



Escolher as armas: a utilização de conceitos do Norte para os feminismos brasileiros¹

To choose the weapons: using North concepts in Brazilian feminisms

*Maíra Kubík Mano*²

RESUMO

A questão da tradução dos conceitos não é nova para as epistemologias feministas. Reconhecendo a importância das formulações do feminismo materialista francófono, originário do Norte global, este artigo problematiza como elas podem ser utilizadas de maneira combinada com reflexões elaboradas desde o Sul global para contribuir para novas proposições emancipatórias.

PALAVRAS-CHAVE: Feminismo. Gênero. Decolonial

ABSTRACT

The issue of the translation of concepts is not new to feminist epistemologies. Recognizing the importance of the formulations made by materialist french feminists, originated from the Global North, this article aims to reflect on how they can be useful, together with other reflections elaborated in the Global South, to contribute to new emancipatory propositions.

KEYWORDS: Feminism. Gender. Decolonial Studies.

* * *

Introdução

Na divisão internacional do trabalho científico, o Sul global é colocado frequentemente como o lugar para o desenvolvimento do trabalho de campo e o Norte, como a referência teórica que fornecerá esquemas explicativos da realidade social – qualquer que seja ela. No trânsito internacional de ideias

¹ Uma primeira versão desse trabalho foi apresentada no “Colloque Dialogues épistémologiques transatlantiques - Théories féministes décoloniales latino- américaines et perspectives matérialistes francophones”, Université Paris 7 / Chicago University, 2021. Agradeço à Jules Falquet pela leitura atenta e pelos comentários.

² Maíra Kubík Mano é Doutora em Ciências Sociais (Unicamp), professora do Departamento de Estudos de Gênero e Feminismo da UFBA e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM), Brasil. E-mail: maira.kubik@ufba.br

e conceitos, a manutenção dessa hierarquia e dessa busca por explicações universais pode resultar em distorções e leituras truncadas, dificultando a construção de um pensamento que contribua para o local. É partindo da compreensão de que é fundamental localizar a produção do conhecimento para poder utilizá-lo que eu busco, neste artigo, estabelecer um diálogo entre o feminismo materialista francófono e pensamentos desenvolvidos desde o Sul global, sem a intenção de chegar a uma síntese, mas, quiçá, a um uso de maneira combinada.

Penso aqui a partir do lugar do conflito e também da emancipação e quero argumentar que o ponto de intersecção entre essas diferentes reflexões é a identificação em ambas da urgência da mudança social. É diante da constatação da existência de sujeitos subalternizados que se apresentam ferramentas teóricas úteis para diagnosticarmos as relações de opressão e, diante delas, agirmos. Os sentidos desta ação, contudo, podem ser diversos e levar a lugares distintos, dada a impossibilidade de encontrar saídas unitárias para as crises, como nos apontam os autores do chamado giro decolonial (BALLESTRIN, 2013).

Argumentarei que os conceitos elaborados pelas feministas materialistas francófonas³, nascidos sob as estruturas de opressão

³ Como feministas materialistas francófonas considero aqui, seguindo definição de Jules Falquet (2018, p.29), o grupo formado por Christine Delphy, Monique Wittig, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu e a italiana Paola Tabet, que tem notória interlocução com a França. São autoras que se dedicaram a refletir sobre a exploração das mulheres por meio de uma interpretação materialista e dialética que reivindica a independência do marxismo. Falquet acrescenta ainda ao grupo algumas canadenses, destacadamente as acadêmicas Danièle Juteau, Nicole Laurin e Francine Descarries, além de Danièle Charest e Louise Turcotte, fundadoras da *revista Amazonas d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui* (*Amazonas de ontem, lésbicas de hoje*), inspirada na obra de Wittig. Como já argumentei anteriormente (MANO, 2020), esta é uma definição controversa uma vez que exclui como referência do feminismo materialista Danièle Kergoat, mais conhecida no Brasil, em especial por seu diálogo com Helena Hirata, brasileira radicada na França e diretora emérita de pesquisa no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Contudo, Falquet insiste que esta não faria parte do grupo por ter uma vinculação mais próxima aos partidos de extrema esquerda no âmbito do movimento feminista francês (Falquet, 2012, p.2), o que seria a tendência “luta de classes”. À essa perspectiva, Hirata rebate afirmando que é surpreendente a diferença estabelecida por Falquet entre feminismo marxista e materialista. “Porque a conceitualização em termos de ‘classe de sexo’ será mais materialista que a conceitualização em termos de “capitalismo patriarcal ou ‘patriarcado e capitalismo?’”, questiona (Hirata, 2012, p. 2).

patriarcais-heterossexuais europeias – apesar de elas não voltarem seus olhares apenas para a Europa, como mostra o vasto conhecimento antropológico de Nicole-Claude Mathieu e as reflexões sobre raça de Colette Guillaumin – podem ser úteis para a compreensão de como as hierarquias de gênero operam na Europa, mas também nos territórios que passaram por processos de europeização (IANNI, 2011, p. 16) e onde o colonialismo segue operando. Trago a ideia de utilidade dos conceitos a partir do pensamento de Ailton Krenak. Durante a pandemia do covid-19, Krenak lançou o livro *A vida não é útil*. Nele, ao refletir sobre como os brancos buscam dar uma utilidade para sua vida, ele afirma:

A vida não tem utilidade nenhuma. A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade a ela, mas isso é uma besteira. A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária. (...) Por que insistimos em transformar a vida em uma coisa útil? Nós temos que ter coragem de ser radicalmente vivos, e não ficar barganhando sobrevivência. Se continuarmos comendo o planeta, vamos todos sobreviver por só mais um dia (...) Nós estamos aqui para fruir a vida, e quanto mais consciência despertarmos sobre a existência, mais intensamente a experimentamos. (...) As religiões, a política, as ideologias se prestam muito bem a emoldurar uma vida útil (KRENAK, 2020, p. 108-111).

Nesse sentido, minha interpretação daí derivada é que as ideias que serviriam são justamente aquelas que são inúteis do ponto de vista de manutenção da ordem, da reprodução do capital, da exploração-dominação das pessoas e da vida como um todo, de humanos e não-humanos. Acrescento a essa percepção outra, também a partir de Krenak, quando este afirma, em um diálogo com um entrevistador branco, que as guerras de conquista nunca pararam:

Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é para manter a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum, é guerra em todos os lugares o tempo todo. (...) Se você me mostrar algum período de paz na tal humanidade, vou te dizer que essa paz foi feita às custas de muita matança. (KRENAK, 2021, p. 263-264).

Portanto, as ideias que serviriam para pensar a emancipação talvez sejam ainda aquelas que melhor armem os subalternizados para os conflitos.

O acesso às armas em diferentes sociedades, nos mostra Paola Tabet (1979), é negado às mulheres. Mas nós estamos em meio ao conflito e nossos corpos – alguns corpos mais do que outros, por suas marcações racializadas, de identidade de gênero e de classe – vivem e morrem sob a violência de existirem de maneira subalternizada. Justamente por isso, precisamos aperfeiçoar nossas próprias armas para melhor nos situarmos em diferentes combates.

1 O corpo máquina-de-trabalho

A centralidade no trabalho é basilar nas teorias sociológicas do século XIX e na primeira metade do século XX. Porém, quando as feministas materialistas francófonas iniciam sua produção, no final da década de 1960 e início de 1970, pensadores de referencial marxista estavam justamente questionando este destaque em função das mudanças experimentadas no mundo do trabalho. Colocar o trabalho como categoria-chave para análise, como elas fizeram, foi uma demarcação importante como orientação teórica não apenas para dentro campo materialista, mas para estabelecer a diferença fundamental com as teorias pós-estruturalistas ou vindas da linguística e da psicanálise, que dominariam o campo dos estudos de gênero e as teorias feministas nas décadas a seguir.

Ao tratar também, mas não apenas, de trabalho assalariado, formal ou informal, o trabalho emerge aqui como uma categoria ampla, referindo-se à forma de organização da vida social em torno das atividades desenvolvidas para a experiência humana, e, mais especificamente, para nossa sobrevivência – o trabalho reprodutivo. Nessa leitura, as mulheres, enquanto grupo, teriam um trabalho socialmente diferenciado e hierarquicamente inferiorizado em relação àquele reservado aos homens. É a divisão sexual do trabalho que definiria um grupo enquanto masculino e feminino, e não o contrário: é porque eu desenvolvo determinada função social que eu sou considerado homem ou mulher. Isto abre uma porta

também para pensar em cisgeneridade, transgeneriedade e não-binariedade desde o feminismo materialista. Para citar Colette Guillaumin em seu notório artigo de 1978, “Prática do poder e ideia de natureza”,

É aceito por todos – ou quase todos – que as mulheres são exploradas, que sua força de trabalho, quando é vendida no mercado de trabalho, é muito menos remunerada que a dos homens, visto que, em média, os salários recebidos pelas mulheres representam só dois terços dos salários recebidos pelos homens. Todos compreendem – ou quase todos – que o trabalho doméstico efetuado por todas as mulheres, assalariadas ou não, é realizado sem salário. (GUILLAUMIN, 2014, p. 32)

Guillaumin ressalta que, se para os homens trabalhadores a venda da força de trabalho é seu único recurso, para as mulheres, isso não é verdadeiro. Há sim a possibilidade da venda da força de trabalho, mas, para além dela, há todo um trabalho não remunerado desenvolvido pelas mulheres que envolvem as atividades comumente associadas à reprodução – trabalho de cuidado, sexual, tarefas domésticas, trabalho psicológico com membros do grupo familiar etc. Esse trabalho não remunerado não é simplesmente doado pelas mulheres à coletividade, mas sim apropriado:

Se é não-pago é porque não é “pagável”. Se não é monetarizável ou não é mensurável (a medida e a moeda atuam como duplês), é, então, porque é adquirido de outra maneira. E essa outra maneira implica que é adquirido em sua totalidade, de uma vez por todas, e não tem mais de passar por avaliações monetárias, horárias ou por tarefa, avaliações que acompanham em geral a cessão da força de trabalho; e essas avaliações justamente não intervêm nesse caso. (GUILLAUMIN, 2014, p. 41).

Diferentemente do emprego formal, em que o salário é calculado por horas de trabalho semanais, o tempo das mulheres é apropriado pelas tarefas domésticas e de cuidado. Não há dias de descanso remunerado do casamento ou adicional noturno por lavar a louça após o jantar e cuidar de um bebê de madrugada, assim como eventuais obrigações sexuais não são pagas – ainda que, como reconheça Paola Tabet, exista um continuum econômico-sexual entre casamento e prostituição (CURIEL; FALQUET, 2014, p. 24). “Na realidade”, afirma Jules Falquet, essa falta de medida é “devido ao fato de que o que é apropriado não é a força de trabalho (mensurável) mas a pessoa inteira, ou, mais exatamente, o que Guillaumin

conceitua como corpo-máquina-de-trabalho” (FALQUET, no prelo⁴). Para Guillaumin, os meios pelos quais a apropriação ocorre são: o mercado de trabalho; o confinamento no espaço; o uso da força; o constrangimento sexual por meio de assédio, estupro e provocações; e o arsenal jurídico (GUILLAUMIN, 2014).

Seguindo o método do materialismo histórico, Guillaumin identifica, além do corpo-máquina-de-trabalho feminizado, outras duas formas de apropriação que ocorreram ao longo da história na economia fundiária e com as quais traça paralelos: a escravidão do sistema *plantation* das Américas no século XVIII e a servidão na Europa feudal da Idade Média. À forma específica de apropriação das mulheres na economia doméstica moderna, ela denominou sexagem. Nas palavras de Guillaumin:

Esse tipo de relação, certamente, não é exclusivo das relações de sexos; na história recente, ele caracterizava a escravidão de *plantation*, que desapareceu do mundo industrial faz pouco mais de um século (Estados Unidos, 1865; Brasil, 1888), o que não quer dizer que a escravidão tenha desaparecido totalmente. Outra forma de apropriação física, a servidão, característica da propriedade fundiária feudal, desapareceu no século XVIII na França (últimos servos emancipados por volta de 1770, abolição da servidão em 1789), mas persistiu por mais de um século em certos países da Europa. A relação de apropriação física direta não é, portanto, uma forma que seria exclusiva das relações de sexo... (GUILLAUMIN, 2014, p. 33)

Aqui é importante ressaltar que Guillaumin utiliza a palavra “*rapport*” para tratar de relação, e não “*relation*”, o que não tem tradução para o português. Grosso modo, poderíamos dizer que os *rapport sociaux de sexe* dizem respeito ao nível macro, às relações estruturantes da sociedade, enquanto as *relations sociales de sexe* seriam aquelas no nível micro, dos relacionamentos entre indivíduos.

Tal formulação chegou ao Brasil junto com outras proposições das feministas materialistas ainda no início dos anos 1980. Não havia tradução, mas algumas pesquisadoras, como Elisabeth Souza-Lobo e Heleieth Saffioti, tiveram acesso às publicações originais (MANO, 2020). Em um artigo de

⁴ Tradução minha.

1984 apresentado no GT “A mulher na força de trabalho” do VIII Encontro Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), Souza-Lobo assinala como uma contribuição relevante das pesquisas sobre divisão sexual do trabalho para as Ciências Sociais o fato de elas apontarem “para a necessidade de uma metodologia que articule relações de trabalho e relações sociais, práticas de trabalho e práticas sociais” (SOUZA-LOBO, 2011, p. 157). A autora reconhece que a conceituação de Guillaumin de uma “apropriação particular, enquanto corpo, e não apenas enquanto força de trabalho” poderia ser pertinente para “a análise de algumas modalidades da relação de trabalho” (SOUZA-LOBO, 2011, p. 154). Ao cogitar uma utilização parcial, percebe-se que Souza-Lobo não aceitou integralmente a proposta de que se trata de uma outra forma de organização global da exploração das mulheres, possivelmente por estar mais próxima à perspectiva marxista da dialética do trabalho gratuito e do trabalho remunerado (MANO, 2020). Abordagens semelhantes podem ser vistas em outros trabalhos do período e até mesmo em uma afirmação de Saffioti sobre a ausência de uma teoria “coerente e rigorosa” da opressão feminina que fosse similar àquela marxista de dominação-exploração de classe (SAFFIOTI, 2009, p. 10).

Percebe-se, então, que não há, ao menos neste primeiro momento, uma disposição das teóricas feministas brasileiras de utilizar a proposição de Guillaumin. Além do já mencionado referenciamento ao marxismo, existem ao menos dois outros problemas a serem considerados diante da realidade brasileira: o primeiro, é o paralelo estabelecido entre sexagem e escravidão em um país que vivenciou a escravidão colonial e cujas marcas profundas persistem em sua constituição atual; o segundo, decorrência do primeiro, é pensar relações de raça e de sexo separadamente. Desenvolverei essa reflexão no item a seguir.

2 Qual corpo?

É fato que o primeiro estudo importante de Colette Guillaumin era sobre raça, e não sobre relações sociais de sexo. Jules Falquet nota que, no mundo francófono, ela foi a primeira a aparecer com a ideia moderna de raça “como produto das relações [rapports] de poder estruturais – e não como uma simples opinião resultante da formação socio-cultural de diferenças naturais-reais entre grupos humanos” (FALQUET, no prelo)⁵. No livro *L'idéologie raciste (A ideologia racista)*, de 1972, a autora se coloca a tarefa de contribuir para desenvolver uma perspectiva sociológica ao que é “habitualmente abordado como um fenômeno biológico tendo consequências sociológicas” (GUILLAUMIN, 2002, p. 11). Segundo Guillaumin,

[...] no racismo – que é a aplicação desse pensamento biologizante pelo qual se funda a raça – encontramos as condutas que, embora não estejam geralmente classificadas sob essa rubrica, são aumentadas pelo signo biológico, semi-inconsciente, que utilizam. Habitualmente, somente o assassinato ou a hostilidade, que são contrários à moral explícita da nossa cultura, são cobertas pelo termo racismo. Deixamos na sombra as condutas que levam em consideração a essencialização somático-biológica do diferente e sua constituição em estatuto particular, que escapam do julgamento moral. No entanto, a crença na heterogeneidade absoluta do outro se manifesta desde suas primeiras fases e, principalmente, pela afirmação (implícita ou explícita) da essência do outro. Ela tende a conservar a diferença do outro enquanto grupo enquanto nega a emergência do indivíduo no seio deste grupo. (GUILLAUMIN, 2002, p. 112).

Posteriormente, tal reflexão é importante para Guillaumin demarcar, assim como as demais feministas materialistas francófonas, o afastamento de qualquer percepção biologizante das mulheres – o que nos colocaria em campos opostos ao do autodesignado feminismo radical contemporâneo, que por vezes insiste em utilizar de maneira equivocada e distorcida as formulações dessas autoras, com uma essencialização que leva à transfobia. É a partir daí que ela desenvolve sua reflexão sobre “ideia de natureza”, onde há um efeito ideológico em que a natureza suspostamente explica o que são as mulheres. Constrói-se o enunciado de que “uma mulher é uma mulher porque é uma fêmea” (GUILLAUMIN, 1992, p. 51).

⁵ Tradução minha.

Falquet, ao refletir sobre as aproximações possíveis entre o pensamento de Guillaumin e o da feminista decolonial Maria Lugones, entende que ambas convergem ao tratar sobre a reificação e a redução dos corpos, já que estão lidando com corpos sem humanidade e sem direito para Guillaumin e com corpos animalizados para Lugones (FALQUET, no prelo). “No entanto”, ressalta Falquet,

Guillaumin inclui, entre estes reificados, sem hesitação e sem distinção, as mulheres brancas, enquanto Lugones efetua, ao contrário, uma distinção muito nítida entre o destino das mulheres racializadas daquele das mulheres brancas e dos homens racializados (FALQUET, no prelo)⁶.

Tal diferença não é menor, pois se podemos considerar que há alguma equivalência nos sistemas de apropriação física da escravidão colonial e da sexagem, quando nos referimos às mulheres negras e indígenas, de que forma essa apropriação ocorre na economia moderna senão de maneira diferenciada daquela das brancas? Se considerarmos o conceito corpo-máquina-de-trabalho, aqueles das mulheres negras e indígenas, marcados por séculos de escravização, estupros, trabalhos domésticos forçados e por um comércio transatlântico que deslocou cerca de 12,5 milhões de pessoas⁷, não são apropriados, na contemporaneidade, da mesma maneira que o das mulheres brancas, seja em relações privadas ou públicas.

Como afirma Lélia González, cuja produção ocorre concomitante às materialistas francófonas, o feminismo, como teoria e prática, “ao centralizar suas análises em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), revelou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de importância crucial para

⁶ Tradução minha.

⁷ Estimativa do projeto de pesquisa *Slave Voyages*, disponível em: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>. Acesso em 27/09/2021. O projeto é desenvolvido pelas seguintes universidade e institutos: Rice University, Emory University, Hutchins Center for African & African American Research, National Museum of African American History and Culture – Smithsonian, Omohundro Institute, University of California, Berkeley University, UC Irvine, UC Santa Cruz.

a direção de nossas lutas como movimento” (GONZÁLEZ, 2020, p. 140). Ou seja, é uma arma teórica que nos é útil. Contudo,

lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas. (GONZÁLEZ, 2020, p. 142).

Indo para o nível das práticas sociais, não é possível, por exemplo, refletir sobre tarefas domésticas no Brasil sem falar no papel da empregada doméstica que, afirma González, “nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (GONZÁLEZ, 1984, p. 229). Ou, para citar a recente pesquisa de Bárbara Araújo Machado

A questão do emprego doméstico no Brasil é um objeto que revela com clareza a dinâmica co-constituída das relações de classe, gênero e raça. A especificidade engendrada por essas relações foi analisada de forma brilhante por Lélia Gonzalez, que viu na figura da mucama a articulação entre uma representação hipersexualizada das mulheres negras, de um lado, e sua representação como empregada doméstica (MACHADO, 2020, p. 135).

Além do Brasil, Guillaumin refere-se aos Estados Unidos e ao Caribe como referência para pensar a forma de apropriação do sistema *plantation*. Feministas negras com referencial marxista, produzindo reflexões na mesma década que Guillaumin, também ressaltam a impossibilidade de analisar de forma separada as relações de sexo e de raça, sendo, talvez, a obra mais notória a de Angela Davis. Destaco também aqui o manifesto apresentado pelo Coletivo Combahee River, escrito em abril de 1977 e publicado em 1979, que reivindica uma formulação que consiga especificar a posição de classe das mulheres negras.

Assim, desde o ponto de vista situado do Brasil, constata-se que, mesmo aceitando a útil proposição geral de Guillaumin acerca da apropriação, há uma impossibilidade de pensar um corpo-máquina-de-

trabalho que não seja também permanentemente racializado. Se raça estrutura classe no Brasil, a divisão sexual do trabalho existe necessariamente de maneira imbricada. Ademais, “as relações patriarcais impostas pela colônia e estabilizadas na colonialidade moderna”, como define Rita Segato (2012, p. 124) são estruturantes da nossa vida cotidiana tanto quando as relações de classe.

3 O corpo como coletividade

Nas formulações das feministas materialistas francófonas, e, novamente, de forma mais específica, de Guillaumin, o processo de apropriação que transforma os corpos em máquinas-de-trabalho é algo a ser rechaçado e denunciado. Tratam-se, afinal, de formulações baseadas na práxis feminista, uma vez que as autoras eram também militantes dos movimentos de mulheres (MANO, 2020, p. 75), e que carregam um desejo de mudança. Em outra aproximação que parece inadequada e incômoda, Monique Wittig, levando adiante a proposição teórica de Guillaumin, idealiza um paralelo entre quilombolas e a possibilidade de libertação das lésbicas (FALQUET, no prelo), onde os/as primeiros/as fogem da escravidão e as últimas, da sexagem. No horizonte emancipatório vislumbrado por Wittig, as lésbicas se apresentam como um grupo que escapa à divisão hetero-sexual do trabalho ao não estabelecer os contratos matrimoniais que regulamentam relações de apropriação, criando um lugar fora do pensamento hetero (*pensée straight*⁸).

O pensamento hetero atravessa e estrutura a sociedade e a fuga pensada aqui obviamente não é individual, já que estamos discutindo em termos de relações sociais estruturantes: ela só é possível na coletividade. A idealização de Wittig é correspondente a um período histórico em que as

⁸ *La pensée straight*, expressão propositalmente deixada em francês e inglês para significar hétero e também correto, alinhado ou quadrado.

lutas emancipatórias tinham terreno mais fértil. Tanto é que, no artigo de 1981, “Não se nasce mulher”, ela chega a imaginar um futuro sem gênero: “enquanto classes e categorias de pensamento ou linguagem eles [homens e mulheres] têm de desaparecer, política, econômica, ideologicamente” (WITTIG, 2013, p. 63-64). As classes aqui referidas são as classes de sexo, formadas a partir de posições antagônicas na divisão sexual do trabalho.

Hoje, diante do avanço do neoliberalismo e do reforço de narrativas individuais de sucesso para o rompimento dos “tetos-de-vidro”, que capturam tanto subjetividades quanto movimentos sociais, as reivindicações coletivas que visam transformações estruturais da sociedade parecem mais distantes. Tal movimentação foi bem descrita por Nancy Fraser ao afirmar que

Ao conferir às lutas cotidianas uma significação ética, o discurso feminista atrai as mulheres das duas extremidades da escala social: em uma extremidade, as mulheres das classes médias, determinadas a quebrar o teto de vidro; em outra, as mulheres interinas, trabalhadoras em tempo parcial, assalariadas de baixa renda, empregadas domésticas, trabalhadoras do sexo, imigrantes, trabalhadoras em zonas francas industriais e clientes em estabelecimentos de microcrédito, em busca não somente de renda e segurança material, mas também de dignidade, de bem-estar e de uma liberação da autoridade tradicional. Nas duas extremidades, o sonho de emancipação das mulheres é sacrificado no altar do capitalismo (FRASER, 2011, p. 631).

O capitalismo opera de tal forma a fazer parecer com que não haja saída fora dele. Exemplo evidente é aquele dos discursos relativos às reformas da previdência, administrativa, tributária etc.: é necessário fazê-las para que o sistema “continue funcionando”, como se não houvesse outras formas de existir. É a uma política de finitude que nos impede de imaginar futuros infinitos⁹.

A formulação de Wittig traz atualidade e possibilidade justamente ao enxergar inspiração e saídas a partir de experiências outras fora da modernidade capitalista liberal, como aquelas do aquilombamento. O

⁹ Penso aqui a partir de enunciados de Alain Badiou em seminário que frequentei na École Normal Supérieure, França, no ano letivo 2013-2014.

quilombo, tão presente nas obras do pensador marxista Clóvis Moura e de Abdias Nascimento, emerge com força na atualidade. Como define Nascimento,

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, freqüentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os "ilegais" foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta praxis afrobrasileira, eu denomino de quilombismo. (NASCIMENTO, 1980, s/p).

Longe de ser algo datado na história, o quilombo permece pulsante enquanto maneira de organização da vida na contemporaneidade, tanto nos territórios demarcados e reconhecidos enquanto tal, em áreas urbanas ou rurais, quanto nos múltiplos espaços de convivência construídos em escolas de samba, terreiros de candomblé, rodas de capoeira etc. Inseridos no sistema e também à marge dele. Dentro e fora do sistema.

Contudo, se o quilombamento aparece como prática eficaz de resistência e luta desde o Sul global, não são todas as experiências de opressão que cabem nelas, dada a multiplicidade de sujeitos e grupos e sua historicidade. Como explicita o manifesto do Coletivo Combahee River:

Nossa situação, como pessoas negras, exige solidariedade a respeito da questão racial, o que não é uma necessidade no caso da relação entre mulheres brancas e homens brancos, a menos que seja em termos de uma solidariedade negativa enquanto opressores raciais. Nós lutamos junto de homens negros contra o racismo, enquanto também nos confrontamos com eles a respeito do sexismo. (COLETIVO COMBAHEE RIVER, 2019 [1977], p. 200).

De forma semelhante, Lélia González afirma que, diante da descoloração, da desracialização das mulheres amefricanas e ameríndias dentro dos movimentos de mulheres, assim como diante do racismo por omissão das feministas brancas, a alternativa foi a organização como grupos étnicos: “é a partir do movimento negro que nos organizamos, e não do movimento de mulheres” (GONZÁLEZ, 2020, p. 149).

Em 2015, as mulheres negras ocuparam Brasília na Marcha Nacional das Mulheres Negras reivindicando a ancestralidade e o bem-viver para pensar o futuro:

Buscamos fundamentos nas concepções milenares de Bem Viver que fundam e constituem as formas do social e do político a partir de princípios plurais que englobam novas concepções de gestão do coletivo e do individual, da natureza (política ambiental) e da cultura, enfim das formas que dão sentido e valor à nossa existência, calcada em uma visão utópica de viver e construir o mundo de todas(os) e para todas(os). Nossa concepção de Bem Viver é incompatível com o capitalismo racista patriarcal excludente, que nos engessa em espaços sociais de exploração, subalternidade e marginalidade, e que associa qualidade de vida a consumo. Exige, pois, transformações radicais no modelo de sociedade que temos, em sua estrutura e valores. (MARCHA CONTRA O RACISMO, A VIOLÊNCIA E PELO BEM VIVER DOCUMENTO ANALÍTICO E DECLARAÇÃO, 2015, p. 17)

Assim como a Marcha Nacional das Mulheres Negras, outra mobilização importante dos últimos anos tem sido a Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, realizada em 2019 e em 2021. Nela, as mulheres indígenas também expõem suas visões de mundo e proposições para as lutas de maneira distinta. Como afirma Elisa Urbano Ramos, do povo Pankararu,

o fato das mulheres indígenas não se reconhecerem no feminismo ocidental, já sinalizavam a sua ligação com outro tipo de feminismo, um feminismo peculiar a seus modos de vida. (...) Ao reportarmos para o caso do Brasil, entendemos comunidade como povo território, é quando as mulheres colocam seus corpos em prol das lutas coletivas contra as violações de direitos já adquiridos, para além das opressões por elas sofridas pelo fato de serem mulheres, mas uma luta ampliada contra as injustiças que atingem também os homens, as crianças, idosos/as, rios e árvores, etc. (Urbano, 2019).

Na reflexão de Ramos, o corpo, marcado pelas violências coloniais, aparece como potência de lutas coletivas e conectado à natureza, não de uma

maneira essencialista, mas como espaço de vida que abriga a todos os seres, humanos e não humanos. Nesta proposição, fica evidente que o afastamento da natureza, tão reivindicado pelas teóricas feministas para escapar à dicotomia natureza-cultura¹⁰ e à reificação dos corpos, deve existir apenas e exclusivamente no que diz respeito a um afastamento da essencialização forçada e da hierarquização, pois não há vida nem mundos possíveis sem natureza. Trata-se de uma chave analítica de difícil compreensão para pensamentos modernos demasiadamente limitados, acostumados a separar corpo e cérebro, formados na racionalidade ocidental, como é a minha trajetória.

Algumas considerações

Apesar das lutas distintas, há algo que se conecta nas proposições apresentadas por Ramos e pelo documento da Marcha das Mulheres Negras: uma preocupação com o coletivo, com uma luta ampliada, com o futuro. Há, no imaginário, um desejo de erradicar a exploração e a dominação. Se os feminismos são plurais, essa premissa, a meu ver, as aproximaria de reflexões como aquelas desenvolvidas pelas feministas materialistas francófonas justamente porque não estão em busca de saídas apenas individuais e subjetivas.

Nesse sentido, há também uma preocupação comum em compreender o estado das coisas para se movimentar e agir. As ferramentas teóricas oferecidas pelas feministas materialistas nos são úteis para mapear, parcialmente, de que forma a economia capitalista moderna se estrutura sobre as mulheres. No entanto, é fundamental e necessário combinar essa análise com aquelas vindas do Sul global para que se possa perceber as

¹⁰ Sobre a questão da reificação das mulheres fundamentada sobre o modelo da diferença biológica, há o brilhante artigo de Nicole-Claude Mathieu, “Homem-cultura e mulher-natureza?”, publicado em 1973 e publicado no Brasil em 2021 (Edufba).

dinâmicas de funcionamento do sistema, que ocorre de maneira imbricada com raça e classe social e a partir do colonialismo.

Escolher as armas epistemológicas significa utilizar as ferramentas que se adequam aos terrenos em que as batalhas são desenvolvidas.

Referências

BALLESTRIN, L. “América Latina e o giro decolonial”. Rev. Bras. Ciênc. Polít. no.11 Brasília May/Aug. 2013.

COLETIVO COMBAHEE RIVER. Manifesto. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.26.1, 2019, p.197-207.

CURIEL, O; FALQUET, J. Introdução. In: FERREIRA, V. et. al. *O patriarcado desvendado: teoria de três feministas materialistas*. Recife: SOS Corpo, 2014.

DAVIS, A. *Gênero, raça e classe*. Boitempo: São Paulo, 2016.

FALQUET, J. “Un féminisme matérialiste décolonial est possible. Lire ensemble Colette Guillaumin et María Lugones”. Cahiers de recherche sociologique, Montreal, no prelo.

____ “Introducción – Paola Tabet: desnaturalizando radicalmente la situación de las mujeres”. In: TABELT, Paola. Los dedos cortados. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2018.

____ Por uma anatomia das classes de sexo: Nicole-Claude Mathieu ou a consciência das oprimidas. Lutas Sociais, São Paulo, vol.18 n.32, p.09-23, jan./jun. 2014.

____ Habilitation à diriger des recherches. “Les mouvements sociaux dans la mondialisation néolibérale: imbrication des rapports sociaux et classe de sexe”. Capítulo 5 - extratos. 2012.

FRASER, N. Mercantilização, proteção social e emancipação: as ambivalências do feminismo na crise do capitalismo. Revista Direito GV, São Paulo 7(2), p. 617-634, jul-dez 2011.

GONZÁLEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Org. Flavia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GUILLAUMIN, C. *Sexe, Race et Pratique du pouvoir - L'idée de Nature*. Paris: Côté-Femmes, 1992.

_____. *L'idéologie raciste*. Paris: Éditions Gallimard, 2002.

_____. “Prática do poder e ideia de natureza”. In: FERREIRA, V. et. al. *O patriarcado desvendado: teoria de três feministas materialistas*. Recife: SOS Corpo, 2014.

HIRATA, H. Comentários sobre a Habilitation à diriger des recherches de Jules Falquet, 2012.

IANNI, O. *A sociologia e o mundo moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KERGOAT, D. “Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo”. In HIRATA, Helena et. al. *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2009 [2001].

KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.

KRENAK, A. Entrevista a Luiz Bolognesi. In: MILANEZ, F; SANTOS, F. L. *Guerras da conquista: da invasão dos portugueses até os dias de hoje*. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2021.

MARCHA CONTRA O RACISMO, A VIOLÊNCIA E PELO BEM VIVER DOCUMENTO ANALÍTICO E DECLARAÇÃO, Brasília, 2015. Disponível em: <<http://fopir.org.br/wp-content/uploads/2017/01/Carta-das-Mulheres-Negras-2015.pdf>>.

MACHADO, B.A. *A Formação do Movimento de Mulheres Negras no Brasil (1979-2000): Uma abordagem a partir da teoria da reprodução social*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, 2020. 358f.

MANO, M. K. “As contribuições do feminismo materialista francófono para a realidade brasileira”. In MIGUEL, Luis Felipe; BALLESTRIN, Luciana. *Teoria e política feminista - contribuições ao debate sobre gênero no Brasil*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

MATHIEU, N.C. *A anatomia política*. Salvador: EdUFBA: Neim, 2021.

_____. *L'anatomie politique*. Donnemarie-Dontilly: Éditions iXe, 2013.

_____. “Identidade sexual/sexuada/de sexo? Três modos de conceitualização da relação entre sexo e gênero”. In: FERREIRA, Verônia et. al. O patriarcado desvendado. Recife: SOS Corpo, 2014.

MOURA, C. *Rebeliões da senzala*. São Paulo, SP: Laboratório de Estudos de Cartografia Histórica, 1959.

NASCIMENTO, A. Quilombismo. In: NASCIMENTO, E.L. (Org). Afrocentricidade Uma abordagem epistemológica inovadora Coleção Sankofa, vol. 4. Texto original de 1980.

RAMOS, E. U. *Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco, espaço de poder onde acontece a equidade de gênero*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

SAFFIOTI, H. I.B. “Ontogênese e filogênese do gênero”. FLACSO-Brasil, junho de 2009.

SEGATO, R. L. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. In: Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical. E-Cadernos – CES, 18-2012, p. 106-131.

SOUZA-LOBO, Elisabeth. *A classe operária tem dois sexos*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011.

TABET, P. “Les mains, les outils, les armes”. *L’Homme*. Julho-dezembro 1979. Pp-5-61.

WITTIG, M. *La pensée straight*. Paris: Édition Amsterdam, 2013.

Recebido em 27 de setembro de 2021.
Aprovado em dez. de 2021