

43° Encontro Anual da Anpocs

ST 41 Teoria Social hoje: desafios, tendências e perspectivas

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

Tábata Berg

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

Tábata Berg¹

Porque nós, mulheres, pensamos através de nossa mãe. É inútil recorremos aos grandes escritores como ajuda, ainda que os procuremos por prazer. Lamb, Browne, Thackeray, Newman, Sterne, Dickens, De Quincey – seja quem for – nunca ajudaram nenhuma mulher, ainda que elas tenham aprendido alguns truques, adaptando-os para o próprio uso. O peso, o ritmo, o passo da mente de um homem são muito diferentes dos seus para que ela possa aproveitar qualquer coisa de substancial com sucesso. (WOOLF.p. 110, 2014 [1928]).

Ao discorrer sobre a relação entre mulher e ficção – mas poderia ser, e o é, pelo menos enquanto horizonte da autora, sobre a produção escrita das mulheres, seja ela artística ou científica –, a escritora Virgínia Woolf defende dois argumentos: a escrita se ampara sempre, tanto para homens quanto para mulheres, em sua tradição [se ampara, em sua forma e conteúdo]. E ainda; é preciso que o texto se adapte, em alguma medida, ao corpo de quem escreve (idem. pp. 110 - 112). Embora possam questionar-me a respeito da radicalidade desses argumentos, eles põem em perspectiva as bases da pesquisa em questão; nomeadamente, o objeto de pesquisa e o sujeito que a empreende.

Oferecer alguma contribuição à compreensão do ser social a partir de uma perspectiva ontológica marxista é o objetivo fundamental da pesquisa de doutoramento em cujo presente artigo arrisco um esboço preliminar². O ser, de forma mais ampla, tem sido objeto de reflexão da Metafísica há um pouco menos de dois milênios e meio – se tivermos como limiar Platão –, todavia, ao conferirmos materialidade e historicidade ao pensamento, conclui-se que a questão do ser tem sido objeto quase que exclusivo de pensadores homens; salvaguardada algumas raras exceções [marginalizadas pela própria

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP). E-mail: tabataberg@yahoo.com.br

² Minha pesquisa de doutorado se propôs, inicialmente, a desenvolver a seguinte hipótese [sob a qual venho me debruçando desde a graduação]: trabalho e habitus constituem categorias ontológicas – apreendidas a partir das obras de “juventude” e “maturidade”, respectivamente, de Lukács e Bourdieu. Ou seja, categorias que concentram a duplicidade do momento exteriorização/interiorização, compreendidos por Marx e, posteriormente, por Lukács como momentos originários da forma ser social. Partindo dessa hipótese, o intuito era, por meio das categorias trabalho e *habitus*, contribuir à apreensão do fenômeno do estranhamento, tal como ele se configura no capitalismo contemporâneo. Contudo tenho proposto (re)construir essa hipótese a partir de uma epistemologia feminina e feminista que se desenvolva através da visão de mundo e da estrutura de exposição femininas e que compreenda a *forma-ser-social*, suas categorias ontológicas e ontogenéticas, bem como o fenômeno do estranhamento enquanto *transubstanciação* da condição das mulher(es); cuja emancipação humana [horizonte ético deste trabalho] só pode, portanto, lhe ser intrínseca.

ontologia enquanto disciplina institucionalizada], tais como Teresa D'Ávila, no século XVI e Simone de Beauvoir, no século XX³.

Teresa D'Ávila (28 de março de 1515 - 4 de outubro de 1582) escreveu no apogeu do Renascimento, nos anos intensos do que ficou conhecido como a “Caça às bruxas”. Em sua obra, as categorias e questões inerentes ao desenvolvimento da modernidade são elucidadas de modo autêntico e com uma qualidade literária peculiar. Tais como: a ascensão do sujeito transcendental, sua centralidade enquanto sujeito cognoscitivo e moral e, ainda, as relações entre alma e corpo, pensamento e ser, entre outras. No entanto Teresa de Ávila é pouco lida entre os cânones da filosofia; majoritariamente masculinos. Sua obra só esporadicamente é tratada nas grades de filosofia e, quando o é, a interpretação da obra 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.” (p. 12, 2016 [1949]). Seu pensamento é interpretado a partir do lugar simbólico de “esposa de Cristo” que lhe foi consagrado pela arte barroca⁴.

No que tange a ontologia marxista, embora um número crescente de pensadoras esteja oferecendo contribuições riquíssimas, a tradição ainda encontra-se fundamentalmente ancorada nas obras de Marx e Lukács. Essas duas dimensões basilares do objeto da pesquisa encontram-se transpassadas pela visão de mundo e estrutura de exposição masculinas. O recorte do objeto traz, não somente a exclusividade do olhar masculino, mas também branco e europeu [colonizador e burguês]⁵.

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

O produtor de discurso sobre objetos do mundo social que omite o ponto de vista a partir do qual produz esse discurso tem boas chances de não

³ A despeito das mulher(es) terem se debruçado sobre a questão do ser ao longo da história do pensamento ocidental; elas foram apagadas da tradição. Ver: *Mulheres intelectuais na Idade Média: entre a Medicina, a História, a Poesia, a Dramaturgia, a Filosofia, a Teologia e a Mística*, de Marcos Roberto Nunes Costa e Rafael Ferreira Costa (2019).

⁴ Por exemplo, temos a escultura *Êxtase de Santa Teresa*, de Gian Lorenzo Bernini, do século XVII.

⁵ Frantz Fanon, nas décadas de 50 e 60, e Achille Mbembe em *A crítica da Razão Negra* (2014[2013]) trazem a construção histórica, baseada na necessidade do capital em expropriar e explorar, consecutivamente, do colonizado e do “Negro” enquanto alteridades absolutas, ser-outros por excelência.

apresentar senão esse ponto de vista: testemunham todos esses discursos sobre o “povo” que falam menos do povo do que da relação com o povo daquele que os mantém ou, mais simplesmente, da posição social da qual ele fala do povo. (BOURDIEU, 2009 [1980], p. 49, nota 7).

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

Por sua vez, enquanto *sujeito* que empreende a pesquisa, *sou* mulher, branca, descendente de camponesas proletarizadas; fazendo-me mãe no transcorrer do processo investigativo. Desse modo sujeito que investiga e objeto de investigação encontram-se em polos historicamente distintos e antagônicos; e mais, em polos invertidos.

De fato, “Não se pode falar de homens sem falar de mulheres” (MIES, 165. Tradução minha.)⁶. Ora, ao falar do Homem e do Sujeito, as mulher(es) – bem como o povo negro e os povos colonizados –, em suas distintas condições, no mais das vezes, foram concebidas pela ontologia seja ela grega, cristã e, em alguma medida, mesmo a marxista, enquanto objetos do ser; e só marginalmente enquanto seus sujeitos. Estando nessa posição, como posso recorrer, portanto, à tradição que carrega meu objeto? ou, pelo menos, como posso recorrer a essa tradição sem questioná-la? e, questionando-a, será possível mantê-la nos pilares desta 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 Ponty:

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

⁶ No original: One cannot talk about men without talking about women.

Nesse sentido, a tradição evocada pelo meu “estar situada” é, antes de tudo, tradição oral, transmitida de mãe para filha; não na sala de estar, como a típica família europeia de classe média do início do século XX, descrita por Woolf, mas na cozinha mineira, entre causos e cuidados, panelas e temperos, cueiros e crias; entre sangue e leite. É bem verdade, até a 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 (BERG, 2017). 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 das luzes da criatividade; lançada aos porões da determinação biológica, do não racional. Reprodução sem criação! Afinal, assim como no livro do Gênesis, a criação – ativa e produtiva – cabe ao deus homem. À mulher: a escolha entre ser “auxiliar semelhante do homem” ou aceitar a punição da reprodução 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).

Mas ousou reivindicar outra interpretação às sagradas escrituras. 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” (Idem). Logo com Eva sendo 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 dos sentidos, emaranhada ao trabalho reprodutivo, ao trabalho manual; nasce da perspicácia desobediente da primeira mulher. A sabedoria é feminina! Pode-se ver no fruto proibido a alegoria, por excelência, da prática revolucionária? – “A coincidência entre a altera[çã]o das circunstâncias e a atividade de automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*.” (MARX, 2007 [1845], 3ª tese *ad Feuerbach*, p. 534). Portanto, ser

lançada aos porões do cuidado, enclausurada na nominada esfera reprodutiva, transformada em outra absoluta, foi, para além da punição, um abrir de olhos, um sentir-me nua; possibilidade de acessar um conhecimento mediatizado.

Para o “jovem” Lukács 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, a totalidade, é, portanto, acessado através da mediação da consciência posicionada nas cadeias radicais do processo histórico. Neste sentido, provar do fruto proibido é ser atirada no centro das cadeias radicais do patriarcado. Daí, questionar os fundamentos sob os quais se desenvolvia minha pesquisa, radicalizar “os fundamentos históricos da razão”⁷ se tornou tarefa imprescindível.

Não é meu intuito, todavia, abdicar da tradição: a pretensa universalidade e a inclinação deliberada ao absoluto e ao verdadeiro que lhe é intrínseca são motores e fontes ao motim [ou seria revolução?] da racionalidade feminina [e não em oposição à sensibilidade] que quer constituir-se de modo autônomo, enquanto alteridade reconhecida. Mas proponho, reconhecendo-me enquanto mulher, situada historicamente no polo do objeto, do inessencial, da outra absoluta (BEAUVOIR, 2016 [1949]), ensaiar uma *destruição positiva* no sentido evocado por Heidegger (2017 [1926], p. 89), apropriando-me dela a partir da voz feminina – e dessa em suas distintas condições.

É importante ressaltar que essa proposta lançada às bases da minha própria pesquisa tem sido vastamente empreendida por pensadoras em diversas correntes do pensamento social e filosófico, com reflexões plurais, divergentes e riquíssimas; várias delas fomentos para o meu movimento. Os trabalhos Lélia Gonzalez, de Luce Irigaray e Judith Butler são expressivos dessa diversidade. As três, em intenso diálogo com a psicanálise, empenharam-se, cada qual a seu modo, na desconstrução do sujeito universal e metafísico.

⁷ Segundo Bourdieu: “Ora, paradoxalmente, talvez seja sob condição de submeter a razão à prova da historicização mais radical, sobretudo destruindo a ilusão do fundamento ao invocar o arbitrário da origem, ou, então, valendo-se da crítica histórica e sociológica dos instrumentos da própria ciência histórica e sociológica, que se possa esperar livrá-la do arbitrário e da relativização histórica. (BOURDIEU, p. 113, 1997/2007).

Lélia Gonzalez desconstrói a universalidade do sujeito branco e universal, sobre 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, estadunense, e do racismo por denegação, como é o caso do latino. Uma Diáspora que descende da africana, mas lhe é peculiar ao ser reinventada sob a dureza da escravidão. Segundo Gonzalez:

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, 1988, p. 77).

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

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

Já Irigaray se empenha em compreender a especificidade do sujeito feminino, não enquanto alteridade absoluta, como foi empreendido por Simone, mas como sujeito com autonomia e linguagem próprias. Em uma revisão de seus trabalhos anteriores, a autora afirma:

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

Judith Butler, por sua vez, renuncia à definição de mulher como sujeito, rompendo com uma ancoragem de gênero no sexo biológico: a autora não somente se empenha em questionar e desconstruir o sujeito universal, como também questiona a pretensa universalidade da categoria mulher 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).

A despeito das significativas diferenças entre as três autoras [e entre as demais autoras que serão mobilizadas], é possível apreender *seletivamente* algumas dessas reflexões.

Irigaray, ao conferir conteúdo particular e autônomo ao sujeito feminino, reconstituindo-o sobre um novo fundamento filosófico e psicanalítico – lingüístico e simbólico – (IRIGARAY, 1985), me possibilita pensar sobre o que há [e se há] de constante e substancial, embora sempre modificado historicamente, no fazer-se da ser-*outra*, ao mesmo tempo em que a constituição de um sujeito autônomo feminino traz possibilidades de pensar-lhe intrinsecamente possibilidades emancipatórias.

Já Lélia Gonzalez e Judith Butler trazem uma crítica radical aos fundamentos, isto é, ao sistema ontológico/epistemológicos sobre o qual a noção de sujeito se baseia. As autoras demonstram o quanto uma definição de sujeito feminino, ao manter-se, como aponta Lélia, ancorada numa concepção que universaliza a mulher branca das metrópoles, e, como aponta Butler em uma epistemologia binária, termina por reproduzir um arquétipo de mulher, e, por conseguinte, de feminismo abstrato e excludente, reificando justamente uma lógica a-histórica com a qual a 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.

Compreender as imbricações entre formas distintas de opressão e exploração que levam a uma experiência particular do ser-*mulher*, assim como atentar-se a uma desvinculação radical entre gênero e sexo biológico que se desdobram 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. E sendo ser-*outra* categoria basilar da reflexão aqui proposta, as perspectivas dessas autoras, cada uma ao seu modo [e também de Joan Scott, Avtar Brah, Achile Mbembe, entre outras], ressaltam que a epistemologia, assim como as categorias de pensamento que a estruturam, está sempre enraizada em uma forma de ser determinada.

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

Ser-outra?

Como negra, lésbica, feminista, socialista, poeta, mãe de duas crianças — incluindo um menino — e membro de um casal interracial, com frequência me vejo parte de algum grupo no qual a maioria me define como devassa, difícil, inferior ou apenas “errada”. [...]

Simplesmente não consigo acreditar que um aspecto de mim pode se beneficiar da opressão de qualquer outra parte da minha identidade. Eu sei que pessoas como eu não podem se beneficiar da opressão sobre qualquer outro grupo que busca o direito a uma existência pacífica. Em vez disso, nós nos subestimamos ao negar a outrxs o que derramamos sangue para obter para nossas crianças. E essas crianças precisam aprender que elas não têm de ser umas como as outras para trabalharem juntas por um futuro que irão compartilhar.

Não existe hierarquia de opressão. Audre Lorde

Ser-outra é a categoria construída em contraposição ao sujeito universal e transcendental. Simone de Beauvoir elabora sua concepção de Outro absoluto – no qual a mulher estaria encerrada e sobre cujos fundamentos se desenvolverá nossa categoria – 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 torna-se mulher.

Há no sujeito a necessidade original em alienar-se em outro, em exteriorizar-se, em 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, op. Cit., 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 concebe enquanto Outro aquele diante de si: busca objetivá-lo. Nesse confronto – que é sempre um processo simultâneo de exteriorização e interiorização –, seja amistoso ou hostil entre dois sujeitos individuais ou coletivos, estabelecem-se formas distintas [complementares ou hierarquizadas] de reconhecimento mútuo, isto é, subjetividades interiorizadas, mas, ao mesmo tempo, partilhadas. Contudo a mulher em seu fazer-se, reforça Simone, não é Outro reconhecido; é, sobretudo, alteridade absoluta⁸.

Num sentido similar, Achile Mbembe, em *A crítica da Razão Negra*, demonstra como, a partir de um processo de efabulação da questão racial, isto é, uma construção fictícia fundada no colonialismo, o “negro, em particular, era o exemplo total desse *ser-outro*” (p. 28) e Djamila Ribeiro, em sua dissertação de mestrado *Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política*, compreende a mulher negra como o outro do outro (RIBEIRO, 2015).

Difiro-me de Beauvoir, para a qual há uma constituição histórica da superioridade do homem sobre a mulher que ancora-se, mesmo que parcialmente, na desvantagem biológica feminina de concentrar em si, indissolavelmente em suas entranhas, parte do processo reprodutivo – 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.” (op. cit., p. 112).

A Antropologia e a Historiografia, em especial, feministas, têm nos fornecido dados importantes para questionar a pretensa constância histórica dessa superioridade. Tal como apontou os estudos de Margareth Mead sobre a conformação de temperamentos sexuais peculiares: suas pesquisas etnográficas não identificaram nas

⁸ Há em Segundo Sexo o desenvolvimento bastante complexo de uma teoria do reconhecimento, também inspirada em Hegel, que, mesmo com diferenças significativas, antecede em quase 40 anos o projeto que Axel Honneth leva a cabo em *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais* (2003 [1996]).

tribos *Arapesh* e *Mundugumor* a presença de uma diferenciação binária de temperamentos que condicione a superioridade e a dominação de um sexo sobre outro:

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

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.” (idem, p. 268).

Mead demonstra que atividade e passividade – ou imanência e transcendência, para Beauvoir – que na 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. No caso dos Tchambuli, outro elemento destaca-se: a desvinculação entre instituições patrilineares, que organizam as relações de parentesco a partir da linhagem paterna, e patriarcado, como forma de exploração e opressão dos homens sobre as mulheres – Angela Davis também chama a atenção para essa questão.

Sexo e Temperamento (1935) é uma obra pioneira. Tendo sido publicada quatorze anos antes de *Segundo Sexo* (1949), é um prelúdio poderoso, em especial, por basilar-se na observação de práticas concretas, de questões que serão radicalizadas no campo teórico, por exemplo, pelas reflexões de Joan Scott e de Judith Butler. E, ao optar por pela terminologia mulher(es) e patriarcado, não me oponho substancialmente à compreensão de que sexo e gênero⁹ não possuem uma vinculação necessária; de que o próprio binarismo é uma construção histórica, limitada e limitante, se pensarmos as

⁹ 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, 1995 [1989], p. 21).

muitas outras possibilidades de configuração das relações de gênero. De fato, a endosso, como possibilidade inerente, e horizonte emancipatório à condição da *ser-humana*.

Nesse sentido, quando Scott defende que homens e mulheres são categorias vazias e transbordantes, (SCOTT, 1995 [1989], p. 28), o que em muito se aproxima de Mead, essa é uma orientação que perpassará o desenvolvimento da categoria *ser-outra*. No sentido que sua identidade com as mulher(es) é condicionada por uma forma social 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*.

É assim que, muito embora, haja evidências científicas suficientes para concordar com o fato de que o patriarcado exista e tenha existido em distintas formações sociais, contraponho-me ao argumento de Beauvoir a respeito da constância da superioridade conquistada pelos homens a partir de uma vantagem biológica em dois pontos cruciais: de um lado, a própria permanência dessa relação é questionável, como anuncia Mead, de outro a pretensa vantagem biológica descrita por Simone parece já assentar-se em uma hierarquia valorativa que encerra a “reprodução” na esfera biológica e o “trabalho” na esfera societal.

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

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 a 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 feminina¹⁰, é luxemburguista a noção de *ser-outra como protoforma indispensável e insuperável [dentro] do processo de expropriação capitalista*.

Ressalto que a identificação da *ser-outra* à alteridade absoluta é formal. Isso pois, enquanto sujeito submetida pela exploração e opressão ao não reconhecimento de sua alteridade¹¹, seu fazer-se é 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, as mulher(res) são concebidas enquanto objeto do sujeito universal [não *Objekt*, objeto natural, matéria-prima, ou de pura contemplação, mas *Gegenstand* no sentido marxiano, ou seja, um objeto que é transpassado pela ação do sujeito; exteriorização e efetivação do *Eu* consciente e ativo, e mais, um objeto mágico]. Virgínia mais uma vez oferece uma apetitosa pista – aos modos do fruto proibido – sobre a natureza desse objeto:

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

Metaforizamos espelhos! Representação do surgimento do indivíduo que contrapondo-se e diferenciando-se da coletividade 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, “*nos deram espelhos e vimos um mundo doente*” (Índios, Legião Urbana):

¹⁰ Na Apresentação geral à coletânea de textos de Rosa Luxemburgo, Isabel Loreiro explica: “Os artigos sobre a questão feminina são quase a única produção da revolucionária polonesa sobre um tema pelo qual não manifestava interesse especial. Atualmente as feministas têm curiosidade sobre sua posição, por isso o incluímos nesta coletânea.” (p. XII, L1, 2017). Os artigos aos quais faz referência são: Direito do voto das mulheres e luta de classes, de 1912; A proletária, de 1914. Contudo o livro III dessa coletânea, dedicado às cartas, tem-se uma material rico para pensar as potencialidades e contradições da condição de *ser-outra*.

¹¹ Patrícia Mattos em seu artigo *Desafios do reconhecimento nas relações íntimas: um debate com Axel Honneth* demonstra como as conquistas femininas na esfera sexual são experimentadas de modo ambíguo nas relações heterossexuais, com o recorte empírico na classe média. A autora distingue, assim, as formas de reconhecimento que perpassam essas relações em reconhecimento amplo, precário, ou mesmo um (não) reconhecimento. Este artigo se propõe a analisar o polo oposto aos processos de liberdade feminina [que, realmente, avançaram em esferas como a sexual, em alguns contextos sociais], o da alteridade absoluta. A distinção da autora aponta para o reconhecimento como uma categoria que só pode ser apreendida nas lutas e resistências reais das mulher(es) em suas distintas posições.

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 Métis (Astúcia)¹²:

ele enganou suas entranhas com ardil,
com palavras sedutoras, [...]
Zeus engoliu-a antes ventre abaixo
para que a Deusa lhe indicasse o bem e o mal. (HESÍODO, 1995 [séc. 8 a.c.],
p. 115).

Mas Virgínia atenta para o fato que esse espelho, encarnado pelas mulher(es), não é qualquer espelho, é *espelho mágico*. Compreender a relação de alteridade experimentada pela mulher(es) como transpassada pela metáfora do espelho mágico, é compreender a ser-*outra* sendo destituída do caráter de sujeito e lançada ao polo do objeto, todavia, um objeto com poderes mágicos. Estou compreendendo magia no sentido desenvolvido por Marcel Mauss em *Esboço de uma teoria geral da Magia*. Ou seja, enquanto *fato social*; um fenômeno coletivo.

É preciso que as mulher(es) reflitam a possibilidade de tomar – de expropriar –, ao *bel acumular*, tudo o que foi posto no polo da objetividade. Em outras palavras: que reflitam [para o sujeito homem branco, ocidental e proprietário, em particular, e, acima de tudo, para o sujeito institucionalizado, o capital] uma possibilidade ilimitada de transformar toda e qualquer diferença em alteridade absoluta, em ser-*outra*. As mulher(es) são, portanto, transformadas em um objeto mágico cuja eficácia se deve ao caráter ritualístico de sua instrumentalização, que funciona como *protoforma criadora* do processo ao qual foram submetidas.

O *caráter mágico* nesse contexto é fundamental para promover a eficácia do espelhamento ativo do qual depende o sujeito que expropria. A magia, segundo Mauss, possui caráter ritual, com procedimentos repetitivos instaurados de forma rígida no tempo e no espaço [O casamento foi, dentre outros, um procedimento ritual fundamental à consolidação da acumulação capitalista nos séculos XVIII, XIX e XX¹³]. Outra

¹² Para uma compreensão mais ampla da relação entre métis, conhecimento prático e feminino ver a etnografia *O saber-fazer artesanal do Queijo Minas Frescal na Zona da Mata- MG* (2017), de Belisa Lamas Gaudereto.

¹³ A personagem de Virgínia Woolf, Orlando, viajante no tempo, que nasce homem no século XVI, e tem seu sexo biológico modificado magicamente para o feminino quando ocupava o posto colonial de embaixador inglês em Constantinopla no século XVII, presença, no século XIX, a derradeira separação radical entre homens e mulheres: “Mas a mudança não parou nas coisas exteriores A umidade infiltrou-se no interior. Os homens sentiram frio no coração; a umidade em suas mentes. Num esforço desesperado de agasalhar os sentimentos em algum lugar quente, tentaram um subterfúgio após o outro. Amor, nascimento e morte foram envolvidos numa variedade de lindas frases. Os sexos se distanciaram mais e mais. [...] E assim como a hera e a sempre-viva se regalavam na terra úmida lá fora, a mesma

importante condição para portar e exercer a magia é ocupar, em alguma medida, e em sentidos múltiplos, uma posição marginalizada no tecido social. Na Índia, nos conta o autor, um dos sinônimos para feiticeiro é estrangeiro. À situação de *outro* parece, portanto, ser inerente a uma certa propensão ao mágico. Vejamos:

Temos exemplos de uma repartição geográfica precisa dos poderes mágicos num exorcismo assírio: "Feiticeira, estás enfeitada, estou desatado; feiticeira elamita, estou desatado; feiticeira quteana, estou desatado; feiticeira suteana, estou desatado; feiticeira lulubiana, estou desatado; feiticeira chanigalbiana, estou desatado" (Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlii*, iv, 99-103). Exemplos clássicos são os dos Dasyu da Índia, dos finlandeses e dos lapões, acusados respectivamente de feitiçaria pelos hindus e pelos escandinavos. Todas as tribos da selva melanésia ou africana são chamadas de feiticeiras pelas tribos mais civilizadas da planície e do litoral. (MAUSS, op. cit., 2017, p. 68)

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, idem, p. 141). A magia defini-se pela capacidade de “produzir algo mais”; metamorfosear as substâncias; pelo seu polimorfismo (Idem, p.73). As mesmas potencialidades que Zeus rouba de Métis, ao devorá-la.

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

Sua participação na produção e reprodução da vida é geralmente definida como uma função de sua biologia ou "natureza". Assim, o trabalho das mulheres doméstico e o cuidado das crianças são vistos como uma extensão de sua fisiologia, do fato de que elas dão à luz aos filhos, do fato de que a "natureza" lhes forneceu um útero. Todo o trabalho que vai para a produção da vida, incluindo o trabalho de dar à luz para uma criança, não é visto como a interação consciente de um ser humano com a natureza, isto é, uma atividade verdadeiramente humana, mas sim como uma atividade da natureza, tal como nas plantas e animais que produzem inconscientemente e não têm controle sobre esse processo. Essa definição da interação das mulheres com a natureza – incluindo sua própria natureza – como um ato da natureza teve e ainda tem consequências de longo alcance. (MIES, 1998 [1986], p. 45. Minha tradução)¹⁴.

fertilidade se manifestava dentro. A vida de uma mulher normal era uma sucessão de partos. Ela se casava aos 19, e tinha 15 ou 18 filhos quando chegava aos trinta, pois os gêmeos abundavam. Assim nasceu o Império Britânico [...]” (WOOLF, 2018 [1928], p. 136).

¹⁴ No original: Their share in the production and reproduction of life is usually defined as a function of their biology or ‘nature’. Thus, women’s household and child-care work are seen as an

Há, portanto, um duplo processo de exploração e opressão: expropriadas de sua condição de sujeito, as mulher(es) são expurgadas para o âmbito do trabalho doméstico [ainda que permaneçam largamente exercendo funções no trabalho tido como produtivo], ao mesmo tempo desse trabalho é deposto a condição mesma de trabalho, ou seja, de exteriorização ativa; de relação entre ser consciente e natureza; de autoatividade. As mulher(es) e seus corpos se tornam, portanto, objetos de um sujeito, mas, esse objeto que em sua pretensa passividade deve, contudo, magicamente conferir atividade ao Sujeito ativo.

São, assim, destituídas da posição de partícipe da relação de reconhecimento mútuo: retira-se o caráter criativo do trabalho pro(criativo), sendo reduzido à pura reprodução, e perdendo o sentido mesmo de trabalho. Ao mesmo tempo, as mulher(es) foram expulsas [logo, incluídas subalternamente] das atividades que passaram a concentrar o aspecto criativo e produtivo. Foram, desse modo, destituídas da própria generidade humana ou, mais especificamente: enquanto ser-*outra*, se veem estranhadas – interiorização, de modo ativo e resistente – de si mesmas, dos objetos, de suas filhas e filhos, das outras mulheres e, sobretudo, dos homens – esses, sim, sujeitos, produtores, portadores da criação¹⁵.

A ser-*outra* é, ademais, um fenômeno ontologicamente atrelado a uma demarcação rígida dos processos de exteriorização/interiorização femininos e masculinos, de cujas primeiras são invisibilizadas as características criativas e produtivas, sobretudo à acumulação de capital, que constituem essas atividades, para que possam ser apropriadas de modo igualmente invisíveis. E é por isso que opto por utilizar o par “*exploração e opressão*”. Pois, parto da conclusão a que chega Maria Mies de que toda forma de opressão tem por intuito expropriar simbólica e/ou materialmente a parte oprimida, conferindo ganho ao opressor; sendo, desse modo,

extension of their physiology, of the fact that they give birth to children, of the fact that ‘nature’ has provided them with a uterus. All the labour that goes into the production of life, including the labour of giving birth to a child, is not seen as the conscious interaction of a human being *with* nature, that is, a truly human activity, but rather as an activity *of* nature, which produces plants and animals unconsciously and has no control over this process. This definition of women’s interaction with nature – including her own nature - as an act *of* nature has had and still has far – reaching consequences.

¹⁵ Nas palavras de Marx: O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal. (MARX, 2004 [1844], pp. 83 e 84). Tratarei da relação entre os pares exteriorização/alteridade e estranhamento/alteridade absoluta nos próximos capítulos.

concomitantemente, uma forma de exploração – vale ressaltar que nem toda hierarquização é opressora; mas toda opressão é acompanhada por uma forma de exploração (MIES, op. cit.).

Entretanto 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 pluralidade de vozes femininas. O faço seguindo as pistas deixadas por bell hooks (1981) e Angela Davis (2016 [1981]).

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, *cis*, *trans*, lésbicas, *queers* – no mais das vezes, *proletarizadas*.

Contudo, é preciso ressaltar, uma das mais significativas ausências nesse artigo é a questão da *ser-outra* indígena, bem como de suas vozes. Essa ausência se explica, em parte, pela falta de um tempo maior de maturação dessa virada. Por outro, toda escolha traz visibilidades e invisibilidades; e a invisibilidade das vozes indígenas na academia, que não deve ser confundida com a ausência de produções – como aponta Viveiro de Castro no Prefácio à edição brasileira de *a Queda do Céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert¹⁶, “os testemunhos autobiográficos provenientes de povos colonizados antecedem de muito a Antropologia como disciplina e o mesmo se diga das autoetnografias” (, p. 22) – foi, sem que eu me desse conta a tempo, perpetuada em minhas escolhas. Vejamos como Davi Kopenawa, xamã da tribo dos Yanomani neste livro instigante, de grande potência literária, para cuja crítica radical a uma concepção universalista – masculina, branca e colonizadora – de ontologia e epistemologia não é possível fechar os olhos, traz a questão da alteridade:

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

¹⁶ Queda do céu é, ao mesmo tempo, um relato autobiográfico de Davi Kopenawa e uma contra-antropologia, tal como defende Bruce Albert, o etnólogo que “traduz” esse relato.

dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (KOPENAWA; ALBERT. 2015 [2010], p. 390).

Esse belo e breve fragmento já aponta a radicalidade de uma virada epistemológica que aprenda as concepções de alteridade dos povos autóctones. A *ser-outra* seria, nesse caso, uma categoria distinta da que agora exponho: mais potente, mais plural analítica e politicamente, se esse movimento tivesse sido realizado, mas não foi.

As mulher(es) negras, e também as indígenas, durante a escravidão colonial, foram pensadas enquanto *ser-outra* absoluta não em oposição aos homens de suas comunidades – estes eram seus iguais –, mas em relação ao colonizador branco e, mesmo que em dependência, às mulheres brancas. Davis aponta essa situação no caso da escravidão norte-americana:

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

Contudo, reforço, não obstante experimentemos a *ser-mulher* de formas e posições distintas, ela segue nos condicionando e nos lançando ao lugar de *ser-outra*; como, segundo hooks, perceberam as abolicionistas negras americanas no século XIX:

Em particular, elas enfatizavam o aspecto “feminino” de seu ser, o que fazia com que sua condição fosse diferente daquela do homem negro, um fato que ficou evidente quando homens brancos apoiaram dar voto aos homens negros, deixando todas as mulheres privadas de seus direitos.(HOOKS, 1981, p. 16)¹⁷.

A clareza e a precisão das líderes negras norte-americanas, desde as lutas abolicionistas, na compreensão das conexões entre distintas formas de exploração e opressão são literalmente *avant-garde*. Bem antes dos termos interseccionalidade e consubstancialidade serem teoricamente cunhados por, respectivamente, Kimberle Crenshaw (nos anos 80), nos Estados Unidos e Danièle Kergoat (anos 70/80), na França; Sojourner Truth, única mulher negra na convenção de mulheres em Akro, Ohio, 1851 – 12 anos antes do fim da escravidão –, levantou-se em defesa das suas irmãs brancas, que estavam sendo ridicularizadas por um grupo de homens. Em seu discurso

¹⁷ No original: In particular they emphasized the “female” aspect of their being which caused their lot to be diferente from that of the black male, a fact that was made evidente when white men supported giving black men the vote while leaving all women disenfranchised.

Não sou eu uma mulher?, a unidade feminina foi fortalecida; questionou-se o racismo intrínseco àquele movimento de mulheres brancas que invisibilizava e silenciava as condições de exploração e opressão das mulheres negras; ao mesmo tempo em que vislumbrou a potência de uma unidade entre mulheres [brancas e negras] e homens negros (DAVIS, pp. 70-73).

Djamila Ribeiro, tomando esse mesmo discurso de Sojourner Truth¹⁸ em sua dissertação de mestrado *Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política uma belíssima análise desse discurso* (op. cit.), aponta que questionamentos que marcaram os horizontes de compreensão e de luta das chamadas segunda e terceira ondas feministas – como a universalidade do sujeito masculino, e a universalidade da categoria mulher – já vinham sendo sistematicamente postos pelas mulheres negras. Ao mesmo tempo, a partir dele, estrutura sua noção da mulher negra enquanto *o outro do outro*, dialogando com Simone de Beauvoir, Kilomba e Patricia Collins:

ser essa antítese de branquitude e masculinidade impossibilita que a mulher negra seja vista como sujeito, a mulher negra então seria o outro absoluto para usar termos de Beauvoir. O olhar tanto de homens brancos e negros e mulheres brancas confinaria a mulher negra num local de subalternidade muito mais difícil de ser ultrapassado. (RIBEIRO, 2019. p. 43)

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

Esta pesquisa tem sido, por conseguinte, protagonizada por essas vozes: das pensadoras silenciadas ou tratadas enquanto auxiliares, da ancestralidade feminina que esteve à margem da produção escrita, relegadas à exclusividade da tradição oral [um número significativo de mulher(es) camponesas, negras, proletárias, do sul estiveram e ainda permanecem excluídas do “mundo” da escrita – sou a segunda geração da minha

¹⁸ Compartilho de vários dos desdobramentos teóricos e analíticos extraídos desse discurso por Djamila Ribeiro em sua dissertação de mestrado e em seu livro *Lugar de fala* (2019), muitos deles estão inspirando a reflexão que desenvolvo. Angela Davis também o utiliza, ao analisar a trajetória de Truth e do movimento sufragista; e bell hooks nomeia seu livro por *Ain't I a woman?*, exemplos que demonstram sua força teórica e política.

família materna a acessar a tradição escrita – no mundo, cerca de 64 % das pessoas que não sabem ler são mulher(es), no Brasil, cerca de 22,7% dentre nós ainda não possuem alfabetização] e da minha própria. Sim, a minha visão, até então, um tanto tímida entre as citações dos “grandes mestres”, cuja necessidade em justificar-se em demasia perante aos pares [pares? é possível que o sejamos? quando eles são sujeitos e, nós, ser-*outra?*], em antecipar-se aos críticos e evitar compulsivamente as brechas – práticas amplamente partilhadas pela intelectualidade feminina – a marcaram profundamente.

Pensando alguns instrumentos analíticos para uma virada feminista

Como arriscar, então, oferecer uma contribuição à ontologia marxista que não abdique à tradição, mas que rompa, em alguma medida – se for bem-sucedida –, com a visão de mundo e a estrutura masculinas que constituíram a história da apreensão deste objeto? Proponho os seguintes movimentos:

1) trazer as vozes femininas para protagonizarem o corpo argumentativo da exposição: Todo o argumento deve ser desenvolvido a partir das nossas hipóteses, trazido em primeira pessoa; afinal, não se pode utilizar o impessoal ou mesmo a primeira pessoa do plural, quando, de fato, historicamente, permanecemos à margem da constituição da universalidade e da coletividade. Quanto à tradição, deverá ser evocada quando o argumento assim a exigir.

2) abdicar à forma tradicional de escrita científica, substituindo-a por uma escrita em fragmentos, articulados entre si, nos quais a subjetividade componha explicitamente a argumentação. Ora, a subjetividade, a sensibilidade femininas têm sido mobilizadas enquanto provas de nossa debilidade frente à racionalidade. Portanto, para sermos levadas, parcialmente, a sério; percebidas, ainda que debilmente, enquanto cientistas e intelectuais nos têm sido exigido condenar à obscuridade nossas subjetividade e sensibilidade, embora, com ela, condena-se, em grande medida, uma apreensão mais rica e genuína do real. A respeito da necessidade de adequar a forma do texto às condições específicas de quem o produz, a conclusão de Woolf é inspiração:

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

Isto pois, o cuidado – em sentido amplo – é um dos traços fundamentais da constituição do que há de mais geral na noção de feminilidade [Angela Davis em *Mulheres, raça e classe* (op. Cit.) questionou a feminilidade enquanto uma constituição única e universal a todas as mulheres], historicamente forjada a partir de uma “divisão sexual do trabalho” historicamente forjada (MIES, op. cit.); as interrupções [das quais os homens intelectuais, majoritariamente, são poupados] são recorrentes no trabalho intelectual feminino: quando a condição mulher é aliada à condição *ser mãe*; essas interrupções são imensuráveis.

Carolina Maria de Jesus aponta em vários momentos de *Quarto de despejo* a necessidade da solidão e o malogro das interrupções ao processo de escrita – em seu caso, experimentado em uma absurda voracidade devido sua posição de classe e raça; suas condições de trabalho intermitente e brutalmente precário; da moradia sem qualquer estruturação; a fome constante e sua maternidade solo: “[...] Eu gosto de ficar dentro de casa, com as portas fechadas. Não gosto de ficar nas esquinas conversando. Gosto de ficar sozinha lendo. Ou escrevendo! [...]” (2018 [1992], p. 25). Essa opção textual é, sobretudo, uma experimentação na busca por adequar o texto ao corpo da autora; situado na condição de mulher e mãe¹⁹.

3) substituir os termos da ontologia que há cerca 2 milênios e meio articulam a universalidade, o absoluto e a verdade a partir dos substantivos masculinos “Homem”, “Ser-humano”, “Gênero humano”, por “Mulher(es)” e “Ser-*humana*” “Gênero *humana*”²⁰. Essa substituição não se deve a algum revanchismo, mas à preocupação em garantir um acesso ao objeto que possa galgar destituí-lo, em alguma medida, da parcialidade da identificação ser social/homem/ser-humano/gênero humano [“Quando Deus criou Adão, ele fez à semelhança de Deus. Homem e mulher ele os criou, os

¹⁹A preocupação em pensar o processo mesmo da escrita, este que compõe toda a obra de Virgínia Woolf; em *Ao Farol*, ela narra uma cena visceral do efeito da interrupção, protagonizada pelos homens, na personalidade e na obra de uma artista (intelectual): “Ela montou firmemente uma tela nova no cavalete, como uma barreira, frágil, mas esperava ela, suficientemente sólida para manter a distância o Sr. Ramsay e sua necessidade de atenção. Fez o que pôde, enquanto ele estava de costas para ela, para examinar sua pintura; essa linha aqui, aquela massa ali. Mas não dava. Ainda que há cinquenta pés de distância, ainda que sequer nos dirigisse a palavra, ainda que sequer nos visse, ele se infiltrava, ele prevalecia, ele se impunha. Ele mudava tudo. Ela não podia ver a cor; ela não podia ver as linhas; mesmo que ele de costas para ela, ela só conseguia pensar: Mas num instante ele vai chegar até mim, exigindo... alguma coisa que ela sentia que não podia lhe dar. Descartou uma pincelada; decidiu-se por outra.” (p. 129, 2013 [1927]).

²⁰Dentre os intelectuais homens marxistas, Ricardo Antunes desde *Adeus ao trabalho? ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho* (1994) tem chamado a atenção para a multiplicidade que constitui o ser-da-classe-que-trabalha.

abençoou e lhe deu o nome de ‘Homem’, no mesmo dia em que foram criados.” (Gênesis, 5)]: enraizada na ciência e na práxis cotidiana.

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

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

Referências bibliográficas.

- A BÍBLIA. **Gênesis**. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.
- ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho? ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez editora, 1994.
- ÁVILA, Teresa De. **Livro da vida**. São Paulo: Companhia Penguinim, 2010.
- _____. **Castelo Interior ou Moradas**. São Paulo: Paulus, 2011 [1577].
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016 [1949].
- BERG, Tábata. **Trabalho e Habitus: um diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu**. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.
- _____. **Travail et travailleurs em Algérie**. Paris: Mouton, 1963.
- BOURDIEU, Pierre; SAYAD, Abdelmalek. **Le déracinement: la crise de l’agriculture traditionnelle em Algérie**. Paris: Mouton.
- Celikates, Robin. **Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates**. Disponível em: <https://blogdosociofilo.com/>. Acessado em 07/2019.
- CORNELL, D. *et al.* **Debates Feministas**. São Paulo: Unesp, 2018
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça, classe**. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2006
- FEDERICE, Silvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: editora elefante, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e o Tempo**. São Paulo: Editora Unicamp. 2017 [1926].
- HESÍODO. **Teogonia: A origem dos deuses**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995 [séc. 8 a.c.].
- HOOKS, bell. **Ain’t i a woman: black women and feminism**. New York e London: Routledge, 2015 [1981].

- IRIGARAY, Luce. **A questão do Outro**. Brasília : Labrys ,estudos feministas , 2004. Disponível em: http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/irigaray1.html . Acessado em 08/2019.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce; **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras , 2015.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- GAUDERETO, Belisa Lamas. **O saber-fazer artesanal do Queijo Minas Frescal na Zona da Mata- MG**. Dissertação de mestrado – UFV. Viçosa, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82.
- _____. **Por um feminismo Afro-latino-americano**. Caderno de Formação Política do círculo Palmarino, Vitória , v. 1, n. 1, p. 12-20, 2011. Disponível em: www.circulopalmarino.org.br. Acesso em: 8 ago. 2019.
- _____. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- LUKÁCS. György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985 [1912].
- _____. Rosa Luxemburgo: Textos escolhidos. V. I, II, III. Org. Isabel Loreiro. 2 edição. São Paulo: Unesp, 2018.
- MATTOS, Patrícia. Desafios do reconhecimento nas relações íntimas : um debate com Axel Honneth. **Política & Sociedade**: Santa Catarina, v. 17, n. 40, p. 156-190, dez./2005. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2018v17n40p156/38987>. Acessado em 07/2019.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify , 2003.
- MARX, Karl. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **O Capital**: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, Livro I, 2013.
- _____. **Os manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MBEMBE, Achille. **A crítica da Razão negra** . 1. ed. São Paulo: N-1 Edições , 2018.
- MEAD, Margareth. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011 [1935].
- MIES, Maria. **Patriarchy & Accumulation on a World Scale: women in the Intenational division of labour**. New York: Zed Book, 1998 [1996].
- PONTY, Merleau. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1945].
- RANIERE, Jesus. **A câmara escura: Alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001.
- RIBEIRO, Djamila. **Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política**. Dissertação de mestrado em Filosofia – UNIFESP. Guarulhos, 2015.
- _____. **O que é lugar de fala?**. São Paulo : Polen Livros, 2019.
- SAFFIOT, Heleieth. **Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero**, 2001.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Rio Grande do Sul, v. 20, n. 2, p. 71-99, set./2019.
- WOOLF, Virgínia. **Um teto todo seu**. Rio de Janeiro: Tordesilhas, 2016 [1928].

_____. **O farol.** São Paulo: Autêntica editora. 2013 [1927].

_____. **Orlando.** São Paulo: Autêntica editora, 2015 [1928].