrangeiras, a estadia em Paris em uma pensão é mil vezes mais horrenda do que o Tártaro, naquilo que ele tem de mais temível!

Concebe-se facilmente que as estrangeiras que se encontram na posição que acabamos de descrever são quase sempre desprovidas de recursos financeiros. A jovem enganada não teria sido abandonada, se fosse *rica*; a Estrangeira caluniada não teria sido forçada a abandonar seu país, se fosse *rica*: apenas são atacados os seres fracos e infelizes. Poucas mulheres ricas se encontram na necessidade de separar-se de seus maridos, por já viverem, desde o início, praticamente separadas deles. As estrangeiras de que falamos são quase sempre necessitadas e, muitas vezes, miseráveis.

Todavia, são esses seres infelizes que, mais do que ninguém, teriam necessidade de uma mão auxiliadora que lhes oferecesse apoio. Quantas dessas mulheres vivendo no abandono consomem suas vidas isoladas em um quatinho escuro, gelado, morrendo na primavera de suas existências. Sequer um raio de esperança brilha para elas no horizonte e, sufocadas sob o peso de suas dores, elas terminam por contrair essa sensibilidade excessiva, essa irritabilidade extrema, que, a longo prazo, destrói a saúde mais robusta. O desprezo e o isolamento a que estão submetidas lhes fazem maldizer a existência. O menor sinal de falta de respeito, o menor olhar levemente maldoso, são para elas como socos certos que lhes comprimem o peito. Um amigo lhes seria mais necessário do que o espaço para os pássaros, nascidos para planar sobre os ares; do que o sol para as plantas que crescem sobre a terra. Porém, esse sonhado amigo frequentemente não se encontra em parte alguma e se, por vezes, sua sombra lhes é revelada, ela lhes escapa tão rápido quanto um meteoro brilhante em uma noite de verão. Oh! A dor, então, lhes transborda o coração, como uma torrente após o degelo da neve! Onde elas poderão encontrar alguém que lhes compreenda, a quem elas pudessem se confiar inteiramente e encontrar um pouco de calma para dar vazão à sua dor? Poderiam elas dirigirem a palavra a um estrangeiro tomado ao acaso? Mas vocês não tremem ao ouvir essa palavra, *ao acaso*, em uma imensa bolha viciosa como uma cidade grande? Pois bem! Supomos que após mil temores, mil ansiedades das mais cruéis, elas tivessem coragem e ousadia suficientes para arriscar todo o seu futuro ao acaso. Nós perguntamos: onde elas encontrariam tal estrangeiro? Sozinhas em seu quarto, elas ignoram tudo o que acontece no imenso deserto onde vieram se esconder, assim como o estrangeiro que passa na rua lamacenta onde elas moram também ignora que exista, no fundo do pátio do pequeno alojamento que tem diante de si, uma jovem moça, uma jovem mulher, talvez sua compatriota, que precisa mais do que nunca de seu socorro. Dessa impossibilidade de se encontrarem os seres nascidos uns para os outros – ou que necessitam uns dos outros – nascem muitas das tristezas que nos oprimem, no estado atual da nossa sociedade. Oh!

Queridos compatriotas, vocês que residem em uma casa construída por seus pais, vocês que gozam todas as oportunidades da vida, que estão cercados de sua família, de seus amigos, de seus prazeres – em uma palavra, de tudo que traz felicidade na vida – deem, de boa vontade, uma olhada de compaixão e piedade sobre os seres que respiram como vocês, que sentem como vocês, mas que sofrem mil vezes mais do que vocês! Vocês, que não sabem o que é ter que deixar a terra natal, nunca pensaram que existam compatriotas seus, talvez até amigos seus, que estão estrangeiros em solo distante, cujo clima lhes deixa doentes, cujos hábitos – estranhos para eles – lhes irritam a todo instante, cuja língua lhes é desconhecida, privando-lhes de todo alimento e de toda consolação? Oh, irmãos, isso é aterrorizante! Isso é capaz de gelar seus corações de medo e de pavor! Ah, tenhamos piedade do destino das estrangeiras que se encontram em posição infeliz, amemo-las, socorremo-las com todo nosso poder. Muitas não ousam lhes falar, pois evitam todo encontro social; não é orgulho, é medo. A tristeza as torna tímidas. Essa posição de *mulher sozinha, estrangeira*, sem fortuna e sem apoio tem algo de tão apavorante, que nós não tentaremos descrevê-la. Nenhuma língua tem expressões suficientemente fortes para exprimir tamanhas dores. Apenas aos corações bons e compassivos é dado o poder de penetrar até o fundo desse abismo de infortúnios.

Muitas dessas mulheres desafortunadas levaram a Paris um coração partido, porém puro, inteiramente devotado à virtude. Costumes simples, ideias justas e qualidades sólidas. Elas nada demandavam, senão fazer o bem e fazê-lo completamente. Contudo, essa sociedade que as rejeitou, que as olhou com desconfiança, essa mesma sociedade, em vez de socorrê-las como a irmãs, criou precipícios sob seus pés; em vez de ajudá-las a cumprirem seu dever com a escrupulosa exatidão que poderiam fornecer, mostrou-lhes o caminho do vício adornado das cores mais brilhantes, o caminho do vício como sendo o *único* que lhes fosse possível percorrer. Ela zombou, com um sorriso diabólico, da repugnância que essas mulheres sentiam ao percorrê-lo e lhes impôs uma cruel alternativa: ou degradarem-se a seus próprios olhos, ou perecerem de miséria, caluniadas pelos mesmos sedutores que buscavam sua perdição. E essa sociedade bárbara, indigna, mais orgulhosa de seu covarde triunfo que Lúcifer de sua beleza, esgotou todos os recursos de seu gênio infernal para bloquear-lhes toda escapatória, a fim de que suas vítimas nunca possam sair do abismo onde foram lançadas, sem nenhum pudor, sem nenhuma piedade. Eis a ordem das coisas atualmente: um infeliz cai e todos se precipitam sobre ele para pisoteá-lo. Que infelicidade! Se amaldiçoamos nossos irmãos, se os deixamos perecer na dor, quem virá a nosso socorro quando chegar nosso dia de

aflição? Homens desgarrados, lembrem-se de que o mal que fazemos aos outros recai sobre nossas cabeças e de nossos filhos!

É um dever que deve ressoar no fundo de seus corações, é um dever sagrado o de vir ao socorro de tantas milhares de criaturas sofredoras que imploram e sucumbem sob o peso de sua dor. Pensem, em sua consciência, nessa máxima de Cristo, que deva ser a base de toda moral: “Façais aos outros o que gostaríeis que fizessem a vós”. Ah! Deixem-se penetrar por essa sublime doutrina e vocês não mais deixarão afogarem-se em um oceano de misérias tantas mulheres que poderiam ser salvas por suas mãos! Façam o bem, vocês experimentarão uma alegria inefável, uma alegria que é, em si mesma, a recompensa que os elevará até Deus.

Quanto às cidades do interior, podemos assegurar que a sorte das estrangeiras não é melhor do que em Paris. Nas cidades de primeira ordem, elas encontram o mesmo isolamento da capital, o mesmo egoísmo, a mesma falta de cuidado e ainda menos cortesia. Nas outras localidades, mesmo sendo menos corrompidas, a indiferença é substituída por uma curiosidade insolente. Se, nas cidades grandes, as estrangeiras não recebem nenhuma atenção, nesses lugares elas são objeto de conversa. Porém, quanto a um interesse real por si, as estrangeiras não recebem nem em um, nem no outro. Se uma mulher sozinha, em viagem, deseja visitar o que há de interessante pela estrada, ela só poderá fazê-lo com muita dificuldade e tendo a certeza de tornar-se o assunto de todas as conversas das pessoas notáveis do vilarejo.

Se falarmos dos balneários, dos estabelecimentos termiais, são nesses lugares que a posição de Estrangeira *sozinha* se torna ainda mais difícil! São nesses locais que o ócio oferece mais tempo e mais pendor para se ocupar da vida dos outros e, portanto, é lá que a Estrangeira se torna objeto de calúnia. Se uma mulher, atormentada por uma doença qualquer, tem a coragem (e a palavra não é um exagero) de ir *sozinha* banhar-se, ali estarão pessoas caridosas, como tantas há, que não hesitarão em manifestar dúvidas sobre sua honra. Outras garantirão, com base em boatos, que ela está à caça de fortunas; e ela pode certificar-se de que receberá proposta de jovens que envenenarão seu coração e aumentarão seu mal, em vez de aliviá-lo, como era sua intenção inicial. Paremos aqui.

Nós lançaremos em breve uma obra sobre a Inglaterra, que terá por objeto principal relatar o acolhimento que recebem as estrangeiras que viajam para esse país, detalhes que ficariam deslocados aqui (digamos apenas que a sorte das *mulheres sozinhas* e *estrangeiras* nesse país é mil vezes pior do que na França).

Quanto à América, veremos, quando da publicação do nosso relato de viagem por essas paragens, que quanto mais ela avança na direção da civilização europeia,

mais ela perde de sua antiga hospitalidade. Essa virtude parece desaparecer sob a cultura, como as árvores de florestas seculares, e será com horror que o viajante se perguntará um dia (dia que não se encontra distante, se as coisas continuarem a avançar nesse passo): em que se transformaram os costumes patriarcais, essa hospitalidade natural, essa cordialidade do Novo Mundo, que tanto me encantaram nos relatos dos viajantes dos séculos passados?

Mas coloquemos um véu sobre essa imagem de infelicidades e egoísmo - podemos até mesmo dizer de barbáries - das civilizações modernas. Basta observar que há muito poucas modificações a serem feitas ao quadro que viemos desenhar sobre a França para transpô-lo às demais nações.

Já chega de falar ao coração; os que são sensíveis já nos compreenderam. Em nosso século positivista, é preciso também dirigir-se à inteligência. Tomemos cuidado para não sermos confundidos com esses metafísicos que sonham com mais do que a razão. Cuidemos para que nossas teorias não sejam assimiladas pelas utopias morais que brotam de todos os lados e, contudo, ruem logo em seguida, porque a seus autores faltou previdência e espírito matemático. Aliás, em uma época em que as massas são puramente calculadoras, resumindo seu raciocínio à exibição de números e especulando sobre a probabilidade da felicidade vindoura com uma frieza aritmética, acreditamos que é preciso falar a cada um em sua própria língua. Para tanto, traçaremos um panorama das desvantagens materiais que resultam do mau acolhimento das mulheres estrangeiras, bem como dos imensos benefícios que poderiam ser percebidos ao recebê-las de maneira distinta.

É certo que as estrangeiras compõem grande parte da riqueza das cidades e que as relações de nação a nação fazem o progresso social caminhar a passos largos. Conhecemos as imensas vantagens que a revolução de 89 trouxe para a Europa inteira. Nossos exércitos vitoriosos, sob a república e o império, percorreram todas as terras, estabeleceram relações íntimas por toda parte e ensinaram os povos a se conhecerem, a não mais se desprezarem como no passado e a tirarem proveito de seus conhecimentos recíprocos. Atualmente, não vemos mais o inglês desdenhando do que vem do continente; o italiano não olha mais com desdém para a ciência que é feita para além dos seus Alpes; da mesma forma, os franceses - que por circunstâncias felizes foram os primeiros a se impulsionarem na direção do progresso - também compreendem sua missão de propagar a civilização por todo o mundo. Vejam quantos benefícios alcançaram o comércio, as ciências, a arte, a indústria; a verdade não é mais patrimônio exclusivo de quem a descobre, mas ela é publicada, difundida. As nações rivalizam com um objetivo nobre, e ferrovias, canais, pontes se constroem por toda parte. Nossos vizinhos de além-mar fizeram enormes progressos na construção de máquinas, mas nós os seguimos no mesmo

passo, pois, relações íntimas foram estabelecidas entre as duas nações. Estudamos línguas estrangeiras, e os livros são imediatamente traduzidos de nação a nação, para propagar as luzes da inteligência sobre todos os países.

Ficaria muito longo enumerar aqui todas as vantagens propiciadas pelas viagens, em manter relações permanentes entre as nações, acelerando o momento em que todas as nações rivais chegarão ao ponto de constituírem uma única família.

As mulheres também são uma parte ativa nas viagens e, se elas não podem, tanto quanto os homens, serem úteis à ciência, é do lado dos costumes que seu espírito de observação torna a utilidade das mulheres preponderante. Mas o que fazemos para atraí-las ou para mantê-las em nossa cidade? Naturalmente, tendo em vista o quadro traçado acima, as mulheres do interior e as estrangeiras não encorajarão suas amigas, nem suas compatriotas a empreenderem uma viagem que lhes causou tamanho sofrimento. Esse é um fato que nós mesmas pudemos constatar: que muitas mulheres, tendo vindo na intenção de permanecer um tempo prolongado em Paris, deixaram a cidade ao fim de um mês, sem ter visto nada, aprendido nada, desgostosas do isolamento da cidade grande e amaldiçoando o dia em que deixaram *seus lares* tão confortáveis.

Por outro lado, as parisienses quase nunca visitam as cidades do interior, e pelas mesmas razões. Vejamos, contudo, quantos benefícios reais poderiam produzir essas curtas viagens.

As mulheres sentem que uma nova era começa para elas, e que elas também estão sendo convocadas a adentrar o santuário da instrução. A maior infelicidade das mulheres abastadas provém de sua ociosidade, ou do fato de que, com sua má educação, elas estão restritas a ocupações frívolas ou de pouca duração. Quanto elas não ganhariam ao poder realizar com frequência viagens agradáveis e instrutivas! As mulheres de Paris não mais estariam desprovidas de conhecimentos sobre seu próprio país, como estão em sua maioria. Elas encontrariam e poderiam se apropriar, ao travar contato com a vida das mulheres do interior, das virtudes que geralmente negligenciam em sua própria cidade, tais como a economia doméstica, o bom senso, e a franqueza que distinguem as mulheres de fora da capital. Essa observação as impulsionaria a refletir seriamente sobre a superficialidade e a incrível frivolidade de um grande número de parisienses. De outro lado, as mulheres do interior retornariam a seus lares com uma instrução mais fina, mais amável e acima de tudo mais avançada rumo ao progresso. Os vilarejos concederiam a pureza de seus costumes às grandes cidades e estas dariam, em contrapartida, sua civilização. Enfim, essas viagens multiplicadas resultariam

em inúmeras vantagens e em um progresso sensível, que se faria sentir em todas as camadas da sociedade.

É inútil comentar sobre as mulheres que fariam viagens ao exterior, pois as vantagens que acabamos de assinalar seriam potencializadas, por se tratar de uma escala muito maior. Graças a Deus, todos já somos franceses, sem necessidade de fazer distinções entre capital e interior; e essas viagens, essa hospitalidade recíproca, aproximaria em muito o dia tão desejado em que todos seremos *homens, irmãos*, sem nos distinguir pelos nomes de ingleses, alemães, franceses etc. Porém, quando um mal é identificado e o remédio a esse mal é encontrado, é preciso procurar meios de aplicá-lo, e é com esse objetivo que viemos propor nossa Sociedade.

De início, observemos a História e veremos que, em todas as épocas em que uma parcela da sociedade sofria e sentia a necessidade de uma mudança, as associações se adiantavam às reformas. Essas associações tinham por objetivo se ajudarem mutuamente, ir ao socorro dos irmãos aflitos e perseguidos, pois, fracos como somos, considerados individualmente, é apenas na união que podemos extrair a força, a potência e a possibilidade de fazer o bem.

Veremos primeiramente os cristãos perseguidos formarem sociedades para vir ao socorro daqueles cuja fé os transformava em vítimas de tiranos. Veremos, mais tarde, judeus perseguidos na Idade Média; eles também formaram associações que se espalharam por toda a superfície do globo e que, ao inventarem as letras de câmbio, cooperaram muito com o progresso do comércio e da civilização. Veremos as cruzadas, verdadeiras associações que se formavam na Europa para socorrer os fiéis do Oriente. Leremos, enfim, a história do protestantismo e veremos que, na Alemanha, na Inglaterra e em todo lugar por onde se estendiam as perseguições – primeiramente exercidas pelos católicos contra os protestantes e depois por estes contra aqueles – sociedades se formaram a fim de socorrer as infelizes vítimas de uma ou de outra seita.

Poderíamos dizer o mesmo de todas as épocas de grandes revoluções políticas, bastaria abrir as páginas de livros de História para encontrar mil exemplos.

Pois bem! Nossa época não é igual a qualquer uma dessas épocas críticas em que se prepara silenciosamente uma grande mudança? As mulheres não sofrem? Vir em seu socorro não é um dever, e dos mais sagrados?

Começemos, portanto, com mãos firmes, a erguer o estandarte do socorro mútuo. Erijamos uma sociedade santa, hospitaleira e aliviemos uma parte desses seres que sofrem e que nos darão bênçãos por termos eliminado seu sofrimento. Nosso exemplo será seguido, nossa voz ecoará em todas as almas generosas. Não

tenhamos dúvidas disso. E então nosso coração saboreará essa alegria pura, divina, que apenas a filantropia e a virtude podem fazer conhecer.

Iremos expor as bases sobre as quais repousam nossa Sociedade e o estatuto que acreditamos dever atribuir-lhe.

Estatuto da sociedade para as mulheres estrangeiras

Lema da sociedade: virtude - prudência - publicidade

Artigo primeiro. Esta Sociedade será composta igualmente por *homens e mulheres*.

Art. 2. Para ser admitido, será necessário provar domicílio no local onde a Sociedade estará sediada. Art. 3. Ninguém poderá ser admitido antes da idade de vinte e cinco anos.

Art. 4. Para ser admitido, será necessário ser apresentado por três membros, e oferecer garantias sobre sua moralidade e suas boas intenções em relação às *Estrangeiras*.

Art. 5. Cada mulher deverá doar, para o custeio do estabelecimento, 30 francos por ano, pagáveis com seis meses de antecedência; cada homem, 60 francos.

Art. 6. Não se admitirá nenhum membro por menos de um ano.

Art. 7. O conselho será composto 1º por um Presidente (*mulher* ou *homem, estrangeiro* ou *natural*, desde que domiciliado no local). O Presidente será nomeado, como todas as outras funções, por escrutínio, pela maioria relativa dos membros presentes, e por um ano; depois disso ele poderá ser reeleito, se assim a Sociedade julgar conveniente.

Art. 8. 2º Um *Vice-Presidente*, pelo mesmo período, que deverá substituir o Presidente em sua ausência.

Art. 9. 3º Três Secretários, que serão nomeados apenas por três meses; eles poderão ser substituídos, desde que às suas *custas*, e depois de fazer com que seus representantes sejam aceitos pela Sociedade.

Art. 10. Seis membros serão nomeados por 3 meses, para integrar o que chamaremos de *Comitê exterior*, e que serão encarregados de receber as *Estrangeiras*, de escutar suas demandas, de atendê-las e, se for o caso, de apresentá-las à Sociedade, e mesmo de introduzi-las *no mundo*; de fornecer àquelas que vêm para fazer alguma pesquisa todas as informações de que possam precisar; àquelas que são artistas, de colocá-las em contato com outros artistas; àquelas que são *estrangeiras na França*, de colocá-las em contato com seus compatriotas, se assim o desejarem; àquelas que vêm em busca de uma ocupação profissional, de se esforçarem para encontrar uma que lhes seja conveniente, além de ajudar àquelas que vêm por negócios, questões judiciais, doença etc. Eles deverão igualmente se relacionar bem com inúmeros gerentes de pensões, a fim de que esses últimos, através de uma

recomendação de sua parte, recebam as Estrangeiras que se apresentarem para a hospedagem com toda a consideração que merece uma *mulher estrangeira*; eles também deverão fornecer cartas de recomendação àquelas que vierem pedi-las, para que elas possam encontrar, ao chegar no país onde desejam ir, outra Sociedade, mãe benfeitora, que as receba em seu seio. Em uma palavra, os seis membros do Comitê Exterior se ocuparão ativamente de velar, com a maior exatidão, para que as Estrangeiras usufruam, em todos os aspectos, dos benefícios que a Sociedade se comprometeu em lhes oferecer.

Art. 11. A Sociedade terá uma assembleia geral no primeiro dia de cada mês. O objetivo dessa reunião será unicamente discutir os interesses das Estrangeiras. Cada membro deverá levar ideias de melhorias em favor das Estrangeiras. Os projetos de melhorias propostos na sessão geral serão encaminhados a uma comissão para uma análise cuidadosa, a fim de serem avaliados os meios de colocá-los em execução.

Art. 12. No caso em que se apresentem circunstâncias extraordinárias, como, por exemplo, se uma Estrangeira tiver um *segredo para comunicar sobre sua posição*, ou outras confidências graves a fazer, caso que não saberíamos nomear aqui, o *presidente*, o *vice-presidente*, um *secretário* e *dois membros da Sociedade* deverão se reunir em um comitê secreto para escutar a *Estrangeira* e refletirem entre si sobre as medidas a serem tomadas que lhes possam ser úteis.

Art. 13. A Sociedade deverá alugar um local próximo ao centro do bairro onde se reúnem o maior número de estrangeiros. O local deverá ser composto de uma primeira sala, onde serão os escritórios; de uma segunda, onde haverá uma biblioteca e todos os jornais franceses e estrangeiros; de uma terceira, que servirá de salão de recepção, onde poderemos nos reunir pelo prazer da conversação; e, enfim, de um grande salão que servirá para sediar as sessões da Sociedade. Ele também poderá ser utilizado para dar festas, concertos, fazer cursos etc.; a entrada nesse salão será sempre *gratuita*, a menos que se queira fazer concertos, bailes ou outras festas em *benefício das Estrangeiras pobres*.

Art. 14. Não tendo objetivo de lucro, a Sociedade, para provar ao público que suas intenções são inteiramente filantrópicas, deverá fazer um registro exato de todas as despesas ocasionadas pelos custos desse estabelecimento. A declaração de todos os custos, por mês, será afixada na primeira sala, para que todos possam julgá-los, de maneira a não restar nenhuma dúvida de que a *Sociedade para as Estrangeiras* nunca teve qualquer pretensão comercial, pensamento que se rejeita por ser altamente incompatível com o espírito que a dirige.

Art. 15. Cada membro poderá usufruir do direito de entrar no salão de leitura e no de recepção. Nos dias de assembleia geral, cada membro terá o direito de levar três pessoas *aos lugares reservados*. O mesmo valerá para quando houver cursos, concertos, bailes (beneficentes) ou outra festa.

Art. 16. Cada membro deverá usar, nos dias de reunião, uma grande fita verde com uma borda vermelha de cada lado, na qual será pendurada uma medalha de prata onde estará escrito, de um lado, o lema da Sociedade e, de outro, as palavras: *Sociedade para as Estrangeiras*. Usaremos a fita

como ela é utilizada pelo comandante da Legião de Honra². Cada membro deverá usar *diariamente*, os homens na *lapela*, as mulheres no *peito*, uma pequena fita da mesma natureza que a grande.

Art. 17. Cada membro, onde quer que se encontre, será obrigado a oferecer ajuda e proteção a toda Estrangeira que, ao reconhecer a insígnia que ele carrega e que indica pertencimento à *Sociedade das Estrangeiras*, lhe demandar *socorro*.

Art 18. Se houver algum caso em que a Sociedade queira queixar-se de uma Estrangeira, a queixa deverá ser feita em sessão pública, nomeando a pessoa pelo seu nome³ e enunciando os fatos; mas, fora desse recinto, deve-se abster de dizer uma só palavra sobre as Estrangeiras que conhecemos no seio da dita Sociedade.⁴

Art. 19. As Estrangeiras e os Estrangeiros poderão fazer uma assinatura, para leitura dos jornais, por um preço que será fixado de acordo com o número de assinantes.

Nós devemos observar aqui que nosso estatuto talvez não esteja completo; entendemos facilmente que isto não passa de um projeto, que nós terminaremos inteiramente com a ajuda e a participação de pessoas que queiram se juntar a nós.

O espírito que ditou esse estatuto garante à toda *Estrangeira* a prudência e a discrição da Sociedade, pontos essencialmente importantes. As *Estrangeiras* que,

2 [N.T.] A Legião de Honra foi criada em 19 de maio de 1802, por vontade do Primeiro Cônsul, Napoleão Bonaparte, em um contexto de hostilidade. A nova instituição se inscreve em um vasto programa de reorganização do Estado, da mesma maneira que o Código Civil, o Conselho de Estado, a Corte de Contas, o corpo de polícia e as grandes escolas. Bonaparte tem consciência da necessidade de restabelecer um sistema completo de recompensas, inspirado nas antigas ordens honoríficas exterminadas pela Revolução, mais respeitoso da igualdade entre os cidadãos. O que anuncia a criação da Legião de Honra é de suma relevância: sem privilégios, exceções, ou retribuições de qualquer sorte, apenas o reconhecimento do mérito individual adquirido e intransmissível. Retirado de: www.legiondhonneur.fr (acesso em 08/08/2019)

3 [N. A.] Em alguns casos, não violaremos o segredo do nome que a Estrangeira possa ter dado confidencialmente.

4 [N. A.] Essa cláusula é uma das principais do juramento que cada membro deverá pronunciar antes de sua admissão.

de alguma maneira, se encontrem em uma posição delicada e particular, poderão igualmente confiar-se a nós com segurança⁵, certas de que encontrarão, em cada membro da Sociedade, uma pessoa amiga e profundamente interessada em aliviar suas dores. Elas poderão pedir ajuda, conselho, proteção, persuadidas de antemão de encontrarem, no coração de cada membro dessa nobre associação, um desejo verdadeiro de em tudo lhes servir, além de uma firme vontade de procurar todos os meios para alcançá-lo. Enfim, elas não estarão mais sozinhas nessa imensa Paris, onde pretendemos instalar o centro de nossa primeira associação; elas poderão falar de suas dores a seres bons e compassivos, que as acolherão com doçura e atenção, e que se empenharão, por todos os meios possíveis, em fazer renascer em suas almas abatidas a esperança e a tranquilidade. Eis as vantagens morais que a nossa Sociedade apresentará às mulheres estrangeiras, vantagens que farão quase desaparecer as dores que lhes oprimem no presente.

Nós lhes abriremos nossos braços, daremos lágrimas às suas infelicidades e trabalharemos para diminuí-las; derramaremos bálsamos sobre as feridas de seus corações e seremos amplamente recompensados por nossos próprios sofrimentos, pela alegria pura e simples que vem da alma após a realização de uma boa e louvável ação.

Nós sentimos perfeitamente que a realização de nosso projeto será difícil. Quando se pretende sair do caminho óbvio, encontram-se mil dificuldades. Mas nós nos sentimos fortes e não esqueceremos a tarefa que nos impusemos. A Sociedade, desde sua formação, deverá se ocupar inteiramente de vincular a ela pessoas verdadeiramente boas e caridosas, capazes de servir à humanidade. Numa palavra, nós seguiremos com ardor o espírito de nossa Sociedade, que não terá outro objetivo senão o de melhorar o destino das *mulheres estrangeiras*.

Agora, nós vamos responder às pessoas que vieram nos objetar que é impossível fazer o que propomos, porque se encontrará, em todos os lugares e principalmente em Paris, muitas *mulheres sozinhas e estrangeiras* que não são mulheres *como se deve ser*. E como vocês querem, nos dirão, *que admitamos essas mulheres dentro da boa sociedade?*

Se não estivéssemos restritos aos limites estreitos que aqui se impõem, poderíamos discutir essa questão em toda sua amplitude, na medida do seu alcance profundamente filosófico e moral. Seria fácil demonstrar que, quase sempre, a causa que produz o mal está ela mesma dentro da sociedade, mais do que dentro do indivíduo que a comete. A sociedade que rejeita em seu seio, sem nenhuma

5 [N. A.] Ver os Estatutos, artigo Comitê Secreto.

piedade e sem jamais perdoar, o indivíduo que cometeu a menor das faltas, o coloca infalivelmente na cruel necessidade de continuar no caminho do vício. Há poucos, bem poucos, que são dotados dessa força sobre-humana que torna o homem capaz de levantar-se acima da sociedade e de desdenhar seu desprezo, contentando-se com a pureza de sua consciência ou do arrependimento dos seus erros. “Tragam a ovelha desgarrada de volta ao rebanho”, disse nosso Senhor, e o que ele disse é verdadeiro, pois o homem não é mau por natureza e não pode regozijar-se no vício, mas nossa sociedade o tornou cruel e *empurra-o para o vício*. Muitos desses seres desgarrados, vítimas de nosso egoísmo, poderiam ter se tornado excelentes cidadãos, porém agora são perigosos para a sociedade. Mas essa questão é muito vasta para ser discutida aqui. Mais tarde, se nos sentirmos aptos, tentaremos tratá-la mais a fundo.

Suponhamos que, no começo, algumas mulheres ousem solicitar assistência de nossa sociedade, apoiando-se em nomes e problemas falsos, com o único intuito de ludibriar as pessoas introduzindo-se na sociedade. Pois bem! Assim que o caso for revelado, nem os membros que as apresentaram, nem os que as receberam ficarão comprometidos com o que quer que seja, pois não serão *elas pessoalmente* que receberemos, mas elas sob o título de *Estrangeiras*, e com essa recomendação nós lhes daremos os cuidados e a atenção que sua posição exige.

Se uma dessas mulheres não for uma mulher honesta - falemos a palavra - se ela for uma arrivista, a boa sociedade que a tiver recebido não será responsável; nós cumprimos com os deveres de hospitalidade a ela devidos, porém, se ela não nos retribuir através de ações louváveis, nós a expulsaremos da Sociedade, fazendo conhecer publicamente sua conduta indigna.

A esse respeito, também vamos especificar os deveres que toda Estrangeira deverá cumprir para com a Sociedade, e esperamos que, assim, os casos em que possamos temer ser enganados se tornem mais raros.

A mulher que desejar recorrer aos benefícios da Sociedade dita *para as Estrangeiras* deverá estar ciente de que estará se apresentando a uma associação santa, filantrópica, onde todos os pensamentos, ações e objetivos são nobres, generosos e inspirados pela virtude. Ela deverá pensar que ao lado da virtude caminha sua acompanhante inseparável, a *seriedade*, escrutinando incessantemente os modos, as ações e até mesmo as palavras. Ela deverá pensar que a coragem e a abnegação de si próprio, consagradas ao socorro às desgraças, para proteger os fracos e inocentes, para consolar as dores, só podem ser encontradas nas almas que possuem uma natureza inexorável para tudo o que for vício, mentira ou engano.

Leis morais⁶ serão estabelecidas para nossa Sociedade, leis mais severas do que qualquer código já publicado até agora. Nós teremos como lema, escrito em letras grandes sobre a porta do local onde acontecerão as reuniões, essas três palavras: *Virtude, Prudência, Publicidade*. *Virtude* significará, para nós, amor inteiro e completo pela humanidade, indulgência fundamentada, perdão por todos os erros que, não tendo afetado o coração, não serão doenças sem remédio. A palavra *Prudência* servirá para nos lembrar de que, em nosso século, os homens estão inclinados a enganar seus semelhantes, portanto é necessário manter-se ao abrigo de todas as armadilhas; servirá também para nos lembrar da prudência e da discrição que devemos às Estrangeiras tímidas que vierem nos solicitar ajuda. E, enfim, a *Publicidade* nos imporá o imperioso dever de denunciar ao público o vício, a intriga e a maldade. Sim, nossa Sociedade oferecerá às Estrangeiras um lugar de refúgio, de consolação, de doces alegrias; porém, se elas não forem dignas, será para elas um tribunal fatal que fará soar por todos os lados o grito de reprovação que deve pesar sobre um vício incorrigível.

Após essa profissão de fé, acreditamos que será impossível encontrar mulheres tão ousadas para vir até nós sob o véu da hipocrisia.

Cada Estrangeira, ao se apresentar à Sociedade, será obrigada a fazer conhecer seus *verdadeiros nomes* (se ela utiliza um nome falso, ela poderá guardá-lo para o mundo, se lhe convier), as *causas pelas quais ela saiu de seu país, seu local de moradia*; e, enfim, *quais são seus meios de existência*; tudo de maneira sigilosa, caso ela ache conveniente. São essas as condições sem as quais será inútil que qualquer Estrangeira se apresente; e nós estamos convencidos de que as mulheres sensíveis e virtuosas, longe de as considerar muito severas, ficarão contentes com as garantias que tais condições representam.

Sigamos as santas impressões do coração, multipliquemos as sociedades no mesmo espírito da nossa, e nós caminharemos no sentido do progresso.

As desgraças da nossa época advém do fato de que os homens não têm nenhuma crença consolidada. A indefinição, que produz inicialmente em seus espíritos mil sistemas e mil sonhos, para em seguida provocar uma *desilusão* completa e um vazio medonho, os conduz naturalmente ao materialismo e ao egoísmo, que secam seus corações e lhes fazem maldizer sua existência.

Mas nós temos diante de nós uma crença, uma religião, a mais bonita, a mais santa: o amor da humanidade. Aqui não há espaço para nenhum sistema incom-

6 [N. A.] A fórmula do juramento desenvolverá a natureza dessas leis, que não encontram espaço aqui.

preensível, nenhuma superstição, nenhum objetivo indefinido. O bem das massas é também o bem do indivíduo, e a bandeira dessa religião pode juntar a ela todas as outras, porque esse é o *espírito de Cristo*.

Sejamos filantrópicos e aliviemos as mulheres, pois as mulheres são a poesia, são a arte dentro do gênero humano, e sem poesia, sem arte, não pode haver nada de perfeito. Longe de nós a ideia de sonhar com uma vida puramente metafísica; mas o homem é um ser ao mesmo tempo físico e moral, e apenas será feliz se agir segundo as necessidades de sua dupla natureza.

As benfeitorias que resultarão da associação que viemos oferecer se estenderão a todas as classes da Sociedade. As mulheres se tornarão mais instruídas, menos frívolas, mais elevadas e mais carinhosas; os homens serão melhores, ainda mais fortes, e mais engajados em fazer o bem, pois a felicidade redobra as forças morais aniquiladas pelo sofrimento, assim como a santidade aumenta as forças físicas.

Assim, poderemos ver o reino da virtude se estender pela terra e unicamente a virtude; poderemos esperar ver realizar-se esse desejo de sábia liberdade, que faz bater tão ardentemente todos os corações generosos e sublimes. Sim, a virtude e o amor podem sozinhos unir as massas, e da sua reunião nascerá uma força invencível. Nós ousamos dizer, ainda, que a realização de nosso projeto possibilitará ao homem conhecer sua potência, quando ele quiser confiar na virtude. O homem que ama torna-se igual a Deus. Mas o que digo! Ele pode fazer mais que o próprio Deus! Se quiser, ele pode reunir sob uma só crença⁷, sob uma única esperança, esse universo tão vasto e belo que é sua herança, mas que está despedaçado pelas divisões e pelo ódio. Meus irmãos, renunciemos a toda odiosa rivalidade, ao egoísmo da família ou da nação; que nossa boa vontade firme e constante nos faça procurar a felicidade - que até o momento não passou de um sonho - no amor⁸ e na união! Trabalhemos de comum acordo e a encontraremos. Homens, insistiremos, nós podemos fazer mais do que Deus; estendamos nossa filantropia universalmente e formemos uma única família. Não somos nós homens antes de sermos Ingleses, Italianos ou Franceses? Os limites do nosso amor não devem restringir-se aos arbustos que circundam nosso jardim, aos muros que envolvem nossa cidade, às montanhas ou aos mares que fazem fronteira com nosso país. Doravante nossa *pátria deverá ser o universo*. Jesus disse: *Vós sois todos irmãos!* Façamos com que

7 [N.A.] Nós não entendemos por crença apenas uma única e mesma religião, mas um único e só pensamento, aquele de *fazer o bem*. O muçulmano e o judeu sentem o que há de belo na virtude, assim como o cristão.

8 [N.A.] Nós devemos explicar que não conferimos à palavra *amor* a acepção corrente até o momento: nós queremos dizer o *amor da humanidade, amor do bem, amor da virtude*.

a diferença de nossos costumes e modos, variáveis segundo cada clima, no lugar de ser um motivo de disputa e raiva contínua, torne-se uma escola mútua de onde cada um irá extrair a perfeição. Homens, amemo-nos, e a felicidade virá habitar nosso coração; mas, principalmente, que nunca venha aos nossos lábios a palavra do desprezo, pois aquele que disser *raca*⁹ a seu irmão será *maldito por Deus*¹⁰. Caminhemos, então, corajosamente para o nobre objetivo da perfectibilidade que todos podemos ver, e que, à base de trabalho e perseverança, poderemos alcançar; assim, o homem será digno do seu criador, pois terá feito, com seu coração, tanto quanto fez Deus todo-poderoso: *do caos, o universo! Do universo caos, o universo harmonioso*, e sua missão será cumprida.

Almas nobres e ardentes, corações sensíveis e generosos, que compreendem o que há de sagrado e santo na virtude e na caridade, é a vocês que dirigimos nosso apelo. Nós temos esperança em vocês, nós recorremos a vocês com todo nosso vigor, a fim de que venham em nossa ajuda para que o projeto que concebemos tenha sucesso. Sim, nós não duvidamos, nossa voz será escutada com simpatia, pois no meio da multidão encontramos ainda muitas pessoas repletas de devoção, cujo espírito elevado compreende o dever sagrado que todos temos de cumprir, aquele de fazer o bem *de acordo com nossos meios*. Nós não nos limitaremos apenas a indicar o que deve ser feito, mas consagraremos nossa vida a trabalhar no propósito que nos propusemos a alcançar.

Nossa França, tão bela, tão engrandecida pelas novas ideias que por aqui estão fermentando, responderá com um ressoante eco ao nosso chamado. Ela pede apenas que caminhemos em direção à perfeição, por isso estamos felizes em poder mostrar-lhe um novo caminho aberto diante de si. O príncipe¹¹, a quem o povo, recém-chegado da vitória, outorgou a si mesmo no dia do seu triunfo, esse príncipe que nos governa, e que sofreu com nobreza e grandeza um longo exílio, compreenderá, melhor que ninguém, o louvável pensamento que nossos extensos sofrimentos nos sugeriram. É para seus santos sentimentos que endereçaremos nosso primeiro apelo, como rei de uma nação generosa e como homem que conhece o infortúnio de ser *Estrangeiro*; e que, por mais elevado que seja, pode ainda vir a ter um dia de sofrimento, pois a vontade impenetrável de Deus pesa sua mão

9 [N.A.] Palavras da Bíblia.

10 [N.T.] Raca é um termo de desprezo que significa louco, néscio, tolo, estúpido. Ver, Mateus 5:22 “... e qualquer um que disser a seu irmão: *raca*, será réu do sinédrio...”.

11 [N. T.] O príncipe a que Tristan se refere é Luís Filipe I (1773-1850), o último rei da França, conhecido como “rei cidadão” e “rei dos franceses”, que reinou de 1830 a 1848. Após a Revolução de 1789, o príncipe, filho de Luís Filipe II, Duque de Orléans, que havia sido guilhotinado durante o período, ficou exilado por 21 anos, só retornando à França em 1814, durante a Primeira Restauração.

sobre os grandes da terra, assim como sobre os vermes que se arrastam na poeira, submetendo-os igualmente a um dia de dor. Além do príncipe, encontraremos homens que, assim como ele, sofreram o exílio e a miséria, retornando de lá com aquela nobre generosidade que sempre foi a mais preciosa qualidade francesa em todos os tempos; e enfim, teremos as mulheres, que se sentirão moralmente obrigadas e felizes a contribuir com toda sua capacidade para uma obra tão útil e urgente para o progresso do seu sexo e do gênero humano como um todo. Se a execução de nosso projeto acontecer, como temos todo o direito de esperar, nós agradeceremos a Deus de ter-nos impregnado de tão pungentes dores durante dez longos anos, pois desses mesmos infortúnios nasceu a ideia deste projeto, que poderá servir de maneira eficaz à causa que nós servimos, a da humanidade.

NOTA: As pessoas que desejarem fazer parte da *Sociedade para as Estrangeiras*, e que quiserem entrar em contato com a autora do projeto, encontrarão seu endereço na editora.

FIM

Folha de rosto da publicação original, disponível em: <https://gallica.bnf.fr/>

NÉCESSITÉ

DE FAIRE

UN BON ACCUEIL

AUS

FEMMES ÉTRANGÈRES.

PAR MADAME F. T.



Paris,

CHEZ DELAUNAY, PALAIS-ROYAL.

—
1858.

Sobre a greve geral (1974)¹

Mariarosa Dalla Costa^a

Traduzido por Bruna Della Torre^b 

Hoje o movimento feminista na Itália está dando início à campanha por SALÁRIOS PARA O TRABALHO DOMÉSTICO. Como vocês devem ter escutado pelas canções, como devem ter visto pela exposição de fotografias, como devem ter lidos nos cartazes, são muitas as questões que levantamos hoje: as condições bárbaras sob as quais temos de encarar o aborto; o sadismo ao qual estamos submetidas nas clínicas obstétricas e ginecológicas; nossas condições de trabalho – em empregos fora de casa nossas condições são sempre piores que as dos homens e em casa trabalhamos sem salários; o fato de que os serviços sociais ainda não existem ou são tão ruins que temos medo de deixar nossas crianças utilizá-los e assim por diante.

Agora, podem-se perguntar em algum momento: qual é a relação entre a campanha iniciada hoje, a campanha por SALÁRIOS PARA O TRABALHO DOMÉSTICO, e todas essas coisas para as quais chamamos a atenção hoje, que expusemos e contra as quais lutamos? Todas essas coisas sobre as quais falamos, sobre as quais fizemos canções, que mostramos em nossas exposições e filmes?

Acreditamos que a fraqueza de todas as mulheres – essa fraqueza que está por trás do fato de sermos apagadas de toda a história, que está por trás do fato de que quando saímos de casa temos que enfrentar os trabalhos mais revoltantes, sub pagos e inseguros – essa fraqueza está baseada no fato de que todas nós mulheres, não importa o que fizermos, estamos exauridas e esgotadas desde o princípio pelas 13 horas de trabalho doméstico que ninguém nunca reconheceu e pelo qual ninguém nunca pagou.

E essa é a condição básica que força as mulheres a ficar satisfeitas com creches como “Pagliuca,” “Celestini,” “OMNI.” [“Pagliuca” and “Celestini” – ambas

1 Publicado originalmente em: Edmond, Wendy e Suzie Fleming. (Org.) All Work and No Pay: Women, House work and the Wages Due. Bristol: Falling Wall Press, 1975. Dalla Costa proferiu esse discurso em 1974 em comemoração ao Dia Internacional da Mulher em Mestre, na Itália.

a Professora emérita na Universidade de Pádua. Dalla Costa fez parte do movimento Potere Operaio, movimento do qual saiu para fundar a organização Lotta feminista, na Itália. É uma das organizadoras da “Campanha internacional por salários para o trabalho doméstico” e autora de outro panfleto importante da campanha: *Potere femminile e sovversione sociale*.

b Pesquisadora visitante no Käte Hamburger Kolleg für Apokalyptische und Postapokalyptische Studien (CAPAS)/Heidelberg, pós-doutoranda no departamento de Sociologia da Unicamp (bolsista Fapesp) e editora executiva da revista Crítica Marxista.

notoriamente brutais. “OMNI” – creches do Estado que são mal equipadas e mal administradas]. Essa fraqueza nos força a pagar meio milhão de liras por um aborto e, isso, soletremos claramente, acontece em todas as cidades e todos os países – e, não bastasse isso, ainda corremos o risco de morte e de encarceramento.

Todas nós fazemos trabalho doméstico; isso é a única coisa que todas as mulheres têm em comum, é a única base a partir da qual podemos erigir nosso poder, o poder de milhões de mulheres.

Não é um acidente que reformistas de todos os tipos sempre evitaram cautelosamente a ideia de nos organizarmos com base no trabalho doméstico. Eles sempre se recusaram a reconhecer trabalho doméstico como trabalho, justamente porque esse é o único trabalho que temos em comum. Uma coisa é confrontar duzentas ou trezentas mulheres numa fábrica de sapato e outra bem diferente é enfrentar milhares de donas de casa. E, como todas as mulheres empregadas nas fábricas são donas de casa, também é outra coisa bem diferente confrontar essas duzentas ou trezentas trabalhadoras reunidas a milhões de donas de casa.

Mas é isso que nós colocamos em pauta hoje nesta praça. Nós decidimos nos organizar em torno do trabalho que todas fazemos, com o objetivo de ter o poder de milhões de mulheres.

Para nós aqui, a exigência de salários para o trabalho doméstico é uma exigência de poder, pois trabalho doméstico é o que milhões de mulheres têm em comum.

Se nós, enquanto esses milhões, pudermos nos organizar em torno dessa exigência – e já há muitas de nós nesta praça –, podemos ter tanto poder que não precisaremos estar numa posição de fraqueza quando sairmos de casa. Nós podemos criar novas condições de trabalho para o trabalho doméstico – se eu tiver meu próprio dinheiro no bolso eu posso até mesmo comprar uma máquina de lavar-louça sem me sentir culpada e sem ter que implorar ao meu marido por meses sem fim enquanto ele, que não lava a louça, considera uma lava-louças desnecessária.

Então, se eu tiver meu próprio dinheiro, pago nas minhas próprias mãos, eu posso mudar as condições do trabalho doméstico. E, mais do que isso, eu serei capaz de escolher quando quero sair para trabalhar. Se eu receber 120.000 liras pelo trabalho doméstico, eu nunca mais vou me vender por 60.000 liras numa fábrica têxtil, ou como secretária de alguém, ou como caixa ou porteira no cinema. Da mesma forma, se eu tiver uma certa quantidade de dinheiro em minhas mãos, se eu tiver comigo o poder de milhões de mulheres, eu poderei decretar um tipo completamente novo de serviços, creches, cantinas e todas as instalações que são

indispensáveis para a redução do tempo de trabalho e que nos permitam ter uma vida social.

Nós queremos dizer outra coisa. Por muito tempo – e de forma intensa nos últimos 10 anos, mas digamos sempre – os trabalhadores homens saíram para lutar contra suas jornadas de trabalho e por mais dinheiro e se reuniram nesta praça.

Nas fábricas de Porto Marguera tem havido muitas greves, diversas lutas. Nós nos lembramos das marchas dos trabalhadores que começaram em Porto Maguera, atravessaram a ponte Mestre e chegaram nessa praça.

Mas vamos deixar claro. Nenhuma greve jamais foi uma greve geral. Quando metade da população trabalhadora estiver em casa nas cozinhas, enquanto o resto está em greve, não será uma greve geral.

Nós nunca vimos uma greve geral. Nós apenas vimos os homens, normalmente de grandes fábricas, irem para as ruas, enquanto suas mulheres, filhas, irmãs, mães continuaram a cozinhar nas cozinhas.

Hoje nesta praça, com o início da mobilização por SALÁRIOS PARA O TRABALHO DOMÉSTICO, nós colocamos na pauta as nossas horas de trabalho, nossos feriados, nossas greves e nosso dinheiro. Quando conseguirmos um poder que nos permite reduzir nossas 13 horas ou mais de trabalho por dia para oito ou menos que oito, quando pudermos colocar em pauta nossos feriados – porque não é segredo para ninguém que nos domingos ou nas férias as mulheres nunca tiveram um feriado – então, talvez, possamos falar pela primeira vez de uma greve “geral” da classe trabalhadora.

Da opressão à independência. A filosofia do amor em *O Segundo Sexo*¹

From Oppression to Independence: Beauvoir's Philosophy of Love in The Second Sex

Manon Garcia^a

Traduzido por Ana Flávia P. L. Bádue^b 

Resumo Neste ensaio, Manon Garcia analisa o lugar da filosofia do amor no argumento geral de Simone de Beauvoir sobre a opressão feminina e defende que, embora o amor pareça desempenhar um papel secundário n’*O Segundo Sexo*, ele tem papel fundamental para responder à pergunta “o que é uma mulher?”. Garcia defende que o amor é central para a análise que Beauvoir faz da opressão das mulheres, na medida em que constitui o fundamento ideológico da objetificação das mulheres e estrutura as ambiguidades das experiências vividas da opressão. Ao mesmo tempo, Garcia aponta que, para Beauvoir, o amor pode ser um recurso para a emancipação das mulheres no nível individual.

Abstract *In this essay, Manon Garcia analyzes the role played by the philosophy of love in Simone de Beauvoir’s approach on the feminine oppression. Garcia claims that, while love seems to be a minor issue in The Second Sex, it is actually fundamental to answer the question “What is a woman”. Garcia posits that love is central to Beauvoir’s analysis on women’s oppression to the extent that it constitutes the ideological foundation of the objectification of women and it structures the ambiguities of the lived experiences of oppression. At the same time, Garcia suggests that, to Beauvoir, love can be a resource to female emancipation on the individual level.*

Mais do que por seus escritos ou seus posicionamentos políticos, Simone de Beauvoir tornou-se célebre, sobretudo na França, por ser parte de um dos casais mais escandalosos do século XX, junto com Sartre. Inúmeros escritores e filósofos alcançaram conquistas diversas publicamente, mas Sartre e Beauvoir foram excepcionais. Tornaram-se conhecidos tanto como casal quanto individualmente,

¹ Referência para o artigo original: GARCIA, Manon (2020). “De l’oppression à l’indépendance. La philosophie de l’amour dans *Le Deuxième Sexe*”. *Philosophie*, n° 144.

^a Professora doutora no Departamento de Filosofia da Yale University.

^b Doutoranda do Programa de Antropologia no The Graduate Center, City University of New York.

como uma unidade de “amor necessária”, em contraste com os diversos “amores contingentes” que tiveram durante suas vidas. Desde a publicação de *A Convidada*, em 1943, e de *Os Mandarins*, dez anos depois, e ainda mais após a publicação das cartas de Beauvoir a Sartre (Beauvoir, 1983), Algren (Beauvoir, 1997) e Bost (Beauvoir e Bost, 2004), o casal feito de liberdade e libertinagem vem seduzindo biógrafos e comentadores. Nesse contexto, Simone de Beauvoir aparece de duas maneiras contraditórias: a partir das memórias de sua antiga aluna e amante Bianca Lamblin (1993) e do conflito com Benny Levy e outros à época do fim da vida de Sartre, Beauvoir é retratada como mulher frustrada, austera e ciumenta, inteiramente submissa a Sartre, a ponto de suas aventuras sensuais com jovens alunas aparecerem somente como forma de “recrutá-las” para Sartre, pois estaria preocupada em manter controle sobre ele a qualquer custo². Por outro lado, as cartas a Algren, a Lanzmann³ e a Bost desvelam uma mulher amorosa, sensual, divertida, que fazia do amor uma das grandes experiências da sua existência. Se os diversos materiais inéditos publicados ao longo dos anos por sua filha adotiva Sylvie Le Bom de Beauvoir mostram que o segundo retrato é de longe o mais fiel⁴, falta a essas duas imagens o que há de mais importante no relacionamento de Beauvoir com o amor: a filosofia do amor que ela desenvolve em seus textos teóricos e ilustra nos seus romances e relatos⁵.

A filosofia do amor de Beauvoir tornou-se objeto de alguns – poucos – estudos⁶, mas estes se concentram principalmente em uma descrição das formas de amor que aparecem em *O Segundo Sexo*, sem questionar o lugar da filosofia do amor no argumento geral de Beauvoir sobre a opressão feminina. Embora a filosofia do amor pareça desempenhar um papel secundário n’*O Segundo Sexo* e não ser mais do que um subproduto da resposta à questão “o que é uma mulher?”, eu pretendo mostrar aqui que, para Beauvoir, a transformação do amor heterossexual é o principal meio de conversão da opressão em emancipação no nível individual.

2 Veja-se, por exemplo, as críticas amargas feitas àquele que pode ser considerado o último tomo de suas memórias, *La Cérémonie des adieux*, publicado em 1981, no qual Beauvoir descreveu as últimas semanas da vida de Sartre.

3 Depois de um conflito entre Claude Lanzmann e Sylvie Le Bom de Beauvoir, filha adotiva e herdeira testamentária de Beauvoir, essas cartas não foram publicadas e Claude Lanzmann as vendeu em 2018 para a biblioteca da Universidade de Yale, nos Estados Unidos, onde podem ser consultadas.

4 O único trabalho biográfico que faz uma análise completa dessas novas fontes e que responde às questões sobre a distância entre os relatos das memórias e a realidade da vida de Simone de Beauvoir é a excelente biografia de Kate Kirkpatrick (2019).

5 A publicação de *Cahiers de jeunesse* de Beauvoir em 2008 mostra que a questão filosófica sobre o amor já estava no centro dos escritos da jovem Simone de Beauvoir (2008).

6 Os dois estudos mais importantes sobre o assunto são: Cleary (2017) e Pettersen (2017). Há também Lacaze (2015); McMullin (2011); Klaw (1997); Heinämaa (2006).

Como demonstraram os trabalhos de Skye Cleary (2017) e de Tove Pettersen (2017), Beauvoir propõe uma análise de diferentes formas de amor: o amor romântico heterossexual, o amor lésbico, o amor maternal e a amizade. No entanto, afirmarei aqui que o amor romântico heterossexual tem um estatuto específico, com o qual todas as outras formas de amor são comparadas e, principalmente cuja evolução se encontra, segundo Beauvoir, como via de emancipação.

Pode-se pensar que o amor tem um lugar secundário n' *O Segundo Sexo* uma vez que a aposta aparente do livro é justamente definir a mulher⁷. Mas é através do estudo do amor romântico heterossexual que Beauvoir vai mostrar, pelo contrário, como os homens podem fixar a figura do Outro, como as mulheres podem ser tentadas a se comprazerem dessa figura e como os papéis fixos do Sujeito e do Outro podem se transformar ao dar lugar a um reconhecimento mútuo e dialético através do qual homens e mulheres poderão se encontrar como iguais em um *Mitsein*⁸ fraternal e também carnal.

O AMOR-OPRESSÃO OU A MULHER COMO REFLEXO AOS OLHOS DO HOMEM

A primeira e mais evidente forma que o amor aparece em *O Segundo Sexo* é como fonte de justificativas paradoxais da opressão das mulheres. Enquanto poder-se-ia crer que as mulheres são oprimidas em razão da diferença entre os sexos, Beauvoir, sem negar a existência dessa diferença, mostra que seu valor vem da maneira pela qual o mito do eterno feminino como alteridade eterna e absoluta foi construído pelos homens. Podemos ler o primeiro volume d' *O Segundo Sexo* como o desenvolvimento da tese de que a especificidade da dominação masculina – e sua força – repousa no fato de ser uma dominação fundada sobre o amor e justificada pelo amor.

7 Quando Beauvoir fala da mulher ou das mulheres, ela não parte da hipótese de uma natureza imutável ou de uma experiência universalmente partilhada pelas mulheres. A segunda parte do livro é dedicada a uma fenomenologia da experiência vivida das mulheres em diferentes etapas da vida, e em função de diferentes figuras. As generalizações a levam a falar da menina, da jovem mulher, da mãe. O que está em jogo, portanto, é jogar luz não sobre uma natureza feminina ou uma experiência universal de todas as mulheres, mas sobre uma situação sobretudo econômica e social que se manifesta como um “destino tradicional” que vem do exterior e é traçado para as mulheres: “Quando emprego as palavras “mulher” ou “feminino” não me refiro evidentemente a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de minhas afirmações cabe subentender: ‘no estado atual da educação e dos costumes’. Não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular” (Beauvoir, 1986b, p. 2)

8 [N.T.] O termo alemão *mitsein* é traduzido para o português como *ser-com*.

Desde a primeira página da Introdução, Beauvoir levanta a questão que será fundamental em *O Segundo Sexo*: “o que é uma mulher?” (Beauvoir, 1986a, p. 9). Ela começa por rejeitar, em um só movimento, as duas respostas clássicas a essa questão: a resposta essencialista – as mulheres são fêmeas humanas cuja natureza lhes faz essencialmente diferente dos homens – e a resposta nominalista – nada além do nome que se carrega diferencia homens e mulheres – enquanto reivindica a existência de uma diferença evidente entre os sexos⁹. Mesmo que ela não explique exatamente como essa diferença funciona – essa é a tarefa de toda a obra – Beauvoir propõe a seguinte ideia: uma mulher está intrinsecamente ligada ao amor. A mulher trotskista, por exemplo, pode fingir que não é uma mulher por ser militante, mas ela é uma mulher porque age movida pelo amor, é o amor que guia suas ações e seu ativismo político. Além disso, a especificidade da opressão da mulher, o fato de que ela seja o Outro e não reclame o reconhecimento mútuo, está ligada ao amor: ela é o Outro porque é ela que o homem ama. Uma das ideias mais difundidas sobre a diferença sexual, ainda mais do que a visão biológica da mulher, é a da mulher como objeto de amor do homem, a qual funda o mito do Eterno feminino criticado por Beauvoir.

O desenvolvimento dessa tese contra intuitiva segundo a qual a concepção da diferença sexual, e eventualmente da justificação da dominação dos homens sobre as mulheres, está ligada a uma concepção de amor (mais do que à biologia) que ocupa grande parte do primeiro volume de *O Segundo Sexo*. O primeiro capítulo, que Beauvoir consagra aos dados biológicos, introduz a obra com uma revisão das diferentes explicações filosóficas sobre a diferença sexual e se apoia no mito de Phèdre para iluminar o papel do desejo masculino na diferença social entre os sexos. Beauvoir se opõe a uma leitura clássica desse mito, visando ilustrar as origens da diferença sexual: normalmente o mito platônico dos corpos divididos se aplica à diferença sexual, enquanto que “é só o amor que essa história se propõe explicar” (Beauvoir, 1986a, p. 40). Essa tendência em misturar o problema de saber o que é o amor ao da origem da diferença sexual é explicado pela posição masculina:

É exercendo a atividade sexual que os homens definem os sexos e suas relações, como criam o sentido e o valor de todas as funções que cumprem: mas ela não

9 “E, em verdade, basta passear de olhos abertos para comprovar que a humanidade se reparte em duas categorias de indivíduos, cujas roupas, rostos, corpos, sorrisos, atitudes, interesses, ocupações são manifestamente diferentes: talvez essas diferenças sejam superficiais, talvez se destinem a desaparecer. O certo é que por enquanto elas existem com uma evidência total”. (Beauvoir, 1986a, p. 11).

está necessariamente implicada na natureza do ser humano. (Beauvoir, 1986a, p. 41)

Essa passagem ilumina uma confusão entre biologia e eros: segundo Beauvoir, não é a biologia, mas o sentido que os humanos lhe atribuem, nesse caso o sentido que o desejo masculino pode lhe atribuir, que explica o valor dado às diferenças que, do contrário, não seriam nada além de variações anatômicas. Logo, o eros masculino tematiza a diferença sexual e o ser de uma mulher é menos resultante de dados biológicos do que da maneira como os homens vê em nas mulheres a possibilidade de uma realização de seu desejo. Esse papel do olhar masculino sobre a constituição da feminilidade é ainda mais evidente na construção da figura de Eva: Eva, a mulher por excelência, não é, a princípio, um ser humano livre. Ela é feita aos moldes de Adão, é destinada a Adão, nasce dele e para ele. O modo como a diferença dos sexos é pensada na sociedade não se ancora em uma análise biológica, mas em uma concepção do casal heterossexual como unidade primeira da organização social e como uma unidade na qual a mulher se define por complementaridade em relação ao homem.

O amor, mais do que as diferenças sexuais no sentido biológico, está, portanto, no fundamento da construção da feminilidade pelos homens e, por consequência, no fundamento da opressão das mulheres pelos homens. Mais precisamente, Beauvoir se apropria das análises hegelianas do reconhecimento¹⁰ para mostrar que a opressão das mulheres pelos homens está fundada no, e é justificada pelo, amor, e que essa opressão pelo amor vem de uma abordagem inautêntica do reconhecimento mútuo. Com efeito, a apropriação de Hegel leva-a a concluir que o amor está no coração da opressão das mulheres porque é em seu nome que os homens negam às mulheres o reconhecimento mútuo e as fixam em uma alteridade da qual elas não podem escapar. Beauvoir faz da inautenticidade no contexto da tragédia da consciência infeliz o coração da opressão das mulheres.

A particularidade da opressão das mulheres pelos homens, segundo Beauvoir, vem do fato que a mulher não somente é construída como uma outra, mas como uma Outra, ou seja, como um ser cuja alteridade é irreversível, inelutável e absoluta. Para mostrar esse ponto, ela parte de uma concepção de alteridade que provém de sua leitura do conflito pelo reconhecimento de Hegel, leitura fortemente influenciada pela interpretação de Alexandre Kojève, mesmo que ela rejeite a

10 Mesmo que minha interpretação sobre o modo como Beauvoir combina essas duas apropriações divirja da de Nancy Bauer (2001a), minha análise é fortemente ancorada em seu artigo “Being-with as Being-against: Heidegger meets Hegel in *The Second Sex*”.

identificação das relações de poder homens-mulheres à dialética do senhor e do escravo¹¹. A originalidade de sua reapropriação de Hegel é que Beauvoir não vê na alteridade um obstáculo insuperável para um acordo entre humanos. Na realidade, essa concepção agonística de alteridade é contrabalanceada pelo lugar que ela concebe ao conceito heideggeriano de *Mitsein*¹². Segundo Heidegger, em *Ser e Tempo*¹³, uma das consequências cruciais da interdependência entre o *Dasein* e o mundo é que o indivíduo não está isolado, pois é socializado com outros; o *Dasein* é sempre com os outros. Diferente da concepção de alteridade proposta por Hegel dentro da perspectiva do conflito por reconhecimento, e da retomada de Sartre a essa ideia de que a relação com o outro só pode se fazer de um modo agonístico, Heidegger concebe a relação com os outros primeiramente como uma relação harmoniosa. Assim como na vida quotidiana, eu não me dou conta das coisas que me cercam e que participam da totalidade que é meu mundo, os outros também não são obstáculos nessa vida cotidiana. Na maior parte do tempo, minha relação com os outros é uma relação neutra – eu passo a seu lado e sou indiferente – ou positiva, uma vez que eu busco ajudar o outro, por exemplo. A relação com o

11 A literatura secundária sobre a apropriação de Hegel por Beauvoir, em particular os trabalhos de Nancy Bauer e de Eva Lundgren-Gothlin, tende a considerar que Beauvoir só utiliza Hegel por meio da leitura que Kojève fez em seu curso sobre o *Fenomenologia do Espírito* em Paris nos anos 1930 (cf. Bauer (2001b) e Lundgren-Gothlin (1991) a partir da página 25. A participação de Merleau-Ponty e de Queneau nesse curso, ambos próximos a Beauvoir, e a importância da leitura kojéviana para a recepção de Hegel na França nos anos 1930 fazem com que seja quase certo que Beauvoir conhecia essa interpretação. Mas se a influência da leitura kojéviana é evidente em Beauvoir, sobretudo nessa passagem, é necessário enfatizar que Beauvoir é profunda conhecedora do texto hegeliano propriamente dito. O diário de 1940, transcrito em *A Força da Idade*, mostra que ela se dedicava cotidianamente à leitura do *Fenomenologia do Espírito*. Ela escreveu, por exemplo: “6 de julho de 1940. Fui à Biblioteca Nacional. Pedi um cartão e comecei a ler Hegel, *A fenomenologia do espírito*; por enquanto, não compreendo quase nada. Resolvi estudar Hegel todos os dias, de duas às cinco horas, é o que se pode encontrar de mais calmante” (Beauvoir, 1960). Portanto, ela não tem apenas um conhecimento de segunda mão, mediado pela leitura de Kojève. Ao contrário, a razão pela qual ela encontra calma ao ler Hegel no terrível contexto do início da Segunda Guerra mundial – o caráter metafísico, sistemático e abstrato da filosofia hegeliana – é também a razão de se distanciar, à medida em que ela mergulha e entende cada vez mais. Ela critica o sistema hegeliano por sua abstração, enquanto a filosofia heideggeriana, em sua insistência na concretude da experiência individual, permite que ela pense sobre sua própria situação (Beauvoir, 1960, p. 537-8). Nesse sentido, a utilização antropológica de Hegel não é simplesmente uma utilização das teses kojévianas, mas resulta da sua convicção sobre a necessidade de pensar o indivíduo em suas determinidades concretas.

12 Cf. Bauer, 2001a.

13 A nosso ver, o modo como Beauvoir se apropria da filosofia de Heidegger foi pouco estudado. As duas análises importantes se encontram em Eva Lundgren-Gothlin e Nancy Bauer. Os poucos estudos a esse respeito atentam para a extrema dificuldade do texto heideggeriano e também para um problema mais profundo de tradução. De um lado, a língua francesa não se presta bem para traduzir o texto heideggeriano. A literatura francesa ou renunciou pura e simplesmente essa leitura, ou pensou os conceitos heideggerianos dentro de traduções já conhecidas, como a de Martineau. Mas Beauvoir usa os conceitos heideggerianos com uma tradução diferente. Como Sartre, ela fala de “realidade humana” para se referir ao que chamamos aqui, sem traduzir, de *Dasein*. Mas ela também fala de “desvelar” quando Martineau fala de “descobrir” (ver por exemplo o parágrafo 44 da tradução francesa de *Ser e Tempo*).

outro não é, portanto, um conflito entre indivíduos, ela sequer é realmente uma relação. Ela consiste em habitar o mundo juntamente. De um lado, não há uma conflitualidade primordial entre os indivíduos que deve ser superada e, de outro lado, a independência e a autonomia estão mais distantes do ser cotidiano do *Dasein* do que a empatia.

A ideia de a relação com os outros ser primordial e geralmente harmoniosa ou neutra é importante para compreender a posição beauvoiriana sobre a diferença sexual: a diferença sexual não é compreendida como forma de conflito – a dominação dos homens sobre as mulheres, por exemplo – ela pertence às evidências impensadas. Vivemos em um mundo no qual certos indivíduos são homens, outros mulheres e essa divisão não se apresenta ao pensamento como sujeito de reflexão. É apenas quando essa divisão coloca um problema – por exemplo, quando cria desigualdades injustas ou exclui certas pessoas – que ela constitui um objeto de reflexão. Como aponta Nancy Bauer, ao utilizar as teorias hegelianas de alteridade ao mesmo tempo que o conceito heideggeriano de *Mitsein*, Beauvoir dá um novo sentido à análise da alteridade: trata-se, para ela, de compreender como essa alteridade absoluta da mulher é construída contra um ser-com harmonioso. A alteridade não é primordial, portanto a feminilidade como alteridade absoluta não é natural nem imutável, e sim produto de uma relação de poder que deve ser elucidada.

O argumento central de Beauvoir sobre a maneira como as mulheres são oprimidas pelos homens parte da ideia de que o mito do Eterno feminino, que é um mito sobre a mulher como objeto do amor, permite aos homens acessarem sua humanidade sem incorrerem no risco do reconhecimento mútuo. Como ela explica no início da parte consagrada aos “Mitos” no primeiro volume, o encontro de outros seres constitui, para o sujeito, ora uma forma de ver sua liberdade confirmada, ora um risco de conflito, pois cada consciência “tenta realizar-se reduzindo a outra à escravidão” (Beauvoir, 1986a, p. 240). A única maneira de reduzir o que Beauvoir, seguindo Sartre, chama de tragédia da consciência infeliz e de criação das categorias de senhor e escravo é a amizade. A amizade, que age quando duas consciências se reconhecem mutuamente como liberdades, é a única saída, mas ela requer uma autenticidade e uma generosidade que são, às vezes, perigosas e difíceis de alcançar:

Mas a amizade e a generosidade que realizam concretamente esse reconhecimento das liberdades não são virtudes fáceis; são seguramente a mais alta realização do homem, e desse modo é que ele se encontra em sua verdade: mas

essa verdade é a de uma luta incessantemente esboçada e abolida. Ela exige que o homem se supere a cada instante. (...) Mas ele não aprecia a dificuldade; teme o perigo. Contraditoriamente, aspira à vida e ao repouso, à existência e ao ser; sabe muito bem que a 'inquietação do espírito' é o preço que tem de pagar pelo seu desenvolvimento, que sua distância em relação ao objeto é o que lhe custa sua presença em si: mas ele sonha com a quietude na inquietude e com uma plenitude opaca que a consciência habitaria, contudo. Esse sonho encarnado é precisamente a mulher; ela é o intermédio desejado entre a natureza exterior ao homem e o semelhante que lhe é por demais idêntico. Ela não lhe opõe nem o silêncio inimigo da natureza, nem a dura exigência de um reconhecimento recíproco; por um privilégio único, ela é uma consciência e no entretanto parece possível possuí-la em sua carne. Graças a ela, há um meio de escapar à implacável dialética do senhor e do escravo, que tem sua base na reciprocidade das liberdades. (Beauvoir, 1986a, p. 240-1)

A construção da mulher como Outro aparece então como a melhor maneira de escapar das dificuldades e perigos do reconhecimento mútuo ao obter o reconhecimento de sua própria liberdade. Os homens têm o poder de construir as mulheres como um tipo de ser suficientemente semelhante a eles por ter a capacidade de reconhecer suas liberdades, ao mesmo tempo suficientemente diferente por não ter a pretensão de ter um reconhecimento mútuo. A mulher é, portanto, concebida como um intermediário ideal entre o homem e o animal, que permite ao homem escapar da existência animal, cuja liberdade não é reconhecida por outrem, sem ter que fazer o esforço constante de sabedoria e generosidade que o reconhecimento mútuo requer.

A razão pela qual a figura da mulher como intermediário é importante para compreender a filosofia beauvoiriana do amor está no fato que a mulher é feita de intermediária enquanto é feita de objeto de amor. Como Beauvoir assevera na longa seção consagrada aos Mitos, o pensamento mítico transforma as mulheres singulares em instanciações do mito do Eterno Feminino, ou do mito de uma natureza única e fixa da Mulher, cuja função e destino são de ser possuída pelo homem. Nesse mito, a mulher é mãe, puta, virgem, mas em todo caso é indubitável e absolutamente distinta do homem, e fixada em sua alteridade e sua imanência absolutas, a ponto que nada pode ser dito sobre ela:

De uma camponesa pode-se dizer que se trata de uma boa ou má trabalhadora, de uma atriz que tem ou não talento; mas se se considera uma mulher em sua

presença imanente, nada se pode dizer absolutamente, ela está aquém de qualquer qualificação. Ora, nas relações amorosas ou conjugais, em todas as relações em que a mulher é a vassala, o outro, é em sua imanência que é apreendida. É impressionante o fato de a companheira, a colega, a associada não terem mistério; em compensação, se o vassalo é masculino, se diante de um homem ou de uma mulher mais velhos do que ele, mais ricos, um rapaz se apresenta como o objeto inessencial, envolve-se ele também de mistério. (Beauvoir, 1986a, p. 401)

Não somente o amor fixa a mulher como uma alteridade que a exclui do mundo dos humanos concretos, mas funciona como um véu que mascara as dimensões materiais da opressão feminina. Um dos mecanismos fundamentais da opressão das mulheres e sua perpetuação é fazê-la passar por um problema individual e não uma questão estrutural e social. Na ideia do mistério feminino está escondido o fato de que a passividade e o mistério das mulheres são a consequência direta da organização patriarcal da sociedade e do direito. Por exemplo, Beauvoir mostra, no último capítulo da seção sobre os Mitos, que “Detendo o homem neste mundo uma situação privilegiada, ele é que pode manifestar ativamente seu amor; muitas vezes sustenta a mulher ou a ajuda. Desposando-a, dá-lhe uma posição social; dá-lhe presentes; sua independência econômica e social permite-lhe iniciativas e invenções” (Beauvoir, 1986a, p. 401). Por trabalharem fora de casa, serem herdeiros, terem salário, os homens podem agir, tomar iniciativas, enquanto a mulher que fica em casa ou a jovem que recebe seu pretendente estão em uma posição de passividade criada por uma organização social e legal do mundo no qual elas vivem. A passividade das mulheres é tida como um traço da natureza feminina e como uma escolha ou desejo das mulheres, mas na verdade ela é resultado da opressão estrutural das mulheres.

Assim, é em nome do amor que as mulheres são transformadas em um Outro mítico e misterioso, sobre o qual ninguém pode dizer nada e cuja alteridade parece a-histórica e essencial. A alteridade da mulher faz dela tanto um objeto de paixão quanto de rejeição, um outro adorado mas transformado por essa adoração em algo essencialmente diferente e inacessível. Esse papel do amor confere à opressão das mulheres um caráter original, paradoxal e particularmente perigoso. Na verdade, por um lado o amor dá lugar a uma diferença entre os sexos que funda uma opressão das mulheres pelos homens, mas por outro, ele cria essa situação original onde os opressores amam os oprimidos e os oprimidos amam os opressores. Para o homem, a mulher não é (apenas) um objeto de consumo ou algo para ser destruído, mas é um objeto para ser amado. Para a mulher, esse amor,

indissociável da objetificação que cria, faz a opressão ser suportável e até mesmo justificável. Em ambos os casos, o papel do amor na opressão das mulheres faz com que essa opressão seja difícil de identificar, e ainda mais difícil de escapar: é difícil ver no amor uma fonte de opressão, ao passo que os prazeres e doçuras do amor fazem dele uma opressão sedutora.

O AMOR-ABDIÇÃO OU A EXPERIÊNCIA FEMININA DO AMOR COMO SUBMISSÃO

Enquanto o primeiro volume d'*O Segundo Sexo* é consagrado a responder à questão “o que é uma mulher” do ponto de vista dos homens, ou do ponto de vista daqueles que tem o poder de fabricar essa definição, o segundo volume se debruça sobre a experiência vivida das mulheres, sobre a maneira como essa definição exterior da feminilidade apresentada no primeiro volume constrói o destino das mulheres, e sobre a maneira como as mulheres vivem esse destino. Em especial, Beauvoir propõe uma análise fenomenológica da maneira como as mulheres vivem a alteridade absoluta à qual são destinadas, e mostra que a experiência vivida das mulheres é acima de tudo a experiência de fazer de si mesma um objeto de amor.

Beauvoir propõe uma análise sobre como o amor e o erotismo são vividos pelas mulheres como forma de uma deliciosa submissão. Tanto na primeira parte, dedicada à formação das mulheres, quanto no capítulo sobre “A apaixonada”, Beauvoir mostra que para as mulheres, e tão somente por elas, o amor toma a forma de abdicação. O ponto de partida dessa fenomenologia do amor é o seguinte: “A palavra “amor” não tem em absoluto o mesmo sentido para um e outro sexo. E é isso uma fonte dos graves mal-entendidos que os separam” (Beauvoir, 1986b, p. 539). Os homens têm uma relação de conquista com o amor, o qual não define sua existência¹⁴, de modo que, mesmo para os amantes mais apaixonados, as dores não duram muito e sua identidade não é posta em questão. O amor constitui um tipo de complemento à vida dos homens, para quem o essencial se encontra fora de casa e em suas conquistas públicas, através das quais eles se assumem como seres livres no mundo. Para as mulheres, entretanto, o amor aparece como uma

14 “Em certos momentos de sua existência, alguns homens puderam ser amantes apaixonados, mas nenhum há que se possa definir como ‘um grande apaixonado’; nunca abdicam totalmente, mesmo em seus mais violentos transportes; ainda que caíam de joelhos diante de sua amante, o que desejam afinal é possuí-la, anexá-la; permanecem no cerne de sua vida como sujeitos soberanos; a mulher amada não passa de um alor entre outros; querem integrá-la em sua existência, e não afundar nela uma existência inteira. Para a mulher, ao contrário, o amor é uma renúncia total em proveito de um senhor” (Beauvoir, 1986b, p. 539-40).

renúncia de si: o amor feminino normalmente consiste em “perder-se de corpo e alma em quem lhe designam como o absoluto, o essencial” (Beauvoir, 1986b, p. 540).

A peculiaridade da experiência vivida das mulheres, que faz com que essa experiência seja de opressão, consiste no amor-abdicação, que é apresentado primeiro às jovens e depois às adultas como a conquista de sua existência e, ao mesmo tempo, sua renúncia. Além de descrever o destino da mulher apaixonada, o capítulo sobre a mulher apaixonada tem valor crucial na análise beauvoiriana da opressão feminina pois ele contém os traços mais importantes de sua explicação sobre a submissão. O capítulo propõe uma fenomenologia da submissão feminina e mostra ora suas ambiguidades – a submissão não é simplesmente uma passividade e pode até constituir uma forma de poder –, ora sua inautenticidade.

O amor, para as mulheres, é uma forma particularmente profunda de submissão: a apaixonada busca constantemente se dissolver no homem que ama e perder sua identidade. Ao transformar esse homem em uma espécie de deus, ela tem prazer em servi-lo e ganha um sentido de si própria quando renuncia a si mesma. Beauvoir se apoia nos escritos de Juliette Drouet, Colette, Mme d’Agoult, Violette Leduc e de tantas outras mulheres, assim como nas análises de Hélène Deutsch e em suas próprias observações para fazer aparecer esse amor-submissão cujo desejo é “ser tudo para ele” (Beauvoir, 1986b, p. 556). Primeiramente, o amor e a submissão parecem funcionar juntos para definir aquilo que é profundamente o destino das mulheres. A jovem aprende que sua felicidade depende do fato de ser amada e que para ser amada ela terá que ser a presa de seu amante¹⁵. A formação da mulher passa pela tomada de consciência de que seu valor vem do exterior, do olhar do homem, e do amor que esse olhar poderá lhe dar. Ela deve ser escolhida, amada. Para sê-lo, ela deve renunciar a si mesma.

Mas a análise do amor revela, ao contrário da ideia comumente difundida de que submissão é pura passividade, que a mulher tem um papel ativo em sua submissão, ora tirando dela um prazer, ora extraíndo dali uma forma de poder. Ela escreve: “*Fazer-se objeto, fazer-se passiva não é a mesma coisa do que ser um objeto passivo: uma mulher amorosa não é nem uma dorminhoca nem uma morta; há nela um impulso que sem cessar se abate e se renova; é o impulso abatido que cria o encantamento em que o desejo se perpetua*” (Beauvoir, 1986b, p. 155). A ambiguidade da submissão pode ser expressa como um erro da crença no destino submisso da mulher como simplesmente imposto pelo exterior. Pelo contrário,

15 “Ela aprende que para ser feliz é preciso ser amada; para ser amada é preciso aguardar o amor” (Beauvoir, 1986b, p. 43).

como bem revela a figura da mulher apaixonada, a mulher age por conta própria para se conformar às normas sociais estudadas no primeiro volume e estabelecidas pela dominação masculina. Como demonstra Beauvoir ao comparar os arrepios do amor e os da confissão, e ao levantar as “delícias passivas” (Beauvoir, 1986b, p. 43) da submissão, a resignação da devota e da amante é fonte de um problemático entrelaçamento entre prazer e sofrimento. A submissão está longe de ser passiva. Essa ambiguidade da abdicação atinge seu paroxismo na discussão sobre o poder do masoquismo:

quer se trate de Deus, quer de um homem, a menina aprende que, aceitando as mais profundas renúncias, se tornará todo-poderosa; ela se compraz em um masoquismo que lhe promete supremas conquistas. (Beauvoir, 1986b, p. 44)

A submissão pode se converter em poder e dominação. Ao jogar luz sobre a ambiguidade da abdicação, Beauvoir desvela seus impasses e mentiras. A apaixonada submissa não é – ou pelo menos não apenas – uma vítima do homem que ama. Primeiramente, não é o homem individual, nem a natureza dos sexos, que constrói tal amor, mas a situação em que as mulheres se encontram. Como a mulher está “encerrada na esfera do relativo, destinada ao macho desde a infância, habituada a ver nele um soberano a quem não lhe é dado igualar-se” (Beauvoir, 1986b, p. 540), ela pensa o amor como uma submissão. Em segundo lugar, existe uma certa inautenticidade nesse amor-abdicação, independente das qualidades reais do homem amado: “ele não está à altura de justificar quem lhe rende um culto, e não se deixa possuir por ela” (Beauvoir, 1986b, p. 554). Para justificar sua abdicação, a mulher adorna o homem amado com qualidades quase divinas que justificam sua abdicação. A ambiguidade da submissão se revela no contraste entre as qualidades que o homem deveria ter para justificar a abdicação a seu favor, e a realidade das suas qualidades: como nenhum ser humano se iguala a um deus, toda mulher que se submete a um homem por amor se prepara para a decepção. Por que abandonar tudo por alguém que merece tão pouco? Essa inautenticidade condena à infelicidade não apenas a mulher apaixonada, mas o homem amado. Quando a mulher não encontra no homem a justificação que espera obter para sua existência, quando o homem não parecer conhecer suficientemente o sacrifício que ela fez por ele, “sua generosidade converte-se desde logo em exigência” (Beauvoir, 1986b, p. 556). Aí está o impasse inevitável da submissão amorosa: “Põe sua alegria em servi-lo: mas é preciso que ele reconheça esse serviço com gratidão; o dom torna-se exigência, segundo a dialética comum da dedicação” (Beauvoir, 1986b,

p. 560). Ao se fazer escrava, a mulher toma a forma de poder sobre o homem, ela estima que seu sacrifício confira deveres ao homem. Por amor, ela se faz escrava e o acorrenta.

Beauvoir resume o caráter irremediavelmente negativo ao mesmo tempo que amplamente difundido do amor abdicação vivido pelas mulheres em uma referência a Andersen: “assumindo-se como o inessencial, aceitando uma dependência total, a mulher cria um inferno para si; toda amorosa se reconhece na pequena sereia de Andersen que, tendo, por amor, trocado sua cauda de peixe por pernas de mulher, andava sobre agulhas e carvões em brasa” (Beauvoir, 1986b, p. 554). O amor é, do ponto de vista dos homens, o que justifica a opressão das mulheres, e na visão das mulheres, é aquilo que organiza seu destino e sua experiência cotidiana enquanto as condena ao fracasso.

O AMOR-INDEPENDÊNCIA COMO VIA PARA A EMANCIPAÇÃO

Ao levar em conta a dimensão erótica do amor, Beauvoir pôde ir além de apenas constatar que o amor-abdicação faz com que as mulheres, ao se confrontarem com as normas sociais, se coloquem em uma situação insustentável e destinada ao fracasso. Consequentemente, enquanto a ambiguidade do amor como submissão conduziria a pensar no destino amoroso das mulheres como inelutavelmente negativo, a atenção à dimensão erótica desse amor permite três coisas: mostrar que o amor tradicional conduz, contra o que poderíamos pensar, a um fracasso erótico para os homens, que a ambiguidade do erotismo feminino tem um aspecto positivo e autêntico que necessita do amor para se manifestar e que, consequentemente, o erotismo convida a uma reformulação do amor segundo a qual o amor seja uma via de emancipação.

Para os homens, o amor tradicional permite escapar à agonia do reconhecimento mútuo. Ao mesmo tempo, esse amor tradicional é um obstáculo no nível erótico: ao construir a mulher como um Outro, o homem deseja nela o que há de estranho, estrangeiro e inatingível. Consequentemente, é inerente ao amor uma dialética implacável que faz a mulher-Outro ser sistematicamente inatingível para o homem. Primeiramente, segundo Beauvoir, está na própria natureza do desejo a busca por destruir seu objeto, consumindo-o¹⁶. Mais especificamente, Beauvoir mostra que no amor tradicional, o uso sexual que o homem quer – e faz – da mulher

16 “Um dos fins a que visa todo desejo é a consumação do objeto desejado, o que implica sua destruição. Destruindo o hímen, o homem possui o corpo feminino mais intimamente do que mediante uma penetração que o deixa intato; com essa operação irreversível o homem faz dele um objeto inequivocamente passivo, afirma seu domínio sobre ele” (Beauvoir, 1986a, p.262).

destrói as virtudes que fazem dela desejável: “O próprio uso que o homem faz dela destrói suas virtudes” (Beauvoir, 1986a, p. 269), ela não é mais virgem depois de ter sido possuída, ela não é mais reservada e castano enlace carnal.

Esse fracasso inerente ao erotismo masculino tradicional é uma fonte de opressão contínua sobre as mulheres, que se refazem como presas sem cessar, objetos para um desejo que em sua própria natureza está condenado a desaparecer¹⁷. Mas é igualmente fonte de sofrimento para o próprio homem. Na sua crítica à ideia de mistério feminino – que é uma outra manifestação de uma qualidade desejável aos olhos do homem e que desaparece de forma decepcionante uma vez que o amor é consumado –, Beauvoir demonstra que através desse amor que vê a mulher como mítica e irreal, o homem não consegue realmente encontrar a mulher que ele ama. Ele acaba ficando só com seu amor ao invés de obter, graças a tal amor, uma relação autêntica com um ser humano¹⁸.

Assim, à existência dispersa, contingente e múltipla das mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado; se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade. Os desmentidos da experiência nada podem contra o mito. Entretanto, de certa maneira, este tem sua fonte nela. Assim é exato que a mulher é outra e essa alteridade é concretamente sentida no desejo, no carinho, no amor; mas a relação real é de reciprocidade; como tal, ela engendra dramas autênticos: através do erotismo, do amor, da amizade e suas alternativas de decepção, ódio, rivalidade, ela é luta de consciências que se consideram essenciais, é reconhecimento de liberdades que se confirmam mutuamente, é a passagem indefinida da inimizade à cumplicidade. Pôr a Mulher é pôr o Outro absoluto, sem reciprocidade, recusando contra a experiência que ela seja um sujeito, um semelhante. (Beauvoir, 1986a, p. 395)

17 “É preciso inventar novas seduções para o amante, é preciso tornar-se a mulher que ele almeja encontrar e possuir. Mas todo esforço é vão; ela não ressuscitará em si essa imagem da Outra que de início o atraíra, que pode atraí-lo em uma outra. Há no amante a mesma dúplice e impossível exigência que há no marido: quer a amante absolutamente sua e, no entanto, estranha; ele a quer exatamente de acordo com seu sonho e diferente de tudo o que sua imaginação inventa, uma resposta à sua espera e uma surpresa imprevista. Essa contradição atormenta a mulher e a destina ao fracasso” (Beauvoir, 1986b, p. 568).

18 “Graças ao mistério, perpetua-se essa relação negativa que se afigurava a Kierkegaard infinitamente preferível a uma posse positiva; diante de um enigma vivo, o homem permanece só: só com seus sonhos, esperanças, temores, amor e vaidade; esse jogo subjetivo que pode ir do vício ao êxtase místico é para muitos uma experiência mais atraente do que uma relação autêntica com um ser humano” (Beauvoir, 1986a, p. 399).

Se Beauvoir manifesta o que é contraditório em uma existência autêntica, na concepção tradicional de amor, ela não abandona o amor em nome, por exemplo, da amizade – como fazem crer certas ideias preconcebidas sobre ela. Ao contrário, ela afirma que o amor é necessário ao erotismo feminino e que conseqüentemente uma nova forma de amor, não opressiva, é necessária à mulher independente que se concebe, com razão, como ser de carne e osso.

Como afirma Sara Heinämaa (2006), Beauvoir propõe, n’*O Segundo Sexo*, um estudo do erotismo feminino, que se caracteriza pela sua ambigüidade. O erotismo qualificado como feminino funciona por ondas que estouram e se renovam, e tem uma fragilidade que o erotismo masculino não possui (Beauvoir, 1986a, p.155). É de sua natureza ser frágil e difícil de se sustentar. Mas é, ao mesmo tempo e fundamentalmente, mais autêntico. Beauvoir escreve, ao final do capítulo sobre iniciação sexual:

A experiência erótica é uma das que revelam aos seres humanos, da maneira mais pungente, a ambigüidade de sua condição; nela eles se sentem como carne e como espírito, como o outro e como sujeito. É para a mulher que esse conflito assume o caráter mais dramático, porque ela se apreende inicialmente como objeto, porque ela não encontra de imediato uma autonomia segura no prazer; ela precisa reconquistar sua dignidade de sujeito transcendente e livre, assumindo sua condição carnal: é um empreendimento difícil e cheio de riscos, no qual fracassa frequentemente. Mas a própria dificuldade da situação defende-a contra as mistificações em que o homem se deixa envolver; ele é amiúde enganado pelos privilégios falaciosos que implicam seu papel agressivo e a solidão satisfeita do orgasmo; ele hesita em se reconhecer plenamente como carne. A mulher tem de si mesma uma experiência mais autêntica. (Beauvoir, 1986b, p. 1880)

Esse erotismo ambíguo faz do amor uma necessidade e, ao mesmo tempo, faz do amor tradicional sistematicamente decepcionante, e até opressivo. Beauvoir mostra que a “natureza singular do erotismo feminino” (Beauvoir, 1986b, p. 596) faz com que esse erotismo sofra para se manifestar fora de um contexto amoroso, ou pelo menos em um contexto favorável. Segundo Beauvoir, a fragilidade do erotismo feminino se deve ao fato de ele passar por um prazer preso à objetificação na qual a mulher é feita de objeto pelo parceiro, antes de se transformar por uma captura indireta de si nesse ser-objeto. No entanto, o curso deste processo pode ser interrompido – e normalmente, o é – pelo desejo de possessão que se manifesta no desejo masculino: “tensão e atividade se harmonizam com seu erotismo, ao passo

que a mulher, recusando a passividade, destrói o feitiço que a conduz ao prazer” (Beauvoir, 1986b, p. 601). O problema agora é saber como viver esse erotismo sem colocá-lo em risco pela diferença entre o erotismo masculino e conquistador, que encontra satisfação imediata, e o erotismo feminino ambíguo e frágil¹⁹. A mulher, segundo Beauvoir, deseja o reconhecimento mútuo que garante o amor e não se sentir humilhada nem pela sua própria passividade nem pela conquista sexual que faz dela objeto.

A diferença que a análise de Beauvoir prevê entre o erotismo masculino e o feminino leva a uma posição complexa: de um lado, ela mostra que a maneira pela qual as normas sociais constroem o amor, no sentido tradicional, leva ao fracasso do erotismo masculino, o qual sempre prescinde de seu objeto, e do erotismo feminino, que nunca se desenvolve plenamente em sua complexidade, fragilidade e autenticidade. Mas de outro lado, a tese que o erotismo feminino é mais complexo e profundo do que o erotismo masculino por se manifestar autenticamente, e por ser o amor do homem pela mulher necessário para essa manifestação, leva Beauvoir a defender uma filosofia do amor como caminho para a liberdade e para a emancipação feminina.

Para Beauvoir, a atenção ao erotismo é um convite à construção de uma nova forma de amor, um amor emancipatório, que recusa os mitos da feminilidade e da masculinidade, em favor de um amor pelo outro em sua realidade, que passe por um reconhecimento mútuo, mas que difira da simples amizade por se construir em uma “reciprocidade carnal”. Ela defende a possibilidade de um amor que, similar à amizade que aparece no início da seção dedicada aos mitos no primeiro volume, permita o respeito da humanidade do outro sem reduzi-lo a um mito. A tese subjacente e decisiva de Beauvoir sobre o amor é que o mito não só lhe é dispensável como também o danifica:

recusar os mitos não é destruir toda relação dramática entre os sexos, não é negar as significações que se revela autenticamente ao homem através da realidade feminina; não é suprimir a poesia, o amor, a aventura, a felicidade, o sonho: é

19 É importante notar aqui que Beauvoir não concebe nenhum desses erotismos como manifestações naturais da diferença entre os sexos. Os capítulos sobre a formação das mulheres que abrem o segundo volume de *O Segundo Sexo* mostram detalhadamente como o erotismo da jovem mulher é produzido pela organização patriarcal da sociedade. Beauvoir escreve: “a sexualidade, de resto, nunca apareceu para nós como definindo um destino, como fornecendo em si a chave das condutas humanas, mas sim como exprimindo a totalidade de uma situação que contribui para definir” (Beauvoir, 1986b, p. 634).

somente pedir que as condutas, os sentimentos, as paixões assentem na verdade. (Beauvoir, 1986b, p. 406)

se aceitassem amar uma semelhante, de preferência a uma escrava — como o fazem aliás os que, entre eles, são isentos de arrogância e de complexo de inferioridade — as mulheres seriam muito menos obcecadas pela sua feminilidade; ganhariam com isso naturalidade, simplicidade, e se achariam mulheres sem tanto esforço, pois, afinal de contas, o são. (Beauvoir, 1986b, p. 592)

Renunciar os mitos não leva a uma renúncia do amor, mas daquilo que é opressivo, inautêntico e até mesmo mortal no amor: não se trata, portanto, de renunciar o amor, mas renunciar a utilização do amor para fixar os seres em identidades míticas que os impedem de alcançar sua liberdade.

Esse amor emancipatório é um amor autêntico por procurar uma “relação entre-humana” (Beauvoir, 1986b, p. 554) e, sobretudo, por permitir, ao invés de evitar, o reconhecimento mútuo das liberdades como na amizade:

O amor autêntico deveria basear-se no reconhecimento recíproco de duas liberdades; cada um dos amantes se sentiria então como si mesmo e como o outro: nenhum abdicaria sua transcendência, nenhum se mutilaria; ambos desvendariam juntos, no mundo, valores e fins. Para um e para outro, o amor seria uma revelação de si mesmo pelo dom de si e o enriquecimento do universo. (Beauvoir, 1986b, p. 571)

O amor ocupa um lugar similar à amizade, mas sua autenticidade é reforçada e possibilitada por sua dimensão erótica. Reconhecer a humanidade do outro impede o amor tradicional — que fixa as identidades e instaura a opressão das mulheres — e limita o desejo em suas tendências imperativas e totalizantes — ao se reconhecer a liberdade do outro, não se deseja consumi-lo completamente. Ao mesmo tempo, a condição carnal e desejante dos seres humanos necessita uma reinvenção do amor para que o erotismo possa ser vivido em sua ambiguidade, a qual lhe confere uma qualidade excepcional. O amor-liberdade se vive como uma “reciprocidade carnal” que clama por liberdade. De certa maneira, é o “calor vivo do desejo”, a experiência humana em sua dimensão carnal, que abre o caminho para a invenção de um amor-independência, primeiro passo em direção à emancipação das mulheres, e dos homens junto delas.

CONCLUSÃO

Eu defendi aqui que o amor é central para a análise que Simone de Beauvoir faz da opressão das mulheres na medida em que constitui o fundamento ideológico da objetificação das mulheres e estrutura as ambiguidades das experiências vividas da opressão. Mas ele constitui um elemento decisivo da ambição normativa e emancipatória d'*O Segundo Sexo*, uma vez que o amor romântico, em sua dimensão erótica, é o que abre no nível individual a possibilidade de uma parceria igualitária, autêntica e livre entre homens e mulheres. Isso não quer dizer, entretanto, que devamos ler essa filosofia do amor como uma certeza de que a emancipação se produzirá pelo nível individual: a conclusão d'*O Segundo Sexo* deixa claro que o amor-liberdade só pode emergir de um contexto de transformação estrutural da sociedade. Como escreveu Beauvoir nas últimas páginas d'*O Segundo Sexo*, “para que uma mulher pudesse ser amorosa à maneira de um homem, isto é, sem pôr em causa seu próprio ser, em liberdade, seria preciso que se pensasse sua igual, que o fosse concretamente. Seria preciso que se empenhasse com a mesma decisão em seus empreendimentos, o que, como vamos ver, não é ainda frequente” (Beauvoir, 1986b, p. 607). Sem liberdade concreta, o erotismo feminino se vê bloqueado pelo amor tradicional, sem possibilidade de se superar em um amor que seja ao mesmo tempo emancipatório, carnal e amistoso.

REFERÊNCIAS

- BAUER, Nancy (2001a). Being with as Being-against: Heidegger meets Hegel in The Second Sex. *Continental Philosophy Review*, vol. 34.
- BAUER, Nancy (2001b). *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*. New York City: Columbia University Press.
- BEAUVOIR, Simone de (1983). *Lettres à Sartre*, Paris: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1986a). *Le deuxième sexe, vol. I*. Collection Folio essais. Paris: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1986b). *Le deuxième sexe, vol. II*. Collection Folio essais. Paris: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1997). *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique (1947-1964)*. Paris: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (2008). *Cahiers de Jeunesse (1926-1930)*. Paris: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1960). *La Force de l'âge*. Paris, Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de; BOST, Jacques-Laurent (2004). *Correspondance croisée*. Paris: Gallimard.

- CLEARY, Skye (2017). "Simone de Beauvoir on Love". In: GRAU, Christopher e SMUTS, Aaron (org.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- HEINÄMAA, Sara (2006). "Through Desire and Love: Simone de Beauvoir on the Possibilities of Sexual Desire". In: MORTENSEN, Ellen. *Sex, Breath, and Force. Sexual Difference in a Post-Feminist Era*. Oxford: Lexington Books.
- KIRKPATRICK, Kate (2019). *Becoming Beauvoir: A Life*. London: Bloomsbury.
- KLAW, Barbara (1997). Desire, Ambiguity, and Contingent Love: Simone de Beauvoir, Sexuality, and Self-Creation, or What Good is Man Anyway?. *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, Vol. 51, N°2.
- LACAZE, Marguerite (2015). "The Time of Possible and Impossible Reciprocity: Love and Hate in Simone de Beauvoir". In: ENNS, Diane; CALCAGNO, Antonio (org.). *Thinking About Love: Essays in Contemporary Continental Philosophy*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- LAMBLIN, Bianca (1993). *Mémoires d'une jeune fille dérangée*. Paris: Balland.
- LUNDGREN-GOTHLIN, Eva (1991). *Sexe et Existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*. Paris: Éditions Michalon.
- MCMULLIN, Irene (2011). Love and Entitlement: Sartre and Beauvoir on the Nature of Jealousy. *Hypatia*, Vol. 26, N°1.
- PETTERSEN, Tove (2017). "Love According to Simone de Beauvoir" in HENGELHOLD, Laura; BAUER, Nancy (org.). *A Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley and Sons.

Uma feminista marxista: entrevista com Maria Lygia Quartim de Moraes

A Marxist Feminist: interview with Maria Lygia Quartim de Moraes

Danielle Tega^a 

Maria Lygia Quartim de Moraes é socióloga, professora titular aposentada da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu. Atualmente, é professora colaboradora da Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp e professora visitante da Pós-Graduação em Serviço Social e Políticas Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Coordena o grupo de pesquisa “Teorias e militâncias feministas” e integra o grupo de trabalho “Estado laico” da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC).

A entrevista foi realizada por meio da plataforma *Google Meet* nos dias 24 e 25 de março de 2021, totalizando duração de três horas e quarenta e oito minutos. Para respeitar os critérios desta revista, passagens foram retiradas em comum acordo com a entrevistada, que gentilmente complementou, por escrito, trechos solicitados. Esta versão final priorizou a trajetória intelectual de Maria Lygia, percorrendo sua formação política e acadêmica, tanto no Brasil como no exílio, além de sua militância em organizações de esquerda e grupos feministas. Ganham relevância as personagens recordadas em seus respectivos contextos históricos, além das reflexões da socióloga sobre os diálogos entre marxismo e feminismo nos diferentes momentos de sua jornada.

Revista Plural *Hoje é dia 24 de março de 2021. Estamos gravando esta conversa na data em que o Brasil deve ultrapassar, oficialmente, 300 mil mortes de pessoas por Covid-19. Gostaria de começar agradecendo pela entrevista, pois estamos em tempos difíceis.*

Maria Lygia Quartim de Moraes Dia 24 de março é também o Dia da Verdade, Memória e Justiça na Argentina. Não é indiferente dizer que hoje todo mundo está sob uma apreensão enorme. O número de mortes já atingiu 300 mil, mas, segun-

a Danielle Tega é professora na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS e pesquisadora associada ao Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – CLAEAC.
E-mail: dani.tega@uol.com.br.

do todos os prognósticos, vai ser ainda maior. Somos governados por um psicopata – e, diferente da Argentina, não fizemos um trabalho de memória. As pessoas estão com fome e estão desesperadas; só não estão nas ruas porque os movimentos sociais estão sendo contidos para não espalhar ainda mais a Covid-19. Na minha percepção, é mais um momento de ruptura que está acontecendo, que chamamos de “momento de passagem”. A perspectiva não é muito otimista e penso que já foi feito um corte com aquilo que ficou para trás. Concordo com o historiador francês Jérôme Baschet quando diz que o século XXI começou agora, assim como o século XX começou, de fato, com a Primeira Guerra Mundial.

Revista Plural *Você poderia falar a respeito de sua família e sua formação inicial? Como eram os ambientes social, afetivo e intelectual nos quais você cresceu?*

Maria Lygia Quartim de Moraes É importante situar que cresci num dos períodos mais democráticos do Brasil, no final da Segunda Guerra, quando a ditadura do Getúlio Vargas se esvaía e a nova ordem era a democracia. Nasci em 1943 e, até 1964, ano do golpe militar, foram praticamente 20 anos. Quando você nasce e passa sua adolescência em certo contexto, acaba naturalizando a situação que sempre conheceu. Eu traço um paralelo com a geração das minhas netas, que nasceram nos anos 1990: o espanto delas com a situação que estão vivendo agora é da ordem do terror, do inexplicável.

Marcando esse período de estabilidade, o Brasil dos anos 1950 é um país conservador, no qual a Igreja Católica é a grande referência de normas. Cresci numa família de classe média ascendente, com certo conforto. Meu pai e minha mãe se relacionavam com grupos altamente intelectualizados. As mulheres, via de regra, não trabalhavam. Já a maior parte dos homens ou vivia de renda ou tinha algum cargo de governo, como promotor. Eram pessoas que podiam estudar muito. Meu pai tinha graduação em direito, mas trabalhava em comércio. Ele tinha uma trajetória profissional muito ziguezagueante. Do lado da minha mãe havia também pessoas com estudo, curso superior e posição política, como minha tia Nadir Kfourri, que foi reitora da PUC [Pontifícia Universidade Católica] e era uma católica de esquerda¹.

1 Nadir Gouvêa Kfourri estava em sua primeira gestão à frente da universidade quando, em 1977, o coronel Erasmo Dias, então secretário de Segurança Pública de São Paulo, liderou uma invasão policial no campus da PUC. A repressão teve como consequência a prisão de centenas de estudantes, além de feridos e feridas. Como comprovado em diferentes documentos, relatos e fotos da época, Nadir Kfourri repudiou a violência do ato e se recusou a cumprimentar Erasmo Dias, dizendo que não dava a mão a assassinos. Com esse gesto, tornou-se importante figura da resistência à ditadura.

A grande vantagem em relação à minha vida familiar era que, coisa rara, meu pai e minha mãe eram apaixonados um pelo outro. Um casal que gostava muito dos filhos, mas que tinha uma relação muito forte entre homem e mulher. E você tem a tendência a projetar, na vida de todo mundo, a sua própria experiência. Só depois fui percebendo que os casais se odiavam, ou viviam como irmã e irmão, não tinham uma vida própria do casal. Talvez por essa boa lembrança, meus irmãos e eu sempre acabamos casando [risos].

Minha mãe era uma pessoa extremamente generosa. Era uma mulher preocupada em ler, em aprender francês; tinha um cuidado com a elegância, com a mesa bem posta. Havia conforto material, que era algo agradável. Até meus pais terem casa própria, passamos por um momento mais difícil, em que moramos em casa de parentes. Mas, aos sete anos de idade, quando nos mudamos para o Itaim, realizei meu sonho, a grande fantasia de ter meu quarto próprio – e Virginia Woolf tem toda razão sobre a importância de ter um quarto para si², algo que tenho até hoje, que é meu espaço privado.

Como acontece com todas as famílias, nossos pais definiram nossos nomes e projetos de vida. Para o João [Quartim de Moraes], meu pai projetou o filho intelectual. Aliás, a fantasia do meu pai era que meu irmão fosse diplomata. O meu destino era outro. Minha mãe se chamava Lygia, eu já era Maria Lygia, então um pouco mais chique. E comecei a viver a fantasia da minha mãe: Maria Lygia Quartim de Moraes vai ser da alta sociedade, todas aquelas projeções. Para preencher os sonhos dos meus pais, o João foi para o colégio de padres, o São Luís, e eu fui para o colégio de freiras, o Sacré-Coeur. E foi assim que nos tornamos um ateu e outra ateia.

Nossa casa sempre foi muito aberta, era uma casa muito gostosa onde os jovens gostavam de ir. Tanto meus pais como meu irmão recebiam muitos amigos. Eu digo que tive sorte de ser a segunda filha porque, nesse padrão de generificação, evidentemente que os meus presentes eram bonecas, coisas assim. Mas meu irmão ganhava livros e eu os lia, então não tinha tanto problema. Cresci entre homens, numa família em que eu fui a única mulher até os 12 anos de idade, mas na qual as mulheres eram respeitadas. Então, pensando bem, eu fui privilegiada.

Revista Plural *Sua graduação em Ciências Sociais (1963-1966), na USP (Universidade de São Paulo), ocorreu em um momento conflituoso e efervescente nos*

2 Referência ao livro *Um teto para todos*, da escritora britânica Virginia Woolf (2004), publicado originalmente em 1929.

âmbitos político e cultural do país. O que a levou a escolher esse curso? Como foram esses anos de formação universitária? Em que momento inicia sua formação marxista?

Maria Lygia Quartim de Moraes Minha casa vivia cheia de rapazes e um dos que eu mais gostava se chamava Norberto Nehring, que era o maior amigo do João. Norberto e eu fomos grandes amigos, eu o convidei para ser meu par na formatura do ginásio. Depois a gente começou a namorar.

Aquele era o momento das Ligas Camponesas, do estouro de várias injustiças sociais. Nossa tendência já era “coração de esquerda”. Eu tinha uns 17 anos quando o Norberto me deu o livro da Simone de Beauvoir, *Todos os homens são mortais*, que é um romance maravilhoso. O livro aborda a ideia de liberdade da Simone: nós nascemos livres, nossa liberdade é situada e nossa finitude é o que dá sentido aos nossos projetos, ao modo como usamos nosso tempo de vida. Achei a Simone extraordinária e li, depois, *O segundo sexo*. Então foi pela Simone de Beauvoir que, lá em casa, a primeira que se tornou socialista fui eu.

O Norberto trabalhava como químico industrial durante o dia e decidiu cursar Economia no período noturno. Naquela altura, a Faculdade de Economia ficava na Rua Doutor Vila Nova, e a de Ciências Sociais na Rua Maria Antônia, ao lado uma da outra. Eu não sabia o que fazer na graduação exatamente. João realizou um dos sonhos do meu pai e cursava Direito na USP, que ele detestava, para ser diplomata. Depois ele entrou na Faculdade de Filosofia, fazia um curso em cada período. E foi o João quem comentou comigo sobre o curso de Ciências Sociais, disse que eu ia gostar, que tinha Sociologia e um pouco de tudo. Além disso, meu irmão também participava do segundo grupo que lia *O capital*³ e, como boa parte das reuniões era lá em casa, de certa forma fui conhecendo alguns professores: Célia Quirino, Eduardo Kulgmann, Roberto Schwarz, que tinha acabado de voltar dos EUA, e assim por diante.

Escolhido o curso, foi aquela história do “tinha que dar tudo certo”, aquela arrogância juvenil. Terminei o colegial e pensei: “vamos fazer o vestibular, eu para Ciências Sociais e o Norberto para Economia, os dois para o período noturno, e a gente se casa em março”. Entrei na faculdade em 1963. Eram os figurões que davam aula, Fernando Henrique [Cardoso], Octavio Ianni, estavam todos lá. Mas

³ O “Grupo do Capital” ou “Seminário Marx” foi composto por professores e discentes da USP com o objetivo de estudar a obra do pensador alemão. A primeira formação do grupo, de 1958 a 1964, preocupou-se em realizar uma leitura rigorosamente acadêmica. A segunda formação, parcialmente inspirada na anterior, teve encontros a partir de 1963 e, após o golpe, “acabou entrando para a luta social de maneira mais direta”, com um espírito “mais ativista”, conforme relata Roberto Schwarz (2017, p.18), participante dos dois seminários.

o Francisco Weffort dando aula de Ciência Política e o Fernando Novais dando aula de História valeram por toda a faculdade!

Fiquei grávida ainda no primeiro ano. Não foi uma gravidez planejada, mas foi bem aceita. Escolhi meu querido primo, que era muito próximo do Norberto, o Juca Kfourri, como padrinho. Como a gente não tinha muito dinheiro, alugamos um apartamento perto da casa da minha mãe; eu comia na casa dela e o Juca também ia lá para ficar com a Marta, minha filha. Éramos muito jovens, eu tinha 19 anos, o Norberto, 20 e poucos. Aí, em 1964, foi aquela brutalidade. É um pouco a sensação horrível que estamos vivendo agora. Mas imagina se, além do [Jair] Bolsonaro, tivesse realmente uma ditadura. Porque, bem, ou mal, o Bolsonaro foi eleito.

Eu entrei para o PCB [Partido Comunista Brasileiro] no primeiro ano de graduação. Lembro que, na minha classe, a maioria esmagadora era homens, acho que uns 25 homens e cinco mulheres. Uma delas era da AP [Ação Popular], a Regina. Eu me aproximei mais da Iara, que era do PCB, e sondei para saber como eu poderia entrar no partido, pois já tinha decidido que queria ser comunista. Ela disse: “Olha, tem dois partidos comunistas”. Eu perguntei: “Como assim?”. E ela explicou que teve uma cisão. Aí eu falei: “Eu quero o do Prestes!”. Era o partido que ela estava, então entrei na “base da base da base” do PCB. Era incrível! O CPC [Centro Popular de Cultura] tinha gênios como o Mário Schenberg dando aulas de economia política. Falei pra Iara que o Norberto também queria entrar no partido, então um cara do PCB que estava na Faculdade de Economia o procurou. Mas a Economia era muito reacionária. O pai de uma amiga de infância era professor lá, um fascista. No primeiro dia de aula, ele disse: “Se tiver algum comunista aqui, saiba que é meu inimigo pessoal”. Nessa ocasião, o Norberto já tinha entrado no partido. Devia ter uns três ou quatro comunistas na turma dele. Quando passaram a lista de chamada, alguém escreveu, ao lado do nome do Norberto, “comunista”. Aí o Norberto disse que não teve jeito: ao pegar a lista, escreveu “comunista” ao lado de todos os outros nomes também [risos].

Para tentar resumir essa formação inicial, foram fundamentais minhas leituras da Simone de Beauvoir para meu entendimento do socialismo, a militância no PCB e, claro, as disciplinas na USP para o debate do marxismo. Fiz duas disciplinas com Octavio Ianni e outras duas com Florestan Fernandes que, naquele momento, escrevia *A Revolução Burguesa no Brasil*⁴ e debatia nas aulas suas ideias.

Naquela época não tinha mestrado, você podia ir direto para o doutorado ou, como a Helleieth Saffioti e o Bento Prado fizeram, ir direto para a livre-docência.

4 Embora tenha sido publicado pela primeira vez em 1975, Florestan Fernandes (2005) elucidada, na “Nota explicativa”, que seu livro começou a ser escrito no primeiro semestre de 1966.

Era o antigo regime de pós-graduação e esse sistema só foi alterado pela ditadura militar. Terminei a graduação e iniciei uma pós-graduação de dois anos com bolsa da Fapesp [Fundação e Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo] e orientação da Paula Beiguelman. Examinei a Primeira República, de 1920 a 1930, fazendo pesquisa no arquivo [Arquivo Público do Estado de São Paulo] que ficava numa travessa da Rua Augusta. Consultei todos os jornais de São Paulo dessas duas décadas, que eram o Correio Paulistano, o Estado de São Paulo e, depois, o Diário Nacional. Li todas as edições diárias do período porque era fascinante! O Warren Dean, pesquisador americano, também fazia isso.

Finalizada essa etapa, eu já estava com o projeto de doutorado pronto e enviado para a Fapesp – agora com a orientação do Fernando Henrique Cardoso. Ele tinha feito uma coisa que foi bem oportunista na época, porque nós éramos contra o sistema de cátedra. No final de 1968, ele disputou a Cátedra de Política, apesar de ser sociólogo, e ganhou. A confraria da “macharia” lá se reuniu e deu [o cargo] pra ele. Foi um escândalo aquele concurso! De qualquer maneira, eu trabalhava na cadeira de Política, tinha bolsa da Fapesp, e continuei. A minha relação com o Fernando sempre foi muito civilizada: o Fernando é muito educado, o Fernando professor, o Fernando orientador, não tenho queixas. Por outro lado, nunca votei nele. Mentira, votei nele para Senador. Mas, depois, nunca mais.

Alguns alunos já haviam sido escolhidos para serem os futuros assistentes: o Roberto Gambini, a Ana Maria Amaral, o André Villalobos e eu. Até 1968, dentro da loucura, havia certa normalidade. Porém, na hora em que passamos para a luta armada, para a resistência armada, aí a vida ficou muito esquizofrênica⁵. Por um lado, tudo normal, o trabalho, o estudo; por outro, as ações, o medo permanente. Tinha o fato de que, além da polícia, havia os grupos de extrema direita, como o CCC [Comando de Caça aos Comunistas]. Foi uma época muito intensa e muito tensa. E o que aconteceu? O AI-5⁶ cassou não somente o Fernando, como mais de 200 professores da USP e a diretoria da Fapesp. Fim da bolsa e de quaisquer perspectivas de trabalho acadêmico. Todas as portas se fecharam e a situação estava por um fio. Norberto foi preso e ficou detido no DOPS [Departamento de Ordem Política e Social] por cerca de 15 dias. Fizemos muita pressão e ele foi solto

5 Referência ao período no qual a entrevistada e seu marido passam a atuar na Ação Libertadora Nacional (ALN), organização revolucionária criada em 1968 por dissidentes do PCB.

6 Promulgado em 13 de dezembro de 1968 pelo ditador Costa e Silva, o Ato Institucional nº 5 (AI-5) permitia a cassação de mandatos parlamentares, a suspensão dos direitos políticos de qualquer cidadão, o fechamento do Congresso Nacional, a intervenção nos estados e municípios, a suspensão da garantia do *habeas-corpus*, entre outros dispositivos repressivos.

para poder estar no aniversário de cinco anos da Marta. Foi quando ele tomou a decisão de ir para Cuba, onde o reencontrei meio ano depois.

Revista Plural *Você ficou seis anos no exílio, passando por Cuba, Chile e França (1969-1975). Novamente, em um momento de intensa mobilização política, social e cultural. Ao mesmo tempo, você não deixou de lado sua formação acadêmica. Quais foram suas principais referências teóricas e políticas no período? Com quais grupos debatia e quais temas?*

Maria Lygia Quartim de Moraes Além da formação acadêmica oficial, importante para meu currículo, acho que um grande mentor intelectual, que também foi a pessoa que mais formou jovens brasileiros no exterior, foi meu irmão João. Ele sempre fez seminários de formação. Em 1970, eu estava em Paris quando o Norberto foi preso e assassinado pelos órgãos de repressão política da ditadura. Como uma forma de segurar a dor, li, por conta própria, o primeiro tomo da edição francesa d'*O capital*. Eu já havia lido algumas coisas, mas, naquele momento, sistematizei para ler integralmente. O João, que já havia lido o primeiro e o segundo tomos, propôs um seminário de estudos sobre o terceiro tomo do livro. Apesar de ter sido um livro que o Marx não chegou a terminar, sendo finalizado por Engels, essa obra apresentava a discussão da divisão da mais-valia entre as classes dominantes fundamentais, os proprietários de terra e os industriais. E a questão da terra estava na grande disputa da esquerda da época: por um lado, o pessoal do PCdoB [Partido Comunista do Brasil] achava que o Brasil ainda tinha elementos feudais e defendia o cerco da cidade pelo campo; por outro, o pessoal do PCB achava que não, defendendo uma aliança com a burguesia nacional. Nós líamos não somente *O capital*, mas também textos do grande Alberto Passos [Guimarães] e do Antonio Barros de Castro. Os encontros eram semanais e o grupo era excelente; participavam Ana Maria Amaral, Paulo Sérgio Pinheiro, Aloysio Nunes Ferreira, Maryse Farhi, entre outros. Ao mesmo tempo, iniciei meus estudos no doutorado em Sociologia do Desenvolvimento da Universidade de Paris I.

Depois, quando fomos para o Chile, encontramos um país desigual, uma burguesia asquerosa, conservadora, racista e machista. Diferente da França, não tinha um café decente. Mas tinha o Allende! E tinha o movimento popular. Acompanhar aquele processo valeu a pena, apesar de todo pavor que marcou seu fim. Aquilo que foi destruição! Pelo que acompanhei no Chile, eu vejo algo parecido acontecendo aqui no Brasil, essa insistência em apagar a memória, em reescrever acontecimentos históricos. Até hoje, tenho horror de bater painéis porque me lembro

das mulheres chilenas que batiam panelas para desestabilizar aquele governo democrático maravilhoso! Por isso, uso um pandeiro para protestar “Fora, Bolsonaro!”.

No exílio chileno, fui conversar com a [Maria da] Conceição Tavares e, por indicação dela, comecei a fazer a Escolatina, a excelente escola de pós-graduação em Economia da Universidade do Chile. A formação era toda marxista: Economia Política 1 era o primeiro tomo d’*O capital*; Economia Política 2 era o segundo tomo; Economia Política 3 era o terceiro. E ainda tinha uma disciplina chamada “A transformação dos valores em preços” [risos].

Ainda com relação ao Chile, eu gostaria de fazer uma ressalva. Dentre os vários intelectuais brasileiros que lá estavam quando o Allende foi eleito, tanto o Fernando Henrique como o Almino Afonso não quiseram permanecer na experiência socialista! Diferente do [José]Serra, que foi preso e quase morreu. Apesar de ter se tornado um tucano horroroso, ele nunca negou essa experiência. Não é como o Aloysio Nunes, que virou um arrependido. O Serra sempre deu testemunho do que havia acontecido no Chile: foi horrível, foi uma ditadura. Isso tem que ser dito dele. E quando foi ministro da Saúde, ele quebrou a patente de medicamentos para a Aids – diferentemente do que o Brasil está fazendo agora, tentando impedir a quebra de patentes das vacinas contra a Covid-19, um absurdo!

Além da parte acadêmica, nos reuníamos em grandes encontros políticos. Algo que continuamos a fazer quando retornei a Paris, uma espécie de grandes fóruns. Foi também no Chile minha primeira tentativa de organização política no feminismo, pois já havia me tornado feminista em minha passagem pela França. Era um pequeno grupo, com quatro brasileiras. A gente escrevia, tinha o jornal dos exilados. Nunca na minha vida deixei de ser militante.

Revista Plural *Como você vivenciou o embate entre os partidos comunistas oficiais e o surgimento da “nova esquerda”, como o próprio movimento feminista? Qual era seu posicionamento em relação a isso? Naquele momento, quais os diálogos possíveis entre marxismo e feminismo?*

Maria Lygia Quartim de Moraes Quando eu cheguei à França pela primeira vez, já havia sido formado um grupo de mulheres. Era o grupo da Danda Prado, que havia sido do PCB, mas se tornara muito crítica ao partido. O grupo era formado também por latino-americanas e se chamava “Nosotras”. Era composto por mulheres mais velhas, muitas das quais casadas com diplomatas. Eu ia sempre à França e cheguei a participar de uma reunião com a Danda. Mas, naquele momento, o grosso dos exilados brasileiros estava em Cuba ou no Chile, país para o qual também fui.

E quem estava no Chile? Zuleika Alambert, uma das poucas mulheres do comitê central do PCB, com seu esposo. Ela era a figura mais ortodoxa e careta que existia! Claro que ela teve um papel importante, porque acolheu muitas mulheres, viúvas e parentes de militantes, sem nenhuma formação política, que tinham recebido aquela situação como uma bomba em suas vidas. E o PCB tinha o espaço, o acolhimento, e foi importante o trabalho que a Zuleika fez. Mas ela organizava essas mulheres daquela forma mais ortodoxa do partidão! Eu me lembro que a Ana Matilde Mota, uma amiga querida e ex-dirigente da VAR [Vanguarda Armada Revolucionária Palmares], outras duas mulheres e eu começamos a ir às reuniões organizadas pela Zuleika. E no encontro debatiam uma questão de calendário, dia da paz, dia disso, dia daquilo, então eu levantei e falei: “Proponho que o dia 8 de outubro seja o dia do guerrilheiro heroico” [risos]. Foi mais pra marcar posição.

Anos depois, quando retorno à França, foi chegando tanto o pessoal do partidão – e o PC francês era poderosíssimo e também acolhedor –, como o pessoal da extrema esquerda. Na verdade, o grupo de mulheres brasileiras no exílio começa muito radical com as meninas do grupo chamado “Ponto de Partida”. Depois é que vai mudando e passa a receber brasileiras que foram para a França para estudar, como a querida Lucila Scavone, a Maria Betania Dávila, a Anette Goldberg.

Outros grupos haviam se formado antes. Quando cheguei, participei da organização de um grupo menor. Lembro-me de que Fúlvia Rosenberg e Albertina Costa faziam parte, além de mais umas dez outras mulheres. Estava também a Zuleika. E qual que era o tema da discórdia? As feministas queriam discutir a família, e as comunistas ortodoxas queriam privilegiar a questão do trabalho. Não que esse tema não fosse importante, mas, sem entrar na questão específica da opressão da mulher, na questão do patriarcado, ficaríamos de novo na tese de que o socialismo resolveria tudo. Depois, com a formação do “Círculo de Mulheres”, em 1974, o núcleo feminista ganhou força e a ala da Zuleika foi perdendo espaço.

Zuleika e eu nos desentendíamos o tempo todo. Foi apenas na França que ela mudou de posição com respeito ao feminismo. Ela era uma dirigente importante do PCB e era casada com o Armênio Guedes, que, no exílio, se apaixonou pela Cecília [Maria Cecília Comênego], com quem ficou até o final da vida. Viver na França e se separar de Armênio permitiram uma mudança radical em sua vida. Vou te contar como foi meu reencontro com ela. Eu já havia retornado ao Brasil em 1975 e fiquei muito próxima da Ruth Escobar. Certo dia, após a Anistia de 1979, a Ruth me chamou para dizer que a Zuleika havia regressado e gostaria de fazer uma explanação sobre sua experiência como feminista – e me perguntou se eu poderia mediar a mesa. Na noite do evento, eu estava na frente do Teatro Ruth

Escobar quando vejo uma motocicleta chegando, fazendo aquele barulho. Desce uma figura toda de preto, de couro: Zuleika Alembert! Eu quase caí dura [risos]. Ela tinha virado uma feminista radical e chegou raivosa! Você não imagina o que foi a lavagem de roupa suja, pois a turma do partidão compareceu em peso. Teve até argumento do tipo “vocês homens não sabiam lavar as próprias cuecas e nos obrigavam a lavá-las”. Foi a maior gritaria, os caras berravam! Não deixou de ser cômico, por outro lado. Nunca me esquecerei daquela chegada heroica, de motocicleta e de couro! Foi uma das coisas mais maravilhosas que eu já vi na minha vida [risos].

Mas, voltando à França: eu continuei acompanhando o grupo feminista francês mesmo após meu retorno ao Brasil. Mantive contato seja por correspondência, porque nós tínhamos o jornal “Nós Mulheres” e enviávamos para elas, que o vendiam em Paris, seja porque eu ia para a França no mínimo duas vezes ao ano; então posso dizer por onde é que as coisas passavam. Elas tinham se subdividido em grupos: tinha o grupo de sexualidade, o grupo de psicanálise etc. O grupo acolheu muitas argentinas e uruguaias, e a maior parte das brasileiras voltou em 1979 com a lei da Anistia.

Em resumo, o que havia dividido feministas e comunistas? Primeiro, a questão da família, como já comentei. Depois, o feminismo rompeu de vez por defender a não “mixicidade”, ou seja, por optar por reuniões apenas entre mulheres. E o motivo era muito óbvio: éramos caladas em reuniões mistas! Apenas três mulheres falavam: a Helena Hirata, minha cunhada Maryse Farhi e eu. Isto é, falávamos de vez em quando; às vezes, até tremíamos para falar. De resto, era uma “macharia”, só os homens falavam.

Revista Plural *Você volta ao Brasil em 1975 e se integra aos jornais de esquerda “Movimento” e “Em tempo”. Como foi sua atuação na imprensa alternativa? E como foi sua inserção no Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento)? Com quem dialogava nesses espaços? De que modo essas experiências interferem em sua carreira?*

Maria Lygia Quartim de Moraes Do exílio, nós víamos com grande entusiasmo o aparecimento da imprensa alternativa. Primeiro teve o “Opinião”, financiado pelo Fernando Gasparian. Alguns jornalistas que trabalhavam nesse jornal resolveram fundar o “Movimento” para ter mais liberdade, como o Bernardo Kucinski e o Raimundo Pereira – este, um dos dirigentes do jornal. Outro fato importante naquela ocasião era o Cebrap e, sem dúvida, a grande novidade era o

Chico de Oliveira. Aquele seu texto era algo extraordinário⁷! O Cebrap integrava diferentes intelectuais, mesmo que não fossem funcionários; eram poucos os que tinham vínculo de pesquisador assalariado. O Chico de Oliveira estava tanto no Cebrap como no “Movimento”, assim como o Guido Mantega, que eu havia conhecido em Paris por intermédio do Eduardo Abramovay, com quem me relacionava. Quando cheguei ao Brasil, participei imediatamente do “Movimento”, no grupo de economia, onde estavam Bernardo, Guido, Chico e eu.

Depois de um certo tempo, o Rui Falcão, ex-prisioneiro político que tinha ficado anos na cadeia, também passou a integrar nossa editoria de economia. No entanto, havia uma visível relação do Raimundo Pereira, que era uma grande figura, com o PCdoB. Isso foi cansando especialmente uma turma que era bem mais à esquerda; então, do “Movimento” vai sair o “Em tempo”, para onde vou.

Já minha relação com o Cebrap é bastante específica: naquele momento, a instituição trabalhava com projetos através de contratos com grupos de pesquisa. Eu fiz parte de um desses grupos, que fez um estudo sobre economia brasileira coordenado pelo Chico de Oliveira. De todo modo, eu podia frequentar os encontros e seminários.

É nesse contexto que decidi fazer o doutorado no Brasil. Eu queria ser orientada pelo Juarez Brandão Lopes, mas, como ele já tinha um número absurdo de orientandos, o Fernando [Henrique Cardoso] sugeriu que eu fizesse com a Carmute [Maria do Carmo Campello de Souza], dizendo que, posteriormente, eu poderia passar para o Juarez. Assim, fui ser orientada da Carmute, com um projeto sobre o setor estatal da economia, que eu estudava junto com o Guido.

Eu continuava militando no feminismo e conseguia publicar artigos sobre as mulheres no “Movimento”, ninguém censurava. Até que, em 1978, a FCC [Fundação Carlos Chagas] fez o primeiro concurso de pesquisa sobre a mulher. Convidei a Cynthia Sarti, que havia sido secretária do Fernando no Cebrap e quem eu conhecera por intermédio do Guido, para escrever algo em parceria – e nós ganhamos o projeto. Certo dia, conversando com o Eduardo, ele pergunta: “Por que você vai fazer essa tese sobre economia que te deixa com cara de infeliz? Você gosta tanto do que você faz sobre a questão das mulheres. Por que não muda de tema de tese?”. E ele tinha razão. Mas foi complicado, porque o Guido não ficou muito contente. Para ajudar, ele e a Cynthia já haviam rompido. Então era como se eu tivesse ficado do lado dela – e, na verdade, foi isso. O feminismo foi mais importante, ganhou o

7 Trata-se do ensaio “A economia brasileira: crítica à razão dualista”, publicado originalmente em 1972 no segundo número da revista Estudos Cebrap e reeditado nove anos depois (Oliveira, 1981).

feminismo. Por fim, nem mudei de orientação; falei para a Carmute que ia escrever uma tese sobre mulheres, ela aceitou, ganhei bolsa da Fapesp. Na ocasião, também recebi um convite da Carmen Barroso para trabalhar na FCC, onde fiquei como bolsista por mais dois anos. Em 1980, contudo, decidi não aceitar o trabalho de pesquisadora da fundação, me dei um ano sabático e fui pra França.

Revista Plural *Podéria comentar sobre sua experiência no grupo “Nós Mulheres”, do qual você foi uma das fundadoras? Como foi seu encontro com os movimentos sociais que se fortaleciam no país naquele momento? Especialmente em relação aos movimentos de mulheres, como ocorriam essas aproximações? Até que momento você atua de forma organizada no movimento feminista? Por quê?*

Maria Lygia Quartim de Moraes Como voltei antes da Anistia, eu já estava no primeiro grupo que se dizia feminista no Brasil, o “Nós Mulheres” – uma evidente homenagem ao “Nosotras”. Fazer as entrevistas, contatar as lideranças de mulheres, discutir os rumos do feminismo e produzir o jornal ajudou no processo de nosso crescimento pessoal, apesar das divergências ocasionais. Por exemplo, naquela época, mulher não saía sozinha. Então, íamos em grupo às baladas, só entre mulheres, e dançávamos entre nós, ou íamos a algum restaurante. Isso pode parecer ridículo hoje, mas, naquele momento, não era permitido. A nova geração não tem ideia das barreiras que as gerações anteriores tiveram que superar. É importante lembrar, memória é boa para isso também, para dizer “olha, foi uma luta conquistar tais coisas!”. E não é verdade dizer que, uma vez conquistado algum direito, já podemos descansar. Ao contrário, todas as conquistas estão sempre sujeitas a retrocessos, como estamos vivendo agora.

O “Nós Mulheres” tinha várias figuras, algumas ligadas à Igreja Católica, outras não. Distribuíamos e discutíamos o jornal em clubes de mães e associações de donas de casa. Com o pretexto de organizar encontros para o dia da mulher, o ano todo desenvolvíamos encontros e discussões. Era um “grupão”, autointitulado “coordenação”, do qual participavam jornalistas, feministas independentes, mulheres de entidades variadas; não havia muita exigência em dizer quais grupos ou quantas pessoas cada mulher estava representando. Era muito democrático, uma espécie de grande assembleia, essa política dos corpos presentes de que fala Judith Butler⁸.

8 Menção ao livro *Corpos em aliança e a política das ruas*, de Judith Butler (2018), publicado originalmente em 2015.

Essa ligação com os movimentos populares era uma regra da esquerda de então. Acredito que a saída da militância desses espaços foi o começo da entrada de movimentos religiosos, porque na política não há espaço vazio. Outro dia, participei de uma roda de conversa e estava criticando os evangélicos, quando a querida Magali [Mendes]⁹ comentou: “Olha, Maria, lá nas minhas baixadas eu tenho que trabalhar com as evangélicas”. Ela estava certa, devemos distinguir. Há uma liderança horrorosa, escrota, machista, que faz todo seu discurso em cima da submissão da mulher ao homem e dos fiéis ao pastor. Não podemos confundir isso com a necessidade de proteção de grupos vulneráveis, os quais não podem contar com o Estado, sofrem a pressão das milícias e do tráfico nas periferias e encontram, na igreja, uma salvação. Acho que a responsabilidade total é nossa, desse Estado, que nunca se fez laico, e dos tucanos, com seus projetos de caráter antissocial.

É também interessante entender qual foi a reação da esquerda com o crescimento do movimento de mulheres, levando em conta que estávamos em plena ditadura. Estava óbvio que o movimento de mulheres não atraía o mesmo grau de repressão – claro, eu fui muito ameaçada, mas tinha muito mais relação com meu passado na militância armada, de quem eu era irmã ou viúva, do que com minha militância feminista. E diante do êxito dos encontros de mulheres, o MR-8 quis fazer um “entrismo”. Esse grupo tinha uma posição muito estranha, estava ligado ao [Orestes] Quércia e nada tinha a ver com o primeiro MR-8 [Movimento Revolucionário 8 de outubro]. Aí começou uma briga entre organizações tradicionais em torno da disputa do movimento de mulheres, que nunca deixou de ser importante. Chegou a ter briga física por conta de decisões de algumas mulheres que eram favoráveis a seus partidos, uma vergonha. Qual foi a decisão do “Nós Mulheres”? Decidimos sair do grupão e não participar mais dessa grande assembleia.

Resolvemos, então, falar de nós, de nossas questões, fazendo algo que já tinha sido realizado por outras feministas, que era o chamado “grupo de reflexão”, e passamos a nos reunir nas casas das integrantes. É esse grupo do “Nós Mulheres” que participa da organização do “Encontro Feminista de Valinhos” em 1980 – o que, rigorosamente, marca minha última participação nesses encontros. Por uma série de razões. Primeiro, porque eu passei meio ano na França e, na volta, participei da organização do Festival de Mulheres, com a grande Ruth Escobar. Depois, porque exatamente no dia 16 de novembro de 1982, isto é, um dia após as

9 Magali Mendes é historiadora, funcionária aposentada da Unicamp e militante do movimento negro. Coordena a formação de Promotoras Legais Populares na Associação Cida da Terra, em Campinas – SP.

eleições que tinham finalmente mudado a história, e que tinham eleito o Franco Montoro¹⁰, eu defendi minha tese de doutorado.

Por fim, vale dizer que houve uma burocratização do movimento feminista, virou tudo cabide de emprego. Sempre fui muito crítica desse feminismo profissional. Recusei a participar de conselhos porque logo percebi que aquilo ia depender de quem estaria nos cargos executivos – veja hoje, por exemplo, quando o ministério que deveria defender os direitos das mulheres está nas mãos de uma sociopata¹¹. E uma série de pessoas ficou viciada em viver desse modo, formando grupos que se eternizam nos aparelhos estatais, que se autorreproduzem.

Revista Plural *Você defendeu seu doutorado na USP em 1982 e, a partir 1983, passou a atuar como professora universitária: primeiro na UFBA (Universidade Federal da Bahia), depois na Unesp (Universidade Estadual Paulista) e, finalmente, na Unicamp (Universidade Estadual de Campinas). Quais principais diferenças você sentia em relação a seus trabalhos anteriores? Como percebe esse trânsito para a academia?*

Maria Lygia Quartim de Moraes Naquele momento, ao ter uma tese de doutorado defendida, você era cobiçada por todos. Fui à UFBA com uma bolsa de recém-doutor que era excelente. Eu era a única doutora nas Ciências Sociais e fui contratada para trabalhar na área de economia do CRH [Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades], um dos espaços mais prestigiosos da Bahia. Dei aula na pós-graduação e fui também uma das fundadoras do NEIM [Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher], fazendo várias parcerias entre o núcleo e a FCC. Mas foi um período muito complicado, marcado por greves na universidade, pela falta que eu senti de São Paulo e pelo fim de meu relacionamento de então.

Como eu já tinha decidido seguir carreira na universidade, voltei da Bahia e fui conversar com minha grande amiga Carmen Junqueira, que era coordenadora da Pós-Graduação em Ciências Sociais na PUC. Para minha surpresa, o Octavio Ianni tinha uma mesa na sala da Carmen e estava lá no momento. Eu gostava muito dele, conversamos entre nós três e foi ele quem comentou sobre a vaga na Unesp de Araraquara. Acabei indo para lá e foi nessa ocasião em que realmente aprendi a

10 Nas “eleições gerais” de 1982, foi possível votar em representantes para câmaras legislativas municipais, assembleias legislativas estaduais, Câmara dos Deputados, um terço do Senado e prefeituras municipais (exceto as das capitais e aquelas consideradas “áreas de segurança”). Além disso, pela primeira vez desde 1965, houve eleição para representantes dos governos estaduais e o estado de São Paulo elegeu Franco Montoro como governador (1983-1987).

11 Alusão ao atual Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, cuja ministra é Damarens Alves.

ser professora. Isso porque, na Bahia, especialmente por conta das greves, acabei dando mais conferências. Ser professora era diferente.

Posso dizer que foi outro período difícil, porque era uma nova vida. Eu havia começado a fazer terapia ainda na Bahia, uma forma de trabalhar tudo que eu tinha vivido, inclusive o sofrimento. Até então, minha vida tinha sido cheia de desafios, de encontros e debates em grupos, de intensa militância. Quer dizer, tudo aquilo que tinha sido o charme, o atrativo dos últimos anos, foi alterado por esse novo momento. Aprendi a dar aula, a ter uma outra rotina, a criar uma disciplina. As classes chegavam a ter 100 estudantes. Tinha também a questão do cansaço: por conta da viagem, eu voltava de Araraquara exausta. Fiquei por lá oito anos e dei aulas de Teoria Social, de Marx, Escola de Frankfurt. Gostava dos estudantes, mas estava desconfortável em Araraquara, percebi que não estava feliz.

Então surgiu o concurso da Unicamp. A Ana Maria Goldani foi quem me ligou para dizer que iam abrir duas vagas e já explicou que o ambiente estava muito dividido. Uma loucura: como ninguém confiava em ninguém, todo o departamento de Sociologia fez parte da banca. Eram 16 membros! Dei uma boa aula sobre democracia e fiquei em segundo lugar.

No primeiro semestre, me passaram a disciplina Sociologia de Durkheim no noturno; no segundo, Sociologia de Marx, também no noturno. As duas para o primeiro ano, ou seja, a turma teve duas disciplinas seguidas comigo e pensei que isso deveria mudar. Somado a essa questão, percebi que boa parte dos docentes mais antigos só dava aula na pós-graduação. Então, quando eu fui chefe de departamento, fiz uma pacificação: somos todos doutores, somos todos iguais, todos devemos dar aula na graduação se quisermos dar aula na pós. E isso foi uma maravilha, todo mundo entrou nesse sistema e várias tensões foram resolvidas, o ambiente ficou bem mais cordial. Esse período também foi marcado pela falta de contratação de docentes – o que, por um lado, contribuiu para que o grupo que já estava lá se aproximasse; por outro, não foi nada bom porque formou um *gap* geracional. De todo modo, trabalhar na Unicamp foi um sonho, ter um espaço como o Pagu [Núcleo de Estudos de Gênero] também. Havia a tropa marxista no IFCH [Instituto de Filosofia e Ciências Humanas] formada por Ricardo Antunes, Márcio Naves, Marcelo Ridenti e eu. Tive relações de amizade com várias pessoas, como a Adriana Piscitelli, a Iara Beleli, o próprio Ricardo, as queridas Bibia Gregori [Maria Filomena Gregori] e Heloísa Pontes. Além da equipe maravilhosa que trabalhava lá: Magali Mendes, Elizabeth Oliveira, Suely Borges Costa, Maria Cimélia Garcia e Marilza Aparecida da Silva. Nossa relação era muito boa, gostava desse pessoal todo, criei laços afetivos.

Nos primeiros anos de Unicamp, mudou o formato de bolsas e era necessário criar um grupo de pesquisa. Foi no mesmo período em que minha filha engravidou da minha neta Cleo. E aí resolvi estudar infância. Montamos um grupo com Cynthia Sarti, Eleonora Menicucci e Lucila Scavone.

Outro projeto de grande impacto coordenado por mim foi o “Documentos e memórias da repressão e da resistência política – Brasil, 1964-1982”, que formou muitos pesquisadores e pesquisadoras entre 2000 e 2007. Pudemos nos debruçar sobre o acervo do “Brasil: Nunca Mais” que, naquele momento, ainda não se encontrava digitalizado e seu único exemplar brasileiro estava sob responsabilidade do AEL [Arquivo Edgard Leuenroth]. O Mário Augusto Medeiros Silva teve uma participação fundamental como bolsista. O evento que antecipou o projeto foi muito marcante, ocorreu em março de 1996, quando organizei o seminário “A Revolução Possível” no IFCH.

Fiz ainda vários projetos vinculados ao CNPq [Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico] que debatiam direito de família, justiça transicional, teorias e militâncias feministas, entre outros temas. Orientei muitos trabalhos de mestrado e doutorado, em pesquisas que nem sempre abordavam gênero, feminismo ou marxismo, mas temas que me despertavam interesse, porque eu tenho essa abertura.

Por fim, vale dizer que tive a honra de presidir a Comissão da Verdade e Memória “Octavio Ianni” da Unicamp, cuja iniciativa partiu da reitoria¹². Você conhece bem todo esse período porque tua contribuição foi fundamental, como foi publicamente reconhecido. Tivemos apoio da instituição, que acatou nossa solicitação de bolsas para integrar estudantes nas pesquisas da comissão. Enfim, sou muito grata à Unicamp, que virou minha segunda casa.

Revista Plural *Você publicou um livro em dois tomos com artigos escritos nos últimos 40 anos: Marxismo, psicanálise e o feminismo brasileiro (2017). Como foi e como é trabalhar com essa tríade marxismo/feminismo/psicanálise? Quais resistências enfrentou ou enfrenta? E como foi revisitar esses textos? Quais você considera os pontos fortes e as possíveis lacunas de sua produção?*

Maria Lygia Quartim de Moraes Grande parte dos textos que compõe os dois tomos do livro faz parte de minha tese de doutorado de 1982 e da tese de livre docência de 1995. Sempre tive dificuldade em retornar a textos anteriores e, apesar de ter

12 A Comissão da Verdade e Memória “Octavio Ianni” da Universidade Estadual de Campinas foi criada pela portaria GR-111, de 20 de setembro de 2013, publicada no Diário Oficial de São Paulo em 24 de setembro de 2013.

sido convidada a publicá-los, sempre achei que precisariam antes de uma revisão. O problema foi que o doutorado, por exemplo, fora escrito na base da máquina de escrever, o que implicaria enorme trabalho de reescrita. Deixei de lado, por exemplo, toda uma análise da situação da mulher no trabalho, pois os dados só iam até 1980. Em compensação, preservei a análise sobre o movimento feminista, porque faz parte da historiografia dos anos 1970-80, com a descrição dos acontecimentos em um estilo próximo ao jornalismo. Já a tese de livre docência foi aproveitada na íntegra. O livro também traz artigos que foram inovadores em seu tempo. É o caso de “A questão feminina”, de 1974. Sem dizer que, em casos como esse, sempre aparece uma introdução que conta a trajetória do artigo ou texto.

A ideia inicial era fazer um só volume, mas, por sugestão da própria editoria da coleção Trajetórias, foram publicados dois volumes. Por conta do tamanho, deixei para uma outra publicação tudo o que escrevi sobre a questão da experiência do exílio, sobre o tema da memória e toda minha produção dos últimos 20 anos. Vamos ver se ainda reúno todo esse material! Mas o melhor da publicação dos dois tomos foi o fato de ter sido o primeiro *ebook* da Unicamp. E esse formato permitiu que eu incluísse fotos e material iconográfico. Em razão disso, tivemos inúmeros problemas técnicos, pois os programas mudavam e alteravam o texto. Mas, valeu a pena: aí estão os dois tomos de livre acesso para quem quiser lê-los. Sinceramente, gosto muito do resultado!

Você me pergunta se houve alguma resistência com respeito ao meu uso do marxismo e da psicanálise. A resposta é: nenhuma resistência ou rejeição. Na verdade, posso dizer que ocorreu o inverso. Minha tese de doutorado, por exemplo, não incluiu nenhum capítulo teórico inicial, como ainda continua sendo obrigatório em muitas faculdades. E a banca, que fora escolhida sem minha interferência ou sugestão, como sói acontecer, me deu a nota máxima. O mesmo ocorreu na livre-docência.

Revista Plural *Temas como “identitarismo” e “interseccionalidade” estão presentes nas discussões atuais das Ciências Sociais e das militâncias políticas. Sobre o primeiro, embora o conceito de “políticas identitárias” tenha surgido no cerne da luta feminista socialista antirracista, tomou um rumo bastante diferente da proposta inicial, como assinala Asad Haider (2019). Em relação à “interseccionalidade”, algumas teóricas da reprodução social apontam que o termo não daria conta da própria lógica da intersecção. Nos dois casos, parece estar em cena um problema que é tanto teórico como político. Qual sua opinião sobre isso?*

Maria Lygia Quartim de Moraes Veja, em meados dos anos 1980, a FCC recebeu

uma verba para fazer um balanço da “Década da Mulher”¹³, e a Carmen Barroso perguntou se eu poderia escrever sobre a participação das ONGs. Então perguntei: “ONG? O que é isso?”. Ela respondeu: “Ah, são os movimentos sociais. Os americanos chamam assim, de organizações não governamentais”. E todo mundo começa a usar ONG sem ter nenhuma ideia da origem e do quanto isso despolitiza a questão. Posteriormente, vieram dessas agências financiadoras termos como “masculinidades”, depois “emoções”... uma falta de rigor! Já entraram em moda vários outros debates, como o descolonial, o Sul Global, ou a interseccionalidade, o identitarismo.

Tenho lido bastante sobre aquilo que seria uma perspectiva unitária da relação entre gênero, raça e capitalismo. Pelo que entendo, é uma perspectiva mais dialética do que a chamada interseccionalidade, se bem que ambas têm a mesma preocupação, pois o efeito subjetivo das diferentes opressões não comporta raciocínios do tipo: aqui o que me pega é o capitalismo; aqui o gênero; aqui a raça. Ao mesmo tempo, o fato de que as mulheres sejam oprimidas em praticamente todas as sociedades conhecidas aponta para a relevância da opressão de gênero.

Foi a partir daquela maravilhosa intervenção do grupo chileno *Las Tesis*¹⁴ que comecei a ler os textos da antropóloga Rita Segato. E cada vez mais acho que sua proposta teórica é a mais consistente no sentido de conseguir dar conta do objeto de análise. Em *Las estructuras elementales de La violencia*, o patriarcado é explicado não apenas como a organização definidora do *status* dos diferentes membros do grupo familiar em todas as culturas que já existiram e das quais temos conhecimento, mas também como um corpo simbólico. Em outras palavras, o sistema patriarcal tem como suporte a assimetria entre os dois termos do gênero, em que um polo concentra o poder da violência e o *status* privilegiado, enquanto o outro é colocado numa situação subalterna. Nesse sentido, a construção da masculinidade se faz pelo “mandato”, como Segato define, em que a fraternidade dos homens se constrói pelo compartilhamento do exercício da violência e da opressão sobre as mulheres. Concluindo: cumplicidade entre os homens é um elemento indispensável para que a estrutura patriarcal permaneça, e essa cumplicidade supõe a continuidade da opressão das mulheres. Essa relação assimétrica, segundo a autora, cria um protótipo que vai ser reproduzido no processo colonial e no racismo. Nos textos

13 A “Década da Mulher (1976-1985)” foi proclamada pela Organização das Nações Unidas (ONU) após a celebração da I Conferência Mundial sobre as Mulheres realizada no México em 1975.

14 O coletivo feminista *Las Tesis* ganhou repercussão internacional após participar dos protestos contra as políticas de austeridade do presidente chileno Sebastián Piñera em 2019. Com a performance “Um violador em tu camino” [Um estuprador em seu caminho], as integrantes denunciaram a violência patriarcal e as repressões dirigidas às mulheres.

de Rita, a questão do descolonial ganha substância. Enfim, como você pode ver, estou aprendendo muito com ela.

Revista Plural *Você tem defendido, em apresentações e entrevistas recentes, um “feminismo socialista”. Poderia desenvolver melhor o que considera como “feminismo socialista”? Quais seriam as autoras/teóricas/ativistas? Quais as contribuições ao debate teórico e ao debate político? Qual seria diferença entre esse “feminismo socialista” e o “feminismo classista” ou “marxista”?*

Maria Lygia Quartim de Moraes Eu uso isso sem muito rigor, na verdade. Muitas vezes, se você usar marxista, vem uma série de preconceitos. E, nesse momento, precisamos pensar em alianças. Na ditadura, por exemplo, não podíamos falar “marxista”, então a gente usava “materialista”. Então acho interessante, em alguns espaços, usar “socialista” para evitar preconceitos. Eu poderia falar simplesmente “feminismo anticapitalista”, mas prefiro não definir pelo negativo.

E isso interfere em outra questão, que é pensar a classe revolucionária. Concordo com a crítica que Domenico Losurdo faz a uma concepção “obreirista” do processo revolucionário. Tanto a Revolução Chinesa, como a Cubana, sem se falar das guerras de libertação nacional, não se enquadram no modelo clássico da classe operária como vanguarda revolucionária. O potencial revolucionário do feminismo (em toda a vasta gama de femininos anticapitalistas) não precisa de justificativa: é uma realidade observável em várias partes do mundo.

Também vale a pena lembrar que o fato de nós, mulheres, sermos as “cuidadoras” não é algo apenas negativo. É claro que o peso da dupla ou tripla jornada deixa as mulheres exaustas. Isso nos faz exploradas, com certeza. Mas não nos imbeciliza, porque ter empatia e enxergar os demais nos dá sensibilidade e nos faz pessoas melhores. Ao mesmo tempo, como observou com acuidade minha colega da Unifesp [Universidade Federal de São Paulo], Claudia Mazzei [Nogueira], é preciso não cair no risco da naturalização dos gêneros, insistindo na divisão entre trabalho de homem e de mulher. Trata-se, ao contrário, de dessexualizar a divisão do trabalho e educar os homens também para o cuidar. Razão pela qual acho a proposta de salário dona de casa, tal como defende Silvia Federici, um grande retrocesso.

Concluindo, as mulheres foram as mais radicais opositoras à candidatura de Bolsonaro, foram elas que saíram às ruas no “Ele não”¹⁵. Também são as mulheres

15 Ficaram conhecidas como “Ele Não” ou “#EleNão” as manifestações populares lideradas por mulheres em setembro de 2018 que ocorreram em diferentes cidades do Brasil e do exterior para protestar contra a candidatura do então deputado Jair Bolsonaro à presidência da República.

que estão sofrendo maiores perdas de direitos, ao mesmo tempo em que a violência e o feminicídio aumentaram nesses longos meses de pandemia. Não tenho apenas uma relação teórica, abstrata, com questão da opressão das mulheres. Minha relação é de corpo presente, de sentir na prática os retrocessos em nossos direitos e o antifeminismo oficializado por esse governo genocida. Então, eu acredito na potência revolucionária do feminismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, Judith (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FERNANDES, Florestan (2005 [1975]). *A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5ª ed. São Paulo: Globo.
- HAIDER, Asad (2019). *Armadilhas da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta.
- MORAES, Maria Lygia Quartim de (2017). *Marxismo, psicanálise e o feminismo brasileiro*. Campinas: Unicamp/IFCH, Coleção Trajetórias n.9, 2v.
- OLIVEIRA, Francisco (1981 [1972]). *A economia brasileira: crítica à razão dualista*. Petrópolis: Vozes/Cebrap.
- SCHWARZ, Roberto et al (2017). *Nós que amávamos tanto O Capital: leituras de Marx no Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- WOOLF, Virginia (2004). *Um teto todo seu*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

As concepções de ideologia em três gerações de pensadores da Teoria Crítica

The conception of ideology in three generations of critical theory thinkers

Arim Soares do Bem^a  e Josielice dos Santos Almeida^b 

Resumo O presente artigo discute o conceito de ideologia entre os principais autores de três gerações da Teoria Crítica vinculados à Escola de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Habermas e Honneth. A partir de uma seleção de obras significativas desses autores, demonstra-se o caráter polêmico e polissêmico do conceito de ideologia e procura-se dar visibilidade às especificidades dos diferentes sistemas teóricos que orientam representações singulares no âmbito desta tradição teórica.

Palavras-chave Ideologia. Crítica da ideologia. Teoria Crítica. Escola de Frankfurt.

Abstract *This article discusses the concept of ideology among the main authors of three generations of Critical Theory linked to the Frankfurt School: Horkheimer, Adorno, Habermas and Honneth. From a selection of significant works by these authors, the polemic and polysemic character of the concept of ideology is demonstrated and, at the same time, we seek to give visibility to the specificities of the different theoretical systems that guide singular representations within the scope of this theoretical tradition.*

Keywords *Ideology. Critique of ideology. Critical Theory. Frankfurt School.*

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é discutir o conceito de ideologia nas diferentes versões da Teoria Crítica, das origens à atualidade e reconstruir as especificidades de seus usos em uma seleção de obras significativas desta tradição intelectual. Desenvolve-se uma reflexão acerca do modo como a ideologia demonstra ser uma temática

a Arim Soares do Bem é Dr. Phil. em Sociologia pela Freie Universität Berlin (1997), Mestre em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo – USP, realizou pós-doutorados na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (2013-2014) e atua no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL e nos cursos de Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da mesma Universidade. E-mail: mebsores@gmail.com

b Josielice dos Santos Almeida é Mestre em Sociologia (2021) no Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas – UFAL e graduada em Licenciatura em Ciências Sociais no mesmo Instituto e Universidade (2018). E-mail: josielicealmeida@hotmail.com

recorrente na Teoria Crítica frankfurtiana, uma vez que se apresenta como central na produção dos autores abordados.

O artigo está estruturado em quatro momentos. No primeiro deles leva-se em consideração as mudanças teórico-filosóficas em três gerações de pensadores como Horkheimer, Adorno, Habermas e Honneth. Nos três momentos seguintes dá-se continuidade à reflexão sobre os processos de reconfiguração da crítica da ideologia, reconstruindo os seus principais aspectos teóricos em obras significativas dos autores mencionados. Em Adorno e Horkheimer, parte-se da *Dialética do Esclarecimento* [1947], obra escrita em conjunto a partir de 1942 no exílio estadunidense e nos anos finais da Segunda Guerra Mundial. Nessa produção, os autores, que intencionavam elaborar uma crítica global da ideologia considerando-a não só um produto da consciência, mas também um modo de constituição dos sujeitos (Cf. Wiggershaus, 2002, p. 344), contribuem para a crítica da ideologia a partir da reflexão sobre a estrutura e o modo de funcionamento da *indústria cultural*, que aprofundaria ainda mais a degradação da *razão esclarecida* em *razão instrumental*. A *indústria cultural*, como estava configurada no contexto histórico de produção da obra, era por eles considerada como tendo um caráter regressivo e, por esta razão, enredada na reprodução sem precedentes da *razão instrumental* e na consolidação da lógica da ação racional com relação a fins, no exercício de controles sociais cada vez mais totalizadores, assim como na desmobilização dos potenciais emancipatórios de indivíduos crescentemente atomizados.

Na sequência, a partir do ensaio *Técnica e ciência como “ideologia”* [1968], de Habermas, demonstra-se como este pensador, ao contestar concepções da primeira geração da Teoria Crítica, posiciona-se em oposição ao relevo colocado por estes na *razão instrumental*. Habermas defende uma racionalidade que seria proveniente da ação comunicativa dos sujeitos, estabelecendo uma “virada linguística”, a partir da qual a problemática da racionalidade passa a ser tratada na perspectiva dos próprios atores no complexo jogo das mediações intersubjetivas. Ao explicitar a dificuldade da primeira geração em diferenciar entre o *mundo sistêmico* e o *mundo da vida* (Lebenswelt), que, afinal, é por ele mesmo construída, Habermas reformula o conceito de racionalização e, com isso, dirige críticas tanto a Weber como a Marcuse, a quem o ensaio de 1968 é dedicado. No novo quadro categorial proposto, Habermas distingue entre o *trabalho* e a *interação*, fazendo da *interação* a esfera no interior da qual se desenvolve a ação comunicativa simbolicamente mediada.

A ideologia é tratada neste ensaio de Habermas (2014) como tendo a função de manter o *status quo* através de políticas compensatórias administradas pelo Estado do Bem Estar Social, ao preço da desmobilização e despolitização dos

trabalhadores. As mudanças estruturais nas formas de mediação entre o Estado e a sociedade, no Pós-Guerra, teriam alterado o modelo clássico de antagonismos e conflitos entre dominadores e dominados e, conseqüentemente, transformado a ideologia em uma força produtiva inscrita no próprio processo tecnológico, que tenderia a fortalecer a consciência tecnocrática dos indivíduos e a afetar drasticamente os modos de organização de suas vidas coletivas.

Depois de apontados os aspectos mais significativos da crítica da ideologia em Adorno, Horkheimer e Habermas, é dada continuidade à exposição a partir das considerações teóricas de Honneth, autor considerado um importante representante da terceira geração de teóricos críticos vinculados ao *Instituto de Pesquisa Social*. O conceito central de sua teoria é o reconhecimento intersubjetivo, desenvolvido por ele em várias etapas de suas elaborações teóricas, no quadro abrangente de apropriação e integração das contribuições de pensadores situados nos campos disciplinares da filosofia, da psicologia social, da psicanálise e da teoria sociológica. Honneth, em virtude de focar sua construção teórica nos ideais normativos e nos pressupostos do reconhecimento intersubjetivo, à exceção de seus predecessores, aborda a ideologia de modo pouco sistemático e *tende* a considerá-la expressão de patologias sociais, como se depreende do trabalho de investigação de Almeida (2021), que também situa esta problemática no contexto da reflexão deste autor sobre a reificação e as contradições paradoxais.

TEORIA CRÍTICA E IDEOLOGIA

A Teoria Crítica é conhecida como uma tradição teórica que emergiu nos anos 1930 com Max Horkheimer, que esteve à frente do *Instituto de Pesquisa Social* como diretor desde o início da década. O círculo teórico vinculado ao *Instituto* reúne pensadores como Horkheimer, Adorno, Marcuse, Walter Benjamin, Fromm, Löwenthal, Pollock, Neumann e Kirchheimer como os mais relevantes pensadores da primeira geração ligada à história do *Instituto* (os três primeiros aparecem com maior frequência na vida pública do *Instituto*). Outros estudiosos deram continuidade e atualização a essa teoria: Habermas, por exemplo, é considerado um dos mais expressivos representantes da segunda geração; e, atualmente, Honneth apresenta-se como um importante expoente da terceira geração. Cabe considerar que o que define a natureza específica das “gerações” de pensadores do *Instituto de Pesquisa Social* é mais o envolvimento temático e reflexivo desses autores em relação às pautas de investigação em suas várias fases de concepção e execução do que propriamente a existência de um consenso que permitiria situá-los em torno de paradigmas teóricos unitários. Muitos desses pesquisadores operaram,

por exemplo, a partir de posições extremamente distintas sobre temas comuns (Cf. Wiggershaus, 2002, p. 35).

No que concerne à crítica da ideologia desenvolvida no âmbito da Teoria Crítica, Sheyla Benhabib (1996) afirma que os frankfurtianos, no desenvolvimento de suas abordagens, “alteraram o próprio sentido da crítica social marxista e da crítica das ideologias” (Benhabib, 1996, p. 72). Salienta-se que esta tradição intelectual ganha forma como uma nova teoria a partir do ensaio de Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica*, publicado em 1937.

O contexto político e histórico influenciou fundamentalmente a primeira geração de autores da Teoria Crítica, cuja maioria dos membros exilou-se nos Estados Unidos após a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha. Se partimos das considerações de Benhabib (1996), que chama a atenção para as mudanças e os acontecimentos históricos que levaram essa teoria a repensar a si mesma, podemos compreender que é na produção da década de 1930 que ganha forma a fase inicial da primeira Teoria Crítica. Nesta direção, vemos que a evolução do programa de pesquisas do *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt* divide-se em três fases distintas: a fase do “materialismo interdisciplinar” (1932-1937); a abordagem da “teoria crítica” (1937-1940); e a “crítica da razão instrumental” (1940-1945). Com essas fases redefiniram-se as relações entre a teoria e a prática e conhecimento e poder; e foram também reconceituadas a interdependência entre filosofia e ciência e a teoria crítica e o marxismo (Benhabib, 1996, p. 72).

Para Chiarello (2001, p. 239), os fundamentos da Teoria Crítica da década de 1930 se diferenciam daqueles desenvolvidos depois da década de 1940: a teoria da década de 1930 ter-se-ia ocupado principalmente da “denúncia da opressão ideológica vigente na sociedade burguesa” e, depois da década de 1940, da análise da sociedade capitalista “totalmente” administrada por uma totalidade burocrática, vista por Adorno e Horkheimer como uma ruptura do processo civilizador. Por conseguinte, a teoria crítica ver-se-ia impossibilitada de fazer uma crítica imanente da sociedade nos moldes da crítica da economia política de Marx, que havia sido adotada por Horkheimer nos anos 1930 e abandonada a partir dos anos 1940.

Habermas, ao tentar superar o horizonte “pessimista” das obras de seus predecessores, rompe com a crítica totalizante da *razão instrumental*, a partir de uma concepção intersubjetiva da razão, como já salientamos em relação ao ensaio de 1968, *Técnica e ciência como “ideologia”* – uma obra embrionária de sua teoria da comunicação. Habermas repensa o conceito weberiano de “racionalização” e inclui, além do *trabalho*, o conceito de *interação* no contexto histórico no qual o ensaio foi produzido [1968], que ele identifica como favorecendo o fortalecimento da

consciência tecnocrática. A ideologia, para ele, passaria a cumprir funções distintas daquelas típicas do período clássico, substituindo as legitimações tradicionais da dominação e mantendo latentes as oposições de classe, mas dissimulando-as, no entanto, através do emprego de uma fachada distributiva compensatória característica do capitalismo tardio, regulado pelo Estado (Habermas, 2014, p. 114). Considerando-se a expansão dos subsistemas de ação racional com relação a fins, ao lado do progresso técnico-científico e da crescente despolitização da esfera pública pelos meios de comunicação de massa, altera-se substancialmente o quadro institucional e a colonização do *mundo da vida* pelo *mundo sistêmico* torna-se uma ameaça tangível. Como veremos no tópico específico sobre Habermas, é somente através de um processo de comunicação livre de distorções que se pode encontrar fontes de racionalidade opostas a um sistema funcional de poder e, com isso, conter o bloqueio estrutural aos potenciais emancipatórios.

Ao incorporar às suas elaborações teóricas o conceito de *interação* – supostamente negligenciado por Marx –, Habermas abre horizontes para a expansão da Teoria Crítica, que se desdobra na *Teoria do reconhecimento* de Axel Honneth. A partir de fontes que remontam a Kant, Fichte, Schelling e em especial a Hegel, mas também a G. Mead, à psicanálise de Winnicott e a vários representantes das tradições progressistas da tradição da *Escola de Frankfurt*, a *Teoria do reconhecimento* honnethiana em quase três décadas vem alcançando relevante posição nas discussões contemporâneas da Filosofia Política e Social.

Com sua *Teoria do reconhecimento* – diga-se de passagem: teoria em permanente processo de expansão e reavaliação, como faz questão de salientar Soares do Bem (2020) em seu recente artigo para advertir contra o perigo da essencialização –, Honneth busca extrair dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais as bases normativas com as quais se evidenciam as lógicas e os mecanismos modernos do poder – e também da resistência a eles. Ao dimensionar o conflito como o fundamento social da Teoria Crítica, a *Teoria do reconhecimento* constitui-se como “uma teoria social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas” (Nobre, 2009, p. 17-19). Com uma versão *formalmente postulada* enquanto ancorada numa perspectiva pós-metafísica da teoria hegeliana do reconhecimento, o autor fornece o quadro teórico para a análise da gramática moral dos conflitos sociais (Sinnerbrink, 2017, p. 173) e promete uma reiterada renovação da Teoria Crítica.

Ao contrário das abordagens das gerações progressistas da Teoria Crítica, que desenvolveram críticas sistemáticas da ideologia a partir de necessidades imanentes as suas produções teóricas, Honneth, após confrontar-se com críticas

externas às suas obras, viu-se premido a responder a vários questionamentos e, entre estes, se seria possível conceber formas de reconhecimento e de valorização de sujeitos que poderiam, paradoxalmente, contribuir para a sua reiterada opressão.

ADORNO E HORKHEIMER: O ECLIPSE DO ESCLARECIMENTO E A CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

Adorno e Horkheimer são os precursores e os representantes mais significativos da primeira geração de pensadores da Teoria Crítica. Em conjunto, produziram a obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita no fervor da Segunda Guerra Mundial e publicada em 1947, em que pese a divisão da autoria dos capítulos (Cf. Chiarello, 2001, p. 145-46). Nessa obra, os autores desenvolveram uma instigante reflexão sobre o fracasso do *ideal iluminista de razão*, que teria se degradado, apesar de sua intenção imanente de desmistificar o mundo, em mera *razão instrumental*.

A partir de uma abordagem incisivamente crítica da sociedade de sua época, os autores demonstraram como a própria razão iluminista, que garantiu as revoluções instauradoras da ascensão da burguesia ao poder político no século XVIII, sucumbe ao descrédito da mitologia que se supunha encerrada no passado. Desse modo, a razão iluminista passaria a ser compreendida como reiterada mitologia, caracterizada por uma cega “fé no progresso técnico, na organização ‘racional’ da sociedade e na dominação da natureza” (Sinnerbrink, 2017, p. 126). O primeiro impasse com o qual se ocuparam no âmbito de suas reflexões foi com a investigação sobre o processo de autodestruição do esclarecimento; e compreender “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, estaria se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 11) foi o primeiro impulso que moveu os autores a desenvolverem sua análise na *Dialética do Esclarecimento*.

Para Adorno e Horkheimer (1985), o progresso do pensamento objetivava primordialmente livrar os sujeitos do medo e dotá-los da posição de “senhores”; o esclarecimento atuaria, portanto, como um *desencantamento do mundo*, como desvelador do mito e da imaginação, substituindo-os, assim, pelo saber. No entanto, a sociedade industrializada ver-se-ia presa de um paradoxo bastante surpreendente: o total esclarecimento teria dado espaço a uma *calamidade triunfal*. Neste sentido, os autores afirmaram que

O progresso da sociedade industrial, que deveria ter eliminado como por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador de

razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente em loucura (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 168).

Para Adorno e Horkheimer, com o surgimento da indústria cultural o *esclarecimento* teria se degradado à condição de uma ideologia com características regressivas. Os autores denunciaram o funcionamento dos meios de comunicação de massa e da indústria do entretenimento “como um sistema que não só assegurou a sobrevivência do capitalismo como continua exercendo função essencial em sua preservação, reprodução e renovação” (Konder, 2002, p. 82), uma vez que estes cumpririam, ao lado da ciência, a função ideológica de estender as regras do mundo do trabalho ao espaço de um lazer vivenciado de forma cada vez menos autônoma e de adaptar os espectadores a uma “sequência automatizada de operações padronizadas” (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 128). A *Dialética do Esclarecimento* é, portanto, expressão de uma formulação teórica negativa sobre o desmantelamento daquela visão histórica otimista, que marcara não só as utopias do século XIX mas também a própria concepção da Teoria Crítica dos anos 1930 como uma via que levaria à redenção.

Joan Alway (1995, p. 31), em sua obra sobre as possibilidades políticas da Teoria Crítica, afirma que a *Dialética do Esclarecimento* não abre “rodovias” para a reconciliação entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, mas concebe apenas frágeis caminhos para pedestres. Enquanto a *razão objetiva* pressupõe a assimilação desta ao pensamento, a *razão subjetiva* considera que a razão é assimilada enquanto um instrumento da autoconservação. Esses dois conceitos de razão são de extrema importância para a compreensão da *Dialética do Esclarecimento* e a perpassam de todos os seus ângulos e em todas as suas dimensões, embora sem serem explicitados. Como afirma Wiggershaus (2002, p. 378), as posições dos autores sobre esses dois conceitos são reveladas mais por alusão do que por enunciação, fato este que – acrescentamos – pode ter provocado interpretações equivocadas sobre essa obra.

Ao se distanciar da natureza ao longo da história, a humanidade tê-la-ia transformado em objeto a ser manipulado e controlado segundo os seus interesses. Ao distanciar-se da natureza, o homem aliena-se da própria natureza e a luta para dominá-la exteriormente transforma-se em luta interna, que leva à distorção de suas paixões e instintos e à renúncia da experiência sensível, que se torna, assim, a chave explicativa da civilização. Várias passagens da *Dialética do Esclarecimento* referem-se às aventuras de Ulisses e à sua renúncia aos sentidos, que constitui para Adorno e Horkheimer a forma dominante de construção da identidade do Eu

no mundo moderno (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 45). A identidade do Eu todo poderoso, sustentada no pensamento racionalizador, que legitima a ciência como o único caminho para a verdade, reduz a multiplicidade do mundo a fórmulas calculistas que instituem a equivalência, a sistematização e a “posse” como grandezas comparáveis, intercambiáveis e mensuráveis: “no trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 21). A oposição que o *esclarecimento* faz ao mito com o intento de banir todas as suas forças ocultas leva à hegemonia de uma racionalidade corrosiva, que submete as questões ligadas ao Ser ao império resolutivo do Logos e à autonomização do pensamento em face dos objetos (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 23-25).

Se, por um lado, a lógica da dominação se aninha como ideologia dentro do próprio pensamento e o coloca a serviço da reprodução da natureza não reconciliada, por outro, é ao próprio pensamento que cabe a tarefa de ir além da facticidade e abrir as vias para penetrar de modo reflexivo e ousado o objeto, de modo a impedir o seu total enrijecimento. Como se vê, a crítica intempestiva de Adorno e Horkheimer insurge-se contra a *razão instrumental* e não contra a razão em si, fato que nem sempre é considerado de modo adequado na recepção de seu pensamento. Por esta razão, Douglas Kellner (1989, p. 88, tradução própria) identifica “um resíduo de otimismo social” na *Dialética do Esclarecimento*, pois essa obra teria sido escrita com o objetivo de criticar o *esclarecimento* em nome do próprio *esclarecimento*. No entanto, há nesta obra poucas indicações de como as vias para um esclarecimento emancipatório deveriam ser construídas.

Por ocasião da produção da *Dialética do Esclarecimento*, o cinema e o rádio eram os veículos privilegiados através dos quais se manifestavam mais intensamente os processos acima descritos. O *esclarecimento*, desse modo, teria cedido lugar ao papel da *indústria cultural*, responsável por fomentar “conformidade e resignação entre os consumidores de bens culturais” (Soares do Bem, 2013, p. 91). A *indústria cultural*, portanto, não exerceria somente a função de meramente distrair ou entreter, mas um papel basilar enquanto uma “instituição de aperfeiçoamento moral” (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 15), que, neste contexto, pode ser entendida como a pura e simples submissão à lógica da dominação.

Uma das críticas direcionadas a Adorno e a Horkheimer, e que repousa na problemática da *agência*, recai justamente sobre a projeção unilateral do “universo ideológico ‘extremo’ do fascismo nas estruturas inerentes diferentemente dos regimes capitalistas liberais” (Eagleton, 1997, p. 117). Ademais, como afirma

Soares do Bem a propósito dos aspectos lacunares e criticáveis na *Dialética do Esclarecimento*,

Se [...] os conceitos aí desenvolvidos podem ser úteis para caracterizar determinadas formas de coerção sobre os receptores, não permitem, no entanto, captar as suas diferentes estratégias para enfrentar essa mesma coerção, como o demonstram vários estudos que focalizam a recepção como complexo processo de mediação entre o texto e o contexto e que permitem, por decorrência, descobrir uma *pulsante vitalidade e criatividade simbólica na vida cotidiana* (Soares do Bem, 2013, p. 92, grifos nossos).

Saliente-se que a crítica de Soares do Bem (1988) a Adorno e Horkheimer decorreu de investigação empiricamente orientada, a partir da qual o autor acentuou, contra a tendência desses pensadores em verem vítimas passivas entregues às potências manipuladoras da indústria cultural, a existência de potenciais de resistência mesmo entre grupos de receptores socialmente vulneráveis, principalmente empregadas domésticas, na cidade de São Paulo, no final dos anos 1980. Ao colocar em relevo as práticas culturais *vivas* inscritas na cultura popular desses grupos, assim como as suas estratégias de sobrevivência, de construções identitárias e de organização política, o autor demonstrou a presença de um sistemático *distanciamento* – conceito brechtiano utilizado por ele em oposição à função catártica da tragédia – em relação aos conteúdos e repertórios estandardizados da indústria cultural unilateralmente considerados por Adorno e Horkheimer. Neste sentido, postulou que toda análise da recepção dos produtos da indústria cultural pelos setores populares precisa levar em consideração o modo como estes se articulam historicamente, se organizam e reagem às pressões ideológicas enquanto sujeitos em permanente processo de *interação* (Soares do Bem, 1992, p. 365, tradução própria) e, nesta mesma direção, afirmou ser premente o uso de métodos adequados para captar o movimento real dos sujeitos e, assim, tornar possível a interpelação do *mito idealizado* de seu imobilismo (Cf. Soares do Bem, 1986).

HABERMAS E A FUNDAÇÃO DA RAZÃO COMUNICATIVA

Habermas, no já referido ensaio *Técnica e ciência como “Ideologia”*, de 1968, contesta concepções de Adorno e Horkheimer com relação ao que estes caracterizaram como a racionalidade das modernas sociedades. Em diálogo com os autores que o precederam, e com o objetivo de contribuir de forma “mais efetiva ao fortalecimento da ‘razão comunicativa’ e impor limites à expansão ‘imperialista’

da ‘razão instrumental’”, Habermas se viu na tarefa de forjar conceitos novos, “completando e corrigindo não só a ótica de Marx, mas também a de seus mestres Adorno e Horkheimer” (Konder, 2002, p. 132).

Habermas inicia seu ensaio com uma apresentação do conceito de racionalidade em Weber para seguir com apontamentos sobre a crítica de Marcuse a essa definição. Marcuse partiria da definição weberiana para apontar determinadas implicações ocultas no conceito weberiano de racionalização. Para ele, seriam inerentes à racionalização formas ocultas de dominação política. A racionalidade pensada nesses moldes não seria apenas “um processo de transformação das estruturas sociais de longo prazo, mas, ao mesmo tempo [...] a manutenção objetiva de uma dominação historicamente caduca por meio da invocação de imperativos técnicos” (Habermas, 2014, p. 80-81).

A hipótese de que o conceito de razão técnica seja ideologia, proposta por Marcuse, é, portanto, retomada por Habermas, mas com a enfática afirmação de que a técnica e a ciência se configurariam como ideologia. Tanto a ideia de uma nova técnica quanto a de uma nova ciência (postulada por Marcuse) não parece uma ideia defensável para Habermas. A revolução defendida por Marcuse, nestes moldes, teria o seu significado atenuado a uma mera transformação do quadro institucional, o que não alteraria a estrutura técnico-científica, mas só os valores que a orientam. O que haveria de novo na proposta de Marcuse se limita, na realidade, a uma diferente direção do progresso, que não chegaria a alterar o próprio padrão da racionalidade por ele criticada.

Tendo isto posto, Habermas desenvolve uma nova base tanto em relação à crítica que Marcuse dirige à Weber, quanto à tese de Marcuse da dupla função do processo técnico-científico, isto é, como força produtiva e como ideologia. Além disso, Habermas sinaliza também para uma lacuna no pensamento de Marx em relação ao conceito de *interação* (extraído da obra de juventude de Hegel), que teria permanecido oculto e indiferenciado no interior das esferas do trabalho por ele colocadas em evidência (Habermas, 2014, p. 23), as quais acentuariam apenas os efeitos instrumentais das relações econômicas sobre o conjunto da realidade social.

Habermas (2014) reformula e desdobra o conceito de “racionalidade” weberiano em racionalidade *de baixo para cima* e racionalidade *de cima para baixo*. Para ele, é sob uma pressão modernizante que se forma a infraestrutura da sociedade capitalista, impondo permanentemente uma adaptação *de baixo para cima* na medida em que se formam relações de troca de bens e de força de trabalho capitaneadas pela empresa capitalista. À pressão exercida *a partir de baixo* corresponde aquela que se impõe *de cima para baixo* e elas concorrem para fragilizar

as formas tradicionais de legitimação, colocando a disponibilidade técnica em estreita interdependência em relação à ciência e à tecnologia, e levando, do ponto de vista ideológico, à autonomização da ação racional com relação a fins e ao desaparecimento da diferença entre *práxis* e técnica.

É exatamente nesse aspecto que Habermas diferencia entre as formas da *velha* e da *nova* ideologia. Embora para ele, ambas tenham em comum um aspecto particular, – servem para impedir a tematização do funcionamento social, ao mesmo tempo em que asseguraram a lealdade das massas – diferenciar-se-iam quanto aos seus “critérios de justificação da organização da vida em comum”, que correspondem às específicas configurações de regulação normativa das interações sociais em geral (Habermas, 2014, p. 119).

Enquanto para Habermas a *velha* ideologia manifestava-se através de mecanismos de conquistas e obliterações da consciência ou na pura e simples repressão das massas, a *nova* ideologia, sustentada pela consciência tecnocrática, “não pode do mesmo modo repousar sobre uma repressão coletiva, como as velhas ideologias faziam” (Habermas, 2014, p. 118), uma vez que se sustenta em formas novas de poder social, notadamente no poder de disposição técnica que a vincula a condições estruturais que concorrem para manter o sistema, não se fundando mais sob bases de exploração e opressão *incorrígíveis* (Habermas, 2014, p. 118), como aquelas típicas do antagonismo de classe imediatamente subjacente à relação entre capitalistas e trabalhadores assalariados (Habermas, 2014, p. 118). Nas sociedades de capitalismo tardio, altamente racionalizadas, a *nova* ideologia privatiza as necessidades das massas ao mesmo tempo que as compensa através de políticas de distribuição de compensações sociais. A estabilização do sistema garantir-se-ia, portanto, como componente do próprio sistema, que, assim, se despolitiza e subordina os comportamentos dos indivíduos aos imperativos adaptativos do progresso técnico-científico.

Para Habermas, a consciência tecnocrática feriria “um *interesse* inerente a uma das duas condições fundamentais de nossa existência cultural: a *linguagem* ou, mais exatamente, a forma de socialização e individuação determinada pela *comunicação linguística*” (Habermas, 2014, p. 119, grifos nossos). O interesse, ao qual Habermas se refere aqui, tem seu vínculo tanto na “manutenção de uma intersubjetividade do entendimento, quanto no estabelecimento de uma comunicação livre de dominação” (Habermas, 2014, p. 119). Ele desconstrói, assim, a ideia de que o *interesse* transportaria conteúdos contrários à produção da verdade científica e argumenta que não é este que ameaça “nossas exigências fundamentais como espécie”, pois o oposto da ideologia não seria a verdade – como parecia

levar a supor aquela noção obsoleta de ideologia enquanto *falsa consciência* – mas justamente uma razão *interessada* e crítica.

Eagleton (1997, p. 118) argumenta que a ideologia, nos termos habermasianos, se tornou um modo de “comunicação sistematicamente distorcida pelo poder – um discurso que se tornou um meio de dominação e que serve para legitimar relações de forças organizadas”. Enquanto Konder (2002) situa a relevância da abordagem de Habermas para a crítica contemporânea à ideologia, uma vez que contribuiu para o debate acerca da ciência que *se tecnicizou* e que, ao deixar de ter “virtudes educativas [...] passa a ser uma ciência que não se dispõe mais a refletir criticamente sobre si mesma” (Konder, 2002, p. 131), Axel Honneth (1989), por sua vez, pondera que, com a autonomização do *mundo sistêmico*, Habermas teria pensado a integração econômica e estatal como processo que se desenvolveria *acima* dos mecanismos típicos do entendimento intersubjetivo característico do *mundo da vida* e esvaziado a vida prática de qualquer substância normativa. Isso o teria impedido de introduzir a categoria do poder em sua teoria da ação comunicativa, somente o fazendo na perspectiva do *mundo sistêmico*, técnico-científico, ou seja, na perspectiva da teoria dos sistemas que ele integrou às suas abordagens (Honneth, 1989, p. 371).

Para Honneth o problema acima exposto deve ser creditado também ao fato de que Habermas tende a considerar a atividade do trabalho somente como uma forma de ação instrumental, fazendo abstração dos elementos expressivos presentes mesmo no jovem Marx, que criticou o trabalho apenas na sua forma alienada. É a interpretação equivocada feita por Habermas da obra de Marx que o teria levado a inscrever a esfera da *interação* em sua razão comunicativa e, com isso, a diferenciar entre o *mundo sistêmico* e o *mundo da vida*, deixando o último figurar apenas como um espaço potencialmente aberto à colonização pelo primeiro. É justamente no espaço da *interação* simbolicamente mediada que o processo comunicativo deve se fundar como atividade livre de toda distorção, ou seja, é no contexto de relações assimétricas reais entre os agentes comunicativos que buscam o entendimento intersubjetivo que Habermas postula uma *situação ideal de fala*, sem que as condições estruturais se alterem para permitir o acesso de *todos* aos espaços públicos da *agência discursiva*.

HONNETH E O RECONHECIMENTO IDEOLÓGICO

Em Axel Honneth a *Teoria do reconhecimento* vem se consolidando como um importante instrumento para a normatização de esforços políticos progressistas (inscritos principalmente nas pautas e agendas dos movimentos e organizações

sociais), mas surgem também dúvidas quanto ao seu potencial substantivamente crítico (Fraser, 2006; Mattos, 2012). Seus postulados escamoteariam “assimetrias econômicas, engessando e essencializando identidades, ou até mesmo alimentando a lógica que embasa a opressão” (Mendonça, Porto, 2017, p. 145).

Não alheio a esse debate – ou talvez em decorrência mesmo de seus efeitos sobre a sua prática teórica –, Honneth se viu premido a responder à questão primordial de ser supostamente a *Teoria do reconhecimento* um mero ato cognitivo, questão levantada por Nancy Fraser, e justificar-se em relação ao fato de que o reconhecimento não pode se restringir a ser expressão de uma mera gramática moral dos conflitos sociais, mas deve colocar-se de modo ativo contra as desigualdades socioeconômicas institucionalizadas. Ressalte-se que em sua obra de fundação da *Teoria do reconhecimento*, *Luta por Reconhecimento* [1992], Honneth não confere à dimensão material e distributiva do reconhecimento qualquer centralidade, embora se esforce por superar as limitações idealistas da filosofia hegeliana, como salienta Soares do Bem (2020, p. 255), ao fazer um *salto gigantesco* das obras de Hegel para a psicologia social de George Mead, justamente com o objetivo de oferecer um quadro referencial pós-metafísico para a ideia hegeliana do reconhecimento.

Com relação à ideologia, um grande silêncio paira também sobre as ricas incursões de reconstrução normativa realizadas por Honneth nos campos disciplinares por ele privilegiados nesta obra de fundação. Ao ser reiteradamente inquirido sobre as formas não éticas e não defensáveis de reconhecimento, que reproduzem posições de subordinação estrutural de determinados grupos sociais em contextos discursivos e práticos com a valorização formal de suas propriedades e capacidades (como o reconhecimento de mulheres enquanto boas donas de casa e etc.), Honneth é provocado a refletir sobre o caráter polissêmico do reconhecimento e a considerar que ele não somente carrega a promessa de autorrealização individual e social, mas pode também ser capturado por uma lógica alheia ao seu conteúdo normativo.

No artigo *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder*, Honneth (2014) reporta-se à concepção de ideologia em Louis Althusser, que põe (supostamente) em dúvida o potencial crítico da *Teoria do reconhecimento*, como ele a concebe. Em defesa do potencial crítico do reconhecimento, Honneth argumenta que ele é formalmente crítico em relação à privação, pois esta provoca sentimentos de humilhação e aviltamento da dignidade humana, e argumenta que as práticas legítimas de reconhecimento não são funcionais à dominação. Quatro premissas são utilizadas pelo autor para delinear a ideia do reconhecimento, aqui

enunciadas: a primeira refere-se às afirmações das qualidades positivas de sujeitos e grupos sociais; a segunda caracteriza-se por comportamentos de reconhecimento expressos em atitudes eficazes no plano da ação; a terceira expressa-se no reconhecimento positivado em formas das relações intersubjetivas; e, por último, o reconhecimento como expressão genérica inscrita em três esferas de interação social – o amor, o respeito jurídico e a estima social.

Já as ideologias de reconhecimento, para Honneth, afirmam-se a partir de sistemas de valores que bloqueiam o desenvolvimento da autorrealização individual. Por esta razão, ele é enfático ao afirmar que as “ideologias que, por força do reconhecimento social podem ser eficazes, não deveriam contribuir para a exclusão dos grupos de pessoas a que elas se destinam, mas, ao contrário, teriam de contribuir para sua integração” (Honneth, 2014, p. 109). Honneth arrola alguns exemplos que se apresentam como formas de valorização opostas à autorrealização (“o papel da boa dona de casa”, “o bom escravo” e “o soldado heróico”) e concebe que o reconhecimento social pode degradar-se em formas ideológicas de reconhecimento, de modo a engendrar atitudes e comportamentos conformistas.

A questão temporal mostra-se como um dos primeiros desafios a orientar esta discussão. Pois as transformações históricas, que configuram modos distintos de expectativas em relação aos papéis de indivíduos e grupos sociais, imporiam marcos diferenciais na definição de critérios valorativos, conforme os exemplos citados por Honneth (2014). O autor procura entender (citando um dos exemplos acima), “Por que o escravo não poderia, por meio da experiência de ter sua própria sujeição estimada por seu senhor branco, alcançar uma forma de sentimento de autoestima que o ajudasse a alcançar um certo grau de autonomia interior?” (Honneth, 2014, p. 103). Ora, com tal pergunta, Honneth agrega um problema a mais em sua reflexão, pois ao valorizar a perspectiva subjetiva do escravo em ter a sua sujeição estimada pelo senhor e, com isso, poder alcançar *um certo grau* de autonomia interior, acaba por deixar fora do domínio da avaliação moral a exclusão objetiva deste no interior de um sistema que sequer reconhece a sua humanidade.

Para Honneth (2014), o reconhecimento ideológico desafia uma própria compreensão negativa da ideologia, já que se afirma enquanto uma enunciação positiva. O problema para Honneth estaria na distinção entre formas ideológicas de reconhecimento moralmente justificadas. Considerada a dificuldade evidente de distinguir entre as formas de reconhecimento ideológicas das formas de reconhecimento “legítimas”, partindo de suas reflexões sobre Althusser, Honneth busca evidenciar como as formas ideológicas de reconhecimento são apenas raramente irracionais – aspecto, aliás, que está em franca conformidade com as posições de

Althusser (Cf. Althusser, 1985; 2008). Mas saliente-se: o *reconhecimento ideológico* em Althusser tem o objetivo de explicitar os *mecanismos ideológicos* a partir dos quais as relações de subordinação são reproduzidas pelos *sujeitos interpelados*, que cedem aos apelos da ideologia e, *ao reconhecerem serem eles os interpelados*, se colocam – com motivações próprias (*selbsttätig*), e não movidos por forças que os assaltam como se fossem meros executores de operações mecânicas – ao lado das relações de dominação.

Uma leitura atenta da interpretação honnethiana de Althusser demonstra que ele negligenciou justamente a contribuição mais importante do pensador francês, não reconhecendo o fato de ele ter aberto um lastro fundamental para lançar por terra dois pressupostos que haviam, *até então*, feito uma longa carreira na teoria social desde meados do século XIX: o primeiro pressuposto tem relação imediata com a insustentável e idealista noção de *ideologia* como expressão de um mero sistema de ideias sobrepostas às atividades *prático-materiais* dos homens. Ora, com a sua crítica dos *Aparelhos Ideológicos de Estado* Althusser (2008) demonstrou que o campo ideológico não é produto de mera representação, mas se presentifica em “espaços institucionais de circulação e reprodução ideológica, permitindo captar a sua dimensão material” (Lima Santos, 2011, p. 71).

Feitas essas considerações, podemos passar agora a outro aspecto negligenciado por Honneth em relação a Althusser. Com efeito, o que Althusser quis demonstrar foi também a insustentabilidade da noção de *falsa consciência* ao argumentar que os indivíduos não são meras vítimas da ideologia, mas que a *ideologia*, pelo contrário, os constitui enquanto sujeitos e que é enquanto sujeitos que estes se subordinam às *interpelações* da *ideologia*, tornando-se atores do processo de reprodução ideológica. Com isso, Althusser permitiu colocar no centro da reprodução ideológica o problema da *responsabilidade individual* ou *coletiva* ao invés de relegá-la a mecanismos cegos e opacos que tendem a repassar a *responsabilidade* a instâncias situadas sempre além dos sujeitos.

Apesar das críticas endereçadas a Honneth, seu texto de crítica a Althusser, como salientam Soares do Bem e Barreto Júnior (2018, p. 9), “traz uma importante contribuição no sentido de aprofundar uma discussão sobre os significados do reconhecimento” e, com isso, estabelecer critérios mais precisos de avaliação dos horizontes de sua própria teoria. Mas a abordagem da ideologia, como um campo de reflexão consolidado nas ciências sociais desde o século XIX, só poderá ser satisfatoriamente realizada por Honneth – tão sistemático em todos as demais vertentes de suas abordagens – se ele passar a considerá-la um tema privilegiado de sua produção teórica e deixar de tratá-la como categoria dependente, residual,

que somente é por ele mobilizada quando os fundamentos de sua teoria do reconhecimento se veem ameaçados. É a esta dificuldade que se refere Almeida (2021) em sua dissertação sobre o *reconhecimento ideológico* em Axel Honneth, quando observa que os autores que tratam a ideologia de modo sistemático não recorrem a ele “quando se referem a qualquer problemática que envolva uma crítica da ideologia” (Almeida, 2021, p. 13), considerando-o “apenas (...) um promissor representante da terceira geração da Teoria Crítica frankfurtiana” (Almeida, 2021, p. 13). Pois buscar em Honneth contribuições substantivas sobre a ideologia, quando o interesse deste centra-se fortemente no desenvolvimento de sua concepção normativa de reconhecimento intersubjetivo, seria incorrer no mesmo equívoco de Honneth de reclamar a ausência de um reconhecimento eticamente defensável em um autor, como Althusser, cujo interesse centra-se única e exclusivamente na problemática da reprodução ideológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Demonstramos como o conceito de ideologia se configura nos sistemas teóricos de representantes da Teoria Crítica, da primeira à terceira geração de pensadores. Evidenciou-se que a crítica da ideologia não apenas configurou diferentes versões da Teoria Crítica, mas também foi subsidiária do próprio movimento das ideias no sentido de se renovar em relação às dinâmicas históricas e estruturais e fornecer *diagnósticos de tempo determinados*. Tais diagnósticos explicitam a relação inextricável entre a teoria social e a história, e, no caso de nossa investigação, abarca o período que se inicia nos anos 1930 e progride até os nossos dias, permitindo colocar em relevo o impacto das ideias dos pensadores do *Instituto de Pesquisa Social* ao longo de quase 100 anos de produções teóricas multifacetadas, que poderiam ser narradas, como salientam Bittlingmayer, Demirovic e Bauer (2011, p. 192), como parte de um romance familiar com seus típicos rituais de heranças e continuidades, mas também de combates e dissensos entre as gerações.

Demonstramos que o movimento das teorias sobre a ideologia mantém relação estreita com os contextos históricos, também mutantes, e que as verdades sobre elas estão, portanto, intimamente imbricadas no núcleo histórico que as engendraram. Em Adorno e Horkheimer, demonstramos como a “boa razão” celebrada pelo esclarecimento, enquanto portadora dos ideais universais capazes de realizar as promessas de fazer dos homens seres livres, iguais e fraternos, degradou-se em razão coadjuvante das estratégias de autoconservação, dando lugar a uma “calamidade triunfal” (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 19) que enuncia o enfraquecimento,

senão o aniquilamento dos indivíduos, frente a forças cada vez mais heterônomas regidas por mecanismos ideológicos implacáveis.

Com a produção teórica de Habermas pudemos demonstrar como ele procura se esquivar do diagnóstico sombrio de Adorno e Horkheimer e desenvolver a razão comunicativa, cuja contribuição consiste em considerar como não esgotados os potenciais emancipatórios da modernidade e em evidenciar a existência de fontes intactas de racionalidade inscritas na tradição do estado de direito democrático, em oposição à ideia de um mundo “totalmente” administrado, que tanto marcou o pensamento de Adorno e Horkheimer (Cf. Beer, Trienekens, 2011, p. 288), de modo a encontrar uma saída prática para o projeto do esclarecimento, que, na perspectiva de Adorno e Horkheimer, ter-se-ia maculado por uma falha imanente e degradada em *razão instrumental*. No entanto, o caráter destrutivo da (*velha* e da *nova*) ideologia, no sentido de potencializar riscos relacionados à perda da autonomia, não é absolutamente negligenciado por Habermas, apesar das críticas que dirige a Adorno e Horkheimer. O que se altera em Habermas é que nele as *intuições morais* podem ser racionalmente legitimadas, mesmo no contexto de ameaças persistentes de colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico (Beer, Trienekens, 2011, p. 288). Mas isso não impediu que Habermas tenha recebido críticas consistentes e convincentes advindas de pensadores situados dentro e fora da Teoria Crítica.

Com relação a Axel Honneth, demonstramos que ele, entre os demais membros da Teoria Crítica, é o que menos situou a crítica sistemática da ideologia como uma tarefa de sua teorização. Por esta razão, a ideologia só pode ser tratada por ele nos contextos tangenciais a que reserva os desvios da “boa normatividade”. Ainda assim, tanto Honneth como os demais autores aqui abordados têm em comum o fato de refletirem criticamente sobre o avanço da racionalidade cega que tem dominado as sociedades modernas e contemporâneas, e que ameaça a qualidade da vida humana em seu conjunto. Além de formularem concepções para a emancipação, a autonomia e o reconhecimento de indivíduos e grupos sociais – uns com mais, outros com menos sucesso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ALMEIDA, Josielice dos Santos (2021). *O estatuto do reconhecimento e o reconhecimento ideológico na Teoria Crítica de Axel Honneth*. Dissertação de Mestrado. Programa

- de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS. 108f. Maceió: Universidade Federal de Alagoas - UFAL.
- ALTHUSSER, L. (1985). *Aparelhos ideológicos de Estado*. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. 2. ed. São Paulo: Graal.
- ALTHUSSER, L. (2008). “A propósito da ideologia”. In: ALTHUSSER, L. *Sobre a reprodução*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, p. 193-228.
- ALWAY, J. (1995). *Critical Theory and political possibilities*. Conceptions of emancipatory politics in the works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas. London: Greenwood Press.
- BENHABIB, Sheyla (1996). “A crítica da razão instrumental”. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 71-96.
- BEER, R.; TRIENEKENS, B. (2011). “Normativität bei Jürgen Habermas”. In: AHRENS, J.; BEER, R.; BITTLINGMAYER, U. H. (Hrsg.). *Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung*. Wiesbaden: VS Verlag, p. 287-311.
- BITTLINGMAYER, U. H.; DEMIROVIC, A.; BAUER, U. (2011). “Normativität in der Kritischen Theorie”. In: AHRENS, J.; BEER, R.; BITTLINGMAYER, U. H. (Hrsg.). *Normativität. Über die Hintergründe Sozialwissenschaftlicher Theoriebildung*. Wiesbaden: VS Verlag, p. 189-220.
- CHIARELLO, Maurício G. (2001). *Das lágrimas das coisas* – estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. São Paulo: Editora da Unicamp/ FAPESP.
- EAGLETON, Terry (1997). *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, Editora Boitempo.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- HABERMAS, Jürgen (2014). *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp.
- HONNETH, Axel (1989). *Kritik der macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HONNETH, Axel (2014). Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. *Revista Fevereiro. Política. Teoria. Cultura*, n. 7, tradução de Ricardo Crissiuma, p. 100-117. <http://www.revistafevereiro.com/pdf/RevistaFevereiro7.pdf>(acesso em 20/09/2017).
- KELLNER, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- KONDER, Leandro (2002). *A questão da ideologia*. São Paulo: Cia. das Letras.
- LIMA SANTOS, A. A. (2011). A representação dos males na Igreja Universal do Reino de Deus. Uma abordagem sobre a construção de inimigos. Dissertação de Mestrado.

- Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS. 112f. Maceió: Universidade Federal de Alagoas – UFAL, p. 56-78.
- MATTOS, Patrícia (2012). “O desafio da teoria do reconhecimento: a distinção entre as formas ideológicas e as formas éticas de reconhecimento social”. In: MACIEL, Tánias B; D’Avila NETO, M. I; ANDRADE, Regina G. N. (Orgs.). *Fronteira e diversidade culturais no século XXI: desafios para o reconhecimento no espaço global*. Rio de Janeiro: FAPEJE.
- MENDONÇA, Ricardo F.; PORTO, Nathália F. F. (2017). Reconhecimento ideológico: Uma reinterpretação do legado de Gilberto Freyre sob a ótica da Teoria do Reconhecimento. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 60, n. 1, p. 145-172. <http://www.scielo.br/pdf/dados/v60n1/0011-5258-dados-60-1-0145.pdf> (acesso em 15/08/ 2017).
- NOBRE, Marcos (2009). “Apresentação”. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, p. 07-19.
- SINNERBRINK, Robert (2017). “Modernidade, intersubjetividade e reconhecimento: Habermas e Honneth”. In: SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, p. 149-178.
- SOARES DO BEM, Arim; BARRETO JUNIOR, N. G. (2018). “A ideologia em Adorno/ Horkheimer e o reconhecimento enquanto ideologia em Axel Honneth”. In: Relatório Final Pibic 2017-2018. Manuscrito. Maceió: Universidade Federal de Alagoas – UFAL, p. 1-14.
- SOARES DO BEM, Arim. (1986). Comunicação de massa: do mito à prática política. *Revista Comunicações e Artes*, ano 11, n. 17, p. 187-192.
- SOARES DO BEM, Arim (1988). *Telenovela e Doméstica: da catarse ao distanciamento*. Dissertação de Mestrado. Escola de Comunicações e Artes. 273f. São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 1-273.
- SOARES DO BEM, Arim. (1992). Brasilianische Hausangestellte und Telenovela: ideologische Reproduktion und Widerstand. *Revista Communicatio Socialis – Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt*, Nr. 4. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, p. 352-367.
- SOARES DO BEM, Arim (2013). *Paradoxos da diferença: etnicidade, inimificação e reconhecimento (Alemanha-Brasil)*. Curitiba: Editora Appris.
- SOARES DO BEM, Arim (2020). O lugar da comunidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Revista Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, p. 249-272.
- WIGGERSHAUS, R. A. (2002). *Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel.

A virada interpretativa na metodologia de pesquisa de Clifford Geertz e Quentin Skinner

The interpretive turn in the research methodology of Clifford Geertz and Quentin Skinner

Bruno Veçozzi Regasson^a 

Resumo De preocupação teórica e de tratamento metodológico bibliográfico, este trabalho busca debater a influência dos pressupostos da virada interpretativa das ciências sociais nos anos 1960 nos postulados metodológicos de Clifford Geertz e Quentin Skinner. A análise revela uma série de profundas afinidades: o combate aos discursos positivistas hegemônicos de seus períodos, o resgate das lições dos teóricos compreensivos do século XIX reformuladas pelas contribuições da filosofia da linguagem, o afastamento das radicalizações contra o ideal da ciência em relação a outros interpretativistas e, finalmente, a proposição de projetos intencionalistas, contextualistas e interpretativistas de análise de seus objetos. Esses projetos estão fundamentalmente sedimentados nas propostas metodológicas da *descrição densa*, para a antropologia, e do *contextualismo linguístico*, para a história das ideias.

Palavras-chave Virada interpretativa. Contextualismo linguístico. Descrição densa. História das ideias. Antropologia.

Abstract *This paper, of theoretical and bibliographic methodological analysis, discusses the influence of interpretive premises in the social sciences during the 1960s by investigating the methodological postulates of Clifford Geertz and Quentin Skinner. The analysis points to several affinities: a common dissent against the then hegemonic positivists discourses, the effort to revisit comprehensive theorists from the XIX century, by accepting more recent reformulations posed by the philosophy of the language, the refusal of radical stances that posit scientific ideals against other interpretivists, and the proposition of analytic lenses that encompass intentionalist, contextualist and interpretive preoccupations. These projects are fundamentally rooted in two methodological tools: for anthropology, that of thick description, and for the history of ideas, that of linguistic contextualism.*

Keywords *Interpretive turn. Thick description. Linguistic contextualism. History of ideas. Anthropology.*

a Aluno de Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Sociologia e Ciência Política pela mesma instituição. E-mail: brunovregasson@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

As ciências sociais (entendidas em seu conceito amplo como ciências da humanidade) sofreram nos anos 1960 e 1970 um forte abalo epistêmico em um contexto de construção de consensos e de amplos acordos metodológicos. Fortemente reativo ao positivismo, ao estrutural-funcionalismo e ao comportamentalismo das fileiras da academia, o movimento que se costumou chamar de *virada interpretativa* redesenhou os contornos e os enfoques da discussão sobre ciência de então – e os ecos desses argumentos ainda são sentidos em diversas áreas de estudo.

As reflexões propostas no período, por mais que multifacetadas e multidisciplinares, possuíam “importantes unidades de tema e abordagem”¹ (Rabinow; Sullivan, 1979, p. 1, tradução própria) e influenciaram uma série de intelectuais: Charles Taylor (1931), Robert Bellah (1927-2013), Paul Ricouer (1913-2005), Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973), Jürgen Habermas (1929) e a Escola de Frankfurt como um todo são exemplos. Este breve artigo, porém, se propõe a analisar essa trajetória em três momentos: primeiramente, discutirá as unidades e referências comuns que constituem, em termos gerais, a virada interpretativa; em um segundo item, mostrará as consequências e o manuseio dessas disposições teóricas pelo antropólogo estadunidense Clifford Geertz (1926-2006), dando especial enfoque para o caráter interpretativo da descrição densa proposta por ele; em um terceiro, fará o mesmo, buscando iluminar a teoria do historiador britânico Quentin Skinner (1940-hoje), com os holofotes voltados para a interpretação como artefato metodológico no seu contextualismo linguístico. Nesse exercício, o artigo busca relevar profundas semelhanças – tanto em fundamento epistêmico quanto em prática de pesquisa – entre as abordagens dos dois intelectuais.

A VIRADA INTERPRETATIVA

Os argumentos da proposta interpretativa para as ciências sociais, desenvolvidos nas décadas de 1960 e 1970, respondem, antes de mais nada, a preocupações clássicas das teorias da compreensão nas ciências humanas. Enquanto formulações naturalistas mais associadas às correntes positivistas eram maturadas, nas últimas décadas do século XIX, teóricos já se voltavam a outras fontes para responder à apontada especificidade do objeto eleito pelas ciências sociais: a *ação humana*. Sua natureza *significativa* exigiria uma epistemologia distinta, que passou a ser buscada principalmente em tradições do idealismo alemão e da hermenêutica.

1 No original: “Important unities of theme and approach”.

O filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911), por exemplo, postulava essa diferença ontológica entre objetos das ciências da natureza e das ciências humanas observando que a atividade do homem, naturalmente, possui uma dimensão psíquica interior absolutamente ausente nos fenômenos da natureza. Tal observação era o fundamento da diferenciação de metodologia da análise entre os campos: a explicação da natureza e a *compreensão* da história – a compreensão “do mundo físico que informa, motiva e constitui o fenômeno histórico e social”² (Gibbons, 2006, p. 564, tradução própria). O sociólogo Max Weber (1864-1920) continuaria e difundiria amplamente as reflexões sobre a dimensão autorreferenciada do mundo social. Em suas propostas metodológicas, fundava as bases da sociologia compreensiva, uma ciência: a) preocupada com a compreensão da ação social (todo o comportamento humano, referido a outrem, ao qual o indivíduo atuante confere significados subjetivos); b) idiográfica (focada em diferenciações, e não em generalizações); c) na qual a causalidade significa a demonstração concreta de relações entre ações específicas e suas motivações subjetivas. Não é exagero algum dizer, portanto, que “as questões ligadas à interpretação estão enraizadas nas Ciências Sociais” (Losso, 2011, p. 92).

A ligação direta com esses fundamentos da teoria social, porém, não é suficiente para compreender a virada dos anos 60, pois:

[A] pesar dos autores da virada interpretativa terem considerado as abordagens de cunho compreensivo [...] levaram-nas a um grau adiante, radicalizando o papel da interpretação – de método para condição de conhecimento – ao incorporar discussões que traziam novas dimensões para a questão, como as que se ocorreram no âmbito da virada linguística, na Fenomenologia e na Escola de Frankfurt (Coan, 2010, p. 14).

Foi principalmente a insatisfação com o *mainstream* positivista das ciências sociais que formou uma geração de críticos que, “com diversas vinculações disciplinares, protagonizaram um movimento (não planejado como atividade coletiva) de questionamento às bases sobre as quais eram alicerçadas as análises cientificistas do mundo social, constituindo um fenômeno nomeado posteriormente como virada interpretativa” (Losso, 2011, p. 93). Essa geração, mesmo muito diferente internamente, possui alguns movimentos teóricos chave para sua compreensão.

2 No original: “[of] the physic world that informs, motivates, and constitutes historical and social phenomena”.

O primeiro nome dessa lista é o do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), com destaque para seus últimos escritos – centralmente *Investigações filosóficas* (1953). Com Wittgenstein, a compreensão do significado de uma expressão deixou de ser uma figuração para se tornar seu uso prático na linguagem. Assim, “as palavras só adquirem significado no fluxo da vida” (Wittgenstein apud Costa, 2007, p. 38). A virada linguística dos pragmáticos trouxe a linguagem para um primeiro plano da investigação social. O sociólogo também austríaco Alfred Schütz (1899-1959), seguindo a discussão wittgensteiniana, apontou para o caráter sócio-histórico da linguagem, posto que toda comunicação eficiente se refere a um plano de fundo de conhecimento partilhado e construído pelos homens. Habermas e os frankfurtianos contribuíram, entre outros temas, apontando para a utilidade de tais reflexões para uma ciência humana conectada à vida cotidiana, às vidas e às experiências de pessoas reais no mundo real.

Os pilares da autoconfiança cientificista também foram severamente desafiados pela publicação de *A estrutura das revoluções científicas* (1962), do filósofo estadunidense Thomas Kuhn. Nele, Kuhn argumenta contra a pureza epistêmica das ciências – mesmo as naturais – e constata a influência que fatores externos exercem sobre o desenvolvimento do campo acadêmico. Os consensos científicos aparecem aqui como paradigmas contingenciais substituídos sucessivamente por razões estranhas à ciência. Embora recorrentes entre os autores da virada interpretativa, as consequências epistêmicas dessa observação variaram entre eles. Para alguns, chegou a significar o fim da crença na objetividade do conhecimento científico.

Tomemos por exemplo desse último ponto canadense Charles Taylor (1931-hoje). Taylor foi um dos autores que esteve na linha de frente dentre os interpretativistas contra os “naturalistas” da ciência política hegemônica dos anos 60³. Para ele, o objeto das ciências sociais são ações socialmente constituídas, indissociáveis da linguagem que as descrevem e intersubjetivas; elas constituem uma generalidade de significados compartilhados, que por sua vez informam o significado das ações dos homens em um círculo hermenêutico. Dessa forma, “nós somos animais que se auto-interpretam e se auto-definem”⁴ (Rabinow; Sullivan, 1979, p. 6, tradução própria) em um sistema aberto, inseparável de interferências

3 Taylor estava criticando, majoritariamente, os seus contemporâneos comportamentalistas. Uma descrição rica e sociologicamente situada da “revolução behaviorista” pode ser vista em: FARR, James. Remembering the revolution: behavioralism in american political science. In: FARR, James; DRYZEK, John; LEONARD, Stephen (org). *Political science in history: research programs and political traditions*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

4 No original: “what we are is a self-interpreting and self-defining animal”.

externas e impassível de controle experimental e científico. Esta configura-se como a crítica à noção de cientistas isentos em busca de dados puros na realidade dura, substituída pela compreensão do mundo cultural como “o manejo de interpretações e interpretações de interpretações”⁵ (Rabinow; Sullivan, 1979, p. 6, tradução própria).

Em Taylor, fica clara a extensão da radicalização da geração dos anos 60:

(...) a argumentação dos interpretativistas da segunda metade do século XX defendia o caráter interpretativo do mundo social. Assim, a interpretação deixa de ser apenas uma forma de compreender a realidade, transformando-se também em um definidor ontológico do mundo e da ação humana no mundo (Losso, 2011, p. 95).

A linguagem dessa forma não é um espelho: o que vemos nela não é nosso reflexo, mas uma reinterpretação constante, “o jogo em que todos participamos” (Gadamer, 1967, p. 283). A virada interpretativa muda o foco das ciências para as concretas variedades de significados culturais, suas particularidades e complexidades. Postula a dependência do mundo social em existências anteriores de um “mundo partilhado de significados dentro do qual os sujeitos do discurso humano se constituem”⁶ (Rabinow; Sullivan, 1979, p. 5, tradução própria) e aponta para esse fenômeno como uma realidade a ser apreendida pelo pesquisador para a compreensão da ação significativa do homem – uma afirmação profundamente contextualista, onde o contexto aparece como apreensível através da interpretação.

Como já apontado, essas linhas gerais de argumentação estarão certamente presentes nos autores interpretativistas do século XIX, mas em variados graus. Este texto tratará agora de entender a relação dos postulados aqui apresentados com a teoria antropológica de Clifford Geertz e a teoria da história das ideias de Quentin Skinner, com especial atenção às consequências para as propostas metodológicas dos autores.

A DESCRIÇÃO DENSA DE CLIFFORD GEERTZ

O nome de Clifford Geertz é um dos mais comumente associados ao *approach* interpretativo aqui abordado. Sua contribuição para o tema iniciou como uma proposta de rediscussão dos contornos da antropologia, mas logo se tornou uma

5 No original: “we are dealing with interpretations and interpretations of interpretations”.

6 No original: “shared world of meaning within which the subjects of human discourse constitute themselves”.

consciente intervenção no campo geral das humanidades, constituindo-se como um sistemático esforço de repensar mesmo as mais básicas premissas das ciências sociais. Nesse sentido, Geertz sabia que não estava sozinho e aludia a um movimento maior, do qual se sentia parte:

[É uma verdade sobre as ciências sociais] que muitos cientistas têm virado as costas para o ideal explicativo de leis-e-instâncias em favor de um de casos-e-interpretações, procurando menos pelo tipo de coisa que conecta planetas e pêndulos e mais para o que conecta crisântemos e espadas. [...] Eu não apenas penso que essas coisas são verdade, eu penso que elas são verdade juntas; e a mudança cultural que as faz assim é o objeto desse ensaio: *a reconfiguração do pensamento social*.⁷ (Geertz, 1980, p. 165, tradução própria, grifos próprios)

Em termos gerais, o convite de Geertz era para que estudiosos das humanidades voltassem a sua atenção para significados e não comportamentos, buscassem compreender ao invés de postular leis causais, rejeitassem explicações mecânicas das ciências naturais em favor de explicações interpretativas, levassem a sério o empenho de reconstruir possibilidades de analogias e metáforas adequadas ao mundo social, considerassem a atividade humana como um texto e a ação simbólica como um drama (Shankman, 1984). Sua elaboração de como operacionalizar uma pesquisa antropológica fundada nesses pressupostos está em seu conceito de *descrição densa*⁸.

O começo da fundamentação de sua metodologia de análise passa por uma revisão e uma delimitação do seu objeto de análise: a cultura. Naquela que provavelmente é a passagem mais famosa de seu texto seminal *Por uma teoria interpretativa da cultura* (1973), Geertz propõe que seu conceito de cultura é essencialmente semiótico: “acreditando, *como Max Weber*, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura

7 No original: “[It is a truth about the social sciences] that many social scientists have turned away from a laws-and-instances ideal of explanation toward a cases-and-interpretations one, looking less for the sort of thing that connects planets and pendulums and more for the sort that connects chrysanthemums and swords. [...] I not only think these things are true, I think they are true together; and the culture shift that makes them so is the subject of this essay: the refiguration of social thought.”

8 De acordo com Michael Martin, “Geertz é talvez o único conhecido intelectual a ter utilizado essa abordagem na prática da ciência social. Portanto, enquanto escritos de outros entusiastas proveram uma racionalidade filosófica, os trabalhos teóricos de Geertz, junto de seu trabalho de campo antropológico, forneceram tanto uma racionalidade quanto um modelo concreto de como os resultados de uma abordagem interpretativa se pareceriam” (Martin, 2013, p. 269, tradução própria).

como sendo essas teias” (Geertz, 2008, p. 4, grifo próprio). Esse giro ontológico gera resultados amplos para a antropologia: a cultura deixa de envolver diretamente comportamento ou ação e passa a ser um fenômeno simbólico. Acessar esse objeto torna-se uma busca por significado: sua análise não é uma “ciência experimental em busca de leis”, mas “uma ciência interpretativa” (Geertz, 2008, p. 4). A explicação “passa a ser entendida como um modo de conectar ação ao seu sentido ao invés de comportamento a seus determinantes” (Geertz, 1980, p. 178, tradução própria).

Um fato inerente a essa concepção é que a cultura é publicamente apreensível, pois é partilhada entre os homens como um *background* ao qual eles se referem e recorrem sempre que dão significado a suas ações. Se não fosse pública, a comunicação seria em si impossível, compreender o outro seria tarefa infrutífera. Ainda, embora seja um fenômeno não material – uma ideação –, a cultura não existe na cabeça de alguém, pois ninguém a detém por completo; ela está em todos, em diferentes graus, mas existe como entidade independente de suas manifestações individuais.

É justamente por isso que, através do ferramental adequado, ela é acessível ao pesquisador atento. O conhecimento antropológico não vem de uma extraordinária sensibilidade ou alguma capacidade preternatural de pensar, sentir e perceber como um nativo, mas da busca e da análise de “formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – nos termos a partir dos quais, em cada lugar, pessoas representam a si mesmas e entre si”¹⁰(Geertz, 1976, p. 228, tradução própria). Essa busca deve ser a empreitada básica da etnografia: a elaboração de uma descrição densa.

A descrição densa é um esforço de registro e descrição extensamente detalhados de uma sociedade (ou melhor: uma manifestação específica dela) observada, bem como de análise em termos de estruturas de significação, fundamento social e importância simbólica. Esse trabalho é multifocal: envolve “entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico, escrever seu diário” (Geertz, 2008, p. 7), assim como envolve, também, “observação participante e notas de campo, [...] história oral, gravações de áudio e/ou vídeo”¹¹ (Leeds-Hurwitz, 2015, p. 2, tradução

9 No original: “comes to be regarded as a matter of connecting action to its sense rather than behavior to its determinants”.

10 No original: “symbolic forms – words, images, institutions, behaviors – in terms of which, in each place, people actually present themselves and to one another”.

11 No original: “participant observation and field notes, [...] oral histories, audio and/or video recordings”.

própria). Trata-se de apreender “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas” (Geertz, 2008, p. 7) e, então, apresentá-las sistematicamente de modo a iluminar a teia de significados na qual está mergulhado aquele fenômeno que se busca compreender. Se “as ações sociais são comentários a respeito de mais do que elas mesmas” (Geertz, 2008, p. 17), então, a observação cuidadosa e detalhada dessas ações é um modo de capturar a teia de significados a qual elas se referem. É no fluxo de comportamento que as formas culturais encontram articulação, enquanto seu significado “emerge do papel que desempenham (*Wittgenstein diria* seu ‘uso’) no padrão de vida decorrente, não de quaisquer relações intrínsecas que mantenham umas com as outras.” (Geertz, 2008, p. 12, grifo próprio).¹²

Disso resultam duas importantes considerações sobre o tipo de fazer científico da antropologia. A primeira delas é que a descrição etnográfica é microscópica. A preocupação central está nos detalhes culturais e no objeto em suas especificidades. Isso não quer dizer um conhecimento sem implicações generalizantes, mas que “o antropólogo aborda caracteristicamente tais interpretações mais amplas e análises mais abstratas a partir de um conhecimento muito extensivo de assuntos extremamente pequenos” (Geertz, 2008, p. 15). O sujeito específico da pesquisa é um objeto amplo, um modo de acessar a cultura, e não um modelo de microcosmo (uma versão em miniatura de uma sociedade). Mas a teoria aqui está necessariamente mais perto do caso específico do que a maioria das ciências: isso porque o ponto central do *approaché* acessar um mundo conceitual de sujeitos que habitam um mundo próprio; “não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas, não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles” (Geertz, 2008, p. 18). O resultado, “e Geertz reconhece isso, é que explicação e descrição, distintas na ciência convencional, se tornam quase indistinguíveis”¹³ (Shankman, 1984, p. 263, tradução própria).

Outra contribuição de Geertz está contida nos pressupostos de sua metodologia, e é, ao mesmo tempo, a marca mais forte de sua teoria interpretativa da cultura e seu ponto mais polêmico. “Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura)” (Geertz,

12 O exemplo clássico de Geertz é o da piscadela: se são movimentos fisicamente idênticos, seus usos em seus contextos o tornam atos de significados completamente diferentes (Geertz, 2008).

13 No original: “and Geertz appreciates it, is that explanation and description, distinct in conventional science, become almost indistinguishable”.

2008, p. 11). Essa concepção implica em um problema básico de verificação e de acumulação de conhecimento: o que garante uma interpretação como superior a outra? De que forma um estudo antropológico avança o campo e auxilia os próximos pesquisadores?

As respostas do estadunidense são pouco práticas e amplamente questionadas. Segundo ele, interpretações são melhores que outras se são mais incisivas (Geertz, 2008) e se levam a pesquisa ao coração da questão (Geertz, 1973), parâmetros esses medidos pela densidade e coerência (camadas de inferência coerentemente interrelacionadas entre si) das descrições interpretativas. Em suas palavras, “não precisamos medir a irrefutabilidade de nossas explicações contra um corpo de documentação não-interpretada, descrições radicalmente superficiais, mas contra o poder da imaginação científica que nos leva ao contato com as vidas dos estranhos” (Geertz, 2008, p. 12). Mesmo que pouco acumulativo, o conhecimento antropológico possui sucessão e progresso, pois

fatos anteriormente descobertos são mobilizados, conceitos anteriormente desenvolvidos são usados, hipóteses formuladas anteriormente são testadas, entretanto o movimento não parte de teoremas já comprovados para outros recém provados, ele parte de tateio desajeitado pela compreensão mais elementar para uma alegação comprovada de que alguém a alcançou e a superou. (Geertz, 2008, p. 18)

Se essas preocupações estão presentes em Geertz, isso se deve ao fato de que, ao contrário de muitos outros interpretativistas dos anos 60 e 70, o antropólogo em nenhum momento abandonou o projeto do fazer científico enquanto tal e dizia-se nada tímido, “em absoluto” (Geertz, 2008, p. 17), ao afirmar o campo de estudo como ciência. Se há uma tensão entre subjetivismo e objetivismo nas suas reflexões, ele busca resolvê-la através de uma *ciência interpretativa*, de um treinamento de análises em realidades sociais e necessidades de pesquisa (Geertz, 1973) - um projeto que não apenas se afirmava científico, mas cientificamente *superior* às ciências sociais convencionais (Shankman, 1984).

O CONTEXTUALISMO LINGUÍSTICO DE QUENTIN SKINNER

As semelhanças entre os pressupostos de pesquisa de Clifford Geertz e Quentin Skinner são tantas que este artigo corre o risco de tornar-se repetitivo ao expor o contextualismo linguístico de Skinner em sequência à abordagem da descrição

densa de Geertz. Ainda assim – ou melhor, precisamente por isso –, trata-se de um exercício de indubitável pertinência. Senão, vejamos.

Em termos gerais, Skinner e a Escola de Cambridge interessavam-se ao propor seu esqueleto metodológico em se opor tanto dos recortes sociologizantes quanto textualistas da sua área de estudo, a história das ideias. É esse tom (oposicionista) do mais famoso e polêmico artigo do britânico, *Meaning and understanding in the history of ideas*¹⁴(1969). Nele, as críticas direcionadas aos textualistas como Leo Strauss são um forte apelo à reconsideração do contexto de produção na interpretação de textos, bem como um chamado à compreensão desses como resultantes da agência de um ser intencionado. Aos contextualistas sociologizantes, o teor central do argumento é atacar a concepção positivista de busca por nexos causais entre contexto e texto como se fossem suficientes para esgotar a compreensão do pensamento de um autor. A episteme que fundamenta esses ataques e seu próprio conteúdo tem links diretos com a virada interpretativa.

Primeiramente, Skinner, ainda mais que Geertz, manuseou e sofreu fortíssimas influências da linguística pragmática. A concepção pragmática da linguagem ordinária, em que o significado “se dá no mundo como uma atividade” e “nada mais é do que uma técnica em que somos treinados” (Coan, 2013, p. 26), informa um conceito chave para Skinner: o de *jogos de linguagem*¹⁵. Entendidos como a dinâmica constante entre a linguagem e as atividades humanas cotidianas entrelaçadas à linguagem, são campo fértil para o empenho analítico da conexão entre expressões e contextos de uso, de modo a possibilitar a construção de um léxico de usos convencionais para suas regras e convenções. O conceito teve significativa importância nos seus enfrentamentos contra os textualistas, as “ideias-unidade” e as “ideias perenes”, na sua concepção da busca por apreensão do significado de textos históricos e na própria solidificação dessa noção de significado(*meaning*).

Outra tese da linguística, de John Austin, tornou-se peça central no quebra-cabeça do contextualismo linguístico: a *dimensão ilocucionária dos atos de*

14 Ciente das mudanças de perspectivas do próprio autor durante sua carreira (que segue ativa), se limitam as pretensões aqui postas apenas ao estudo do original de 1969, abrindo a oportunidade para a análise da articulação da relação de Skinner com os interpretativistas nas suas posteriores revisões em outros estudos - em boa parte uma relação impossível de ignorar no estudo de suas reações aos seus críticos.

15 Citado nominalmente por Skinner em 69, o conceito de *language games* aparece como a ideia de que “nós somente podemos estudar uma ideia observando a natureza de todas as ocasiões e atividades [...] em que ela pode aparecer” (Skinner, 1969, p. 36, tradução própria). No original: “we can only study an idea by seeing the nature of all the occasions and activities [...] within which it might appear”.

fala, “relativa ao que o agente está fazendo ao dizer (*in saying*) algo” (Silva, 2010, p. 307). Nessa tese, a força do enunciado está na intenção do seu autor ao fazer o que estava fazendo. Essa formulação está vívida no conteúdo do *Meaning and Understanding* de 1969¹⁶.

Outra peça importante para a sustentação filosófica de Skinner é o historiador britânico R. G. Collingwood (1889-1943) e sua busca pela recuperação de uma tradição intencionalista na história. Para o autor, tudo o que entendemos por ação e evento na história pressupõe um agente e, conseqüentemente, um ser dotado de pensamento e intenção. O acontecimento, desse modo, possui uma exterioridade historiograficamente significativa e uma interioridade cuja busca é a verdadeira missão do historiador. Redescobrir a historicidade das ações humanas é “introduzir-se na cabeça dos autores do passado e olhar para as suas circunstâncias singulares” (Lopes, 2011, p. 181) e descobrir “[a] intencionalidade e [o] propósito as ações subjacentes ao processo histórico” (Coan, 2013, p. 61) que são necessariamente específicos, contingenciais, contextuais, o que, por fim, significa dizer que, para a história da teoria política, ela “não pode ser considerada como a história de diferentes respostas dadas a apenas um conjunto de questões, e sim como a história de problemas em constante mudança, cujas soluções mudavam com eles” (Coan, 2013, p. 54). Esse recorte é evidente e talvez o mais influente em Skinner no auge de seu historicismo¹⁷.

O contextualismo linguístico de 1969 pode ser entendido como a “elaboração mais sistemática do encontro da filosofia da história de Collingwood com o aparelho analítico da filosofia da linguagem ordinária” (Silva, 2010, p. 303). Em termos práticos, isso significou a reconstrução do objeto do campo: do conteúdo abstrato de doutrinas para a performance de um ator intencionado e historicamente situado.

16 Skinner chega a afirmar, por exemplo, que “já foi classicamente demonstrado [...] por J. L. Austin, que a compreensão de enunciados pressupõe um entendimento não apenas do sentido de uma dada declaração, mas também do que Austin chamou de sua intencionada força ilocucionária” (Skinner, 1969, p. 45, tradução própria). No original: “it has been classically demonstrated [...] by J. L. Austin, that the understanding of statements presupposes a grasp not merely of the meaning of the given utterance, but also of what Austin labelled its intended illocutionary force.”

17 Em talvez sua manifestação mais forte: “Há também a outra implicação de que - revivendo a maneira de colocar a questão de Collingwood - simplesmente não existem questões perenes na filosofia: existem apenas respostas individuais para questões individuais, com tantas diferentes respostas quanto há diferentes perguntas, e tantas diferentes perguntas quanto há diferentes questionadores.” (SKINNER, 1969, p. 50). No original: “There is also the further implication that - to revive Collingwood’s way of putting it - there simply are no perennial problems in philosophy: there are only individual answers to individual questions, with as many different answers as there are questions, and as many different questions as there are questioners”. Como afirma Isadora Coan, a seleção mesmo de obras collingwoodianas manuseadas por Skinner (*The Idea of history, An essay on metaphysics Na autobiography*) já é indicativa desse caráter, pois é considerada “por alguns comentaristas da obra de Collingwood como constituintes de uma fase historicista radical” (2013, p. 64).

Um texto deve ser compreendido em termos daquilo que o seu autor *estava fazendo* ao escrevê-lo. O modo de alcançar essa compreensão é o “esclarecimento do uso que se fazia das palavras em outras etapas históricas”¹⁸ (Rodríguez, 2013, p. 272, tradução própria), é “delinear toda a rede de comunicações que poderia ter sido convencionalmente performada na dada ocasião pela enunciação do enunciado, e, depois, traçar as relações entre esse enunciado e seu mais amplo contexto linguístico”¹⁹ (Skinner, 1969, p. 49, tradução própria). O dilema da transposição é solúvel porque todo ato de comunicação bem-sucedido compreende dentro de si a noção de signos linguísticos socialmente partilhados; na aspiração de se produzir um efeito ao leitor, as intenções de um texto devem ser publicamente apreensíveis – e o único caminho para esse fim é se apropriar de um conjunto de normas de linguagem compreensíveis pelo interlocutor.

Enquanto os movimentos realizados por Geertz e Skinner podem parecer diferentes, o *framework* proposto por ambos é semelhante. O que ajuda explicar suas idiossincrasias são os diferentes objetos, debates e áreas de estudo de ambos. O conceito de cultura de Geertz aparentemente diminui a centralidade da ação por ser essencialmente simbólico, enquanto o esforço de Skinner é justamente ressaltar o caráter de ação dos atos linguísticos. Entretanto, nem Geertz pressupõe cultura sem ação, nem Skinner pressupõe ação sem contexto simbólico. Os concorrentes contemporâneos de suas respectivas áreas do conhecimento (o estrutural funcionalismo no caso da antropologia, e o textualismo da filosofia política no caso da história das ideias) é que os levaram a acentuar elementos específicos de suas metodologias. Percebe-se, porém, uma comum concepção ontológica do mundo social (weberiana) onde agentes intencionados referem-se a uma teia de significados por eles mesmos tecidos ao agir: enquanto Geertz preocupa-se em apreender essa teia de significados (a cultura) através da ação de agentes específicos, Skinner preocupa-se em entender a ação de agentes específicos recorrendo a essa teia de significados às quais ele se referia ao escrever o que escreveu.

O registro fortemente intencionalista de Quentin Skinner ainda merece atenção pois revela outras relações com o interpretativismo. Ao se contrapor aos contextualistas sociologizantes, o britânico denunciaria que o problema de suas abordagens “repousaria sobre a confusão entre dois procedimentos intelectuais inteiramente distintos: a determinação causal de uma ideia e a sua compreensão

18 No original: “esclarecimiento del uso que se hacía de las palabras en otras etapas históricas”.

19 No original: “to delineate the whole range of communications which could have been conventionally performed on the given occasion by the utterance of the given utterance, and, next, to trace the relations between the given utterance and this wider linguistic context”.

propriamente dita” (Silva, 2010, p. 305). Para Skinner, compreender uma ação é algo mais do que entender condições causais antecedentes a esta ação, é também entender *o ponto da ação para o agente que a performou*. Toda ação performada pressupõe condicionantes causais, uma intenção de realização e uma intenção *ao realizar*. Pensando nesses termos, a história das ideias, “a compreensão de uma ideia enquanto ação linguística significa algo mais do que sua explicação causal” (Silva, 2010, p. 305), significa a captura da intencionalidade do autor ao agir como agiu – do intelectual ao escrever como escreveu. Por isso, compreender um texto vai além de analisar o significado de um determinado enunciado em sua composição semântica, gramatical; também vai além de estudar o contexto social onde ele foi escrito e explicar como este influenciou sua escrita; é necessário um empreendimento linguístico de reconstrução das diversas comunicações que este enunciado poderia performar em sua dada ocasião e de traçamento de relações deste enunciado com seu mais amplo *contexto linguístico*. Dessa forma, pode o pesquisador capturar a dimensão ilocucionária do ato de fala. Somente esse processo esgota o objeto: “mesmo que o estudo do contexto social de textos possa servir para *explicá-los*, isso não significaria o mesmo que dar meios de *compreendê-los*”²⁰ (Skinner, 1969, p. 46, grifos no original, tradução própria).

Como consequência, não pode ser o suficiente estudar somente o que o enunciado significou, tampouco o que o seu contexto pode supostamente demonstrar sobre o que ele deve ter significado. O ponto mais central que precisa ser entendido de qualquer enunciado é *como* o que foi dito foi significado, e, portanto, que *relações* podem existir entre vários enunciados diferentes mesmo dentro do mesmo contexto geral.²¹ (Skinner, 1969, p. 47, tradução própria).

É preciso enfatizar, então, que se trata de um argumento sobre insuficiência: faz parte da preocupação metodológica skinneriana dar atenção ao contexto social de um ator-intelectual, e é para ele uma asserção ontológica verdadeira a de que nesse contexto encontram-se condicionantes causais para ideias e ideólogos. Esse posicionamento, posto em contraste contra outros interpretativistas, revela um

20 No original: “even if the study of the social context of texts could serve to *explain* them, this would not amount to the same as providing the means to *understand* them”.

21 No original: “It cannot in consequence be enough to study either what the statement meant, or even what its context may be alleged to show about what it must have meant. The further point which must still be grasped for any given statement is *how* what was said was meant, and thus what *relations* there may have been between various different statements even within the same general context.”

distanciamento das colocações mais radicais contra pressupostos caros do raciocínio científico como a causalidade. Afinal, o britânico em 1969 acreditava estar propondo um método historiográfico de análise capaz de alcançar a compreensão final de um texto histórico – o que, assim como para Geertz, lhe traria uma série de críticas sobre esgotamento de contexto e critérios de verificação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ligação entre Clifford Geertz e Quentin Skinner dificilmente é uma novidade: ambos inclusive já colaboraram em projetos e dividiram departamento no Instituto de Estudos Avançados de Princeton. Em 2001, por exemplo, participaram ambos da coletânea *Schools of Thought: Twenty-five Years of Interpretive Social Science*, organizada por Joan Scott e Debra Keates. Este artigo buscou ressaltar o caráter dessa relação em seus corpos teóricos como pensados nas suas iniciais e ousadas intervenções nas ciências humanas nos anos 1960. Mesmo separados em áreas de conhecimento diferentes, há muito mais semelhanças do que distanciamentos entre os dois intelectuais. Juntos eles se empenharam em combater pressupostos positivistas hegemônicos, resgatando lições de teóricos compreensivos do século XIX e as reformulando com as contribuições da filosofia da linguagem; propuseram um projeto intencionalista, contextualista e, ainda mais importante, interpretativista de análise de seus respectivos objetos, afastando-se, porém, de outros interpretativistas em pontos sensíveis sobre o conhecimento científico e a relação entre verdade e método.

Mais de 40 anos depois de suas publicações impactantes no começo de suas carreiras, ambos continuam sendo enormemente influentes na antropologia e na história das ideias e motivam ainda entusiastas e críticos – sinal incontornável da importância de voltar aos tempos efervescentes do início da “revolução” da virada interpretativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COAN, Isadora Cristina de Melo (2010). *Interpretando uma alternativa: Considerações sobre a virada interpretativa nas ciências sociais entre as décadas de 1960 e 1970*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) em Ciências Sociais. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/125755>>. 80 p.
- COAN, Isadora Cristina de Melo (2013). *As bases filosóficas da metodologia de Quentin Skinner para a história intelectual*. Dissertação (Mestrado) em Sociologia Política. Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de

- Santa Catarina. Disponível em <http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFSC_782a5aecc36de8a6837a6e8foea5b58d/Details>.
- COSTA, Cláudio (2007). *Filosofia da Linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GADAMER, Hans-Georg (1967). “A universalidade do problema hermenêutico. Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia - comentários metacríticos a Verdade e Método I”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GEERTZ, Clifford (1979). “From the native’s point of view: on the nature of anthropological understanding (1976)”. In: RABINOW, Paul; SULLIVAN, William (eds.). *Interpretive social science: a reader*. Berkeley: University of California Press.
- GEERTZ, Clifford (1980). The refiguration of social thought. *American Scholar*, v. 49, n. 2, p. 165-79.
- GEERTZ, Clifford (2008). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GIBBONS, Michael (2006). Hermeneutics, political inquiry, and practical reason: an evolving challenge to political science. *American Political Science Review*, v. 100, n. 4.
- JASMIN, Marcelo Gantus (2005). História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, p. 27-38.
- LEEDS-HURWITZ, Wendy (2015). “Thick description”. In: TRACY, Karen; ILIE, Cornelia; SANDEL, Todd (orgs.). *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction, First Edition*. Nova Jersey: John Wiley & Sons.
- LOPES, Marcos Antônio (2011). Aspectos teóricos do pensamento histórico de Quentin Skinner. *Revista Kriterion*, v. 52, n. 123, p. 177-95.
- LOSSO, Tiago (2011). A crítica de Charles Taylor ao naturalismo na ciência política. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, v. 19, n. 39, p. 91-10.1
- RABINOW, Paul; SULLIVAN, William M (1979). “The interpretative turn: emergence of an approach” In: RABINOW, Paul; SULLIVAN, William M (eds.). *Interpretive social science: a reader*. Berkeley: University of California Press.
- RODRIGUEZ, Cristian Uriel Solís (2013). La relación contexto-sujeto en Quentin Skinner. *Región y sociedad*. Obregón, ano xxv, n. 56, p. 269-97.
- SHANKMAN, Paul (1984). The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology*, v. 25, n. 3, p. 261-80.
- SILVA, Ricardo (2010). O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo. *Revista DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 53, n. 2, p. 299-335.
- SKINNER, Quentin (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, v. 8, n. 1, p. 3-53.

Recebido: 21/05/2020 | Aprovado: 07/04/2021

Narcotráfico na América do Sul: uma análise sobre violência nas redes da cadeia logística do tráfico de drogas na América do Sul (2010 – 2015)

Drug trafficking in South America: an analysis of violence in the networks of the drug trafficking logistics chain in South America (2010 - 2015)

Adriano Santos de Sousa^a  e Matheus Hoffmann Pfrimer^b 

Resumo Os conflitos armados articulados à atividade do narcotráfico na América do Sul apresentam diferentes padrões espaciais. Essas configurações espaciais são dependentes da cadeia produtiva da cocaína e seus derivados que, por vezes, funcionam como fontes de financiamento das chamadas novas guerras. A relação entre recursos naturais e conflitos ainda foi pouco estudada no contexto sul-americano. Nesse sentido, o presente trabalho tem por objetivo descrever e analisar a configuração espacial dos narco-conflitos na América do Sul. Para isso, utilizamos o enfoque da economia política do conflito, acreditando que exista relação espacial entre espaços produtivos específicos da cadeia de produção e a letalidade e tipologia dos conflitos. Defende-se ainda que os espaços de distribuição e consumo de cocaína são especificamente aqueles que apresentam os maiores níveis de intensidade e letalidade de tais conflitos. No que se refere aos métodos, foram coletados dados quantitativos de apreensões de drogas (UNODC) e de homicídios por região (UCDP). A partir desses dados, construiu-se uma cartografia temática, através da qual analisamos as redes logísticas do narcotráfico na região.

Palavras-chave Narcotráfico. Conflitos. América do Sul. Cocaína.

Abstract *Armed conflicts linked to the activity of drug trafficking in South America have different spatial patterns. These spatial configurations are dependent on the production chain of cocaine and its derivatives, which sometimes function as sources of financing for the so-called new wars. The relationship between natural resources and conflicts has still been little studied in the South American context, so this paper aims*

a Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Goiás (UFG), e-mail: adrianosou94@gmail.com

b Professor Adjunto de Relações Internacionais da Faculdade de Ciências Sociais - UFG, pesquisador associado ao Núcleo de Estudos Globais/UFG, e-mail: matheuspfrimer@hotmail.com

to describe and analyze the spatial configuration of narco-conflicts in South America. To this end, we use the perspective of the political economy of conflict, believing that there is a spatial relationship between specific productive spaces in the production chain and the lethality and typology of conflicts. Also, we argue that the spaces of distribution and consumption of cocaine are specifically those that present the highest levels of intensity and lethality of such conflicts. With regard to methods, quantitative data on drug seizures (UNODC) and the number of homicides by region (UCDP) were collected. Based on these data, a thematic cartography was constructed, in which we analyzed the logistical networks of drug trafficking in the region.

Keywords *Trafficking. Conflicts. South America. Cocaine.*

INTRODUÇÃO

O Brasil tem taxa de 30,5 homicídios a cada 100 mil habitantes – a segunda maior da América do Sul, depois da Venezuela, cuja taxa é de 56,8. No total, cerca de 1,2 milhões de pessoas perderam a vida por homicídios dolosos no Brasil entre 1991 e 2017¹. Apesar de os estudos securitários abordarem a América do Sul como uma região livre de conflitos interestatais, o alto índice de homicídios demonstra que a região ainda apresenta elevada violência estrutural, cultural e física. Essas formas de violência se manifestam em diversos conflitos dentro dos Estados, e passam a ficar em evidência após o fim da Guerra Fria, encerrada em 1991. O protagonismo dos exércitos regulares cedeu espaço à participação de organizações criminosas como os cartéis de drogas, que ampliaram seu poder de letalidade e emprego da força. Mary Kaldor (1999, p. 5) denominou esse fenômeno como “Novas Guerras”.

A apropriação da cadeia de produção, refino e distribuição está na base de sustentação de organizações criminosas como o Primeiro Comando da Capital (PCC), Comando Vermelho (CV), entre outras. Várias organizações ilícitas possuem diversos negócios em escala e têm adquirido uma capacidade de mercado para proporcionar produtos e serviços, determinando a vida cotidiana de determinadas áreas em cidades como Medellín, Lima, Rio de Janeiro, São Paulo, Caracas, Monterrey, Cidade do México e ainda algumas cidades da fronteira norte do México, como Juárez. Algumas dessas organizações se concentram no tráfico de drogas ilícitas e não raro combinam essas atividades com serviços.

¹ Ver <https://www.unodc.org/lpo-brazil/pt/frontpage/2019/07/brasil-tem-segunda-maior-taxa-de-homicidios-da-amrica-do-sul--diz-relatrio-da-onu.html#:~:text=V%C3%ADdeos-,Brasil%20tem%20segunda%20maior%20taxa%20de%20homic%C3%ADdios%20da%20Am%C3%A9rica%20do,Venezuela%2C%20com%2056%2C8>.

O uso dos derivados de folha de coca como recurso natural a fim de financiar atividades de organizações criminosas se dá pelo alto rendimento desse recurso quando refinado, bem como pelo monopólio da produção de coca na América do Sul. Acredita-se que 95% da produção mundial de folhas de coca seja feita na região (Kopp, 2001: 15). Ademais, o tráfico de cocaína revela-se altamente lucrativo, pois seu valor por unidade de peso é elevado. Por fim, além de não envolver alta tecnologia, a produção não necessita de modais especiais para ser transportada (Fukumi, 2008, p. 55). Devido a facilidades logísticas e geográficas, a folha de coca se tornou o insumo mais rentável para produção de drogas na região, permitindo o financiamento de grupos armados.

O presente trabalho procura entender a relação entre a natureza dos espaços da cadeia logística do narcotráfico e o tipo de conflito que se desenvolve nestes espaços na América do Sul. Para tanto, realizamos a análise espacial da cadeia logística a partir de dados georreferenciados sobre conflitos armados coletados na *Upsalla Conflict Data Base Program* (UCDP), e coletamos dados de homicídios do Instituto Igarapé. Além disso, utilizamos dados de apreensões de drogas disponibilizados no *United Nations Office on Drugs and Crime* (UNODC).

Aqui cabe ressaltar alguns conceitos desses bancos de dados. Em primeiro lugar, o UCDP considera a existência de conflitos armados a partir do momento em que são registradas ocorrências que contabilizam 25 mortes ao longo de um ano durante o enfrentamento armado entre grupos. A instituição classifica os conflitos em três tipos: conflitos de base estatal (*state based conflict*), conflitos de base não-estatal (*non state based conflict*) e violência unilateral (*one sided violence*). Por fim, os dados do UNODC sobre a quantidade e tipo de derivados de folhas de coca apreendidos não possui uma tipologia específica; contudo, operacionalizamos quatro tipos de espaços diferentes: a) espaço da produção da matéria prima referindo-se ao local das plantações de coca; b) espaços responsáveis pelo tráfico internacional referindo-se aos locais onde apreende-se pasta base em corredores transfronteiriços; c) espaços de distribuição atacadista referindo-se aos locais de apreensão de Hidroclorato de Cocaína; e, por fim d) espaços de comercialização varejista, caracterizados pela apreensão da Cocaína já misturada a outros insumos. A partir dessa escolha metodológica construímos uma cartografia temática. Os dados utilizados se referem ao período entre 2010 e 2015 – contexto no qual estudos reportam uma maior atividade transnacional de OCTs brasileiras, particularmente do Primeiro Comando da Capital (PCC). O recorte espacial se restringiu à América do Sul e os dados estão agregados por municipalidades, de forma que os resultados pudessem ser sensíveis na microescala.

Organizamos o presente artigo a partir da articulação de três temas principais: a economia política da produção da cocaína; os fluxos transacionais do tráfico e a espacialidade e natureza dos conflitos armados na América do Sul. O primeiro tópico trata da economia da produção de coca e a maneira pela qual o crime organizado se apropriou da produção de folha de coca nos países andinos para criar uma rede narcotraficante. O segundo versa sobre as principais rotas de tráfico na América do Sul, observando os fluxos e métodos empregados para a distribuição dos derivados de coca. A terceira parte aborda a natureza e a espacialidade dos conflitos armados na região, mais particularmente aqueles financiados pela atividade do narcotráfico.

A ECONOMIA POLÍTICA DA PRODUÇÃO DE COCAÍNA

A crise econômica internacional de 1980 foi responsável por deixar os países andinos mais dependentes do cultivo de coca, principalmente dos narcodólares que se tornaram uma alternativa face à crise. O déficit na balança de pagamentos dos países da região favoreceu a chamada “cocalização da economia” (Boville, 2004, p. 64-81). Como resultado da crise econômica, as plantações se tornaram mais lucrativas do que qualquer outra cultura agrícola. No mesmo período, os chamados cartéis ampliaram sua forma de organização, conseguindo se adaptar às adversidades, e se estabeleceram como organizações criminosas transnacionais. As economias dos países produtores têm dependido da economia cocaleira em momentos de crise econômica, quando é comum a migração de trabalhadores urbanos para as plantações ilegais ou mesmo para o refino das folhas de coca (Fukumí, 2008, p. 14-5).

Os cartéis colombianos encontraram condições ideais para intensificar o crescimento do cultivo da folha de coca na Bolívia. A partir de então, passaram a organizar a produção demandando cada vez mais folhas de coca que, posteriormente, seriam processadas em pasta base de coca (Boville, 2004, p. 76). Um processo análogo também aconteceu com o Peru, que passou a fornecer a coca para os cartéis colombianos. Assim, de acordo com Boville (2004, p. 63), estabeleceu-se uma espécie de divisão de trabalho, com a diversificação entre locais que eram mais eficientes na produção, enquanto outros eram mais eficientes no refino.

A variedade, bem como a concentração de alcaloides na folha de coca da região de Huallaga, chamaram a atenção dos cartéis colombianos que, até então, eram abastecidos com coca boliviana. A promessa de reforma agrária e de melhores condições de vida atraíram milhares de pessoas para locais como San Martín, Vale Apurímac e Aguaytía, que depois encontraram no cultivo de coca uma alternativa

de renda, ajudando a estabelecer essas regiões como produtoras da planta/erva (Boville, 2004, p. 70).

Em 2014, a produção de coca no Peru chegou a 62,5 mil hectares (Unodc, 2015, p. 11). Atualmente, as zonas de cultivo de coca legal naquele país estão distribuídas da seguinte maneira: Putumayo, Bajo Amazonas, Marañón, Alto Chicama, Alto Huallaga, Aguaytía, Palcazú – Pichis, Pachitea, El Vraem, La Convención y Lares, Kosñipata, San Gabán, Inambari, Tambopata (UNODC, 2015, p. 12). Dentre elas, ressalta-se que a zona com maior produção da folha de coca está em El Vraem, que é um acrônimo para Valle de los Rios Apurímac, Ene e Mantaro.

Na Bolívia, o cultivo de coca se concentra em duas regiões: Los Yungas de La Paz e Trópico de Cochabamba. O cultivo de folha de coca na Bolívia em 2014 foi realizado em 20,4 mil hectares (UNODC, 2015, p. 12) – Los Yungas de La Paz correspondeu a 70% das áreas cultivadas, e Trópicos de Cochabamba, 30%. Ressalta-se que a economia da folha de coca boliviana é responsável por parte significativa do PIB desse país. Em 2014, ela saltou de 0,9% para 8,8% do total da economia no setor agrícola (UNODC, 2015, p. 12). No mesmo ano, a produção da folha de coca legal rendeu em torno de 282 milhões de dólares.

A demanda por cocaína tem aumentado as áreas de cultivo de folha de coca nos países andinos nos últimos anos, fazendo a produção se ampliar nas áreas de cultivo legal e ilegal. Essa tendência tem variado no tempo e espaço. Embora o cultivo diminua em certos períodos em determinados países, observa-se que em curto espaço de tempo os indicadores da UNODC mostram o aumento do cultivo em outros países. Assim, a despeito dos esforços para erradicar plantações ilegais e apreender pasta base e outros derivados, a quantidade apreendida anualmente demonstra a ineficácia dessas ações.

Uma hipótese para esse fracasso são as múltiplas conexões das redes de narcotráfico. Com isso, se uma área de cultivo ilegal é destruída em Carrasco, Bolívia (UNODC, 2015, p. 13), ela pode não representar nada frente ao aumento da produção de coca em Nariño ou Putumayo, na Colômbia (UNODC, 2016, p. 85). Nesse sentido, observa-se que, apesar de o cultivo ter diminuído na Bolívia a partir de 2010 – saindo de 31 mil hectares para 20,4 mil hectares em 2014 (UNODC, 2015, p. 27) –, em um curto espaço de tempo as áreas cultivadas aumentaram na Colômbia, indo de 69 mil hectares em 2014 para 96 mil hectares em 2015 (UNODC, 2016, p. 85). De forma análoga, o cultivo também diminuiu no Peru a partir de 2012, quando a produção foi de 60,4 mil hectares para 42,9 mil hectares em 2014 (UNODC, 2015, p. 27). No entanto, ao analisar o cultivo dos países como um todo, verifica-se que a diminuição do cultivo em regiões específicas não afeta

significativamente o crime transnacional, pois ele tem reorganizado sua capacidade produtiva aumentando o cultivo em outras localidades.

A capacidade de processamento de pasta base aumentou a partir de 2010, passando de 500kg a 1000kg por dia (UNODC, 2017, p. 74). Credita-se esse aumento às estruturas de processamento como o *crystalizadero*², que tem sido encontrada em alguns laboratórios na Colômbia. Ademais, essa nova dinâmica de produção exige a adoção de outras estratégias para proteger o local do refino onde existem complexos de processamento.

O narcotráfico passou a realizar investimentos em infraestruturas em comunidades locais, oferecendo assistência social, em contrapartida, a comunidade começou a proteger esses locais (UNODC, 2017, p. 74). Ademais, o tráfico também passou a comprar a produção de folhas de coca de pequenos produtores locais a preços mais elevados, como forma de incentivar a produção (UNODC, 2017, p. 152). Assim, essa nova dinâmica mudou a forma de organização e operacionalização, com a criação de parcerias estratégicas entre proprietários de cultivo de folha de coca e proprietários de complexos de refino que, ao final, dividem os rendimentos na distribuição da droga (UNODC, 2017, p. 154).

A fase primária, da qual participam os produtores de folha de coca, não exerce nenhuma influência sobre o mercado de coca, tampouco é capaz de influenciar na definição dos preços. Dos 60% dos produtores que vendem sua produção, apenas 40% conseguem realizar a extração e apenas 1% consegue chegar até a base de cocaína (UNODC, 2017, p. 78). Nesse sentido, de forma geral os produtores de folha de coca participam pouco do processo de extração e refino – etapa de maior valor agregado. Por fim, o lucro da cadeia de produção de cocaína fica praticamente todo com outros atores. Na fase secundária, o valor agregado dos derivados de coca pode ser de 16 a 39 vezes maior em relação ao preço comercializado no país de origem, sem considerar a adição de outras substâncias (UNODC, 2017, p. 78) já no final do processo logístico, quando o produto chega ao consumidor final.

A liderança do narcotráfico colombiano substituiu a máfia cubana, que antes tinha mais acesso aos Estados Unidos. A razão pela qual o tráfico colombiano conseguiu assumir o controle, de acordo com Filippone (1994, p. 325), é a posição geográfica da Colômbia, que não só está estrategicamente localizada entre os países produtores de coca como a Bolívia e o Peru, mas também possui saída para o mar. Assim, as condições espaciais favoreceram a atuação dos cartéis no que diz respeito à organização do espaço produtivo e logístico. Outros fatores também

2 Equipamento utilizado para processamento do cloridrato de cocaína.

contribuíram para a ascensão dos cartéis colombianos, como os programas de erradicação de drogas no México em 1970. Eles aproveitaram esse momento para ampliar a sua atuação, criando seus próprios laboratórios. Os cartéis colombianos chegaram a representar 80% da cocaína apreendida mundialmente, e estima-se que os rendimentos dos cartéis chegaram a \$ 20 bilhões de dólares em 10 anos apenas com os mercados estadunidense e europeu (Filippone, 1994, p. 323). Com esses rendimentos os cartéis passaram a se especializar, tornando-se uma rede organizacional multinacional.

Constituiu-se uma divisão transnacional do trabalho narcotraficante na América do Sul, na qual parte das plantações de folhas de coca se encontra na Bolívia, Peru e Colômbia. Enquanto no primeiro país o mercado consumidor de drogas é ínfimo, nos outros dois uma parte da produção é destinada ao mercado internacional, enquanto outra é comercializada no mercado nacional. A articulação entre esses países produtores e os mercados consumidores, regional e internacional ocorre por meio de rotas de distribuição. Os principais pontos de distribuição de drogas na região são a rota Caipira e a rota Amazônica. A primeira rota busca atender o mercado brasileiro, argentino e, mais recentemente, africano. Já a segunda destina-se ao transporte intercontinental de drogas à Europa e aos Estados Unidos. Dessa forma, a partir da natureza geográfica e do tipo de regulação do território, o tráfico de cocaína na América do Sul articula lugares com funções diferentes. Resta-nos compreender a natureza das articulações entre os pontos das redes sul-americanas do narcotráfico.

DA ATUAÇÃO REGIONAL À TRANSNACIONALIZAÇÃO DO NARCOTRÁFICO: FLUXOS E MÉTODOS EMPREGADOS PARA A DISTRIBUIÇÃO DOS DERIVADOS DE COCA

A transnacionalização do tráfico de drogas pode ser entendida como um processo que acompanhou a ascensão das políticas de abertura econômica no mundo, pois, com o objetivo de flexibilizar os processos burocráticos e aumentar a participação dos investimentos externos nas economias domésticas, criou-se também facilidades para o aumento das atividades ilegais. Para Adorno e Salla (2007), a emergência dessa forma de criminalidade não pode ser separada das condições e tendências que transformaram nossas sociedades desde os anos oitenta – com as mudanças e implementações de políticas neoliberais que acompanharam a globalização econômica e o enfraquecimento dos Estados nacionais. Nesse período, a maioria dos governos sul-americanos promoveu a desregulamentação dos mercados, em especial o mercado financeiro. Isso alterou as fronteiras

nacionais, aumentando os fluxos de capital volátil; criou espaços de atividades ilícitas inéditas; e por fim, mas não menos importante, diminuiu os controles institucionais e a capacidade de combater o crime.

Sullivan e Bunker (2008, p. 40) afirmam que as mudanças na organização dos cartéis de drogas – desde a forma hierárquica organizacional à transformação em organização transnacional – conseguiram desafiar a legitimidade e soberania dos Estados. De acordo com eles, as evoluções dos cartéis passaram por três fases até se consolidarem como fenômeno desafiador para o Estado.

A primeira fase, na qual a atuação dos cartéis é descrita como *Aggressive Competition*, originou-se na Colômbia durante os anos 1980, impulsionada pelo consumo de cocaína dos EUA. A forma de organização desse tipo de cartel é conhecida como *Medellín Model* e se aproxima de uma economia de escala. De acordo com Sullivan e Bunker (2008:42), nessa primeira fase os cartéis assumiram uma postura violenta face ao Estado em razão de sua confrontação direta com as autoridades (Sullivan e Bunker, 2008, p. 43).

A segunda fase se desenvolveu com a ascensão do chamado *Cartel de Cali*. O grupo da cidade, que é até hoje uma das mais populosas da Colômbia, notabiliza-se mais pela corrupção do que pela violência. A forma de atuação dos cartéis nessa fase se tornou mais sofisticada, com os organizadores passando a optar pelo modelo de *sub-co-opting*, de modo a se aproximar das instituições estatais, destruindo sua legitimidade política e social (Sullivan e Bunker, 2008, p. 44).

A terceira fase dos cartéis, segundo Sullivan e Bunker (2008, p. 45-6), é uma consequência da concretização da cooptação e corrupção das instituições estatais. Os autores caracterizam esta fase como *Criminal State Successor*. Nesse contexto, os Estados passam a perceber os cartéis como forte ameaça a sua soberania. Assim, nesse momento, o Estado caminha para um tipo de *narco-state* ou *criminal-state* (Sullivan e Bunker, 2008, p. 45). Com efeito, aqui os cartéis já se encontram infiltrados na sociedade civil, tornando comum o uso da força para espalhar medo e intimidar a população.

De acordo com Soberón (2007, p. 272), os cartéis peruanos, colombianos e mexicanos que atuam na costa do pacífico utilizam dois modais de transporte: terrestre e fluvial, distribuídos nos eixos Ayacucho e Inca, Huallaga e Paita, Tingo Maria e El Callao. Em grande medida, a cocaína quem vem do Peru usa o modal fluvial do Trapézio Amazônico para adentrar o Brasil. Para isso, os rios Marañon e Ucayali são usados até a chegada em Manaus. Por outro lado, o modal terrestre é utilizado quando os derivados de coca seguem pelas fronteiras. Nesse caso, a droga sai pela fronteira de Águas Verdes Machala (Equador), divisa com Santa

Rosa-La (Chile) e Desaguadero (Bolívia) (Soberón, 2007, p. 280), normalmente direção a Buenos Aires.

A distribuição e a comercialização dos derivados de coca se dá no varejo e atacado, sendo as fronteiras dos países as regiões onde se tem menor capilaridade e maior fluxo de compra e venda e, conseqüentemente, os locais mais propícios para desenvolvimento de atividades ilegais. As organizações criminosas se beneficiam das diferenças político-fiscais e mesmo jurídicas entre países para fazer lavagem de dinheiro. As várias transações bancárias são uma maneira de dificultar a busca pela origem do dinheiro. Os investimentos diretos e indiretos também são uma forma recorrente de lavagem de dinheiro, entrando na economia legal por meio da venda, associação e aquisição de empresas de fachada, por exemplo.

As redes de narcotráfico atuam frequentemente na territorialização³ dos espaços, utilizando-os estrategicamente tanto para operacionalizar os fluxos de cocaína no continente sul-americano, quanto para garantir que a mercadoria chegue até os consumidores finais fora do continente. Para territorializar, buscam conquistar espaços estratégicos que possuam características como a baixa densidade demográfica – como é o caso do norte do Brasil – e a dificuldade de acesso, seja pelo relevo ou mesmo pela floresta, como em várias partes das fronteiras brasileiras.

A inexistência de infraestrutura para modais terrestres que possam interligar o interior das cidades com as regiões portuárias demanda alternativas para a logística das redes de narcotráfico. Nesse sentido, o modal fluvial acaba funcionando como meio de transporte intermediário. Observa-se que este modal é frequentemente usado no norte do Brasil, onde os rios que passam pelos países produtores de coca são usados para o transporte de drogas. Assim, tem-se encontrado cada vez mais estruturas metálicas que mais se parecem com submarinos do que com embarcações propriamente ditas. Isso permite deduzir que as redes de narcotráfico têm se preocupado em sofisticar cada vez mais a sua maneira de utilizar os espaços disponíveis para realizar suas atividades de forma eficaz e inapreensível.

Alguns desses espaços se mostram importantes para a logística do narcotráfico. De acordo com Couto e Oliveira (2017), a Amazônia se configura como um espaço estratégico para as redes de narcotráfico que observam a região como espaço de possibilidades para expandir sua articulação. Nesse sentido, a região Amazônia funciona, de acordo com os autores, como uma “região-trânsito”, que cumpre com

3 O conceito de territorialização é aquele discutido na Geografia Política, no qual se enfoca as disputas territoriais enquanto espaços de poder.

o duplo papel de atender às demandas tanto internas quanto externas do comércio de cocaína (Couto e Oliveira, 2017).

O trabalho de Rebecca Steiman (1995) buscou, de forma descritiva, sintetizar os vários corredores de passagem de cocaína que ligavam os países da América do Sul, a maioria tendo com rota de destino o Brasil. Nesse esforço, observa-se o mapeamento das áreas de produção, as rotas de trânsito e os países de destino da droga dentro da América do Sul. Steiman (1995, p. 44) analisa a América do Sul sem, no entanto, preocupar-se em explicar as razões pelas quais essas rotas eram escolhidas pelo narcotráfico. O apontamento de que os corredores de tráfego estabelecidos entre os vários países teriam como direção final o Brasil pode levar, em certa medida, ao entendimento de que o país se configura como local de destino, quando na realidade se apresenta como um país de trânsito.

Sobre o transporte terrestre, observa-se que ele assume algumas especificidades. Nessa etapa a droga tende a seguir para as regiões portuárias, onde encontram-se as plataformas marítimas que fazem o escoamento do cloridrato de cocaína para destinos como os mercados estadunidense, europeu e africano. Até a chegada a essa fase, o modal fluvial pelo qual passam as drogas até a chegada ao Brasil, mencionado por Steiman (1995, p. 45), serve como subsidiário até o modal terrestre que, ao final, tem como destino as plataformas marítimas.

Nesse sentido, observa-se que as rotas e corredores de tráfico situados ao norte do Brasil são, na realidade, subsidiárias das rotas principais, uma vez que a necessidade logística das redes de narcotráfico são as plataformas marítimas. Essa é uma das razões pelas quais a rota caipira é uma das rotas principais e com maior fluxo de cocaína do Brasil.

ESPACIALIDADE DOS CONFLITOS ARMADOS NA AMÉRICA DO SUL E O NARCOTRÁFICO

Bagley (2013) aponta para questões que contribuíram para a contínua transformação do comércio de drogas e desenvolvimento dos grupos de organizações criminosas, tais como: o aumento da globalização do consumo de drogas; o limite da Guerra às Drogas liderada pelos Estados Unidos, especialmente nos Andes; a proliferação de áreas de cultivo e de rotas de contrabando na América do Sul; a dispersão e fragmentação do crime organizado em redes no nível regional, dentro dos países e fora deles; a falha de reforma política e desinstitucionalização; a falha da política de controle de drogas e crime estadunidense; a ineficiência das políticas de controle de drogas regional e internacional.

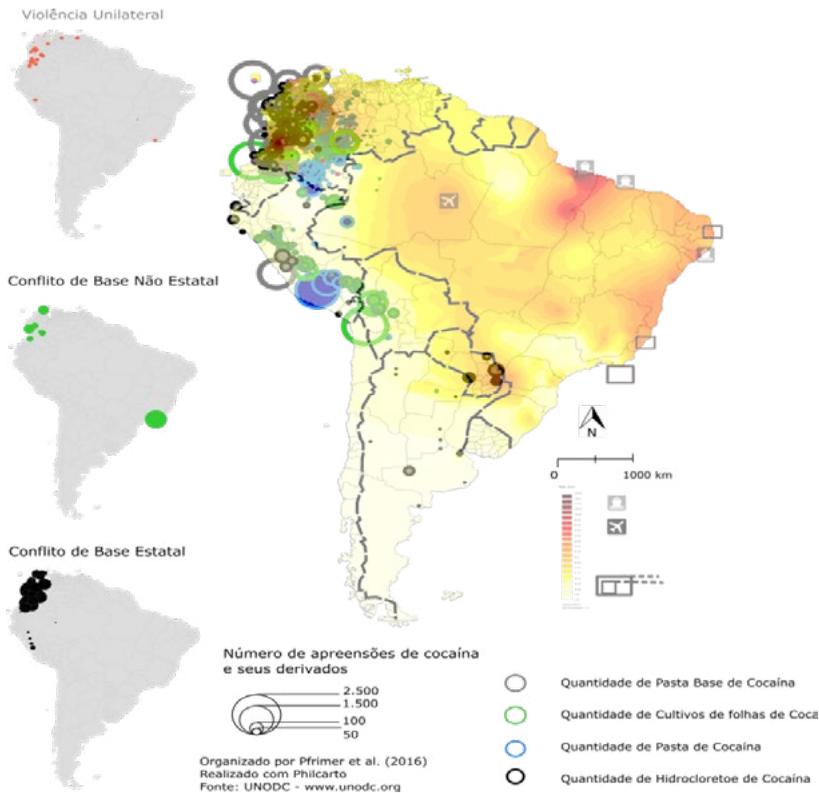
Esses elementos implicaram uma nova espacialidade do narcotráfico, quase organizou a partir de redes nas quais a função desempenhada pelos pontos da logística se caracteriza a partir dos diferentes Estados na América do Sul. Cada ponto da rede realiza um papel na cadeia logística do tráfico. Nesse panorama, temos os Estados produtores de folhas de coca, como Colômbia, Equador, Bolívia e Peru; países de trânsito, como Paraguai, Uruguai e Venezuela; e os países como Brasil e Argentina, que além de terem a função de país de trânsito na rede logística do narcotráfico, também estão em vias de se consolidar como países de consumo. Cada ponto desta cadeia logística possui maior ou menor relação com a violência armada.

Levando em conta a construção das cartografias a partir dos dados coletados, podemos compreender melhor a relação espacial entre a natureza dos espaços do tráfico transnacional e a presença da violência armada. Levando em conta a tipologia dos espaços estabelecidas no início deste trabalho, analisaremos primeiro a relação dos espaços produtores da matéria prima. Grosso modo, os vales produtores de folhas de coca parecem não ter relação com os conflitos do tipo não-estatal, uma vez que podemos visualizar sua concentração apenas em dois Estados, dentre os quais apenas um se constitui como produtor. Os conflitos do tipo não-estatal, no caso colombiano, podem ser explicados pela competição entre cartéis rivais que buscam controlar espaços estratégicos para o tráfico.

A concentração de conflitos de base estatal próxima aos vales produtores de folhas de coca demonstra a existência de relações espaciais entre os vales produtores e os laboratórios de refino. Segundo Boville, (2004, p. 149), “a insistência em eliminar os fluxos de cocaína nos lugares de produção significa mover o conflito das guerrilhas dentro das zonas de produção e dos laboratórios de processamento”.

Os aspectos históricos e políticos, tanto da Colômbia quanto do Peru, podem indicar o motivo dessa concentração de conflitos. Ambos os países sofreram forte pressão internacional para erradicar as plantações ilegais de coca e combater o narcotráfico. O Plano Colômbia e, conseqüentemente, a Guerras às Drogas, representa essa pressão internacional por uma resposta dos países andinos. Observa-se que esses Estados optaram por securitizar as questões envolvendo o narcotráfico, dando tratamento militar para o tema.

Em relação ao Brasil, a concentração de conflitos de base-não estatal no Rio de Janeiro na cartografia sugere a disputa entre facções do narcotráfico pelos espaços tidos como estratégicos. Nesse caso, podemos entender esses espaços como locais nos quais a presença do Estado se dá majoritariamente em um contexto de repressão policial.



Mapa 1. Tipos de conflitos na América do Sul e apreensões de drogas. Fonte: Pfrimer *et al* (2016).

Observando mais atentamente a cartografia acima, percebe-se a concentração dos conflitos de Base Não Estatal e Conflitos de Base Estatal, bem como de Violência Unilateral, quando há a presença de hidrocloroto de coca. Assim, quanto maior o número de apreensões de hidrocloroto, maior a concentração desses eventos na cartografia. Ademais, a cartografia mostra que a tríplice fronteira de Paraguai, Argentina e Brasil se constituiu como um espaço de distribuição de drogas e, por conseguinte, de Conflito de Base não-estatal. Ressalta-se, ainda, que conforme (Sullivan e Bunker, 2008, p. 47) as redes de crime transnacional encontraram na tríplice fronteira o espaço ideal para desenvolvimento de suas atividades, pois nela os aspectos políticos e geográficos aproximam três países, cujo acesso nesse ponto é restringido pela floresta.

As atividades das redes de narcotráfico se organizam em três tipos logísticos de países: país-produtor, país de trânsito e país de consumo. Os países produtores são aqueles onde o cultivo de folha de coca ocorre e é permitido legalmente, embora possa haver restrições de áreas cultivadas. Os países de trânsito se caracterizam pelo alto número de apreensões de derivados de coca com destinação final a outros

países. A destinação é na maioria das vezes para países fora da América do Sul, onde o preço do cloridrato de cocaína supera o do mercado interno sul-americano.

O Brasil deixou de ser apenas um país de trânsito na cadeia logística para assumir também a posição de país consumidor. Para territorializar os espaços, as redes narcotraficantes disputam entre si os espaços estratégicos, sobretudo aqueles que são espaços do comércio varejista. No varejo, os derivados de coca têm acrescido todos os custos da cadeia produtiva e logística ao produto final. As plataformas continentais, por sua vez, são usadas para venda de drogas no atacado. Nesses pontos não se observou nenhuma concentração de conflitos, independentemente da variedade do derivado de coca.

A concentração dos conflitos do tipo de base estatal tem maior incidência na Colômbia, demonstrando uma escolha política de enfrentamento ao tráfico na esteira de pressões externas. Como o principal produtor de coca da região e por abastecer os grandes mercados internacionais de cocaína, o país sofreu pressões internacionais para implementar uma política de guerra às drogas. Os conflitos de base estatal no caso colombiano representam a escolha política pela militarização das questões envolvendo drogas. Naquele país o narcotráfico deixou de fazer parte da agenda de segurança pública para figurar como ameaça ao Estado.

CONCLUSÃO

Voltando o nosso ponto de partida, buscamos entender a relação entre a natureza dos espaços da cadeia logística do narcotráfico e a violência armada. A partir da análise espacial empreendida pode-se afirmar que as configurações logísticas do narcotráfico engendram conflitos com características em comum. Em primeiro lugar, esses conflitos são majoritariamente do tipo de base estatal e não-estatal. Isso se expressa com a concentração desses tipos de conflito na Colômbia e Venezuela. A violência unilateral entre a sociedade civil e o Estado está presente em regiões nas quais existe uma demanda social grande. A exclusão social tem grande peso histórico para as populações daquelas regiões. Esses espaços configuram grandes centros urbanos e têm em comum a histórica marginalização da população mais pobre, que vive na periferia.

Segundo, a proximidade das apreensões de drogas do tipo pasta base próximo aos vales de produção de folhas de coca sugere também a proximidade dos laboratórios de refino de pasta base e a produção de folhas. A droga, nessa etapa, encontra-se ainda no processo logístico de transporte e em direção às plataformas continentais, onde toma destino transcontinental ou segue para pontos de venda no varejo da América do Sul.

Por fim, o número de apreensões de produção de folhas de coca em áreas ilegais ao longo dos anos demonstra mais a capacidade do crime organizado em se reposicionar na cadeia de produção do que a política de erradicação de produção ilegal de folha de coca. Nesse sentido, observamos que a configuração dos espaços de produção, refino e consumo de cocaína tem se adaptado ao longo do tempo às mudanças do mercado consumidor.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Sergio; SALLA, Fernando (2007). Criminalidade organizada nas prisões e os ataques do PCC. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 61, p.7-29.
- BAGLEY, Bruce (2013). The Evolution of drug trafficking organized crime in Latin America. *Sociologia, Problemas e Práticas*, v.70,p.99-123.
- BUNKER, Robert J. e SULLIVAN, John P. Cartel (2010). Evolution revisited: third phase cartel potentials and alternative future in Mexico. *Small Wars & Insurgencies*, v. 21, n. 1, p.30-54.
- BOVILLE, Belén Luca de Tena (2004). *The Cocaine War in Context Drugs*. New York: Algora.
- COUTO, Aiala Colares e OLIVEIRA, Isabela de Souza (2017). A geografia do narcotráfico na Amazônia. *Geographia Opportuno Tempore*, v. 3, n. 1, p. 52–64. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/Geographia/article/view/31774>
- FILIPPONE, Robert (1994). The Medellin Cartel: Why we can't win the drug war. *Studies in Conflict & Terrorism*, v.17, n.4, p. 323-44.
- FUKUMI, Sayaka (2010). Cocaine Trafficking in Latin America: EU and US Policy Responses. *Drug and Alcohol Review*, v. 29, n. 2, p. 229-30.
- KALDOR, Mary (1999). *New and Old Wars Organized Violence in Global Era*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- KOPP, Pierre (2003). *Political Economy of Illegal Drugs*, v.1. New York: Routledge.
- PFRIMER, M. H.; BARBOSA JÚNIOR, Ricardo César; LEAL, Juliana Brito Santana; BARBOSA, Wilton Dias; FRANÇA, Juliana Hungria; FERREIRA JÚNIOR, Fernando Jorge Saraiva (2016). Recursos naturais e conflitos armados na América do Sul: invertendo o nexos causal dos estudos securitários. *Anais do XIII Congresso Acadêmico sobre Defesa Nacional*. https://www.gov.br/defesa/pt-br/arquivos/ensino_e_pesquisa/defesa_academia/cadn/artigos/XIII_cadn/recursos_naturais_ea_conflitos_armados_naa_americaa_doa_sula_invertendo_a_o_nexo_causal_dos_estudos_securitarios.pdf
- STEIMAN, R. (1995). *O mapa da droga*. Monografia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Geociências, Departamento de Geografia.

UNODC- United Nations Office on Drugs and Crime (2016). Estado Plurinacional de Bolivia: Monitoreo de Cultivos de Coca 2016. https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Bolivia/2016_Bolivia_Informe_Monitoreo_Coca.pdf (acesso em: 9 jun. 2019).

UNODC- United Nations Office on Drugs and Crime (2017). Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2017. https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia_Monitoreo_territorios_afectados_cultivos_ilicitos_2017_Resumen.pdf (acesso em: 9 jun. 2019).

A relação entre as políticas de proteção ambiental e as comunidades tradicionais: análise de duas Unidades de Conservação no Vale do Ribeira (SP)¹

The relationship between environmental protection policies and traditional communities: analysis of two Conservation Units in Vale do Ribeira (SP)

Tatiana Rotondaro^a  e Anderson Bonilha^b 

Resumo O objetivo deste artigo é discutir a relação entre as políticas de proteção ambiental e as comunidades tradicionais a partir da implantação de áreas protegidas. Para tal, serão discutidos dois estudos de caso no Vale do Ribeira, sudeste do estado de São Paulo: O Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR) e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Quilombos de Barra do Turvo, sendo a primeira uma Unidade de Proteção Integral, que não permite o uso direto dos recursos naturais; e a segunda, uma Unidade de Uso Sustentável cujo objetivo é compatibilizar a conservação da natureza com o uso do território e dos recursos naturais pelas comunidades tradicionais. Além da revisão bibliográfica e da legislação pertinente ao estudo, dados complementares sobre os estudos de caso foram coletados a partir da realização de entrevistas semiestruturadas e de observação participante. Apesar das diferenças entre as formas de gestão destas duas categorias, ambas funcionam como instrumento de colonização dos territórios tradicionais, na qual o Estado, por meio de seus instrumentos, relaciona-se com as comunidades tradicionais reproduzindo características típicas das relações entre modernidade e colonialidade.

Palavras-chave Comunidades Tradicionais. Áreas Protegidas. Unidade de Conservação. Vale do Ribeira. Colonialidade.

1 A pesquisa a que este artigo se refere é parte das atividades do projeto temático, em andamento, “Governança ambiental na Macrometrópole Paulista, face à variabilidade climática”, processo nº 15/03804-9, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e vinculado ao Programa FAPESP de Pesquisa sobre Mudanças Climáticas Globais.

a Professora no Programa de Pós-graduação em Ciência Ambiental (PROCAM) e do Departamento de Economia (FEA), ambos pertencentes à Universidade de São Paulo (USP). Email: tatiana.rotondaro@usp.br.

b Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Ambiental (PROCAM), pertencente à Universidade de São Paulo (USP). Email: anderson.9mb@gmail.com.br.

Abstract *This article aims to discuss the relationship between environmental protection policies and traditional communities from the implementation of protected areas. To this end, two case studies will be discussed in the Vale do Ribeira, southeast of the state of São Paulo: The Alto Ribeira Tourist State Park (PETAR) and the Quilombos de Barra do Turvo Sustainable Development Reserve (RDS), the first is an integral Protection Unit, which does not allow the direct use of natural resources; and the second, a Sustainable Use Unit, whose objective is to make nature conservation compatible with the use of territory and natural resources by traditional communities. In addition to the bibliographic review and the legislation relevant to the study, complementary data on the case studies were collected from semi-structured interviews and participant observation. Despite the differences between the forms of management, both categories function as an instrument of colonization of traditional territories, in which the State, through its instruments, relates to traditional communities, reproducing typical characteristics of the relations between modernity and coloniality.*

Keywords *Traditional Communities. Protected Areas. Conservation Unit. Vale do Ribeira. Coloniality.*

INTRODUÇÃO

A criação de áreas protegidas se tornou uma das principais estratégias para a conservação dos recursos naturais em todo o mundo, a partir da segunda metade do século XX, cuja principal característica se exprime na definição de regras que limitam o uso destes recursos na área onde incide (Diegues, 2001; Pádua, 2010; Drummond, Franco, Oliveira, 2010; Bernini, 2019). A delimitação de um território específico para a implementação destas regras representou seu caráter inovador em relação às estratégias de conservação anteriormente utilizadas, que tinham como foco a proteção de recursos específicos, como madeiras de lei ou caça (Medeiros, 2006).

O aumento da importância das áreas protegidas no cenário mundial coincidiu com o aumento da preocupação com a degradação do meio ambiente perpetrada pelo modelo de desenvolvimento capitalista, quando a integridade dos ecossistemas passou a ser considerada um dos limites ao desenvolvimento econômico (Gudynas, 2012; Bernini, 2019). Neste sentido, as áreas protegidas tornaram-se uma estratégia de gestão racional dos recursos naturais, de forma a possibilitar a continuidade do desenvolvimento sem que este leve à completa destruição da natureza (Ostrom et al, 2002; Dietz, Ostrom, 2003).

Esta estratégia pode ser representada por duas correntes distintas, que pensam a conservação de formas diferentes no que diz respeito à relação homem-natureza

e ao uso dos recursos naturais. A primeira delas pode ser definida pelo conceito de “*wilderness*”, ou natureza selvagem, intocada pelo homem; na qual, argumenta-se que um bom estado de conservação dos ecossistemas se deve à ausência de interferência humana. Portanto, para protegê-los seria necessário implementar proibições em torno do uso de recursos e controle da presença humana. A segunda corrente, surgida na Europa, apontava para a necessidade de um processo de desenvolvimento que compatibilizasse a industrialização com a preservação dos recursos naturais. Essa tradição entendia que os recursos naturais eram a base para o desenvolvimento e que seu esgotamento ou degradação levaria a uma desaceleração do processo e a uma redução da qualidade de vida da população. Falava-se em proteção dos recursos de forma a garantir o seu uso futuro. Estas ideias convergem para a formulação do conceito de desenvolvimento sustentável, conforme expresso no Relatório Brundtland (1987) e disseminado na Conferência Internacional sobre Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro, em 1992 – que apresenta como principal aspecto de sua definição a conservação dos recursos naturais para garantir as necessidades das gerações futuras, sem que para isso sejam tolhidas as necessidades das gerações atuais (Diegues, 2001). Portanto, o homem não deve ser separado da natureza, mas deve buscar formas de produção que não levem ao esgotamento da base material para o seu desenvolvimento. É interessante notar como, em ambas as correntes, a ideia de proteção à natureza serve de amparo ao modelo de desenvolvimento econômico e social característico da sociedade capitalista moderna. Assim, a conservação dos recursos naturais torna-se uma ferramenta da gestão e administração pública que possibilita a ocorrência deste tipo de desenvolvimento.

Vale observar que foi através do conceito de “*wilderness*” que, pela primeira vez, foram pautadas as estratégias de proteção da natureza. Em 1872, baseado nesta noção, criou-se nos Estados Unidos da América o primeiro parque natural do mundo, o Parque Nacional de Yellowstone. Este é um importante marco histórico, uma vez que a gestão da natureza através dos parques ganhou força até se tornar a principal estratégia de conservação adotada em todo mundo na segunda metade do século XX (Schenini et al, 2004; Drummond, Franco, Oliveira, 2010; Franco, Schittini, Braz, 2015; Bernini, 2019). O principal aspecto da estratégia dos parques para a gestão dos recursos naturais é a mudança da ênfase do controle estatal sobre os recursos para os territórios protegidos.

Esta observação é importante para o argumento deste artigo porque esta característica tem como resultado o acirramento dos conflitos entre o Estado e as comunidades locais, uma vez que as áreas protegidas muitas vezes se sobrepõem

a territórios historicamente ocupados por comunidades tradicionais. Ao adotar a criação de parques e unidades de conservação como a principal estratégia de conservação da natureza, baseada por políticas conservacionistas que impactam zonas rurais em detrimento de zonas urbanas, a disputa ideológica pela natureza se traduz em disputas voltadas para os territórios rurais (Diegues, 2001). Territórios estes, frequentemente ocupados por populações tradicionais como indígenas, ribeirinhos, caiçaras, quilombolas, pescadores artesanais e comunidades caboclas, tornam-se objetos de disputa pelos diferentes atores sociais.

METODOLOGIA

A discussão e os dados apresentados no presente artigo são produto de um trabalho de revisão bibliográfica acerca dos conflitos territoriais devido a sobreposição entre comunidades tradicionais e unidades de conservação ambiental. Visando dar concretude a esta temática, foi realizado um estudo de caso em duas áreas do Vale do Ribeira, situado no sudeste do estado de São Paulo, mais especificamente, no Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR) e na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Quilombos de Barra do Turvo. Optou-se por essas duas áreas porque enquanto o PETAR opera como uma Unidade de Proteção Integral, que não permite o uso direto dos recursos naturais, a RDS Quilombos de Barra do Turvo caracteriza-se por ser uma Unidade de Uso Sustentável, cujo objetivo é compatibilizar a conservação da natureza com o uso do território e dos recursos naturais pelas comunidades tradicionais. Além do estudo relativo às legislações específicas de regulamentação fundiária desses territórios, foram coletados dados por meio da utilização de entrevistas semiestruturadas e observação participante – tanto observando a organização de vida cotidiana da comunidade quanto frequentando reuniões e espaços de articulação política da comunidade. Essa estratégia de investigação buscou complementar os dados e informações em cada unidade, de modo a contribuir para a compreensão do tema central desta pesquisa: a sobreposição territorial entre unidades de conservação e comunidades tradicionais.

Para a coleta dos dados foram realizadas seis entrevistas semiestruturadas com lideranças locais (três em cada comunidade), além de observação participante em seis reuniões comunitárias e em uma reunião do conselho gestor da RDS Quilombos de Barra do Turvo. Os dados foram coletados no período de janeiro de 2018 a maio de 2019. Para a coleta dos dados na localidade específica, foram realizadas incursões imersivas nas comunidades, com o intuito de compartilhar a vivência e o dia a dia das comunidades, presenciando, inclusive, situações de

conflito relacionadas às UCs. Na comunidade cabocla de Ribeirão dos Camargos, a imersão no campo ocorreu ao longo de duas semanas nos meses de julho e agosto de 2018. Já nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo, a imersão ocorreu ao longo de duas semanas entre abril e maio de 2019¹.

REGULAMENTAÇÃO DAS ÁREAS DE CONSERVAÇÃO AMBIENTAL NO BRASIL

Durante o primeiro governo de Getúlio Vargas, a conservação da natureza através da ótica das áreas protegidas se tornou um campo para a ação estatal. Em 1934, foi promulgado o primeiro Código Florestal Brasileiro, que foi também o primeiro instrumento legal de criação de áreas protegidas, sendo em 1937 criado o Parque de Itatiaia (Medeiros, 2006). Entretanto, foi somente a partir da década de 1970 que o número de criação de áreas protegidas foi alavancado, sobretudo devido ao processo de ocupação da Amazônia brasileira. O território amazônico passou a ser visto como nova fronteira para o desenvolvimento do país ao mesmo tempo em que era tido como uma das maiores reservas de recursos naturais do mundo, representando um ecossistema de vital importância para a conservação mundial (Brito, 2008).

No Estado de São Paulo, a criação de áreas protegidas pode ser exemplificada com o surgimento de diversos parques e reservas no corredor da Serra do Mar e na região litorânea do Estado, que se estende desde o município de Cananéia, no Vale do Ribeira, até Ubatuba. Entre as áreas protegidas criadas nas décadas de 1960 e 1980, destacam-se o Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR), o Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ), o Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) e a Estação Ecológica da Juréia-Itatins.

Ao longo do tempo, diversas tipologias de Unidades de Conservação (UCs) foram sendo criadas, como os Parques Naturais, as Reservas Ecológicas e as áreas de Relevante Interesse Ecológico. No entanto, os diferentes tipos de áreas protegidas não se encontravam sob o mesmo arcabouço legal, sendo várias as legislações que regulavam a criação das UCs. Ademais, diversas UCs já implantadas não se enquadravam em nenhuma das categorias definidas pelo quadro legal. Somente no ano 2000 que, através da criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), foi feito o esforço no sentido de reunir toda a regulamentação para a criação das UCs em uma única legislação. O SNUC incor-

1 Todos os detalhes metodológicos, a integralidade do material obtido em entrevistas, material visual anexado, assim como o aprofundamento de temas correlatos ao abordado neste artigo, podem ser consultados em: Bonilha (2019).

porou na sua estrutura as diferentes tipologias de UCs previamente estabelecidas e ainda estabeleceu outras novas, visando abranger todas as tipologias existentes no momento de sua publicação. Uma das principais características do SNUC é a incorporação do conceito de utilização direta ou indireta dos recursos naturais na definição das duas grandes categorias que abarcam as tipologias de UCs. Este conceito já havia sido utilizado pelo Código Florestal de 1965, que diferenciava as áreas protegidas a partir da possibilidade de uso direto dos recursos naturais presentes. As UCs que não permitem a utilização direta dos recursos naturais encontram-se na categoria “Proteção Integral”. Já aquelas que permitem o uso direto, desde que compatível com os objetivos gerais e de criação da UC, encontram-se sob a categoria “Uso Sustentável” (Brasil, 2000).

As UCs de Proteção Integral, tais como os Parques Naturais e Estações Ecológicas não permitem o desenvolvimento de atividades exploratórias ou a permanência de populações em seu interior. As tipologias definidas dentro da categoria “Uso Sustentável” buscam a compatibilização da conservação da natureza com diversos usos dos recursos naturais. As Reservas Extrativistas (RESEX) e as Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) buscam conciliar a conservação com o desenvolvimento do território tradicional.

Art. 18: A Reserva Extrativista é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o Uso Sustentável dos recursos naturais da unidade. [...].

Art. 20. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável é uma área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica (Brasil, 2000).

O histórico de criação destas categorias (em especial as RESEX e as RDS) está ligado à luta dos movimentos sociais, sobretudo à luta dos seringueiros no Acre, durante a década de 1980. Sob liderança de Chico Mendes², os seringueiros

2 Para maior detalhamento da atual e liderança de Chico Mendes, assim como parte da história da própria consolidação do movimento ambientalista no Brasil, ver: Allegretti, Mary et al (2018).

reivindicavam seu direito de permanência no território. A luta destas comunidades pela manutenção do território ocorre no mesmo momento em que os olhares dos ambientalistas de todo o mundo estão voltados para a Amazônia. Tendo como principal adversário na luta pela terra grileiros e agropecuaristas, o discurso ambiental mobilizado por estas comunidades se deu como estratégia para obtenção de apoio de setores ambientalistas (Almeida, 2009).

Este movimento defendeu a criação de uma RESEX sob controle e gestão dos seringueiros. A inserção da RESEX no campo das áreas ambientalmente protegidas foi uma escolha tática, assim como a aliança com o discurso conservacionista uma estratégia para angariar força política. Assim, tais comunidades se colocam no diálogo com a sociedade moderna a partir do estabelecimento de regras de conservação com o objetivo de realizar um pacto: submeter-se a regras conservacionistas em troca dos direitos territoriais. Além disso, os mecanismos para criação de áreas especialmente protegidas através do Ibama eram mais acessíveis do que através do Incra (Almeida, 2009).

Assim, em 30 de janeiro de 1990, através do Decreto Presidencial nº 98897 (Brasil, 1990b) criou-se no âmbito legal brasileiro as Reservas Extrativistas, primeira tipologia de área protegida cujo objetivo principal é conciliar desenvolvimento territorial de comunidades locais com a conservação da biodiversidade. Em março do mesmo ano, foi criada a Reserva Extrativista Chico Mendes no território reivindicado pelas comunidades seringueiras (Brasil, 1990a).

Inaugurou-se na legislação nacional um novo paradigma relacionado à criação de áreas protegidas: a possibilidade de compatibilização do uso dos recursos naturais e desenvolvimento do território de comunidades tradicionais com a conservação da natureza. Importante lembrar que isto ocorre no mesmo momento em que o debate internacional sobre o tema começa a identificar a necessidade e importância de admitir a permanência de populações humanas no interior de áreas protegidas. A criação da RESEX Chico Mendes é um importante marco histórico, tanto no que se refere às políticas de áreas protegidas no país quanto para a associação da identidade tradicional a modos de vida e práticas de subsistência com baixo impacto ambiental, possibilitando que a questão ambiental seja argumento para reivindicação dos povos e comunidades tradicionais.

A criação do SNUC também buscou incluir a participação da sociedade na tomada de decisões sobre as áreas protegidas a partir da instituição de Conselhos Participativos. Tal mecanismo já estava previsto no âmbito da gestão ambiental desde a promulgação da Política Nacional do Meio Ambiente, em 1981. Os Conselhos possuem diferentes níveis de participação, podendo ser consultivos ou delibera-

tivos. No caso das UCs, apenas RESEX e RDS possuem Conselhos Deliberativos definidos pelo SNUC, o que aumenta o poder da sociedade e especialmente das comunidades que habitam estas áreas na tomada de decisões sobre a gestão e manejo dos recursos.

Da mesma forma, a elaboração e implementação dos planos de manejo nestas unidades deve ocorrer com ampla participação destas comunidades. A permissão de uso dos recursos naturais deve estar de acordo com os objetivos e com o plano de manejo da área que irá definir o zoneamento (zonas de Proteção Integral, zonas de Uso Sustentável, zonas de Amortecimento e Corredores Ecológicos) e estão sujeitas à aprovação do conselho deliberativo da unidade (Brasil, 2000, Art. 18 e 20). As zonas de ocupação e moradia das comunidades tradicionais também deverão ser regulamentadas por este documento e, assim como o uso dos recursos naturais, estão sujeitas às limitações impostas pelo artigo 23.

§ 2º O uso dos recursos naturais pelas populações de que trata este artigo obedecerá às seguintes normas:

I - proibição do uso de espécies localmente ameaçadas de extinção ou de práticas que danifiquem os seus habitats;

II - proibição de práticas ou atividades que impeçam a regeneração natural dos ecossistemas;

III - demais normas estabelecidas na legislação, no Plano de Manejo da unidade de conservação e no contrato de concessão de direito real de uso (Brasil, 2000).

Antes da criação do SNUC, entretanto, assim como no cenário internacional, a implantação de áreas protegidas se tornou um dos principais fatores de conflitos entre comunidades tradicionais e o Estado, conforme documentado pelos extensos relatórios publicados pelo Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas (NUPAUB-USP)(Nupaub, 1995; Diegues, 1996). Até então, a única possibilidade de permanência e uso dos recursos naturais no interior de áreas protegidas eram as RESEX. No entanto, muitas comunidades tradicionais se encontram no interior de áreas protegidas restritas, classificadas hoje como de “Proteção Integral”, como ainda é o caso de muitas comunidades no Vale do Ribeira, que vivem no interior de Estações Ecológicas e Parques Estaduais.

Esses conflitos ocorrem em todos os Biomas brasileiros, e o Vale do Ribeira é um caso típico destes conflitos na Mata Atlântica. Com o SNUC, as UCs de Uso Sustentável se colocam como possibilidade de superação deste conflito através

da recategorização das UCs de Proteção Integral em RESEX e RDS e a partir da implantação de mosaicos, como veremos a seguir.

O PETAR E A INVISIBILIZAÇÃO DAS COMUNIDADES CABOCLAS DE RIBEIRÃO DOS CAMARGO

O Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira foi criado em 1958 nos municípios de Iporanga e Apiaí, na região do alto Vale do Ribeira, Estado de São Paulo. A criação do PETAR tinha como objetivo alcançar a proteção dos ecossistemas e recursos naturais locais, a proteção e conservação das cavernas e o aproveitamento do potencial turístico como forma de promover o desenvolvimento econômico regional (SEMA-SP, 2018).

No entanto, o parque permaneceu ignorado pelo Estado até a década de 1980. Somente durante o governo de Franco Montoro foram realizados esforços para tirar o parque do papel e efetivar a sua implantação. Esta ação do governo fez parte de um planejamento mais amplo que visava a integração de toda a região do Vale do Ribeira nas dinâmicas econômicas do Estado (Bernini, 2015, 2019).

No caso do PETAR, as ações do Estado foram focadas sobretudo no aumento da fiscalização e controle dos usos dos recursos naturais, visando garantir o cumprimento das regras estabelecidas. Foram criadas uma série de estruturas de suporte a essas ações, como a contratação de guarda-parques e a mobilização da polícia ambiental no intuito de coibir as atividades irregulares. Como produto direto dessas medidas estão a intensificação dos conflitos com as comunidades tradicionais locais. Tais comunidades têm seus modos de vida e atividades produtivas estreitamente vinculados ao aproveitamento dos recursos naturais locais. Conseqüentemente, com a implantação do PETAR, tais atividades tornam-se proibidas e foram criminalizadas pela política ambiental.

Uma das comunidades emblemáticas destes conflitos é a comunidade cabocla de Ribeirão dos Camargo, localizada num bairro rural, pertencente ao município de Iporanga, sobreposto pelo PETAR. Assim, a partir da implantação desta UC, introduziu-se uma série de regras e restrições de uso dos recursos que dificultou ou, até mesmo, impossibilitou a permanência destas comunidades no território. Conforme nos relatou um dos líderes da Associação das Comunidades Caboclas de Ribeirão dos Camargo:

A gente, desde que começou o parque, foi um problema muito sério. Porque, nós, tanto adultos quanto crianças, temos medo. Porque a gente era caçado como se fosse bicho. A gente não tinha liberdade nenhuma. E foi uma luta muito, muito

grande. E, [foi] aonde o povo, a maioria saíram do território, porque não tinha condições de trabalhar. Se cortasse uma árvore, era pressionado, era preso, apanhava. Enfim, desde criança eu corria, né? Se tivesse com um anzol na mão já tinha que correr, eles caçavam, pegavam tudo que a pessoa tinha. Então todo mundo corria. Anzol de pescar. A criança não tinha liberdade nenhuma, escutava o ronco do carro, todo mundo se fechava dentro de casa. Era o carro da polícia ambiental. Então pra nós foi, na verdade, a pior coisa que existiu, né! Pra nós isso foi a pior coisa que existiu nos anos... Aí, acho que foi dos anos oitenta por aí que começou, bem atacado mesmo, né! [...]. E muitas pessoas daqui foram-se embora, porque não tinha condições mesmo de viver. A gente foi reagindo e tentando o máximo que a gente podia: corria, fazia roça, era multado, era... É! Não tinha como se cuidar direito, não tinha como viver, era muito sacrifício (Entrevistado A).

Assim, o parque está relacionado à perda de liberdade e da fartura outrora existente. Para essa comunidade, o PETAR é o principal vetor das restrições e criminalizações ao seu modo de vida. As roças passaram a ser proibidas, assim como o extrativismo de recursos florestais, uso de madeira para construção e lenha, caça e a criação de animais. Ou seja, todas as atividades produtivas de subsistência eram consideradas crimes ambientais. Além das multas, são muitos os relatos de uso de violência pela polícia contra a comunidade.

[...] a roça que eles vissem, daonde eles vissem, qualquer lugar eles iam em cima. As pessoas jogavam as foices e corriam pro mato, porque se fosse pego, além de apanhar ia preso. Teve um tio do marido meu que até foi, já tá morto, não tem como provar isso aí porque ele já morreu, tanto ele como a mulher dele. Eles foram cortar um cargueirinho de palmito pra vender, pra fazer compra pra se sustentar. Aí eles pegaram. A polícia ambiental pegou eles. Quebraram o palmito nas costa do homem de tanto bater. De tanto bater, na frente da mulher dele. E a mulher mesmo eles empurraram e derrubaram a mulher. Mas não tinha como denunciar porque nós não entendia da lei (Entrevistado B).

A criminalização de práticas tradicionais tem minado as bases de subsistência econômica da comunidade, dificultando sua sobrevivência e permanência no território, fazendo com que muitos deixem o território em busca de melhores condições de vida nas cidades. Deixando para trás seu modo de vida tradicional, seu território e terras para trabalhar como mão-de-obra desqualificada nas cidades.

[...] Eu não sei ler nem escrever. Então pra sobreviver pra fora, na cidade, não sobrevive. Sem ler e escrever é difícil. Eu me viro porque tem que ter um pouquinho de malícia, esperteza aí se vira. Pode ver que eu ando por aí tudo. Sozinho. Vou pra São Paulo sozinho, vou, mas... com dificuldade. E aí foi ficando assim, pra nós sobreviver nós temo que trabalhar da roça. Que aqui tem muitas coisa que produz da roça que não precisa adubar, não precisa ponhar veneno, não precisa molhar a lavoura pra formar que a terra é úmida e tem os tronco na terra. Então nós temo que trabalhar comendo o que sai da terra, o que produz ali (Entrevistado B).

Além disso, outras dificuldades são narradas pela comunidade, sobretudo no que diz respeito ao acesso às políticas públicas, como iluminação, estradas, educação e saúde.

Esse negócio de parque não deixa puxar luz. Agora com muito sacrifício com muito pedido diz que vai vir, mas não veio ainda, não pode garantir que vem. A estrada não podia arrumar da guarita pra cá [...]. Daí nesses casos, a saúde também, pessoal passa apuro aqui. Não tem acesso de carro, por causa da estrada tá ruim já não vem. A gente tem que vive nesse sistema (Entrevistado C).

TERRITÓRIO, RESISTÊNCIA E PERTENCIMENTO

Dados históricos apontam que a ocupação desse território por essas comunidades data de pelo menos meados do século XVIII. Em pesquisa, realizada pela própria comunidade junto aos cartórios locais, foi possível rastrear a ocupação do território pelas famílias que ali vivem há pelo menos oito gerações. Esta história está vinculada aos primeiros ciclos econômicos do Vale do Ribeira, ligados sobretudo à mineração do ouro e à agricultura de café (Bernini, 2015). Quando foram descobertas as minas em Minas Gerais, a mineração do ouro no Vale do Ribeira deixou de ser rentável, levando muitos senhores de minas a abandonar a região. Nesse processo, os trabalhadores livres e também os escravizados foram deixados para trás, devido aos altos custos do transporte desses trabalhadores. Com a falta de alternativas econômicas, estas famílias que permaneceram na região se voltaram para o desenvolvimento de atividades de subsistência, com atividades produtivas diversas, como a agricultura, a pecuária e a extração de recursos florestais. Esta economia de subsistência se tornou a base da reprodução dos modos de vida tradicionais e do desenvolvimento do território que hoje caracteriza estas comunidades.

Este esforço de pesquisa histórica realizado pela comunidade é reflexo de um dos principais efeitos da implantação do PETAR. É, na verdade, uma resposta a um dos principais argumentos que legitimam a implantação de uma UC com regras restritivas de uso dos recursos naturais: a ausência de populações humanas na região. Conforme já abordado no debate sobre o tema (Diegues, 2001; Ferreira, 2004; Cunha, Almeida, 2009; Almeida, 2009; Drummond, Franco, Oliveira, 2010; Duarte, 2011; Bim, 2012), uma das características que marcam a ideia de *wilderness* é a invisibilização dos povos e comunidades que habitam as áreas objeto da conservação. Esta invisibilização é produzida de forma ativa pelo Estado no processo de implantação e gestão do PETAR. Nesse contexto, a proibição do uso dos recursos naturais resulta na dificuldade de permanência digna e sustentável no território, entendendo que o território, além de sua dimensão física, também representa um espaço de produção e fortalecimento de identidades e/ou identificação, com múltiplas formas de manifestação, podendo configurar-se em identidades locais, regionais ou nacionais (Haesbaert, 2006).

Através da fala de uma das lideranças locais, sobre a chegada do parque na comunidade, podemos observar como essa noção de território opera na prática:

Porque que nós diferenciamos terra e território? Terra nós visualizamos como capital, como ferramenta especulativa, mercadoria. Então, terra é isso. Territorialidade, não. Territorialidade pra nós é vivência, é sentido, é estar. Tem um outro contexto que nós enquanto quilombo se diferencia, a gente se identifica com territorialidade. A preocupação nossa não é terra. Porque terra a gente pode medir qualquer pedaço aqui e dá pra gente produzir, planta e comer. Só que tem muitas áreas do território que tem o contexto ritual da comunidade, tem o contexto religioso. Tem várias questões envolvidas dentro do território. Tem história, tem memória, tem muita coisa que nós defendemos. Pra que por exemplo, quilombo Ribeirão Grande quer toda essa quantidade de área, se não vão fazer nada? Essa é a fala que a gente ouve de muitos proprietários, né, que tem a ideia de que os quilombos querem tirar terra de um ou de outro. Nós não queremos tirar terra de ninguém. Nós queremos preservar a territorialidade nossa. Se as pessoas querem fazer parte dessa territorialidade é claro que a gente não vai pedir pra ela sair do território. Mas agora, se ela ver a terra como capital, como mercadoria, aí ela já não se enquadra no contexto comunitário. E aí é que nós temos problema com o Estado, que é o nosso maior adversário hoje. Porque ele tá discutindo a terra como propriedade, como capital financeiro. E nós não. Nós queremos a terra como sobrevivência e para a manutenção da comunida-

de. E com a constituição esse direito passou a ser assegurado [...] A terra aqui é coletiva. Ela não é de ninguém, mas é de todos. Então você não tem como vender uma coisa que é de todos (Entrevistado A).

As formas práticas pelas quais o PETAR foi implantado demonstram que, mais do que simplesmente a produção de subjetividades, a ação estatal produz a inexistência material das comunidades. Segundo os relatos coletados, as famílias locais trabalharam no processo de delimitação e nos estudos que subsidiaram a criação do Parque, oferecendo abrigo, alimentação e servindo de guia para os pesquisadores. No entanto, desde os primeiros relatórios destes estudos, atestou-se a ausência de moradores no local. Alguns exemplos desse diagnóstico podem ser observados através do próprio Censo Demográfico, que não contabilizava as comunidades caboclas no município de Iporanga nas estatísticas demográficas e de acesso a políticas públicas e serviços. Além disso, o Estado até hoje nega a emissão da Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (DAP), fundamental para que famílias de pequenos produtores tenham acesso ao crédito agrícola e possibilidade de comercializar a sua produção. Diversas políticas públicas são negadas às comunidades, criando dificuldades para que estas tenham acesso à educação de qualidade, à saúde e à energia elétrica – conforme relato acima. Além disso, mesmo com a criação do Conselho Consultivo do PETAR, até 2010, as comunidades não podiam participar das reuniões e das decisões que eram tomadas sobre seu próprio território. O ano de 2010 representa um marco, pois foi quando ocorreu a oficialização da criação da Associação das Comunidades Caboclas de Ribeirão dos Camargo. O processo de luta e resistência dessas comunidades foi aos poucos forçando o Estado a reconhecer a sua existência e sua ocupação histórica e tradicional no território. No entanto, é importante ressaltar que esse reconhecimento só foi possível quando a comunidade se organizou sob a forma de uma associação comunitária, que permitiu que fossem considerados sujeitos de direitos.

O nome da associação incorpora o caráter de identidade que passa a pautar o discurso e as mobilizações comunitárias para a garantia dos seus direitos. Autodeterminando-se enquanto caboclos, a comunidade expressa a existência de uma territorialidade constituída na área sobreposta pelo parque. Essa territorialidade – considerando seu histórico no local, as relações sociais estabelecidas e suas atividades produtivas – lhes permitiu dialogar com o estado a partir de uma nova posição. Não se tratavam mais de invasores do parque e criminosos, mas de ocupantes tradicionais que reclamavam seu direito ao território e à reprodução dos

seus modos de vida. Estes direitos são garantidos por legislações internacionais das quais o Brasil é signatário, como a Convenção da Organização Internacional do Trabalho (OIT) nº 169 e nacionais, como o próprio SNUC, que desde o ano 2000 legisla em favor da permanência de comunidades tradicionais no seu território em compatibilidade com ações de conservação da natureza.

Esta nova posição ocupada pela comunidade, a partir da regularização da associação, fez com que a mesma passasse a ser minimamente enxergada pelo Estado e pela gestão responsável pelo parque. Até então, a comunidade era inexistente e irregular, não podendo, portanto, participar das reuniões do Conselho Consultivo do PETAR. Através da associação, a comunidade foi reconhecida como mais um ator local e passou a ser convidada para as reuniões do conselho. No entanto, as lideranças que participaram das reuniões relatam que sempre tiveram dificuldades e não sentiam que havia espaço para apresentar as pautas e demandas da comunidade. Em relatos sobre a participação no conselho, um membro da associação afirma:

Agora, depois de 2010 eu participei. Depois de 2010, depois que criamos a associação, provamos que éramos, que nós éramos tradicional, foi que eu pude, foi que eu fiz parte do conselho. Antes, não! Nós nem existia! Pra ninguém. Nós não existia! Nós era um povo isolado. Pelo poder público, pelo parque, por tudo! Olha, na verdade, participar das reuniões a gente só ouvia porque não era reunião deliberativa, pra eles importava a nossa assinatura. Só isso. Não o que nós falasse ou o que nós achasse. Lá seria decidido do modo que eles bem quisessem [...]. Eu já não via espaço. Então a gente só coloca as coisas quando a gente vê um espaço. Não tinha espaço. Lá só falava as coisas, era mais ambientalista [...]. A última reunião que eu fiz [...], eu escrevi que queria um meio ambiente com gente. E coloquei na placa, junto. Desse dia em diante ninguém mais me chamou (Entrevistado D).

Estas restrições fazem com que as autorizações de roça não deem conta de suprir todas as demandas e necessidades da comunidade, tampouco são benéficas para o ecossistema. Isto porque interferem no sistema de manejo tradicional já adaptado à floresta atlântica, modificando aspectos fundamentais de seu funcionamento. Estas modificações acabam por reduzir não só a produtividade, mas também a fertilidade do solo.

Como vimos anteriormente, segundo a concepção da comunidade, o sistema de manejo tradicional, quando incorpora as áreas mais preservadas de floresta

na sua dinâmica, contribui para a produtividade do ecossistema e para a renovação e aumento da biodiversidade. Além disso, as roças podem servir de fonte de recursos para a fauna local, desde insetos até vertebrados. A interrupção ou modificação deste sistema de manejo pode acarretar em impactos ambientais que vão em sentido contrário ao objetivo das políticas conservacionistas. Alguns destes impactos são relatados pela comunidade, sobretudo a morte e o desaparecimento de espécies de animais que eram abundantes na região. Segundo a presidente da associação cabocla: “a gente tá sentindo desaparecer daqui as caças, os passarinhos, por não poder plantar, porque o ambientalismo não tá sabendo compreender o que o homem do campo pode proporcionar”.

Esta relação de invisibilização e violência é típica das relações entre modernidade e colonialidade. Para Santos e Mendes (2018), o processo de colonização produz uma separação abissal entre duas sociabilidades distintas. A sociabilidade metropolitana é regida por lógicas de direito e de regulação das relações sociais. Por outro lado, a sociabilidade colonial é regida por lógicas de dominação, exploração e violência. O imaginário moderno produz, através dessa linha abissal, o seu próprio privilégio na definição daquilo que é racional/irracional, civilizado/primitivo.

Desta forma, todo conhecimento e toda forma de relação social válida só pode ser criada pela modernidade. Assim, esta linha abissal produz como inexistente os povos e comunidades que habitam o lado colonial. Produzir como inexistente significa, por um lado, mobilizar mecanismos subjetivos e materiais que inviabilizam sua existência, como ocorre a partir da ideia de *Wilderness* e das práticas do Estado na implantação do PETAR. Por outro lado, produzir a inexistência destas comunidades é considerar suas formas de relação social, suas atividades produtivas, sua relação com a natureza e seus conhecimentos e subjetividades como irracionais, não válidas ou compreensíveis (Santos, Mendes, 2018).

Produz-se assim, uma estrutura de poder colonial que visa manejar os diferentes âmbitos da reprodução da vida (o econômico, o político e o subjetivo) segundo os interesses da sociabilidade metropolitana (Quijano, 2014). Assim, as áreas protegidas se configuram como instrumentos que possibilitam a implantação e o manejo desta estrutura de poder. Seu efeito é a negação dos modos de vida tradicionais e de sua autonomia no desenvolvimento das práticas produtivas, na tomada de decisões sobre seu território e nas suas formas de se relacionar com a natureza através dos conhecimentos adquiridos na prática cotidiana.

Hoje, uma das principais demandas e reivindicações das comunidades caboclas de Ribeirão dos Camargo é a recategorização de seu território como uma

RDS. Estas comunidades enxergam na RDS a possibilidade de retomada de sua autonomia sobre o território e da liberdade perdida quando da implantação do PETAR. No entanto, como já indicamos neste artigo, este não seria o primeiro processo de recategorização de UCs de Proteção Integral em UCs de Uso Sustentável no Vale do Ribeira. A experiência destes casos e destas comunidades pode servir como exemplo para analisarmos se esta recategorização é suficiente para a superação dos conflitos e das formas de dominação das estruturas de poder colonial instauradas através das UCs de Proteção Integral. Sendo assim, no próximo tópico iremos analisar um destes casos: a criação da RDS Quilombos de Barra do Turvo.

A RDS E A PRODUÇÃO DE IDENTIDADES CONSERVACIONISTAS

A RDS Quilombos de Barra do Turvo foi criada, em 2008, a partir da recategorização do Parque Estadual do Jacupiranga. O PEJ foi subdividido e transformado em um mosaico de Unidades de Conservação. O principal motivo desta recategorização foi a pressão exercida pelos movimentos sociais representantes das comunidades tradicionais, que apontavam para o não reconhecimento de direitos e a violência sofrida por estas comunidades no interior de UCs de Proteção Integral (Bernini, 2015). As UCs de Proteção Integral representam uma estratégia de expulsão por cansaço das comunidades de seu território (Castro, 2017). A RDS abre uma possibilidade de permanência e reprodução dos seus modos de vida.

É importante destacar, no entanto, que a reivindicação das comunidades quilombolas de Barra do Turvo não era a recategorização de seus territórios, mas sim a desafetação do parque e o reconhecimento dos territórios quilombolas através da titulação das terras em nome das associações comunitárias, visto que os processos de violência, exploração e invisibilização destas comunidades no interior do PEJ eram semelhantes àqueles sofridos pelas comunidades caboclas no PETAR. Esta reivindicação tinha como objetivo o resgate da autonomia e da liberdade perdidas com a implantação das UCs. No entanto, o Estado, ator privilegiado nesse processo, ofereceu como alternativa a recategorização do PEJ em RDS, como forma de compatibilizar os seus próprios interesses com os das comunidades. As principais vantagens da RDS em relação ao parque são duas: a autorização para realização das atividades produtivas tradicionais, como a roça de coivara, e a participação na tomada de decisões sobre o território através dos conselhos deliberativos.

A realização destas atividades produtivas, no entanto, deve estar dentro dos limites e regras estabelecidas pela política conservacionista, que tem como base o conhecimento científico moderno, sobretudo das ciências biológicas. Estas regras

impõem uma série de restrições sobre as atividades tradicionais. Uma destas restrições é o tamanho máximo das roças permitidos. A legislação compreende que o direito ao uso dos recursos naturais para sua reprodução física e cultural restringe-se a uma ideia estreita de subsistência. Esta é compreendida somente como o consumo interno das famílias. As comunidades, por sua vez, defendem um conceito mais amplo de subsistência, que envolve a possibilidade de troca e comercialização de sua produção. A troca e a comercialização das culturas agrícolas e pecuárias eram atividades comuns desenvolvidas pelas famílias antes da chegada do parque. Os comunitários mais velhos relatam que viajavam até Iporanga para vender a produção e comprar os produtos que necessitavam, principalmente sal, óleo e tecidos. A política ambiental, portanto, concebe as práticas produtivas como finalizadas no momento da colheita das roças, ignorando as redes de comércio locais nos quais estas comunidades estão inseridas.

Outras restrições referem-se aos locais onde as roças podem ou não podem ser realizadas. Esta definição é dada por características ambientais que denotam estruturas físicas e biológicas que são fundamentais para o funcionamento e reprodução do ecossistema. Dentre estas características, encontram-se a presença de corpos hídricos, locais de alta declividade e fragmentos de mata bem conservados, indicados pela presença de árvores de grande porte e de bromélias e epífitas. Esta última restrição, relacionada a fragmentos bem conservados, representa um ponto de conflito em relação à forma de manejo tradicional do território e dos recursos naturais.

Esta forma de manejo tradicional é conhecida como pousio, que se caracteriza pela rotação das terras produtivas. Cada roça aberta produz por duas ou três temporadas, quando é abandonada, permitindo a recuperação da floresta. Dependendo das áreas disponíveis, estas áreas abandonadas podem ficar entre 20 a 30 anos sem serem usadas novamente. Ao roçar em áreas de floresta madura, esta técnica de manejo tradicional utiliza o funcionamento e o fluxo de energia do ecossistema florestal como base da produtividade agrícola. Em contrapartida, contribui para o rejuvenescimento da floresta, o aumento da biodiversidade e da produtividade do próprio ecossistema florestal. Isto pois interfere no processo de sucessão florestal, recomeçando-o. Deste modo, mimetiza a dinâmica de clareiras e a fisionomia de mosaicos típica dos ecossistemas florestais, que são compostos não por uma floresta clímax, mas por uma miríade de estágios sucessivos.

Uma vez que a dinâmica das roças está integrada ao modo de funcionamento da Mata Atlântica, podemos dizer que as próprias roças e seus estágios de produção, como as tiguerras, são fisionomias típicas da Mata Atlântica. Esta visão, no entanto,

contraria a ideia moderna de separação entre homem e natureza, sendo o homem incapaz de produzir um sistema não artificial. Assim, ainda que a realização da atividade produtiva em si seja permitida, os conhecimentos, as formas complexas de manejo do ecossistema e a própria forma de relação entre sociedade e natureza destas comunidades são negados pela política ambiental.

Aqui, a matriz de poder colonial funciona de forma semelhante às UCs de Proteção Integral. No âmbito do conhecimento e de seus produtos, o conhecimento tradicional continua sendo produzido como inexistente no sentido de que não são considerados válidos ou compreensíveis. O conhecimento científico moderno mantém o privilégio de definir as técnicas e as formas de uso dos recursos permitidas a partir de critérios que garantam uma “administração racional” dos mesmos. Ao invés de fisionomias do ecossistema atlântico, as roças de coivara ainda são consideradas como processos de degradação e desmatamento.

No que tange à tomada de decisões sobre o território, o conselho deliberativo também representa uma vantagem em relação ao conselho consultivo, pois tem autonomia para a tomada de decisões. Além disso, as lideranças comunitárias representam a maioria do conselho, que também é composto por instituições do Estado (como a Fundação Florestal e o Itesp) e organizações da sociedade civil (como a Cooperafloresta). O fato de serem maioria garante que, se estiverem articuladas, as comunidades têm a capacidade de definir as decisões tomadas segundo seus interesses.

No entanto, este processo de tomada de decisão diz respeito somente ao Poder Executivo, sendo o conselho da RDS uma instituição subordinada à Fundação Florestal e à Secretaria de Meio Ambiente do Estado. Isto significa que o conselho não tem a possibilidade de produzir regras para a gestão destes territórios. Estas regras já estão definidas e delimitadas pela política ambiental, tanto a nível Federal quanto Estadual. Mignolo (2012) argumenta que a modernidade define tanto os termos quanto os conteúdos das formas de reprodução da vida. Segundo o autor, a luta contra a estrutura colonial de poder deve focar em mudar tanto os termos quanto os conteúdos.

No caso das RDS, há uma mudança no conteúdo das áreas protegidas como formas de gestão territorial, mas não nos termos que definem esta gestão. Estes termos continuam sendo definidos pela ótica conservacionista. Não são as regras de gestão dos recursos que se adaptam aos modos de vida tradicionais. Ao contrário, são os modos de vida tradicionais que devem se adaptar à política ambiental. Assim, o principal objetivo das RDS continua sendo a conservação dos recursos naturais. A reprodução dos modos de vida tradicionais só é possível se estes estiverem dentro

dos limites e critérios pré-estabelecidos por esta política. Os conselhos deliberativos não possuem, portanto, autonomia para modificar os termos da relação, nem os limites e critérios estabelecidos pelo conservacionismo.

Desta forma, as comunidades são chamadas a desempenhar um papel de parceiras das políticas de conservação. Este papel que as comunidades passam a desempenhar na reprodução da sociedade moderna ocorre através do manejo das subjetividades na produção da identidade tradicional. A política ambiental essencializa a identidade tradicional, vinculando-a à realização de atividades produtivas de baixo impacto ambiental e a modos de vida inerentemente conservacionistas. Definem-se assim os limites onde as sociedades tradicionais podem se reproduzir no interior da sociedade moderna, atribuindo-lhes uma função específica: a de protetora dos ecossistemas e recursos naturais.

No PETAR, a estrutura de poder colonial visa invisibilizar e produzir a inexistência das comunidades tradicionais, através da proibição e criminalização dos seus modos de vida. Já na RDS, esta estrutura atua de maneira diferente, buscando a inclusão destas comunidades na reprodução da sociedade moderna. Mantêm-se presentes as estruturas de dominação nos âmbitos econômico, político e subjetivo. O que muda são as formas pelas quais estes âmbitos são manejados e articulados entre si. Além disso, a relação que baseia a modernidade/colonialidade se mantém nesta nova forma de gestão territorial e ambiental. Ou seja, ainda existe uma produção ativa da inexistência dos modos de vida destas comunidades. O que as RDS negam e invisibilizam não é tanto a presença física destas comunidades, mas o conteúdo dos âmbitos políticos, econômicos e subjetivos dos seus modos de vida produzidos de forma autônoma no território. Estes conteúdos são apagados e substituídos por uma forma de vida que deve atender às demandas e necessidade do conservacionismo moderno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A implantação de áreas protegidas, de maneira geral, representa processos de colonização dos territórios tradicionais que se encontram nas fronteiras da modernidade capitalista. As unidades de conservação são instituições que manejam e articulam os distintos âmbitos da matriz de poder colonial, submetendo os modos de vida tradicionais e seus territórios aos interesses e necessidade das sociedades modernas. Desta forma, a relação que se estabelece entre comunidades tradicionais e Estado é típica da modernidade/colonialidade, em que os modos de vida do lado colonial têm a sua inexistência produzida pelos instrumentos de poder do lado metropolitano.

Esta relação caracteriza tanto as UCs de Proteção Integral quanto as de Uso Sustentável. No entanto, há algumas diferenças que devem ser apontadas. No caso das UCs de Proteção Integral, há uma tentativa de proibição da reprodução destes modos de vida através da criminalização das práticas produtivas tradicionais e de sua presença no território. Já no caso da RDS, a relação entre modernidade e colonialidade se dá através de uma tentativa de inclusão das comunidades tradicionais na reprodução da sociedade moderna. Esta inclusão ocorre a partir da atribuição de uma função conservacionista a estes modos de vida e territórios. Esta função é também o que passa a delimitar as formas de vida comunitária.

O processo de recategorização do Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ) em RDS Quilombos de Barra do Turvo não possibilitou, portanto, o resgate da autonomia, da autodeterminação e da liberdade reivindicada pelas comunidades, e que era a sua realidade antes da implantação das políticas ambientais de áreas protegidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

- ALLEGRETTI, Mary; CUNHA, Lucia Helena; SCHMINK, Marianne (2018). 30 Anos do Legado de Chico Mendes. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 48, p.1-6
- ALMEIDA, Mauro (2009). "Populações Tradicionais e Conservação Ambiental". In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, p.277-300
- BERNINI, Carina Inserra (2015). *A produção da "natureza conservada" na sociedade moderna: uma análise do Mosaico do Jacupiranga, Vale do Ribeira – SP*. Tese (Doutorado em Geografia). São Paulo: Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- BERNINI, Carina Inserra (2019). Políticas de conservação ambiental no Brasil e mercadificação da natureza. *Geosp – Espaço e Tempo*, São Paulo, v. 23, n. 3, p. 662-81. <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geosp.2019.146059>.
- BIM, Ocimar José. (2012). *Vale do Ribeira, São Paulo: conservação, conflitos e soluções socioambientais*. Dissertação (Mestrado em Geografia Física). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- BONILHA, Anderson. (2019). *Colonização do Comum: um olhar sobre as dinâmicas territoriais conflituosas entre áreas protegidas e comunidades tradicionais no Vale do Ribeira/SP*. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental). São Paulo: Instituto de Energia e Meio Ambiente da Universidade de São Paulo.

- BRASIL (1990A). DECRETO Nº 98897, de 30 de janeiro de 1990. Brasília. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/antigos/d98897.htm. (acesso em 31/05/2021).
- BRASIL (1990B). DECRETO Nº 99.144, de 12 de março de 1990. Brasília. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d99144.htm#:~:text=DECRETO%20No%2099.144%2C%20DE,que%20lhe%20confere%20o%20art. (acesso em 31/05/2021).
- BRASIL (2000). LEI Nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Brasília. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm. (acesso em 31/05/2021).
- BRITO, Daguinete Maria C. (2008). Conflitos em unidades de conservação. *PRACS: Revista de Humanidades do Curso de Ciências Sociais UNIFAP*, v. 1, p. 1-12.
- CASTRO, Rodrigo (2017). *Expulsão por cansaço e resistências: etnografia das relações de poder no conflito territorial da Juréia (SP)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (2009). “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: CUNHA, Manuela (org.). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 277-300.
- DIEGUES, Antonio Carlos (2001). *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Editora Hucitec. 3ª ed., [1996].
- DIETZ, Thomas; OSTROM, Elinor (2003). Struggle to Govern the Commons. *Science*, v. 302, n. 5652, p. 1907-12.
- DRUMMOND, José Augusto; FRANCO, José Luiz; OLIVEIRA, Daniela de (2010). “Uma análise sobre a história e a situação das unidades de conservação no Brasil”. In: GANEM, Roseli (org.). *Conservação da Biodiversidade: Legislação e Políticas Públicas*. Brasília: Editora Câmara, p. 341-385
- DUARTE, Mara Gazzoli (2011). Conflitos fundiários e a questão ambiental: estudo de caso do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga. *Revista Geográfica da América Central*. Número Especial EGAL, 2011, Costa Rica II Semestre, p. 1-16.
- FERREIRA, Lúcia (2004). Dimensões humanas da biodiversidade: mudanças sociais e conflitos em torno de áreas protegidas no Vale do Ribeira. *Ambiente & Sociedade*, v. 7, n. 1, p. 47-66.
- FRANCO, José Luiz; SCHITTINI, Gilberto; BRAZ, Vivian (2015). História da conservação da natureza e das áreas protegidas: panorama geral. *Historiae*, v.6, n.2, p. 233-70.
- GUDYNAS, Eduardo (2012). “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa”. In: LANG, M.; MOKRANI, D. (orgs). *Más allá del Desarrollo*. Ciudad de México: Rosa Luxemburgo, p. 21-54.

- HAESBAERT, Rogério (2006). “Território, Poesia e Identidade”. In: HAESBAERT, Rogério (org.). *Territórios alternativos*. São Paulo: Contexto, p. 143-58.
- MEDEIROS, Rodrigo (2006). Áreas Protegidas No Brasil. *Ambiente & Sociedade*, v. IX, n. 1, p. 42-64.
- MIGNOLO, Walter (2012). *Local Histories/Global Designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- NUPAUB (1995). *Relatório do 1º semestre de 1995*. São Paulo. <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/conflitook.pdf>
- OSTROM, Elinor; DIETZ, Thomas; DOLSAK, Nives; STERN, Paul; STONICH, Susan; WEBER, Elke (2002). *The Drama of the Commons*. Washington: National Academy of Science Press.
- PÁDUA, José Augusto (2010). As bases teóricas da história ambiental. *Estudos Avançados*, v. 24, n. 68, p. 81-101.
- QUIJANO, Aníbal (2014). “Colonialidad del poder y clasificación social”. In: QUIJANO, Aníbal (org.). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórica estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, p. 285-330.
- SANTOS, Boaventura; MENDES, José (2018). *Demodiversidade: Imaginar novas possibilidades democráticas*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- SÃO PAULO (1958). DECRETO Nº 32283, de 19 de maio de 1958. São Paulo. <https://sigam.ambiente.sp.gov.br/sigam3/repositorio/524/documentos/decreto-32283-19.05.1958.pdf>. (acesso em 31/05/2021).
- SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE DO ESTADO DE SÃO PAULO (2018). *Plano de Manejo: Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira – PETAR*. Governo do Estado de São Paulo, São Paulo/SP. 1058p.
- SCHENINI, Pedro Carlos; COSTA, Alexandre; CASARIN, Vanessa (2004). Unidades de Conservação: Aspectos Históricos e sua Evolução. *Anais do Congresso Brasileiro De Cadastro Técnico Multifinalitário – COBRAC*. Florianópolis/SC. <https://docplayer.com.br/13091598-Unidades-de-conservacao-aspectos-historicos-e-sua-evolucao.html>

Vai uma cloroquina aí? A mobilização de enquadramentos sobre a cura da Covid-19

Hey, want some chloroquine? Framing process in relation to the cure of Covid-19

Thatiane Faria Oliveira Moreira^a  e Andrei Koerner^b 

Resumo No campo digital, uma crença coletiva ganha mais plausibilidade por meio da crescente repetição na rede discursiva. Isso ocorre graças à prevalência de apelos emotivos e opiniões pessoais frente aos fatos. Deste modo, a legitimidade do discurso digital está associada à sua circulação (visibilidade). Considerando essa premissa, o objetivo deste artigo é compreender como se comportam as redes bolsonaristas no Twitter, junto a como os atores que se denominam “bolsonaristas” se apropriam, disputam e mobilizam discursos sobre a eficácia da cloroquina na cura da Covid-19 de modo a negociar significados e promover engajamento. Este artigo levanta duas hipóteses: (i) a rede de apoio à cloroquina no Twitter, no período analisado, é mais *clusterizada* – ou seja, os nós estão mais agrupados –, se em comparação à rede dos que se opõem à cloroquina no combate da Covid-19; e (ii) a defesa da cloroquina, para além de argumentos técnicos, diz respeito a uma escolha política. Para testar as hipóteses, uma análise de redes sociais (ARS) e uma análise de enquadramento interpretativo foram realizadas. No artigo, são apresentados os resultados de pesquisa a partir de uma base de dados de retuítes dos dias 06 e 08 de julho de 2020. Os resultados das análises confirmam as hipóteses.

Palavras-chave Redes digitais. Enquadramento. Bolsonarismo. Cloroquina. Covid-19.

Abstract *In the digital field, a collective belief gains more plausibility through the growing repetition in a discursive network. This happens because of the prevalence of emotional appeals and personal opinions versus the facts. Thus, the legitimacy of digital discourse is associated with circulation (visibility). Considering this premise, the objective of this article is to understand how the “bolsonaristas” networks behave on Twitter, as well as how the actors who call themselves “bolsonaristas” own, dispute and mobilize discourses about the effectiveness of chloroquine in the cure of Covid-19 to negotiate meanings and promote engagement. This article raises two hypotheses:*

-
- a Pós-graduada em administração de empresas pela FGV, possui bacharelado em Ciências Sociais, além de bacharelado e licenciatura em Filosofia, ambos pela Universidade Estadual de Campinas.
b Professor associado do DCP/IFCH-Unicamp, pesquisador do Ceipoc/IFCH-Unicamp, e coordenador do Grupo de Pesquisas sobre Tecnologias Digitais e Sociedade do Cedec

(i) the support network for chloroquine on Twitter is more clustered compared to the network against the efficacy of chloroquine in curing the Covid-19; and (ii) the defense of chloroquine, beyond technical arguments, concerns a political choice. To test the hypotheses, a social network analysis (ARS) and an interpretive framework analysis were performed. The article presents the research results from a database of retweets from the 6th and the 9th of July 2020. The results confirm the hypotheses.

Keywords Digital Networks. Framing. Bolsonarismo. Chloroquine. Covid-19

INTRODUÇÃO

Ao longo da segunda década dos anos 2000, mais precisamente entre 2013 e 2015, ocorreu no Brasil o ressurgimento das manifestações de rua por grupos de direita, que desde a redemocratização não apresentavam tamanha força¹ (Rocha, 2018; Sturari, 2020; Zanini, 2019; Tatagiba, Trindade, Teixeira, 2015; Telles, 2017).

No caso brasileiro, o conservadorismo e as ideias à direita do espectro político começam a ganhar visibilidade pública nas manifestações de 2013² e se fortaleceram nas manifestações de 2015 (Rocha, 2018), descobrindo o caminho das ruas e ganhando crescente espaço nas redes sociais (Rocha, 2018). Segundo Rocha (2018), “foram justamente estes novos grupos de militantes, formados a partir da internet, que deram origem à Campanha Pró-Impeachment (2014-2016)” de Dilma Rousseff e tiveram atuação preponderante no “fortalecimento da candidatura do militar da reserva Jair Bolsonaro à presidência da República”³ (Rocha, 2018, p.18).

Quando se trata da eleição de Jair Bolsonaro e de seus apoiadores, denominados por alguns autores de bolsonaristas (Solano 2018, 2021, Cesarino 2019, Rocha, 2018; Lacerda, 2019), algumas das primeiras perguntas que vem à mente são: “o que é o ‘bolsonarismo’?”, “como entender este fenômeno?”

É importante ressaltar que não há um consenso na academia sobre como definir o bolsonarismo. Para este projeto, a partir da literatura específica (Solano,

1 Sobre a tomada das ruas pelos grupos de direita, dois pontos precisam ser ressaltados: o primeiro diz respeito ao fato do protagonismo recente das ideias politicamente à direita e do conservadorismo ser um processo amplo, que envolveu vários países do globo (Rocha, 2018); e o segundo, diz respeito ao debate na academia brasileira sobre a emergência ou não de uma “nova” direita (Alonso, 2017; Kaysel, 2015; Rocha, 2018).

2 De repertório inicialmente autonomista, as manifestações de 2013 passaram a incorporar diferentes demandas, algumas das quais se repetiam, tornando-se uma espécie de pauta capilar (Rocha, 2018), como o combate à corrupção. No decorrer das manifestações havia um campo progressista orientado por valores como igualdade e justiça, mas, por outro lado, surgiu um campo marcado pelo autoritarismo, conservadorismo cultural e uma visão liberal, representado, por exemplo, pelo MBL (Movimento Brasil Livre).

3 Solano (2021) em suas pesquisas com Pablo Ortellado e Lucia Nader, durante as manifestações pró-impeachment ao longo de 2015, já constatava as tendências antissistêmicas e antipartidárias presentes, além da percepção de Jair Bolsonaro como uma alternativa possível, o que a autora denominou de “pré-bolsonarização social”.

2021; Kalil, 2021; Rocha 2018, Lacerda, 2019, Cesarino, 2019), entendemos o fenômeno como algo que não se constrói apenas enquanto um elemento de negação da subjetividade política alheia, mas também como um elemento de empoderamento da subjetividade de direita (Solano, 2021; Kalil, 2021, Cesarino, 2019).

Trata-se de um enfoque político-social que se formou sobre elementos bastante consolidados das estruturas sociais brasileiras e que, por isso, deve ser entendido como algo maior do que a família Bolsonaro (Solano, 2018, 2021, Cesarino, 2019, Kalil, 2018; Nicolau, Cavalcante, Chaguri, 2019). Portanto, o bolsonarismo refere-se a um fenômeno compósito, um conjunto de tendências sociais, relativamente independentes entre si, que convergiram numa identidade político-social comum (Miguel, 2018; Solano, 2018, Kalil 2018, Cesarino, 2019).

As bases de formação do bolsonarismo se aproveitaram das oportunidades políticas (Tarrow, 2009 [1998]; Tilly, 2010) e discursivas existentes (della Porta e Caiani, 2018), isto é, da conjuntura política brasileira e da difusão de certos valores que possuíam respaldo na sociedade.

Assim, “[a] decepção com o PT, o descrédito do sistema político brasileiro em seu conjunto, a potência da narrativa anticorrupção da Operação Lava Jato” (Solano, 2021, p.52), o esvaziamento do PSDB, as crises econômicas (Hunter e Power, 2019) e o protagonismo dos militares (Leiner, 2020) forjaram o cenário propício para o fortalecimento desse fenômeno político, que dialoga com anseios de parte da população, como o discurso antissistêmico, antiesquerdismo, de combate ao inimigo, contra as pautas identitárias, em defesa da militarização e da moralização da esfera pública, pautada na cristianização e na família tradicional (Machado, Scalco, 2018; Nicolau, 2020; Solano, 2018; Lacerda, 2019; Corrêa e Kalil, 2020).

Para que as pautas destas novas direitas mobilizem e consigam adeptos é necessário conformar redes de conexão (della Porta & Caiani, 2018) que possibilitem a circulação dos discursos, a promoção de significados comuns e o entendimento sobre a urgência da ação. Daí a importância das redes digitais de interação, que permitem a rápida difusão de ideias de forma mais descentralizada e capilarizada (Boyd & Crawford, 2012).

O foco deste artigo recai, precisamente, sobre o uso das redes digitais na organização das estruturas de atenção para a construção de problemas públicos (Tarrow, 1997), na circulação dos discursos e no fortalecer do processo de identificação coletiva (Melucci, 2001). Para tanto, o texto está dividido, para além desta introdução e da conclusão, em três seções. Inicialmente serão apresentadas as principais teorias que fundamentaram a pesquisa, assim como a metodologia empregada, que envolve métodos de coleta de dados automatizados, uma análise de

rede (ARS) e uma análise de enquadramento interpretativo. Então, serão introduzidos e analisados os resultados obtidos através da análise de redes. Na sequência, apresentaremos e analisaremos os enquadramentos identificados na pesquisa. Por fim, na conclusão, discutiremos todos os resultados, levando em consideração seus limites e possibilidades, que podem ser exploradas em estudos futuros.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA

Para além dos debates sobre se o bolsonarismo seria ou não um movimento social, mobilizamos o arcabouço teórico dos movimentos sociais para analisar o bolsonarismo como um fenômeno político-social, que envolve a mobilização de enquadramentos, criação de significados e um processo de identificação que não se limita aos aspectos político-partidários.

Este artigo se embasou nas reformulações recentemente realizadas pela literatura (della Porta, 2018; Rocha, 2018, Solano, 2019) para investigar o enquadramento teórico dos chamados movimentos sociais de direita. Essas inovações teóricas mantêm os pressupostos estruturadores da chave “conflito-identidade-vínculos” da teoria clássica, mas redefinem sua implementação⁴, pois entendem que esses pressupostos são agora articulados a “outros repertórios de conflito, novos conteúdos de construção identitária e vínculos alternativos àqueles que conectam a sociedade civil” (Montevechi, 2021, p.2).

Para compreender como se comportam as redes bolsonaristas no Twitter e como os atores que se denominam bolsonaristas se apropriam, disputam e mobilizam discursos sobre a eficácia da cloroquina na cura da Covid-19 de modo a negociar significados e promover engajamento, o artigo realizou uma análise de redes em conjunto com uma análise de enquadramento interpretativo.

ANÁLISE DE REDES SOCIAIS (ARS)

Segundo Recuero, Bastos e Zago (2015, p. 39), “a ARS refere-se a uma abordagem de cunho estruturalista das relações entre os atores e sua função na constituição da sociedade”. A abordagem de ARS utilizada no projeto é a dos grafos, que foca a “representação das relações sociais a partir de métricas matemáticas” (Recuero, Bastos e Zago, p. 48).

4 No caso dos movimentos da nova direita, assim como no bolsonarismo, os termos do conflito são reformulados, de modo que, diferente da análise clássica de Tarrow (2009), os “desafiantes” não são necessariamente desprovidos de poder (Rocha, 2018, Montevechi, 2021). No que diz respeito à definição de inimigo, há o reconhecimento da oposição enquanto algo que deve ser eliminado, assim como há uma divisão social entre quem seria o “cidadão de bem” e quem não poderia ser considerado desse modo (Solano, 2019).

Para estudar a estrutura dessas redes, utilizamos as métricas da análise de redes sociais (Degenne e Forsé, 1999), a partir de softwares de análise como o *Gephi5*. Nesse contexto, os nós das redes representam contas no Twitter e as conexões são os retuítes ou menções. Para esta análise, selecionamos métricas de nó e métricas de rede.

A métrica de nós utilizada, *Indegree* (grau de entrada), relaciona-se à medida de centralidade, buscando verificar quais nós foram mais centrais para as redes e por quê. O grau de entrada representa o número de conexões diretas que determinado nó recebe dos demais na sua rede. Em termos de conversação no Twitter, o grau de entrada está relacionado à quantidade de vezes que determinado ator é retuitado ou mencionado nos tuítes da rede. Nosso objetivo aqui foi selecionar os 25 nós mais influentes na rede, os quais foram submetidos a uma análise de enquadramento interpretativo.

Além da métrica utilizada para discutir a posição dos nós na rede, trabalhamos com o coeficiente de clusterização médio, para verificar a estrutura da rede. Essa métrica é utilizada para apontar o quanto um nó determinado tende a conectar-se com um grupo (Recuero, Bastos, Zago, 2015). Em nosso caso, o coeficiente de clusterização médio pode indicar o quão agrupados os nós estão entre si, bem como indicar também a presença de *clusters* (grupos de nós que se citam mutuamente).

Nosso objetivo com o uso do coeficiente de clusterização médio consistiu em verificar em qual rede a mensagem tende a ter maior reverberação dentro do grupo, se na rede dos defensores ou dos opositores ao uso da cloroquina no combate da Covid-19.

A circulação da mensagem dentro de grupos específicos (bolhas) fortalece a legitimidade do discurso, assim como o engajamento. Pariser (2011) oferece um exemplo da consequência da circulação de mensagens no campo digital, ao afirmar que pessoas expostas a notícias sobre poluição passaram a considerá-la o segundo problema mais importante dentro de seis outros problemas apresentados, enquanto pessoas não expostas a ela o classificaram em quinto lugar. Isso demonstra a capacidade da formação de bolhas digitais para direcionar o modo como os usuários enquadram a realidade e seus problemas. No mesmo sentido, pessoas confrontadas em duas ocasiões com frases verdadeiras e falsas ficaram mais inclinadas a considerar como verdadeiras aquelas que eram repetidas em várias ocasiões (Pariser, 2011).

5 O *Gephi* é um pacote de software de código aberto e gratuito para visualização, análise e manipulação de redes e grafos. Para mais detalhes acessar: <https://gephi.org>

ENQUADRAMENTO INTERPRETATIVO

Dentre os tuítes das redes de apoio ao uso da cloroquina⁶ no combate à Covid-19, foram selecionados os 25 tuítes que receberam mais retuítes em cada período, contabilizando 50 mensagens no total, os quais foram submetidos à codificação, tendo por base um debate teórico metodológico de enquadramento interpretativo,

Enquadramentos interpretativos são o conjunto de princípios que organizam a apreensão de acontecimentos sociais específicos, assim como a forma pela qual os atores agem subjetivamente frente a estes acontecimentos (Tarrow, 2009). Eles só podem existir se compartilhados coletivamente, assim os quadros interpretativos não podem ser entendidos como meras junções de indivíduos e seus ideais (Snow e Benford, 1988), uma vez que se formam a partir do compartilhamento negociado de ideias e ações.

Para Snow e Benford (1988), a análise de enquadramento possibilita compreender como as interpretações sobre o mundo promovidas pelos atores se alinham e promovem “cenários”, entendidos como conjunto de significações com o potencial de angariar apoio e desmobilizar antagonistas⁷.

Para o estudo de enquadramento, o projeto parte do entendimento das molduras interpretativas propostos por Johnston e Alimi (2013), que entendem que os atores envolvidos são os *primary frameworks*, apreendidos a partir de três componentes discursivos: o “sujeito”, que abarca a identidade coletiva; o “verbo”, que diz respeito as ações e interações; e o “objeto”, que se refere a quem se direciona a ação.

A relevância em se aplicar uma análise de enquadramento interpretativo aos discursos daqueles que se auto intitulam bolsonaristas consiste na possibilidade de identificar os mecanismos relacionais, cognitivos e afetivos por meio dos quais as entradas contextuais são filtradas e adquirem significado (Caiani & Della Porta, 2018). Sendo assim, é possível identificar os quadros através dos quais os atores que se dizem bolsonaristas constroem e comunicam suas realidades externas, o que lhes serve de partida para o diagnóstico de problemas comuns e para a mobilização de estratégias e ações.

6 Como o termo “cloroquina” é popularmente mais utilizado do que “hidroxicloroquina”, optou-se pelo uso do primeiro. No artigo os termos “cloroquina” e “hidroxicloroquina” serão utilizados como sinônimos, assim como apareceu nos tuítes analisados e nas falas do atual presidente da república brasileira. No entanto, é preciso ressaltar que, em termos médicos, são fármacos distintos.

7 Os quadros interpretativos não podem ser entendidos, segundo Snow e Benford, como meras junções de indivíduos e seus ideais, pois os quadros se formam a partir do compartilhamento negociado de ideias e ações, de modo que uma situação seja compreendida como injustiça (Ganson 1992).

A METODOLOGIA

A pesquisa utilizou um *dataset* formado por 10.000 tuítes, extraídos através do software *Facepager*⁸, utilizando como parâmetro o termo “cloroquina”. O Twitter foi escolhido como o ambiente de estudo por ser um espaço de disputa discursiva, além de ser a principal plataforma digital utilizada pelo governo federal. Para a limpeza e classificação, os tuítes foram divididos em “a favor da cloroquina”, “contrário a cloroquina” e “indefinido”, tendo por critério de seleção o conteúdo verbal e imagens presentes. Quando o tuíte apenas mencionava a palavra “cloroquina”, sem algo que pudesse direcionar um posicionamento a respeito de seu uso ou eficácia, tal mensagem era classificada como indefinida.

O processo de extração de dados ocorreu em dois períodos: 06 de julho de 2020, dia no qual Donald Trump publicou várias mensagens no Twitter defendendo a cloroquina⁹, relacionando a queda de mortes por Covid-19 nos EUA ao uso deste medicamento; e 08 julho de 2020, um dia após Jair Bolsonaro ser diagnosticado com Covid-19, quando os jornais divulgaram reportagens sobre o presidente brasileiro estar realizando dois eletrocardiogramas por dia para se precaver contra supostos efeitos colaterais do uso de hidroxicloroquina¹⁰.

Estas duas datas foram selecionadas por apresentarem dois momentos diversos com relação à defesa da cloroquina. Dada a repercussão dos tuítes de Donald Trump nas redes sociais e nos canais do *YouTube* no Brasil, a expectativa era encontrar uma movimentação mais intensa dos defensores da cloroquina no Twitter. Já no dia 08, com a forte movimentação dos veículos mediáticos em apontar os possíveis efeitos colaterais do uso do medicamento, a expectativa era encontrar um movimento maior dos que se opõem ao uso da cloroquina no combate da Covid-19.

Segundo a teoria de Johnston e Alimi (2013), para realizar uma análise dinâmica sobre o enquadramento, é importante ligar as variações do quadro a fatores exógenos no ambiente político, isto é, levar em consideração mudanças na estratégia organizacional e de oportunidades, assim como ameaças políticas. O objetivo aqui, portanto, é analisar as redes em dois momentos que apresentam contextos distintos, a fim de verificar se há alguma variação no comportamento destas redes, assim como nos enquadramentos mobilizados.

8 Desenvolvida por Jünger e Keyling (2018), o software *Facepager* é uma aplicação para recuperar dados genéricos por meio de APIs.

9 <https://jovempan.com.br/noticias/mundo/trump-cloroquina-mortes-covid-19.html>

10 <https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-faz-dois-exames-cardiacos-por-dia-para-monitorar-possiveis-efeitos-colaterais-de-hidroxicloroquina-24522540>.

Para a organização e análise dos dados, a pesquisa utilizou como método a *codificação*¹¹, que consiste em processos heurísticos, exploratórios e analíticos de solução de problemas. A partir disso, os dados são divididos, conceitualizados e integrados para formar uma teoria (Saldaña, 2009), adotando como metodologia a *grounded theory* (GT), também conhecida como teoria fundamentada em dados.

Dentre as metodologias de codificação, a *grounded theory* (GT) é utilizada para desenvolver pesquisas fundamentadas no objeto empírico e tem por principal finalidade a criação de novas teorias (Strauss & Corbin, 2008). Esse aspecto torna a GT essencialmente importante para as pesquisas na área das mídias digitais (Fragoso *et al*, 2013), que, por serem relativamente novas, ainda carecem de teorias que consigam compreendê-las em sua amplitude e diversidade.

O COMPORTAMENTO DAS REDES

Ao analisarmos apenas os tuítes extraídos no dia 06 de julho, foi possível observar a prevalência de tuítes a favor do uso da cloroquina no combate à pandemia de Covid-19 (64%), o que é representado pela área mais concentrada do grafo abaixo, localizado no centro da figura 1. Os tuítes contrários ao uso da cloroquina são 24% do total e estão representados pela área periférica do grafo.

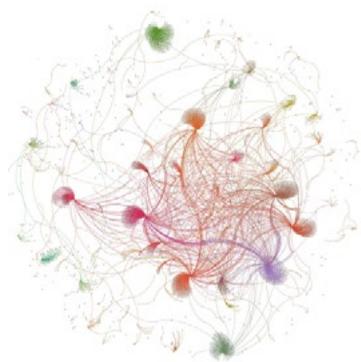


Figura 1. Rede de tuítes contra e a favor do uso da cloroquina no combate da Covid-19, coleta 04 de julho. Fonte: coleta 04 de julho, Elaboração própria, a partir do software *Gephi*.

Com relação ao grafo, foi possível observar uma intensa movimentação de mensagens sobre a cloroquina. Ao se calcular o coeficiente de clusterização da

¹¹ Para a organização e codificação do material foi utilizado o software *ATLAS.ti*. O *ATLAS.ti* é um software utilizado em pesquisa qualitativa para auxiliar na análise e interpretação de dados, tendo sido desenvolvido com base na *Grounded Theory* (Strauss & Corbin, 2008), mas não restrito a esta metodologia. O *ATLAS.ti* oferece recursos que facilitam o processo de exploração dos dados para dar suporte a uma construção teórica. Para mais detalhes acesse: <http://atlasti.com/manuals-docs/>

rede contra a eficácia da cloroquina no combate à pandemia, métrica que permite verificar o quão agrupados os nós estão entre si, o valor encontrado foi de 0,927. Já nas redes a favor da eficácia da cloroquina no combate à Covid-19, o coeficiente de clusterização foi de 1,233. Isso mostra que os nós da rede a favor da cloroquina possuem mais conexões entre si, se comparada à rede dos que se posicionam contra a cloroquina.

Já na coleta realizada no dia 08 de julho, um dia após o presidente do Brasil ter sido diagnosticado com Covid-19, encontrou-se uma preponderância maior de tuítes contrários a cloroquina, o que tem como uma das explicações o fato de neste dia a imprensa ter publicado diversas reportagens afirmando que Jair Bolsonaro realizava dois eletrocardiogramas por dia, a fim de se precaver contra os efeitos colaterais da cloroquina.

Ao calcular-se o coeficiente de clusterização das redes neste segundo período, obteve-se os seguintes índices: 0,988 na rede crítica da eficácia da cloroquina no combate à pandemia e 1,215 na rede de apoio à cloroquina. O grafo a seguir mostra o comportamento destas redes:

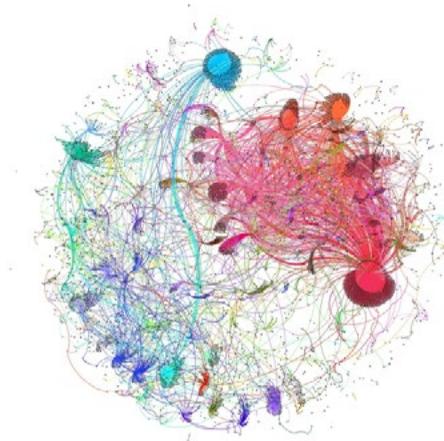


Figura 2. Rede de tuítes a favor e contra ao uso da cloroquina no combate à Covid-19, coleta 07 de julho. Fonte: Elaboração própria, a partir do software *Gephi*.

A parte mais concentrada da imagem (em tons mais avermelhados) representa os tuítes a favor da cloroquina, mostrando a presença de um grupo compacto. Portanto, apesar do número de tuítes contra a cloroquina ser em maior número, os nós da rede dos apoiadores da cloroquina estão mais agrupados, indicando a presença de *clusters*, grupos de nós que se citam mutuamente (Recuero, Bastos e Zago, 2015). Desta forma, mesmo que as mensagens contra a cloroquina tenham

sido em maior número no dia 08, elas não reverberam tanto no interior dessa comunidade quanto as mensagens de apoio ao uso da cloroquina.

O processo de reverberação da mensagem é importante para a criação de um ambiente de pertencimento e engajamento (Nunes, Lud, Pedron, 2018). Isso possibilita o chamado *efeito câmara de eco* (Shah e Kumar, 2018), o qual permite que uma opinião ou narrativa seja reverberada até que a quantidade de acesso e compartilhamento, mais do que a adequação aos fatos, garanta a legitimidade de uma informação. O *efeito câmara de eco* fortalece e é fortalecido pelo *viés de confirmação*, isto é, a propensão de se confiar na própria perspectiva: “a tendência do observador de procurar ou interpretar informações de forma que estas confirmem concepções próprias” (Nunes, Lud e Pedron, 2018, p. 65).

Assim, mais do que uma troca de mensagens no interior de uma rede, a presença de *cluster* possibilita a mobilização de enquadramentos sobre a realidade, a negociação de significados e uma maior tendência de legitimação da mensagem: por isso, ela facilita a criação de um ambiente de pertencimento e de engajamento.

OS ENQUADRAMENTOS INTERPRETATIVOS

A tabela ao lado apresenta os códigos e categorias formulados no processo de codificação dos 50 tuítes de apoio ao uso da cloroquina no combate à pandemia de Covid-19, os quais receberam mais retuítes (25 tuítes em cada período analisado). Os números expressos na tabela mostram a quantidade de vezes que os códigos apareceram na codificação.

A criação dos códigos e das categorias envolveu a análise prévia dos dados e o arcabouço teórico explicitado. A partir desse processo, foram encontradas sete categorias, a saber: Sujeito, Verbo, Objeto, Fala do Sujeito, Característica do Objeto, Emoção coletiva, Emoção sobre o objeto. As categorias *Sujeito*, *Verbo e Objeto* foram construídas em consonância com a teoria de Johnston e Alimi (2013) para se referir respectivamente a quem fala; às ações e interações presentes no enunciado; e a quem se direciona a ação.

A categoria *Fala do sujeito* diz respeito ao que o enunciador diz sobre o grupo do qual pertence, ou seja, como o caracteriza. Já a *Característica do Objeto*, diz respeito ao modo como o enunciador caracteriza o objeto (entendido a partir da oposição “nós”, “eles”). A *Emoção Coletiva* diz respeito às emoções que o enunciador procura incitar em seus pares, a fim de gerar identidade, isto é, a noção de um “nós” (identidade coletiva). É importante ressaltar que a noção de identidade é um fator constitutivo dos processos de mobilização (Melucci, 1995). A categoria

Tabela 1. Códigos e categorias dos discursos dos apoiadores de Bolsonaro sobre o uso da cloroquina no combate da pandemia de Covid-19, período de 06 e 09 de julho de 2020.

Categorias						
SUJEITO	VERBO	OBJETO	FALA DO SUJEITO	CARACTERÍSTICA DO OBJETO	EMOÇÃO COLETIVA	EMOÇÃO SOBRE O OBJETO
Defensores da cloroquina (23)	Combater (23)	Opositores da cloroquina (16)	Objetivo de salvar vidas (17)	Culpa pelo aumento de mortes por Covid-19 (12)	Confiança (laços afetivos) (30)	Desconfiança (laços afetivos) (25)
Apoiadores de Bolsonaro (17)	Desmascarar (22)	Opositores políticos (13)	Relato de casos de sucesso (10)	Manipulação (12)	Admiração (emoção moral) (6)	Indignação (emoção moral) (23)
Opositores de Doria (2)		Mídia opositora (5)	Bolsonaro está certo/é sincero (9)	Opressão/abuso de poder (8)	Orgulho (emoção moral) (5)	Raiva (emoção reflexa) (4)
		Esquerda (4)	Sofre perseguição (6)	Corruptos (8)		
		PT (4)	Base científica (6)	Hipócritas (5)		
		STF (1)	Desmascarar a corrupção (4)	Contra os valores tradicionais (1)		
			Medidas da OMS não funcionam (3)			
			Defesa dos valores tradicionais (1)			

Fonte: Elaboração Própria

Emoções sobre o Objeto, por sua vez, diz respeito ao sentimento que o enunciador procura provocar em seus pares ao se referir ao “eles” (grupo do qual se fala).

Para estudar como o enquadramento é mobilizado nos discursos em defesa da cloroquina no combate da Covid-19 optou-se por iniciar com a categoria *Verbo* (que possui os códigos “combater” e “desmascarar”), a partir da qual se procedeu a análise dos demais códigos e categorias. A escolha por iniciar a análise pelo *Verbo* se pauta na teoria de Johnston e Alimi (2013), que busca examinar os processos de negociação e conflito tendo por base os processos dinâmicos de enquadramento, entendido como um verbo, em vez de uma “coisa” (substantivo).

VERBO: COMBATER

Na análise do verbo “combater”, ao utilizarmos a noção de esquemas primários proposto por Johnston e Alimi (2013) encontramos o seguinte resultado: (a) Sujeito: apoiadores de Bolsonaro (coocorrência¹² de 0,38) e defensores da cloroquina (coocorrência¹³ de 0,28); (b) Verbo: combatem (ação); Objeto: opositores políticos (coocorrência de 0,38).

Nos discursos, a justificativa do combate (ação de “combater”) se fundamenta, principalmente, na noção de injustiça, representada por duas características enunciadas do objeto (categoria *Característica Objeto*): (a) “culpa por aumento de mortes por Covid-19”. Neste caso, ao se relacionar o verbo “combater” com este código encontrou-se um grau de coocorrência de 0,38; (b) “opressão/abuso de poder”. Ao relacionarmos este código com o verbo combater encontramos um grau de coocorrência de 0,29.

Com relação às emoções, o verbo combater teve maior ocorrência nos tuítes que procuravam provocar “indignação”, com grau de coocorrência de 0,53; e “desconfiança”, com grau de coocorrência de 0,33 (códigos presentes na categoria *Emoção sobre o Objeto*).

É interessante perceber que os códigos “indignação” e “desconfiança” apareceram por várias vezes juntos, apresentando grau de coocorrência de 0,41. O que denota que os discursos analisados buscavam causar indignação perante a ação ou omissão dos grupos opositores (noção de injustiça), além de gerar desconfiança

12 O coeficiente de coocorrência mostra a frequência com que os códigos estão relacionados. É um número entre 0 e 1. Quanto maior ele for mais forte é a relação entre os dois códigos. Segundo os padrões do Atlas.ti uma correlação com coeficiente acima de 0,2 é considerada forte.

13 Neste momento, o coeficiente de coocorrência diz respeito à relação entre o verbo “combater” e os códigos apresentados, a saber, “apoiadores de Bolsonaro”; “defensores da cloroquina”; “opositores políticos”.

sobre os atos e falas destes grupos. O objetivo aqui é desacreditar o discurso do opositor, mostrando suas manipulações e supostos interesses ocultos.

Ao mesmo tempo que geram desconfiança sobre o objeto, os tuítes buscaram fortalecer a confiança no sujeito, afirmando que “Jair Bolsonaro estava correto”, tanto ao afirmar que a cloroquina funciona, quanto em atacar os opositores, sendo que o objetivo último do presidente seria “salvar vidas”. Esta análise é confirmada quando se relaciona o verbo em questão com o código “Bolsonaro está certo” (categoria *Fala do sujeito*), o que gera um grau de coocorrência de 0,33 e, quando associado ao código “objetivo de salvar vidas” (categoria *Fala do Sujeito*), o grau de coocorrência é de 0,38.

O quadro que se procura construir é que os opositores políticos de Jair Bolsonaro, através do abuso de poder, obrigam a população a certas ações e proíbem outras, sendo, portanto, responsáveis pelo aumento de mortes de brasileiros por Covid-19. Assim, enquanto o fim último do presidente brasileiro é salvar vidas, o de seus opositores é a corrupção (grau de coocorrência dos códigos “combater” e “corrupção” foi de 0,24). Por isso, esses opositores políticos precisam ser combatidos.

Ao se relacionar o enquadramento construído com as falas do atual presidente brasileiro sobre a cloroquina entre os dias 19 de março¹⁴ – primeira menção pública de Jair Bolsonaro em defesa do medicamento no combate da Covid-19 – e 08 de julho (período final de análise da pesquisa), observamos que no dia 22 de maio, Jair Bolsonaro afirmou, em sua página do Facebook¹⁵ que embora a cloroquina não tivesse comprovação científica, era sabido que ela seria recomendada por muitos médicos com sucesso¹⁶. Afirma também que, mesmo diante do potencial do medicamento, o PT (Partido dos Trabalhadores) questionou o protocolo da cloroquina no TCU (Tribunal de Contas da União). Diante disso, o presidente brasileiro conclui que o PT não quer que os mais pobres tenham a oportunidade de se salvar através do uso da cloroquina

Aqui presenciamos o mesmo enquadramento encontrado nos tuítes: os políticos de oposição que supostamente não estariam interessados em lutar para salvar vidas e, por isso, seriam responsáveis por mortes de brasileiros que poderiam ser evitadas.

14 Live de quinta-feira com o Presidente Bolsonaro (19/03/2020): https://www.youtube.com/watch?v=hHOJhakIwfo&feature=youtu.be&fbclid=IwAR13WhWSjnEG9BeDs1RRXzEwxNjagDmi_joRdX69SuZVp3h5SCtaYzkJgzw

15 Ver em: <https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/posts/1935941096554867>

16 Afirmção que não possui fundamento, vez que não há estudos que mostrem o número de médicos que utilizam cloroquina e o potencial de eficácia dela nestes casos.

Uma outra estratégia presente no discurso do chefe do executivo brasileiro com o objetivo de desacreditar a fala de seus opositores foi colocar em dúvida a confiabilidade dos protocolos da OMS (Organização Mundial de Saúde) no combate à pandemia de Covid-19. No dia 05 de junho, por exemplo, em entrevista com jornalistas¹⁷ e no dia 18 de junho, durante uma das lives de quinta-feira¹⁸, o presidente da república afirmou que a OMS havia voltado atrás a respeito da cloroquina¹⁹, afirmação que pode causar a impressão de que o órgão em questão não possui uma posição firme sobre o uso do medicamento, semeando a desconfiança²⁰. É interessante notar que críticas ao protocolo da OMS também estiveram presentes nos tuítes analisados (dentro da categoria *Fala do sujeito*), mas com menor relevância, apresentando grau de coocorrência de 0,13 com o código “combater”.

VERBO: DESMASCARAR

Ao analisar o código “desmascarar” a partir dos esquemas primários proposto por Johnston e Alimi (2013), encontramos o seguinte resultado: (a) Sujeito: os defensores da cloroquina (coocorrência de 0,50); (b) Verbo: desmascaram (ação); (c) objeto: tanto o falso discurso dos “opositores da cloroquina” em geral (a coocorrência do verbo com o código foi de 0,50), quanto da “mídia opositora”, em específico (grau de coocorrência de 0,23).

Ao se analisar o que os discursos falam sobre o objeto, a característica principal que aparece é a “manipulação” (grau de coocorrência de 0,31). Aqui observamos também a noção de injustiça como fundamento da ação, afinal é preciso desvelar as falsidades e manipulações dos discursos para que a população não seja enganada e acabe escolhendo ou votando nos manipuladores.

O verbo desmascarar apareceu ligado à desconfiança (“emoção sobre o objeto”), com grau de coocorrência de 0,47. O objetivo é desacreditar o discurso, desmascarando os fatos e gerando desconfiança sobre as futuras ações do grupo opositor. É interessante observar que nas redes sociais a noção de injustiça, ligada à desconfiança, ganha mais um ingrediente, a acusação de que o outro está produzindo

17 Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=53Srgd7TnW8>.

18 Ver em: https://www.youtube.com/watch?v=EBDKIJu7Z9E&feature=emb_logo.

19 Ver em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/06/03/oms-anuncia-que-vai-retomar-testes-com-hidroxiclороquina-para-covid-19.ghtml>.

20 O que o discurso de Jair Bolsonaro não explicou foi o fato de que em 25 maio o órgão ter suspenso temporariamente as pesquisas sobre o medicamento dado um estudo publicados pela Lancet, que apontou que pacientes submetidos a este medicamento tinham mais chances de morrer. No entanto, no dia 02 de junho, a revista manifestou que existiriam dúvidas sobre os dados publicados, e por isso, o painel da OMS decidiu pela retomada dos estudos.

desinformação e, portanto, o discurso do oponente²¹ não deve nem ao menos ser levado em consideração, aniquilando qualquer possibilidade de debate.

Ainda dentro do código “desmascarar”, quando se trata da categoria *Fala do Sujeito*, ou seja, como o sujeito se caracteriza, o código com maior incidência é o que afirma que o discurso de defesa da cloroquina no combate da pandemia se baseia em dados científicos (“base científica”), com coocorrência de 0,27. O segundo código que mais se apareceu foi “sofre perseguição”, com coocorrência de 0,22. Quando se trata da emoção que os discursos procuraram gerar no interior do grupo, o código mais acionado foi “confiança” (grau de coocorrência de 0,49), assim como já havia ocorrido com o verbo “combater”.

O quadro que se procura construir é que a defesa do uso da cloroquina tem suporte científico. No entanto, os opositores deste medicamento, principalmente a mídia, com o objetivo de manipular a população, criam falsos discursos sobre o medicamento. E os que procuram mostrar as falsidades vinculadas pelos opositores são perseguidos. Por isso, os discursos dos opositores precisam ser desmascarados.

Ao se relacionar o enquadramento citado acima com as falas de Jair Bolsonaro sobre as pesquisas que suportam o uso da cloroquina no combate da Covid-19, encontramos que, no dia 29 de março, o chefe do executivo brasileiro²², em fala com a imprensa, ressaltou a existência de um estudo francês que comprovava a viabilidade do uso deste medicamento na cura da Covid-19. No entanto, o estudo recebeu diversas críticas por parte da comunidade acadêmica, que o acusavam de não utilizar metodologias adequadas. O objetivo do presidente, ao citar estudos científicos, é fortalecer a confiança no uso e nos discursos de defesa da cloroquina.

Assim como exposto nas análises anteriores, o objetivo dos discursos de Jair Bolsonaro e de seus apoiadores é criar enquadramentos explicativos capazes de ampliar a confiança na legitimidade do discurso. Isso ocorre para a fortalecer a percepção de que o objetivo das pesquisas que atestam a viabilidade do uso da cloroquina no combate da pandemia de Covid-19 é salvar vidas, objetivo esse que seria compartilhado por Jair Bolsonaro.

É interessante observar que o aumento da defesa da cloroquina por parte do chefe do executivo brasileiro, após contrair Covid-19, fez com ele recebesse mais críticas por parte da mídia dita tradicional (em geral telejornais e jornais impressos), o que levou os seus apoiadores a intensificarem os discursos de perseguição a esses veículos de imprensa. Tanto que entre os tuítes mais compartilhados no dia 04

21 Optamos por utilizar o termo “opponente”, para enfatizar o campo de estudo deste projeto, permeado pela polarização e construção de inimigos e não adversários.

22 Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=buvL3uZ9CcM>.

de julho, a mídia não apareceu como objeto, já no dia 08 de julho o código “mídia opositora” (categoria *Objeto*) e “sofre perseguição” (categoria *Fala do sujeito*) ganharam preponderância.

É possível afirmar, tendo por base os dois períodos analisados, que os discursos de defesa da cloroquina procuram incitar a percepção de que aqueles que se opõem a este medicamento no combate à pandemia de coronavírus não se fundamentam na ciência, mas usam os argumentos científicos para camuflar interesses próprios. E mais, o grupo de defesa da cloroquina se vê perseguido por estes supostos aproveitadores da dor alheia, sendo que a perseguição ocorre tanto no campo político (a suposta perseguição sofrida por Jair Bolsonaro e promovida pelos opositores políticos)²³, assim como pela ação da mídia – denominada pelo grupo bolsonarista de “golpista” - que teria por função dar credibilidade ao falso discurso dos opositores.

CONCLUSÃO

A partir da análise de rede dos tuítes foi possível comprovar que a rede de apoio à cloroquina, no período analisado, é mais *clusterizada* – ou seja, os nós estão mais agrupados – do que na rede que se opõe ao uso da cloroquina no combate à Covid-19.

Igualmente, ficou claro que há uma ligação muito estreita entre “defensores do uso da cloroquina” e “apoiadores do atual governo brasileiro”, ou seja, defender a cloroquina aparece como sinônimo de apoio ao governo, o que confirma a hipótese de que a defesa da cloroquina, para além de argumentos técnicos, diz respeito a uma escolha política.

Desse modo, os discursos sobre os medicamentos citados vêm repetindo o mesmo maniqueísmo que hoje marca o campo político no Brasil: ser contrário ou favorável ao seu uso, para além da competência técnica da substância, fala de vinculações políticas. Os resultados obtidos confirmam, portanto, as duas hipóteses levantadas no artigo.

Para criar engajamento (retuítes, *likes*, compartilhamentos e reações), os atores dos tuítes analisados usaram duas principais estratégias na promoção da visibilidade e, conseqüentemente, da legitimidade do discurso: a) a criação de molduras interpretativas a partir da identificação de protagonistas e antagonistas (Ruggiero, 2005), com o objetivo de adquirir consistência explicativa e

²³ Dentre as 5 aparições do código “sofre perseguição”, houve três referências à “mídia opositora”, uma ao “PT”, uma aos médicos que se recusam a prescrever cloroquina (“opositores da cloroquina”).

poder emocional (della Porta, 2008), assim como justificar a escolha da linha de ação (verbos “combater” e “desmascarar”); b) a mobilização da noção de injustiça, utilizada tanto para caracterizar o oponente, quanto para justificar uma forma de ação (o verbo). O objetivo é gerar desconfiança ou mesmo indignação no receptor da mensagem ao mesmo tempo que se estimula a confiança no interior do grupo onde este discurso circula.

Dentre os resultados obtidos, foi possível constatar que o objetivo dos grupos de apoiadores de Bolsonaro era criar a falsa percepção (enquadramento da realidade) de que existiria um complô contra a cloroquina, formado por grupos de opositores que teriam por objetivo principal promover interesses próprios, assim como atacar o presidente brasileiro. Isso tudo sem se preocupar com os fundamentos científicos ou o bem-estar da população, de modo a que esses grupos seriam os verdadeiros responsáveis por acarretar mortes evitáveis.

Estamos diante de um processo de criação de desinformação (Recuero e Socares, 2020), ou seja, um falso enquadramento dos fatos, mobilizado para gerar emoções, capazes de levar o interlocutor a sustentar um certo ponto de vista e a replicar o discurso. A partir disso, é interessante que futuras pesquisas aprofundem a temática da desinformação a fim de averiguar quais os principais enquadramentos desinformativos produzidos pelos atores que se denominam bolsonaristas, assim como para analisar quais as características dos nós mais influentes.

REFERÊNCIAS

- ABELIN, Pedro Henrique T. (2020) *Comunicação populista: uma proposta analítica a partir do Movimento Brasil Livre e da Mídia Ninja*. Dissertação (mestrado em Ciência Política). Brasília. Faculdade de Ciências Políticas da Universidade de Brasília.
- AMADEU, Sérgio. (2015) *Direita nas redes sociais online*. In. *Direita, volver! : o retorno da direita e o ciclo político brasileiro*. Sebastião Velasco e Cruz, André Kaysel, Gustavo Cotas (organizadores). São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- BOYD, Dana e CRAWFORD, Kate. (2012). *Critical questions for big data*. *Information, Communication & Society*, 15:5, p. 662-679
- CAIANI, M & DELLA PORTA, (2018) *D. The Radical Right as Social Movement Organizations*. In *The Oxford handbook of the radical right*. [edited by] Jens Rydgren. Description: New York City: Oxford University Press.
- CAIANI, M; DELLA PORTA, D; WAGEMANN, C. (2010). *Extreme Right and Populism: A Frame Analysis of Extreme Right Wing Discourses in Italy and Germany*. IHS Political Science Series No. 121.

- CESARINO, Letícia. *Identidade e representação no bolsonarismo*. In: Revista de Antropologia, São Paulo, n. 62 (3), 2019.
- FRAGOSO, S.; RECUERO, R.; AMARAL, A. Métodos de pesquisa para internet. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- JOHNSTON, H. & ALIMI, E. Y. (2013). *A methodology analyzing for frame dynamics: The grammar of keying battles in palestinian nationalism*. Mobilization: na International Quarterly, 18(4), 453–474.
- KALIL, Isabela. (2018). *Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro*. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Disponível em <https://www.fespsp.org.br/>. Acesso em abril de 2021.
- KAYSEL, André. (2015). *Regressando ao Regresso: elementos para uma genealogia das direitas brasileiras*. In *Direita, volver!: o retorno da direita e o ciclo político brasileiro*. Sebastião Velasco e Cruz, André Kaysel, Gustavo Codas (organizadores). – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- MELUCCI, A. *Getting involved: identity and mobilization in social movements*. International Social Movements Research, vol. 1, 1988.
- MELUCCI, Alberto (2001). *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001
- MIGUEL, L.F. (2018) *A reemergência da direita brasileira*. In: SOLANO, Ester. O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil. São Paulo.
- MONTEVECHI, Camila. (2021) *Ativismo Anticorrupção no Brasil e a Teoria dos Movimentos Sociais*. Rev. Bras. Ciênc. Polít. [online], n.34.
- NICOLAU NETTO, Michel; CAVALCANTE, Sávio M.; CHAGURI, Mariana M. (2019) *O homem médio e o conservadorismo liberal no Brasil contemporâneo: o lugar da família*, 10/2019, Científico Nacional, 43º Encontro Anual da Anpocs, Vol. 1, pp.1-3, Caxambu, MG, BRASIL, 2019.
- PARISER, E. (2011). *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin UK.
- RECUERO, R.; GRUZ, A. (2019) *Cascatas de Fake News Políticas: Um estudo de caso no Twitter*. GALÁXIA (PUCSP), v. 41, p. 31-47, 2019.
- RECUERO, R; BASTOS, M; ZAGO, G. (2015) *Análise de redes para a mídia social*. Porto Alegre: Suline.
- ROCHA, Camila. *Menos Marx, Mais Mises: uma gênese da nova direita brasileira*. Tese (doutorado). São Paulo, 2018.
- RUGGIERO, V. (2005) *Brigate Rosse: political violence, criminology and social movement theory*. Crime, Law and Social Change, 43, 289-307.
- SALDAÑA, J. (2009). *An Introduction to Codes and Coding, in The Coding Manual for Qualitative Researchers*. Reino Unido: SAGE Publications, Incorporated.

- SHAH, N & KUMAR, L. (2018). *False Information on Web and Social Media: A Survey*. Arxiv. Social Media Analytics: Advances and Applications, 1 (1).
- SILVA, Ederson Duda da. *As bases da nova direita: estudo de caso do Movimento Brasil Livre na cidade de São Paulo* (2013-2016). *Conversas e Controvérsias*, v. 5, n. 1, p. 75-95, jan-jun. 2018.
- SOARES, F.; RECUERO, R. (2020) *O Discurso Desinformativo sobre a Cura do COVID-19 no Twitter: Estudo de caso*, EC, set.
- SOLANO, E. G. (org.). (2018) *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo.
- _____. SOLANO, E. (2019) *A bolsonarização do Brasil. Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, v., p. 307-322.
- STRAUSS, A., CORBIN, J. (2008) *Pesquisa qualitativa: Técnicas e procedimentos para o desenvolvimento de teoria fundamentada*. Porto Alegre: Artmed.
- SNOW, D. A.; BENFORD, R. D. (2000). *Framing processes and social movements: an overview and assessment*. *Annual Review of Sociology*, n. 26, p. 611-639. 2000.
- TATAGIBA, Luciana; TRINDADE, Thiago; TEIXEIRA, Ana Cláudia Chaves Teixeira. *Protestos à direita no Brasil (2007-2015)*. In *Direita, volver!: o retorno da direita e o ciclo político brasileiro*. Sebastião Velasco e Cruz, André Kaysel, Gustavo Codas (organizadores). São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.
- TILLY, Charles. *Movimentos sociais como política*. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010.
- TARROW, Sidney. *O Poder em Movimento: Movimentos Sociais e confronto político*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009[1998].
- VILAÇA, Luiz; VON BÜLOW, Marisa; ABELIN, Pedro. (2015) *Aprendendo a usar o Facebook: o movimento estudantil no Chile e o ativismo digital*. Encontro Anual da ANPOCS, 39., 2015. Caxambu. Anais. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.
- VON BULOW, M. e Dias, T. (2019) *O ativismo de hashtags contra e a favor do impeachment de Dilma Rousseff*, *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online].

Ana Flavia Bádue	City University of New York
Beatriz Rodrigues Sanchez	Cebrap
Caroline Bonomi Guerra	Unicamp
Daniela Costanzo	USP
Danielle Tega	UEMS
Fátima Regina Gomes Tavares	UFBA
Guilherme Borges	Cebrap
Ivan Faria	UEFS
Joana Salém Vasconcelos	Faculdade Cásper Líbero
Larissa Gdynia Lacerda	USP
Letícia Lindenberg Lemos	USP
Maíra Tavares Mendes	UESC
Marcelo Pinheiro Cigales	UnB
Nelson Lellis Ramos Rodrigues	UENF
Rayani Mariano dos Santos	UnB
Silvia Regina Alves Fernandes	Boston College
Patrícia da Silva Santos	UFPA
Ricardo Silva	UFSC
Marcelli Cipriani	UFRGS
Elias David Morales	UFABC
Rodrigo Carreiro	Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Democracia Digital
Sergio Amadeu da Silveira	UFABC
Anderson Rodrigues Teixeira	PUC-Rio
Carmen Lima	UNEB
Célia Arribas	UFJF
Daniela Mussi	UFRJ
Eduardo Maia Carneiro	Procuradoria Geral do Estado da Bahia
Gabriel Bandeira Coelho	UFRGS
Isabella Meucci	Unicamp
Jéssica Mayara de Melo Carvalho	USP
José Pedro Simões Neto	UFSC
Laura Sant'Anna Luedy Oliveira	Unicamp
Luis Gustavo Teixeira da Silva	UFPel
Marcelo Garson	UFPR

Maria José Nunes-Rosado	PUC-SP
Rhaysa Ruas	UERJ
Vera Kalsing	UFLA
Ricardo Pagliuso	UFBA
Diego Mansano Fernandes	UNINOVE
Aiala Colares Couto	UEPA
Gabriela Litre	UnB
Marcus Abilio Gomes Pereira	UFMG
Natália Gaspar	FGV-RJ

Comissão Editorial

Plural - Revista de Ciências Sociais do
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315. CEP 05508-900 – São Paulo
São Paulo - Brasil
E-mail: plural@usp.br / Site: <http://revistas.usp.br/plural>