

**A SOCIEDADE DA CLASSE, DA RAÇA E DAS MULHERES NEGRAS: APROXIMAÇÕES  
POSSÍVEIS, DECOLONIZAÇÕES NECESSÁRIAS**

**LA SOCIEDAD DE CLASE, RAZA Y MUJER NEGRA: POSIBLES ENFOQUES,  
NECESARIAS DESCOLONIZACIONES**

**THE SOCIETY OF CLASS, RACE AND BLACK WOMEN: POSSIBLE APPROACHES,  
NECESSARY DECOLONIZATIONS**

DOI: <https://doi.org/10.9771/gmed.v16i2.56908>

Georgina Helena Lima Nunes<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta apontamentos em relação à vigência de alguns conceitos marxistas atrelados a outros ante a atual conjuntura sociopolítica e histórica, tendo como parâmetro as lutas das mulheres negras, em especial as mulheres quilombolas. Recuperam-se autorias negras que, entre outros/as que se filiam a essa orientação teórica, ao transversalizarem às suas vivências, contribuem de modo a preencher as possíveis *lacunas* da teoria marxista, sobretudo quanto às temáticas de raça e de gênero. Com essa base, concebe-se uma reflexão acerca do que é necessário, hoje, às lutas voltadas à transformação do modelo social excludente que persiste através das gerações.

**Palavras-chave:** Marxismo. Mulheres Negras. Quilombo. Lutas Sociais.

**Resumen:** El artículo presenta notas en relación a la vigencia de algunos conceptos marxistas en la situación sociopolítica e histórica actual, teniendo como parámetro las luchas de las mujeres negras, especialmente las quilombolas. Se recuperan autores negros que, entre otros que se adhieren a esta orientación teórica, al trasponerla a sus vivencias, contribuyen a llenar los posibles vacíos de la teoría marxista, especialmente en lo que se refiere a temas raciales y de género. Sobre esta base se concibe una reflexión sobre lo que es necesario hoy para las luchas encaminadas a transformar el modelo social excluyente que persiste de generación en generación.

**Palabras-clave:** Marxismo. Mujeres negras. Quilombo. Luchas sociales.

**Abstract:** The article presents notes in relation to the validity of some Marxist concepts in the current sociopolitical and historical situation, having as a parameter the struggles of black women, especially quilombola women. Black authors are recovered who, among others who adhere to this theoretical orientation, by transposing it to their experiences, contribute in order to fill the possible gaps in Marxist theory, especially with regard to racial and gender themes. On this basis, a reflection on what is necessary today for the struggles aimed at transforming the exclusionary social model that persists across generations is conceived.

**Keywords:** Marxism. Black Women. Quilombo. Social Struggles.

***Primeiras palavras: retorno a Marx sob um olhar feminizado e enegrecido***

Esta escrita emerge de uma participação no II Colóquio 200 anos de Karl Marx, organizado pelo Programa de Pós-Graduação de Desenvolvimento Social da Universidade Católica de Pelotas (UCPEL), no ano de 2019. Nessa atividade, a proposta inicial era discutir o feminismo negro e as relações com a classe social em uma perspectiva de interseccionar classe, gênero e raça. Todavia, diante das celebrações da época, as relações de classe pressupunham um retorno a perspectivas marxistas na averiguação das suas possibilidades de se conjugar às discussões contemporâneas de algumas autorias negras e, principalmente, de mulheres, que, nas mais diversas linguagens, veiculam a sociedade de classes ao racismo, machismo e sexismo que a estrutura (GONZALEZ, 2018; NASCIMENTO, 2018; DAVIS, 2016; 2017).

Ao estendermos um olhar sobre as temáticas referentes a relações raciais e gênero, observamos que a imersão de mulheres negras como força de trabalho nessa engrenagem, no modo de produção capitalista, obriga-nos a analisar tal realidade, atinente à formação de classes sociais, conjugada a diferentes demarcadores. Quando mulheres negras adentram o mercado de trabalho formal, as diferenças salariais em relação a homens e mulheres não negras e, mesmo, a homens negros, são perceptíveis e suas causas exigem um olhar extensivo às diversas etapas de sua vida, anterior aos seus ingressos no mundo do trabalho e, pode-se dizer, à herança geracional de tantas outras mulheres que as antecederam, geralmente, nos mesmos ofícios.

Para esta reflexão, focalizo nas mulheres quilombolas, em razão de suas dinâmicas de trabalho no interior de seus territórios, como potencialidade de compreender outras lógicas de trabalho, que se colocam em disputas alicerçadas em dimensões sócio, históricas e culturais.

Na perspectiva de Nunes (2014, p. 189),

Pensar na possibilidade do trabalho da mulher em quilombos significa entendê-lo, ainda que impregnado de contradições, como sobreviventes de culturas em que economias de reciprocidade perduram e podem se constituir referências para questionar a competitividade e a individualidade do mundo racializado e sexuado do trabalho. [...] Práticas de fazer, saber e poder são repassadas de geração a geração e propositivas de continuidades e rupturas a formas de trabalho que estão supostamente superadas. Tem-se, na contemporaneidade, um retorno ao artesanal, ao manual maximamente explorado por uma sociedade, que se fartou da produção industrial em série dos modelos tayloristas/fordistas e que, em determinados momentos, interroga o porquê da reinvenção de modos de vestir, agir e consumir em curtos intervalos de tempo. Nestes territórios tradicionais, não se dá um retorno ao artesanal da forma supervalorizada que os *feitos à mão* (grifo meu) são propostos pelo mesmo mercado capitalista, que tudo fabrica, mas pela memória coletiva que os mesmos comportam e que se constituem traços da identidade e história do grupo.

Diante da sistematização desta escrita, em um primeiro momento, fiz um retorno à minha formação acadêmica, na Pós-Graduação, cuja base teórica foi o marxismo. Lembrei, de igual forma, a importância, e, também, as suas lacunas, sobretudo quanto ao fato de os estudos de *classe* muitas vezes subtraírem a raça e o gênero das discussões propostas, aspectos supostamente tidos como homogêneos,

permanecendo alheios a essas diferenças, que também são determinantes na estrutura da sociedade regida pelo capital.

Por algum tempo, estive imersa nesse referencial, que, incontestavelmente, abriu um leque de compreensões acerca do mundo social, principalmente no que diz respeito às condições materiais de existência, tendo como base epistêmica o Ocidente, ainda que Marx não tenha estudado um capitalismo específico, mas as suas leis gerais. Não compreendia, no entanto, os mecanismos através dos quais os inúmeros processos de racialização do mundo (IANNI, 1996) tomaram parte na sua constituição e, também, da sua contradição; isto posto, não obstante as infindáveis violências coloniais sofridas por determinados grupos, ainda assim estratégias contra-hegemônicas são produzidas mediante a tríade que só pode ser compreendida na sua intersecção: capitalismo, patriarcado e colonialismo.

Em meio às inúmeras reflexões emergentes, recuperei conceitos e realizei o inevitável questionamento acerca da sua pertinência defronte as mudanças sociais, em um sistema que se reconfigura em face às suas crises e aos seus avanços. Neste momento, não pretendo trazer respostas a tais indagações, pela complexidade que isso implicaria. Explicitar as dúvidas são formas de anunciar os elementos que nos interrogam, justamente porque estes, em alguma medida, afetam as experiências que nos constituem.

Assim sendo, traço, como alguns dos objetivos deste estudo, revisitar determinados conceitos marxistas atrelados a outros e refletir acerca de sua pertinência para entender o contexto societário contemporâneo. Demarcarei a imperiosa necessidade de atentarmos a algumas especificidades de luta no que tange a uma sociedade cujos índices de aviltamento das dignidades humanas incidem, principalmente, em alguns corpos – de mulheres negras –, que não podem deixar de ser evidenciados enquanto denúncia e anúncios de novas ordens sociais, que, geralmente, têm sido feitas, radicalmente, por elas mesmas.

Os 200 anos de Marx, que nos incitou a esta discussão, implicou em ampliar os horizontes de luta, com outras coletividades e maiores possibilidades de reencontros teóricos, de modo a promover renovadas alianças no horizonte da prática, da *práxis*. Assim, assumimos a perspectiva do *projeto decolonial*, que circula na esfera do acadêmico e do político e que deve ser construído e interpretado a partir do “[...] enraizamento nas lutas políticas de resistência e reexistência das populações afrodiáspóricas e africanas, indígenas e terceiro-mundistas” (BERNARDINO-COSTA *et al.*, 2018, p. 10).

### ***Interrogações conceituais, aproximações de um marxismo que contemple raça e gênero***

Uma das interrogações diz respeito à maneira como se configura a relação capital e trabalho no auge da quarta revolução<sup>2</sup> industrial, quando são conjugadas diferentes formas de exploração de força de trabalho, que não escapam à lógica da produção de mais-valia e nem da fidelidade à lógica destrutiva em relação à vida do planeta (MENEGAT, 2018), a resultar em verdadeiras catástrofes ambientais.

O mundo do trabalho, hoje, encontra-se cada vez mais distante de uma concepção de trabalho que se justifique como fundante da vida humana na medida em que, para Marx (1998, p. 108), “[...]é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim” e

[...] em todas as condições sociais, objeto de uso, mas o produto do trabalho só é transformado em mercadoria numa época historicamente determinada de desenvolvimento: uma época em que o trabalho despendido na produção de uma coisa útil se apresenta como sua qualidade ‘objetiva’, isto é, como seu valor (MARX, 1998, p. 115).

A apropriação do trabalho humano, nos desdobramentos de sua natureza objetiva enquanto utilidade (valor de uso), transforma-se, permanentemente, até reduzir-se a processos que desumanizam e expropriam as forças físicas e morais, sobretudo nas formas de trabalho-escravo, ainda sobreviventes, em que, a “[...] escravidão moderna, contrariamente a todas as outras, se desenvolve em sociedades com legitimação universal fundada no princípio de que os homens *nascem* livres e iguais” (VARIKAS, 2015, p. 62). Ademais, o avanço da tecnologia não reverberou numa sociedade, cujo uso social de sua aprimorada técnica respondesse ao essencial, que seria, ao menos, diminuir o sofrimento humano nas suas mais preliminares manifestações: da fome e da doença, independente de grupos de pertencimento.

No ano de 2023, segundo dados do Ministério do Trabalho<sup>3</sup>, houve um aumento de 130% das denúncias em relação ao trabalho escravo na comparação com o ano de 2012. Tal acréscimo evidencia as formas como se conjugam diferentes mecanismos de exploração em uma dialética entre o moderno e o arcaico, em especial na forma seletiva como trabalhadores/as se apresentam nesse processo. Exacerbam-se as denúncias contra a violação dos direitos humanos e, ao mesmo tempo, o recuo de tais ações desafia, permanentemente, os órgãos e dispositivos legais que regula e reprime. Persistentes são as características desse processo contínuo de colonização de corpos: 92% são homens e, dentre eles, 88% se declaram negros/as (pretos/as e pardos/as), 2% são indígenas. A faixa etária predominante é de 30 a 39 anos, 51% são nordestinos, 87% da efetividade da exploração se dá na zona rural com pessoas de baixa escolaridade, ou seja: 23% não completaram o Ensino Fundamental; 20% estão na faixa entre o sexto e o nono ano e 7% são analfabetos.

A exploração do trabalho humano, atrelada, majoritariamente, à composição étnica e racial, é um dado a ser observado enquanto um *habitar colonial*, que Ferdinand (2022) conceitua como algo diferente de um habitat, mas que se relaciona com a propriedade privada (cercamento de campos), implementação de formas de trabalho e exploração máxima de seres humanos.

Esse *habitar colonial*, que atravessa séculos, de formas autorizadas ou não, a exemplo do supracitado, demanda uma capacidade analítica no sentido de observar essas permanências, tal como as formas de enfrentamento a elas.

Em relação às nuançadas formas do *habitar colonial*, vigente ainda em 2023, sem as *plantations*, mas com o mesmo teor ideológico, cabe, como exemplo, afirmações tais como a de um vereador de um estado da região Sul do Brasil, que justifica trabalhos análogos à escravidão como consequência da cultura de inferioridade: “não contratem mais aquela gente lá de cima”<sup>4</sup>, em referência a nordestinos. A

demarcação da dimensão regional, cultural e fenotípica, bem como a de gênero, está na forma como o capitalismo se utiliza de um dos princípios do *habitar colonial*, que é o *altericídio* “ou seja, a recusa da possibilidade de habitar a Terra, na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um ‘eu’, por sua aparência, seu pertencimento ou crenças” (FERDINAND, 2022, p. 50).

A todas essas recorrências da agência colonial, Anibal Quijano define como colonialidade(s). Para o autor, a colonialidade é um conceito que, mesmo sendo vinculado ao colonialismo, ainda assim dele se difere. É um dos elementos “[...] constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista”. Sustenta-se “[...] na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder [...]” (QUIJANO, 2010, p. 84). A esse mundo do trabalho dinâmico, nas formas de expropriar ou explorar maximamente a força de trabalho humana, portanto dinâmico em desumaniza-la, somam-se outras correlações, que envolvem uma categoria tão cara aos estudos sociológicos que fazem interfaces com tantos outros campos.

Os campos do conhecimento são, indubitavelmente, os campos que se situam as colonialidades do *poder, saber e do ser* (MALDONADO-TORRES, 2018) e, subverter a lógica acerca de quem hegemonicamente o detém, é um dos pressupostos do antagonismo a essas colonialidades, o *projeto decolonial*. Maldonado-Torres (2018) desenvolve dez teses sobre colonialidade/decolonialidade e, para tanto, discorre sobre tais conceitos (tese 1), diferencia-os ante as suas proximidades (tese 2), evidencia os padrões de poder pautados na raça/gênero e sexualidade (tese 3), retrata a naturalização das violências contidas na modernidade/colonialidade (tese 4), por isso a necessidade da radical transformação das colonialidades do saber/ser/poder (tese 5) através de um “giro” como metáfora que vislumbra o *condenado* como questionador, teórico, pensador, escritor/comunicador (tese 7); considera o *giro decolonial* como estético e espiritual (a insurgência do sujeito criador!) (tese 8), bem como ativista (agente da mudança social) (tese 9) e, por fim, a decolonialidade como um projeto coletivo (tese 10).

Esse minucioso trabalho analítico de Maldonado-Torres (2018) traz elementos importantes para definir a *atitude* decolonial, visto que a decolonialidade impacta em transformações radicais, acadêmicas e políticas e que não podem ser confundidas com

[...] um projeto de salvação individual [...]. *O pensamento, a criatividade e a ação* (grifo meu) são todos realizados não quando se busca reconhecimento dos mestres, mas quando estendemos as mãos aos outros condenados. São os condenados e os outros, que também renunciam a modernidade/colonialidade, que pensam, que criam e agem juntos em várias formas de comunidade que podem perturbar e desestabilizar as colonialidades do saber, poder e ser, e assim mudar o mundo. A decolonialidade é, portanto, não um evento passado, mas um projeto a ser feito.

*O pensamento, a criatividade e a ação* estão presentes na ação humana que move o mundo social, que é, por vezes, reduzido ao mundo econômico dentro de um projeto radical de regulação e controle dessas potências. Tal forma de cadenciar a ação humana em dimensões, tais como no âmbito do lazer/cultura, da espiritualidade ou dimensões da fé (independentemente de religião ou não) e, também, de relações de trabalho que não prescindem das anteriores, foi sendo observada por autores como Thompson (2019, p. 46), que afirmava que

[...] o controle da classe dominante no século XVIII se localizava primordialmente numa hegemonia cultural, e só secundariamente numa expressão de poder econômico ou físico (militar). Dizer que era “cultural” não é dizer que fosse imaterial, demasiado frágil para análise, insubstancial. Definir o controle em termos de hegemonia cultural não é desistir das tentativas de análise, mas se preparar para a análise nos pontos em que deveria ser feita: nas imagens de poder e autoridade, nas mentalidades populares da subordinação. O roupeiro fictício de Defoe, intimado a comparecer perante o magistrado para prestar contas de suas faltas, oferece uma pista: ‘*não meu senhor, Vossa Excelência, espero ser o meu próprio senhor*’.

Subordinações, coações e insubordinações se constituem, em renovadas formas, o rito implícito e explícito das sociedades humanas fundadas no trabalho e nas modificações ocorridas a cada tempo histórico, social e político. Adjetiva-se a forma como ele se materializa em diferentes modos de produção e, conseqüentemente, no espelhamento da vida cotidiana entre os/as envolvidos/as nessa relação social, pautada pela assimetria entre capital (detentores dos meios de produção) e trabalho (vendedores/as da força de trabalho). São os atributos do *trabalho vivo* (uma necessidade física da vida humana, lugar da realização da *práxis*) e *trabalho abstrato, alienado e morto*, (signos de empobrecimento da vida) (HAMRAOUI, 2014, p. 44) os quais, perante as constantes reestruturações produtivas, como signos de empobrecimento da vida, obscurecem a visibilidade dos mecanismos de produção da miséria. Tal realidade, não obstante as configurações, sempre consiste na extração-limite da força produtiva humana, porque, à expropriação da força do trabalho, soma-se a exploração da capacidade de invenção (SANTOS, 2018).

A exploração, também da capacidade de invenção, é uma espécie de delírio do capital; a invenção humana reside na possibilidade de desalojá-lo da sua certeza de controle. A inventividade se dá no âmbito da(s) cultura(s), que se define e redefine no bojo das relações sociais simétricas e antagônicas. Essa dimensão cultural se contrasta às inúmeras transformações que os seres humanos exercem através das diferentes configurações que o trabalho humano assume na relação direta com o tempo histórico; afinal, a história das sociedades é marcada por múltiplos papéis por meio dos quais as pessoas passam a se reconhecer, seja pelo seu pertencimento de gênero, raça/etnia, sexualidade, seja por sua classe social.

Essas demarcações se conjugam e estabelecem uma tessitura de relações descritas por Thompson (2019, p. 14) em que *costumes* se configuravam como reivindicações de direitos demarcados ou, à época estudada pelo autor, século XVIII, “[...] o termo ‘costume’ foi empregado para denotar boa parte do que hoje está implicado na palavra ‘cultura’” e, nesse sentido,

[...] o costume constituía a retórica de legitimação de quase todo uso, prática ou direito reclamado. Por isso, o costume não codificado – e até mesmo codificado – estava em fluxo contínuo. Longe de exibir a permanência sugerida pela “tradição”, o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes (THOMPSON, 2019, p. 17).

Na contemporaneidade, uma multiplicidade de experiências é conjugada, principalmente, pela lógica capitalista de compressão de tempos e sobreposição de fazeres/saberes orquestrados pelas novas tecnologias, principalmente as de comunicação. Thompson (2019, p. 22-23), remetendo-se às sociedades

modernas, discorre sobre a constituição daquilo que se denomina *cultura popular* e, em especial, ao conjunto das *necessidades e expectativas*:

A revolução industrial e a concomitante revolução demográfica foram o pano de fundo da maior transformação da história, ao revolucionar as “necessidades” e destruir a autoridade das expectativas baseadas nos costumes. [...] essa remodelagem da “necessidade” e essa elevação do limiar das expectativas materiais (juntamente com a desvalorização das satisfações culturais tradicionais), prossegue hoje com pressão irresistível, acelerada em todas as partes pelos meios de comunicação universalmente disponíveis.

Os processos de reconfiguração da ação humana que demarcam o capitalismo que se estabeleceu com a revolução industrial (THOMPSON, 2019), paralelamente, reconfiguram as funcionalidades do trabalho humano. Este não deveria corresponder, apenas, à sua utilidade/funcionalidade relativa à supressão das necessidades fundamentais para alguns/mas manterem-se enquanto reprodutores/as de força de trabalho.

Essa força de trabalho desconfigurada nos seus saberes e fazeres alicerçados em experiências concretas de grupos que acessam *culturas* lidas como *marginais*, porque racializadas e sexualizadas, produzem um duplo efeito: contraditoriamente, essas culturas rebaixadas enquanto valor de força de trabalho, sub-repticiamente, forjam resistências concretas em direção a sistemas que lhes oprimem a ponto de colocar trabalhadores/as na linha tênue entre o viver e morrer físico e simbólico, seja pelas condições efetivas de trabalho, seja pela necessidade de extinguir todo e qualquer lastro de resistência e oposição.

Ao trazer como centralidade para esta discussão mulheres negras, em especial quilombolas, inseridas em múltiplas frentes de trabalho e luta; estas mulheres representam um somatório de experiências imersas em repertórios simbólicos ancestrais e culturais que o capital ainda encontra dificuldades em traduzir e capturar, uma vez que “[...] nunca retornaremos à natureza humana pré-capitalista; mas lembrar como eram seus códigos, expectativas e necessidades alternativas pode renovar nossa percepção da gama de possibilidades implícita no ser humano” (THOMPSON, 2019, p. 23). Essas possibilidades reivindicam, permanentemente, uma estética de existência transformadora, que se vale do poder de criação e recriação, que não cinde esferas de objetividades nem de subjetividades e que, por isso, são eminentemente hábeis à liberdade plena; dos reinos da necessidade a reinos da liberdade<sup>5</sup>, ancora-se uma premissa cujo componente cultural não pode ser compreendido como *culturalismo*.

Ao *culturalismo* se atrela uma produção de equívocos, porquanto se utiliza de elementos culturais para que se substitua “[...] o determinismo econômico, pelo determinismo culturalista [...] a conquista do direito de ser diverso faz desaparecer a temível realidade de ser explorados” (RESTREPO, 2012, p. 48).

As realidades de exploração não podem ser maquiadas, todavia as insurgências, contrárias a elas, em meio às diferenciações atinentes ao mundo do trabalho, não podem ser negligenciadas. Ante as mudanças advindas a cada alteração no modo de produção de mercadorias e pessoas tidas como mercadorias (objetificadas), o capital utiliza, como complementaridades, as diferentes formas de

exploração da força de trabalho em geral das minorias étnicas e de mulheres numa espécie de *reengenharia da exploração*: coaduna-se a super exploração do manual com a alta tecnologia; negocia-se uma pseudopreservação da vida natural com formas agressivas, em nome do progresso, de extingui-la. Nessa narrativa, de progresso e destruição, os quilombos e outras comunidades tradicionais estão em constante ameaça; seus territórios são paisagens que conflitam a biodiversidade comunitária com o paisagismo individualizado dos impérios das elites dominantes.

Em contraponto a essas reengenharias de exploração, é fundamental antever a possibilidade da *práxis* primordial, que se fundamenta em uma perspectiva segundo a qual “[...] de fato, o trabalho vivo é originalmente *práxis*. Práxis que torna possível o compartilhamento de eventos comuns aos mundos humano e animal, e também a metamorfose do próprio homem em ‘força natural’, longe da redução da natureza à objetividade sobre a qual se exerce o poder de um sujeito” (HAMRAOUI, 2014, p. 43), em que a questão da vida e da morte não pode deixar de ser questionada fora da organização do trabalho capitalista. Uma *práxis* que, conjugada a um projeto decolonial, produz

[...] uma crítica renovada das colonizações históricas e contemporâneas, bem como de seus legados, crítica que leva a sério as questões ecológicas do mundo. Em primeiríssimo lugar, trata-se de reconhecer que a relação colonial não se reduz a uma relação entre grupos de humanos. Ela compreende também relações específicas com não humanos, paisagens e terras por meio do *habitar colonial da Terra*. Isso significa que a emancipação da dominação colonial não pode ser pensada unicamente como uma mudança da relação de humanos com humanos. Ela implica também uma transformação da relação colonial com as paisagens e com os não humanos, inclusive em suas formas escravagistas (FERDINAND, 2022, p. 198).

Nessas aproximações conceituais, cabe recuperar a forma como se operacionalizam *fetiches*<sup>6</sup>, estabelecem-se dilemas, porque, em verdade, tal fetiche sempre foi atribuído a algo além das relações visíveis atreladas à mercadoria, objeto mais palpável, visto que a acumulação capitalista é “[...] acumulação de riqueza abstrata e ao mesmo tempo um movimento de abstração real que transfigura o dinheiro, a encarnação substantivada do valor e da riqueza nas formas ‘desenvolvidas’ do dinheiro à crédito, do capital a juros e do capital fictício” (SANTOS, 2018, p. 26).

A forma fetichizada como o capital engendra suas atuações, no material e abstrato, abarca um conjunto de reflexões que nem sempre explicitam o impacto que determinados condicionantes da diferença humana atribuem a lugares sociais assimétricos; determinados corpos que, muitas vezes, são considerados coisas, objetificados, portanto, tais como o corpo negro e, especialmente, os femininos. Ainda existe algo *em suspenso* ao compreender-se o capitalismo envolto em relações sociais cujas consequências se apresentam como naturais. Desnaturalizá-las significa compreender que, às divisões sociais do trabalho, correspondem, também, divisões sexuais e raciais.

No que tange à questão racial, Cedric Robinson, intelectual que foi professor de estudos negros da Universidade da Califórnia, dedicou-se a pesquisar a história do Ocidente desde a antiguidade até meados do século XX, e propôs o conceito de *Capitalismo Racial*, a partir da compreensão de que, contrariando o pressuposto marxista, o capitalismo insurgiu-se no âmbito de uma cultura ocidental permeada por processos de racialismo, na medida em que o proletariado europeu era racializado, a

exemplo dos irlandeses, ciganos, judeus, eslavos e outros. Nesse sentido, capitalismo e racismo “[...] evoluíram para produzir um sistema mundial moderno de ‘capitalismo racial’, dependente da escravidão, violência, imperialismo e genocídio” (KELLEY, 2020).

Robinson (2018, p. 52) ainda afirma que, “[...] o que nos preocupa é que entendemos que persistiram o racismo e suas permutações arraigadas não em uma época específica, mas em uma civilização mesma”, assim como Quijano (2010), ao trazer o conceito de colonialidade<sup>7</sup>, reafirma a permanência do conceito de raça, de matriz colonial, como preponderante para os processos de classificações sociais, porque estes implicam em

[...] indagar na história sobre as condições e as determinações de uma dada distribuição de poder numa dada sociedade. Porque é essa distribuição de poder entre as pessoas de uma determinada sociedade o que as *classifica socialmente*, determinando as suas recíprocas relações e gera as suas diferenças sociais, já que as suas características empiricamente observáveis e diferenciáveis são resultados dessas relações de poder, dos seus sinais, de suas marcas (QUIJANO, 2010, p. 113).

Marcas essas que não podem ser negligenciadas, aliadas a uma perspectiva crítica sobre aquilo que reduzimos como *classe social*, segundo a qual o marxismo permite sua melhor compreensão, porque todo o contexto social, mesmo alterado na relação tempo e espaço de sua base conceitual originária, ainda assim repete determinados fenômenos: a imbricação entre raça e classe, por exemplo, explicita ser o capitalismo uma forma de sociabilidade, logo

[...] o racismo não deve ser tratado como uma questão lateral, que pode ser dissolvida na concepção de classes, até porque uma noção de classe que desconsidera o modo com que esta se expressa enquanto relação social objetiva torna o conceito uma abstração vazia de conteúdo histórico. São indivíduos concretos que compõem as classes à medida que se constituem concomitantemente como classe e como minoria nas condições estruturais do capitalismo. Assim, classe e raça são elementos socialmente sobredeterminados (ALMEIDA, 2019, p. 114).

Löwy (2018) afirma que, “[...] o marxismo só tem sentido como um pensamento aberto, em constante evolução, buscando dar conta dos novos problemas e das novas perspectivas para a revolução”. Na perspectiva da abertura, autores como Kevin B. Andersen (2019), em *Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*, surgem com o propósito de aprofundar não exatamente o marxismo, mas o próprio Marx. Andersen se volta a responder, criticamente, às acusações em relação aos limites apontados a uma teoria que se limitaria a um economicismo insensível. O autor responde, também, às críticas de Edward Said, que, em sua obra *Orientalismo*, acusa Marx de ter tido uma postura etnocêntrica e defensora do colonialismo britânico.

Ao retomar a citação de Löwy (2018), situo as questões de gênero, mais especificamente, sob o ponto de vista de concepções tais como de Lugones (2014) e Oyewùmí (2018), que apontam limites para a colonialidade de gênero proposta por Quijano (2010), que traz o conceito imerso na perspectiva hegemônica e ocidentalizada. Assim sendo, resalto as perspectivas femininas e negras que se opõem a múltiplas opressões, e que, ao viverem sob a ameaça-limite – o extermínio –, produzem resistências sob a forma de luta urbana e rural, no âmbito das *gretas* (brechas, frestas), como diria Walsh (2019), pequenas

fissuras com grande potencial de esperança no interior da sociedade do capital, do patriarcado e da colonialidade, que sobrevivem de forma simbiótica.

Borges (2016, p. 45), em relação ao marxismo e à luta das mulheres negras, afirma que

[...] sabedor de que a dominação com fundamento de gênero é anterior ao modo de produção capitalista, o feminismo negro interpreta a política de feição marxista como uma *teoria* e uma *categoria* dinamizada nas *relações sociais* que, conjugadas com as explorações de gênero, raça e orientação sexual e correlatos, potencializaria tanto o escopo da luta de classes quanto o da luta antirracista e antissexista – lutas que assumem certa configuração pelo laço indissolúvel que as amarra no contexto das sociedades modernas.

A divisão sexual do trabalho, para Kergoat (2001), representa consequências das relações sociais que, em tese, sempre decorrem de uma base material – o trabalho –, e se exprimem por meio da divisão social deste entre os sexos. Nessa toada, a autora ainda afirma que a divisão sexual do trabalho se adapta a cada tipo de sociedade orientada por princípios organizadores, tais como “[...] o da separação (existem trabalhos de homens e outros de mulheres) e o da hierarquização (um trabalho de homem ‘vale’ mais do que um de mulher). Eles são válidos para todas as sociedades conhecidas, no tempo e no espaço, o que permite [...] afirmar que existem dessa forma desde o início da humanidade” (KERGOAT, 2001, p. 67).

As lutas sociais negras e femininas, recorrentemente, são minimizadas como lutas *culturalistas*, identitárias, que cindem a luta que aflige os/as oprimidos/as do mundo. Entre os vários equívocos contidos em tais acusações, salienta-se o reducionismo em não perceber o quanto segmentos que estão na base da pirâmide social – as mulheres negras –, cotidiana e dialeticamente, movimentam-se entre o campo de forças da violência e da emancipação e liberdade. O feminismo negro opera em um outro movimento, porque subtrai dos domínios das classes sociais a hegemonia para refletir acerca das

[...] discriminações e as hierarquias e insere a dimensão racial no escopo das reivindicações de gênero. [...] interpela, de um lado, análises e políticas presas apenas à visão de classe e, de outro, põe em questionamento a visão universalista de gênero que teve primazia na política antissexista na primeira metade do século XX (BORGES, 2016, p. 48).

Por sua vez, a visão universalista de gênero também é questionada por Lugones (2014) e Oyewùmí (2018), que a compreendem, a exemplo do sexo, como imposições coloniais, visto que ambas estão impregnadas de historicidades que a colocam numa esfera dicotômica, hierarquizada e dimórfica. Lugones (2014, p. 949) anuncia que “[...] não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento”.

Nesse sentido, a *diversidade* das opressões, presentes na sociedade de classe, provoca a emergência política dos chamados *Novos Movimentos Sociais* (negros, LGBTs, mulheres, estudantes, por moradia, por terra, antimanicomiais), que, em verdade, só são *novos* em termos da insurgência política, datada na segunda metade do século XX, nos Estados Unidos da América, chegando ao Brasil em meados dos anos 1980. Tal dinamismo social obriga o campo sociológico, em especial, a rever e a acessar

outros conceitos que expliquem e aproximem a dinâmica particular, coletiva, local e global desses movimentos.

Diversidade, então, passa a ser uma instância que desaloja, por exemplo, uma possível homogeneidade da classe, principalmente a *dominada* por um sistema que, em tese, justificar-se-ia apenas pelo viés linear da pobreza em confronto com a riqueza; desaloja, também, a universalidade do ser mulher e, em igual proporção, expõe a olho nu a diversidade daquilo que se pretendia homogeneizar, ao ser atribuído o conceito de *negro/a* às populações escravizadas, como equalizador de diferentes etnias e que provoca um *estar junto* em uma travessia atlântica. Uma trajetória que, impossibilitados/as pelo limitador do idioma, começa a produzir movimentos sociais sintonizados pela proximidade de corpos, em uma viagem forçada e de destino desconhecido, que transforma o medo em um sentimento catalisador, que, séculos depois, pode ser adjetivado como uma luta que tem produzido outros sentidos nas incontáveis afrodiásporas.

Essas lutas vêm tendo como alvo predominante as violências voltadas ao gênero. As mulheres, em grande maioria as negras, ocupam os postos de trabalho mais desqualificados e são aquelas que, invisíveis, “abrem a cidade” (VERGÈS, 2020, p. 41), em alusão à

[...] mão de obra que constitui uma força de trabalho racializada e majoritariamente feminina, que realiza serviço subqualificado e, portanto, mal pago, trabalha em uma situação de risco para a saúde, na maioria das vezes em tempo parcial, de madrugada ou à noite quando escritórios, hospitais, universidades, centro comerciais, aeroportos e estações estão vazios, ou quando os/as hóspedes já deixaram os quartos de hotel. Bilhões de mulheres se ocupam incansavelmente

Por isso, necessariamente, ocupam a centralidade desta escrita, na perspectiva de fortalecer a emergência de feminismos decoloniais, caracterizados como aqueles que “[...] estudam o modo como o racismo/sexismo/eticismo impregna todas as relações de dominação, ainda que os regimes associados a este fenômeno tenham desaparecido” (VÉRGÈS, 2020, p. 41).

### ***Lutas femininas e negras de aquilombamento: corpo, territórios, conhecimento e lutas***

A luta das mulheres negras assume que “[...] as estratégias mais eficazes continuam sendo aquelas guiadas pelo princípio adotado pelas mulheres negras do movimento associativo. Precisamos nos esforçar para ‘erguer-nos enquanto subimos’” (DAVIS, 2017, p. 17), em síntese, quando as mulheres marcham, brigam, lutam e se aquilombam o lema é: “Uma sobe e puxa a outra”!

Nas linhas que seguem, direciono meu olhar em direção às mulheres negras e quilombolas que, dos seus territórios de resistência e vida, engendram outras formas de organização. Trazem elas, como pressuposto, a vida que constroem em territórios de uso comum – uma afronta à individualidade/privativo capitalista –, que as mobiliza para lutas gerais e específicas capazes de pluralizar o *ser mulher*. Por quilombos, utiliza-se a compreensão do Decreto 4887/03 (BRASIL, 2003), que regimenta as formas de regularização das terras de mais de cinco mil comunidades negras rurais e urbanas identificadas do norte ao sul do Brasil. Assim sendo:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

As manifestações do poder, as suas múltiplas “[...] representações e as práticas do corpo no emaranhado das modernas espacialidades” (AZEVEDO, 2009, p. 05) constituem verdadeiras geografias corporais, epistêmicas e culturais. Busco, então, fazer um breve diálogo com mulheres quilombolas pela relação que elas possuem com outras concepções de terra, trabalho e luta feminina, que sempre se define pelo conjunto das relações estabelecidas na experiência de corpos negros em uma sociedade cujas *geografias do corpo* (MUNANGA, 2022) se efetivam pelos imaginários racializados, mas não homogeneizados, mormente na multiplicidade de formas de enfrentamentos e, conseqüentemente, conhecimentos.

Tais conhecimentos, enraizados na experiência negra no mundo, decorrentes de outras tantas mulheres e dos seus mais diversos lugares de anúncio, enegrecem o feminismo e, de igual forma, o pensamento marxista, que inspirou mulheres como Beatriz Nascimento (2018), Angela Davis (2016) e as *mulheres negras anônimas* (GONZALEZ, 2018), que re-africanizam e reumanizam o Brasil, a América Latina e o mundo, porque “[...] o ímpeto de não nos recusarmos à luta de nosso povo. Mas sobretudo, porque, como na dialética do senhor e escravo de Hegel – apesar da pobreza e solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder” (GONZALEZ, 2018, p. 51).

Essa *chama de libertação* é pressuposto coletivo, a exemplo do supracitado por Gonzalez (2018). Trata-se de um senso de comunidade que torna possível um fazer negligenciado enquanto transformador. Lélia Gonzalez era considerada uma mulher agressiva, e talvez o fosse: a justa raiva (FREIRE, 1996)! À sólida formação marxista, incorporou elementos muito fortes da cultura negra para edificar uma organização de mulheres negras com voz e coragem para agredirem a soberania dos referenciais, que não necessariamente podem ser os únicos vestígios de verdade no solo do mundo destruído que o capital construiu.

Na perspectiva de Lugones (2014, p. 949), no

[...] passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe, produz, ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que esses modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o ‘estar’ ao invés do empreender [...].

Os quilombos brasileiros fogem à regra do que significa a terra como meio de produção da matéria-prima da ganância desenfreada de um capitalismo transnacional. As comunidades quilombolas, em decorrência de interesses antagônicos, são contrárias àqueles/as que, historicamente, exaurem o

ambiente, deixando-o impotente à finalidade essencial de promover uma vida de qualidade tanto material como espiritual. Nesse processo de luta, o quilombo representa

[...] um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser guerreiro. É também recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade da vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. **Uma possibilidade nos dias de destruição** (NASCIMENTO, 2018, p. 190).

*Dias de destruição*, tem sido mais do que uma promessa, mas uma realidade que ameaça as vidas diferenciadas do padrão de dominação colonial/patriarcal. No Brasil, as lutas agrárias se intensificam; a morosidade com a qual as terras de quilombo têm sido regularizadas retarda o direito conquistado na Constituição Federal de 1988, através do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) nº. 68<sup>8</sup>, inviabilizando a construção de projetos alternativos à sociedade do capital. Prevalece, assim, uma lógica privativa dos bens, naturais ou não, historicamente ou na sua gênese de *acumulação primitiva*<sup>9</sup>, que tem como horizonte expulsar, com o uso da violência, física ou simbólica, àqueles/as descartáveis a seu projeto, não apenas territorial, totalitário de destruição.

Para Federici (2017, p. 117), o conceito de acumulação primitiva do capital é introduzido por Marx para

[...] descrever a reestruturação social e econômica iniciada pela classe dominante europeia em resposta à crise de acumulação e em resposta a Adam Smith, que: i) o capitalismo não poderia ter se desenvolvido sem uma concentração prévia de capital e trabalho; e que ii) a dissociação entre trabalhadores e meio de produção, e a não abstinência dos ricos, é a fonte da riqueza capitalista.

No entanto, a autora defende que a expropriação dos meios de subsistência dos/as trabalhadores/as europeus/ias e a escravização dos povos originários da América e da África não foram os meios primordiais pelos quais o proletariado foi construído e *acumulado*. Tal processo exigiu que corpos se transformassem em máquina de trabalho, forçou a sujeição de mulheres à reprodução da força de trabalho, a destruir seus poderes através do extermínio às *bruxas*, designação atribuída a estas. Enfim, para Federici (2017, p. 119)

A acumulação primitiva não foi, então, simplesmente uma acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. *Foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora*, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a 'raça' e a idade, se tornam constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno.

Essas diferenças são determinantes de hierarquias internas às categorizações do que significa ser camponês/a, trabalhador/a e também do ser mulher. Suas lutas não cabem em categorias generalizantes que escamoteiem uma diversidade que se transforma em diferença e, por isso, alocadas em classificações sociais/raciais. O projeto de uma luta feminina e enegrecida pode ser reconhecido como um

[...] projeto político emancipatório que podemos oferecer para todas as mulheres do Brasil. Creio que esse projeto deve se sustentar na proposição de um novo pacto racial e de um novo contrato sexual, que desaloje as hierarquias de gênero e raça instituídas,

em prol da realização da equidade e igualdade de homens e mulheres e negros e brancos (CARNEIRO, 2017, online).

Esse projeto mais amplo tem sido perseguido por mulheres negras que, cotidianamente, fora do círculo do que a sociedade define/impõe como aceitável, valem-se das suas diferenças para torná-las força (LORDE, 1984). O direito à diferença se materializa nas formas como as lutas das mulheres negras se distinguem, complementam-se e se automeiam, sem, necessariamente, restringirem-se a um conceito, porquanto Lorde (1984) também acentua que “[...] a sobrevivência não é uma habilidade acadêmica. É aprender a estar sozinha, impopular e às vezes insultada, e a fazer causa comum com aquelas outras identificadas como externas às estruturas, para definir e buscar um mundo no qual todos nós possamos florescer”.

As lutas das mulheres negras se diferenciam entre si e podem ser identificadas como *mulherista* (WALKER, 1983), *mulherismo africana* (BANKOLE, 2009), *feminismos negros* (COLLINS, 2017) ou, simplesmente, *mulheres que lutam*, como se autodefinem tantas mulheres que politizam o dia a dia de suas existências individuais e coletivas. Mulheres que não necessariamente estão filiadas a movimentos sociais organizados, dentro de uma dimensão mais formal/institucional do que aquela na qual os movimentos sociais tendem a se apresentar.

Mas, para não perder o fio da tessitura entre territórios, capitalismo, acumulação primitiva e as demais correlações que têm sido feitas até aqui, perpassadas pela raça e gênero, não apenas tais lutas denunciam assimetrias no interior da classe, como também anunciam o constante estado de movimento e denúncias que desestabilizam qualquer fatalismo em relação às disputas por lugares mais humanizantes nesse jogo.

As populações negras e quilombolas são lideradas majoritariamente por mulheres (NUNES, 2014; NUNES; MARQUES, 2019). Suas vivências dão-se em territórios negros, nos quais as estruturas físicas incitam a pensar sobre significados mais profundos de precariedade e abundância, sobretudo em termos de relações sociais engendradas por um trabalho que ainda se faz coletivo – mutirões –, não apenas pela necessidade material de *trocar trabalho*, mas por uma lógica de *estar junto*, que se configura em processo pedagógico:

[...] formas de ajuda mútua contidas em práticas coletivas de trabalho como o mutirão, a reunida e outros nomes que são designados conforme a região e o tamanho do trabalho (construção da casa, reforma do galpão, roça grande, roça pequena) [...] são marcadas por uma organização racional do trabalho cujo produto consiste na otimização de tarefas em um tempo menor e com menos dispêndio de energia que resulta, na maior parte das vezes em festa coletivas em que se celebra *o estar junto* (NUNES, 2016, p. 170).

Uma pedagogia de enfrentamento à política de morte de um Estado genocida, cujos filhos/as, saídos de ventres femininos, como outrora, ainda como ventres escravizados – Lei do Ventre Livre –, seriam entregues como força de trabalho à indústria escravagista, hoje são entregues à indústria capitalista, cujo poder de morte e/ou vida é um agenciamento a ser decidido, segundo as noções definidas por Mbembe (2018, p. 71), como

[...] noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos de morte’, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições que lhes conferem os estatutos de “mortos-vivos”. [...] o necropoder embaralha as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, mártir e liberdade.

São jovens negros na faixa compreendida entre 18 e 29 anos que interrompem as suas vidas pelas balas *certeiras*, ao invés de *perdidas*, de um *Estado Policial* cuja feição do crime e da morte tem predominantemente *a cor como um defeito*; um Estado que tem permitido que infâncias e juventudes sejam, igualmente, interrompidas, porque são mortes precipitadas que devem ocorrer nas idades de morrer, em oposição a um futuro que necessita deixar de existir para determinadas pessoas. Enfim, segundo o Mapa da Violência do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), do ano de 2018, os números retratam essa realidade, pois são a sombra das taxas de homicídio de negros, que, em dez anos, cresceram 40,2%, enquanto as taxas de não negros apenas 16%; ao mesmo tempo, as taxas de homicídio de mulheres negras aumentaram em 15,4%, enquanto a taxa de não negras sofreu uma redução de 8%.

Pode-se dizer que estamos “[...] em um mundo em que sobreviver (e viver) será uma utopia para a maior parte da população de sociedades potencialmente genocidas como as contemporâneas. Não seria um bom momento de reinventar o pensamento progressista, superando suas genealogias eurocêntricas”? (BARBOSA, 2023, p. 15). Essas genealogias comportam as dimensões do capitalismo, patriarcado e racismo e, nesse sentido, à luz do pensamento de Cedric Robinson, o radicalismo negro faz sobreviver/viver e, no cerne desse radicalismo, está a luta pela vida, por isso ainda a esse grupo resta o protagonismo que

[...] em séculos passado, as “fricanidades” que sustentavam seu espírito rebelde eram sensivelmente mais fortes, por conta do inegável processo de ocidentalização reinante. Mas no cerne desse radicalismo, diria Robinson –, mantém-se uma questão muito atual: a luta coletiva pela vida. Algo que sempre foi um *étos* a ser alcançado pela população negra nas Américas. Não por acaso, todos conhecem hoje uma palavra de ordem além do movimento que é profundamente radicalista negra no sentido apontado: *black lives matter* (BARBOSA, 2023, p. 15).

A importância das vidas negras está na singularidade da luta antirracista, que não prescinde de outras pautas, e, no caso das mulheres negras, interseccionada ao gênero e à classe social. No que tange à classe, esta escrita, que se encaminha para sua breve conclusão, busca encontrar no marxismo aproximações que possibilitem compreendê-lo como “[...] uma gramática superior para sintetizar a degradação do trabalho com a crescente desestabilização da produção capitalista e a aceleração do desenvolvimento tecnológico; o crescente recurso à coerção estatal medida pelo racionalismo burocrático; e o estrangulamento de regiões inteiras (a maioria delas, **colônias anteriores**)” (ROBINSON, 2023, p. 505).

Às colônias anteriores correspondem sociedades cujas colonialidades revelam dialéticas entre “[...] corpos eficientes da burguesia neoliberal e os corpos exaustos das mulheres negras [...] ilustra os vínculos entre neoliberalismo, raça, gênero e heteropatriarcado” (VERGÈS, 2020, p. 19) e o esgotamento das mulheres negras é a mais real “consequência da lógica histórica do extrativismo que construiu a

acumulação primitiva do capital – extração de trabalho dos corpos e das terras racializadas” (VERGÈS, 2020, p. 19).

### ***Últimas palavras: femininos negros, comunidades e outros encontros a perseguir***

Na consequência das terras colonizadas, a exemplo do que se discutia no item anterior, as comunidades negras, quilombolas ou não, representadas geralmente pela força das mulheres, têm-se colocado numa conexão que se explica por ser

[...] aquela conexão crua e poderosa na qual nosso poder pessoal é forjado. Como mulheres fomos ensinadas ou a ignorar nossas diferenças, ou vê-las como as causas da separação e suspeição, ao invés de forças para mudança. Sem comunidade não há libertação. Só há o mais vulnerável e temporário armistício entre uma pessoa e sua opressão. Mas comunidade não deve significar uma supressão de nossas diferenças, nem a pretensão patética de que essas diferenças não existem (LORDE, 1984, p. 110).

São comunidades de mulheres que, nas mais diversas condições de existência, produzem racionalidades importantes e, a todo momento, desabonam a perspectiva de que a “[...] ‘verdadeira’ mulher negra é sempre aquela que fala do fundo da ‘alma’, que com plena razão valoriza o concreto acima do abstrato, o material acima do teórico” (hooks, 2019, p. 97).

Desafia-se a falsa dicotomização entre teoria e prática, emoção e razão, ao se reconhecer que muitas das ativistas negras, jovens e velhas, engajadas em organizações de mulheres negras, estão envolvidas em atos diários de teorização. O ativismo de mulheres negras não ocorre apenas de forma espontânea; ele é o resultado de análises cuidadosas sobre a natureza das desigualdades socioeconômicas, da intersecção de racismo, gênero e classe e dos meios de transformação social. Suas vidas se expandem como atos ininterruptos de defesa e presença em todos os lugares, inclusive acadêmicos, por isso constituem uma invisibilizada forma de superação de genealogias ocidentais que se operacionalizam para além da dimensão conceitual:

Quando a minha orientadora falou nesse nome, nesse conceito, interseccionalidade, [...] eu vi que é mais ou menos um conceito, um nome que é criado dentro da academia, da universidade que não é necessariamente para eu trabalhar no meu texto com esse nome entendeu? Porque a gente vive isso há muito tempo: de ser mulher, além de ser mulher ser negra [...] Se aprofunda mais na questão das violências que a sociedade faz contra a gente [...]. Essa coisa da negação da história, de sofrer o machismo, a desigualdade social, então esses elementos eles...essas questões aí se aprofundam mais quando se é mulher, se é pobre, se é quilombola, da área rural, isso vai pesando (MC, C. Q. C. C)

A fala acima é de uma quilombola, professora, liderança comunitária e acadêmica que, em todos os espaços que ocupa, tem a plena convicção de que, a exemplo de Frantz Fanon em *Peles Negras Máscaras Brancas*, que recupera a XI tese de Marx sobre Fauerbach, “[...] o problema não é mais conhecer o mundo, mas transformá-lo”, de modo que traduzir teoricamente as mazelas que o mundo prático impõe sobre seus corpos, sobre suas peles, é insuficiente. Radicalmente, a postura das mulheres negras tem sido outra: elas têm assumido uma cultura, suportado o peso de uma civilização (FANON, 2008)

que valora todos os tipos de trabalho, inclusive os domésticos, como lugares que dividem tanto o espaço para a opressão como para o de libertação.

Libertação, porque, se o escravismo foi substituído por outra forma de escravidão metamorfoseada, a capitalista, para as gentes negras todas as ordens podem e devem ser destituídas. Por conseguinte, as opções de inserção no mundo do trabalho, para homens e mulheres negras, sempre remetem a postos mais precarizados, de baixo prestígio social e remuneração. Para as mulheres negras, o trabalho doméstico é o de maior oferta. Segundo dados do IPEA (2018), presentes no caderno de estudos – “Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD contínua” –, 68% das ocupações são de mulheres negras.

Obviamente, contrapor-se ao capitalismo é, igualmente, contrapor-se às hierarquias laborais que dele resultam, por isso não se concebe o trabalho doméstico como depreciativo, apenas se questiona o fato de que é ocupado, quase exclusivamente, por mulheres e negras. É resguardada, também, a memória pretérita e presente do quanto o lugar em que ancestrais, majoritariamente femininas, estiveram como profissão ou sobrevivência, lugares de muitas revoluções e que não se restringiram às cozinhas de todo o mundo.

As mulheres transferem para as mãos, para todos os lugares do corpo, o cérebro que estimula o pensar e agir sob todas as formas: seja na prece, no benzimento, no rogo de praga, na dança, no profetizar, no poetizar, no romper e no revolucionar! Em contrapartida, multiplica-se o número de cérebros cuja razão não negra insiste em minimizar a distância social que, sob a violência nossa de cada dia, separa os/as que pensam/mandam daqueles/as que fazem/executam. Essa sociedade, que mercantiliza corpos, tais como mercadoria, exerce, invariavelmente, em primeira instância a sua fúria sobre corpos de mulheres negras. No entanto, estas continuam a escrever como “[...] aquelas *mulheres negras belas, bravas e incorrigíveis* que insistem em se levantar e dizer que *eu sou* e você não pode me apagar tão irritante eu seja” (LORDE, 2020, p. 87).

Por fim, termino esta escrita com as palavras do poeta negro e marxista, Solano Trindade, cujo poema – Canção da América – elucida a tensão entre agredir/ferir e resistir:

*Blues! Swings! Sambas! Frevos! Macumbas! Jongsos! Ritmos de angústia e de protesto / Estão ferindo os meus ouvidos... / São gemidos seculares da humanidade ferida, / Que impregnam nas emoções estéticas / Da alma americana / É a América que canta / Esta rumba é um manifesto contra os preconceitos raciais / Esta conga é um grito de revolta, contra as injustiças sociais / Este frevo é um exemplo de aproximação e de igualdade / Canta América [...] / Não o canto de mentira e falsidade / Que a ilusão ariana cantou para o mundo na conquista do ouro (TRINDADE, 1999, p. 91).*

E as decolonizações necessárias, anunciadas no título, a partir das mulheres? A remoção da agência colonial, que incide de diferentes maneiras sobre diferentes corpos, pressupõe a radicalidade de percorrer a pluralidade das experiências negras, uma vez que “o termo ‘mulher’ designa uma posição social e política, não estritamente biológica. [...] que se ancora nas lutas com suas perdas e alegrias” (VERGÉS, 2020, p. 20), e que abarca suas opressões na mesma radicalidade com que depreende suas transgressões sem segmentar os pontos que as constroem e, paulatinamente, destroem-nas.

## Referências

- ALMEIDA, S. L. de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Ed. Pólen, 2019.
- ANDERSEN, K. B. **Marx nas margens**: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais. Rio de Janeiro: Ed. Boitempo, 2019.
- AZEVEDO, A. F. As geografias culturais do corpo. In: AZEVEDO, A. F. *et al.* **Geografias do corpo**: ensaios de geografia cultural. Lisboa: Editora Figueirinhas, 2009.
- BANKOLE, K. Mulheres africanas nos Estados Unidos. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira; São Paulo: Selo Negro Edições, 2009. p. 253-275.
- BARBOSA, M. Apresentação à Edição Brasileira. In: ROBINSON, C. **Marxismo negro**: A criação da Tradição Radical Negra. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- BERNARDINO-COSTA, J. *et al.* (Org.). **Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- BORGES, R. Feminismos negros e marxismos: quem deve a quem? **Revista da Boitempo**, n. 27, 2<sup>o</sup> Semestre de 2016.
- BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, Brasília, 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso em: 19 abr. 2021.
- CARNEIRO, S. Sobrevivente, testemunha e porta-voz. Entrevista a Bianca Santana. **Revista Cult**, São Paulo, 9 maio 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/sueli-carneiro-sobrevivente-testemunha-e-porta-voz/>. Acesso em: 02 jun. 2021.
- COLLINS, P. H. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, e175118, 2017.
- DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2016.
- DAVIS, A. **Mulheres, Cultura e Política**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2017.
- FANON, F. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa**: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva. São Paulo: Ed. Elefante, 2017.
- FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022. 320 p.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1996.
- GONZALEZ, L. Cultura, etnicidade e trabalho. In: GONZALEZ, L. **Primavera para as Rosas Negras**. São Paulo: Diáspora Africana/Editora Filhos da África, 2018.
- HAMRAOUI, E. Trabalho vivo, subjetividade e cooperação: aspectos filosóficos e institucionais. **Cad. Psicol. Soc. Trab.**, São Paulo, v. 17, n. spe. 1, p. 43-54, 2014.
- hooks, b. **Ensinando a transgredir - A educação como prática de liberdade**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2019.
- IANNI, O. A racialização do mundo. **Tempo Social**, São Paulo, USP, v. 8, n. 1, p. 1-23, maio 1996.

KELLEY, R. D. G. O que Cedric Robinson quis Dizer com Capitalismo Racial? **Ideias Invisíveis**, 07 set. 2020. Disponível em: <https://quilomboinvisivel.com/2020/09/07/o-que-cedric-robinson-quis-dizer-com-capitalismo-racial/>. Acesso em: 12 jun. 2021.

KERGOAT, D. Divisão social do Trabalho e relações sociais de sexo. *In*: HIRATA, H. *et al.* (Org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

LORDE, A. As ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa-grande. Tradução de Tatiana Nascimento. *In*: LORDE, A. **Sister outsider: essays and speeches**. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. p. 110-113.

LORDE, A. **Sou sua irmã**. Escritos reunidos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LÖWY, M. Marxismo só tem sentido como um pensamento aberto. Entrevista a Ricardo Machado. **IHU On Line**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, n. 525, ano XVIII, p. 33-36, jul. 2018.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320, set./dez. 2014.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, J. *et al.* (Org.). **Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MARX, K. **O Capital**. São Paulo: Diefel, 1985. Livro 03, v. 06: conversão do lucro suplementar em renda fundiária.

MARX, K. **O Capital**. Crítica da Economia Política. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Ed. Boitempo, 1998.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3.ed. S. Paulo: n-1 Edições, 2018.

MENEGAT, M. Impacto destrutivo do capitalismo já é maior do que todas as destruições do planeta. Entrevista a João Vitor Santos. **IHU On Line**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, n. 525, ano XVIII, p. 56-63, 30 jul. 2018.

MUNANGA, K. O mundo e a diversidade. Questões em debate. **Estudos Avançados**, v. 36, n. 105, 2022

NASCIMENTO, B. **Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. São Paulo: Ed. Filhos da África, 2018.

NUNES, G. H. L. Ser mulher, sul mulher: “a gente tem que fazer vento”. *In*: SILVA, J.; PEREIRA, A. M. **O movimento de mulheres negras: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Nandyala, 2014.

NUNES, G. H. L. Cartografias do sul do país e pedagogias para uma educação escolar quilombola. *In*: SOUZA, E. *et al.* **Memória, territorialidade e experiência de educação escolar quilombola**. Pelotas: Ed. da UFPel, 2016.

NUNES, G. H. L.; MARQUES, S. M. Narrativas quilombolas, a pluralidade na luta das mulheres e o descentramento de estratégias políticas. **Currículo sem Fronteiras**, v. 19, n. 2, p. 566-594, maio/ago. 2019.

OYEWÙMÍ, O. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio de epistemologias africanas. *In*: BERNARDINO-COSTA, J. *et al.* **Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico**. São Paulo: Ed. Autêntica, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Ed. Cortez, 2010. p. 73-118.

RESTREPO, E. **Intervenciones en Teoria Cultural**. Vigra de letras: Universidade de Cauaca, 2012.

ROBINSON, C. Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 28, p. 23-52, jan./jun. 2018.

- ROBINSON, C. **Marxismo negro**: A criação da Tradição Radical Negra. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- SANTOS, J. V. Uma leitura marxiana para iluminar as reflexões sobre a realidade brasileira. **IHU On Line**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, n. 525, ano XVIII, p. 8-15, jul. 2018.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- TRINDADE, S. **O Poeta do Povo**. São Paulo: Cantos e prantos editora, 1999.
- VARIKAS, E. A Instituição Embaraçosa: silêncio sobre a escravidão na gênese da liberdade moderna. **Lutas Sociais**. São Paulo, v. 19, n. 34, p. 53-69, jan./jun. 2015.
- VERGÈS, F. **Um feminino decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- WALKER, A. **In Search of Our Mothers' Gardens**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.
- WALSH, C. Gritos, gretas e sementeiras de vida: entretences do pedagógico e do colonial. In: SOUZA, S. R. M.; SANTOS, L. C. (Org.). **Entre-linhas**: educação, fenomenologia e insurgência popular. Salvador: EDUFBA, 2019.

---

### Notas

<sup>1</sup> Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Professora Associada do Departamento de Ensino da Faculdade de Educação/ Universidade Federal de Pelotas; Líder do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais, Escola Pública e Educação Popular (MOVSE): <https://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4762083432917000>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3494845515615884>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4676-4861>.

<sup>2</sup> Prolongamento da Terceira Revolução Tecnocientífica com a presença da microeletrônica.

<sup>3</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/01/05/brasil-registrou-maior-numero-de-denuncias-de-trabalho-escravo-da-historia-em-2023-diz-governo.ghhtml>. Acesso em: Janeiro 2024.

<sup>4</sup> “Agricultores, produtores, empresas agrícolas que estão neste momento me acompanhando, eu vou dar um conselho para vocês: não contratem mais aquela gente lá de cima. Conversem comigo, vamos criar uma linha e vamos contratar os argentinos, porque todos os agricultores que têm argentinos trabalhando hoje só batem palmas. [...] Os argentinos são limpos, trabalhadores, corretos, cumprem o horário, mantêm a casa limpa e, no dia de ir embora, ainda agradecem o patrão pelo serviço prestado e pelo dinheiro recebido. [...] Em nenhum lugar do estado, na agricultura, teve um problema com um argentino ou com um grupo de argentinos. Agora, com os baianos, que a única cultura que eles têm é viver na praia tocando tambor, era normal que se fosse ter esse tipo de problema”. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/vereador-gaucha-pede-que-venicolas-contratem-argentinos-e-nao-baianos/>. Acesso em: 22 jan. 2024.

<sup>5</sup> Em Marx (1985, p. 942), essa relação entre reinos se explica da seguinte forma: “De fato o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, sejam quais forem as formas de sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolvendo-se, o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio, só pode consistir nisso: O homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energia e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situa-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade”.

<sup>6</sup> Pode ser compreendida como a forma pela qual o capitalismo oculta as relações de trabalho entre os indivíduos atuantes e entre as coisas que também fazem mediação com as relações sociais (BOTTOMORE, 2001).

<sup>7</sup> Para o autor, a colonialidade é um conceito que, mesmo sendo vinculado ao colonialismo, ainda assim se difere do mesmo. É um dos elementos “[...] constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista”. Sustenta-

---

se “[...] na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder [...]” (QUIJANO, 2010, p. 84).

<sup>8</sup> ADCT no. 68, CF/1988 traz a seguinte disposição: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”.

<sup>9</sup> Em linhas gerais, a acumulação primitiva se justifica pela compreensão de que “[...] uma vez que as relações de produção pré-capitalista são predominantemente agrícolas, dispondo os camponeses dos principais meios de produção, como a terra, o capitalismo só pode se afirmar esbulhando os camponeses de sua terra” (BOTTOMORE, 2001, p. 02).

Recebido em: 01 de out. 2023

Aprovado em: 27 de ago. 2024