




Dossiê

Marxismo,

coisa de homem branco? Diálogos e confrontos
entre classe, gênero e raça na tradição marxista



MNEMOSINE REVISTA

ISSN: 2237.3217

DOSSIÊ DE DOCUMENTAÇÃO

Marxismo, coisa de homem branco?

Diálogos e confrontos entre classe, gênero e raça na tradição marxista

Coordenação do dossiê

Prof^a. Dr^a. Michelly Pereira de Sousa Cordão

Prof. Dr. Maurício Cardoso

MNEMOSINE REVISTA / Programa de Pós-Graduação em História.
Centro de Humanidades
Universidade Federal de Campina Grande. V. 12 n.2 (2021).
Campina Grande: CH / UFCG, 2021 - Semestral
ISSN 2237-3217

1. História I. Universidade Federal de Campina Grande. Centro de
Humanidades. Programa de Pós-Graduação em História

CDD 900

Rua Aprígio Veloso, 822, Bodocongó
58.439-900 – Campina Grande – PB – Brasil
e-mail: mnemosinerevista@gmail.com

Edição de Texto:

Helder Morais Mendes Barros

Edição de Arte:

LêNor

Helder Morais

Descrição da Arte da Capa:

Buzzios

“Você não pode esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai.” Ailton Krenak

É com essa provocação que começo esse texto-poético. Quando chegou o convite, pensei em tudo que venho me alimentando de conhecimento, lembro dos meus avós na hora, é diaspórico, ancestral e vivo, sou também a ancestralidade que carrego viva no agora pra contar história através do traço, da dança das tintas aguadas, entre rios, entre nós confluências. O movimento da saia de uma baiana carregando búzios, mostra a comunicação, num movimento de mãos, panos, dobras e desdobramentos. É olhar para trás e a lembrança trazer esperança de um povo vivo, celebrando vidas, conquistas, sou Alessandra, neta de Maria Aparecida e José Noronha... antes de tudo. (LêNor)

EDITORA CHEFE

Juciene Ricarte Cardoso (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

EDITOR CHEFE ADJUNTO

José Otávio Aguiar Editor-Adjunto (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

Dinaldo Silva Junior (Universidade Federal do Amapá - UNIFAP e Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)

EQUIPE TÉCNICA

Helder Moraes Mendes Barros (Campina Grande – PB – Brasil)

Mara Karinne Lopes Veriato Barros (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

COORDENAÇÃO DO DOSSIÊ

Michelly Pereira de Sousa Cordão (Universidade Federal de Campina Grande – UFCG)

Maurício Cardoso (Universidade de São Paulo - USP)

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Gomes Ferreira, Faculdade de Educação, Universidade de Coimbra, PORTUGAL

Cristian Wick, Lecturer for European and Atlantic History, University of the West Indies, TRINIDAD E TOBAGO

Dinaldo Silva Junior (Universidade Federal do Amapá - UNIFAP e Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)

Elizeth Payne Iglesias, Escola de História/CIHAC, Universidad de Costa Rica, COSTA RICA

Iranilson Oliveira Buriti, Universidade Federal de Campina Grande, Brasil

Jean-Frédéric Schaub, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, FRANÇA

Joanildo Albuquerque Burity, Pesquisador Sênior, Fundação Joaquim Nabuco, BRASIL

João Marcos Leitão Santos - Universidade Federal de Campina Grande

José Otávio Aguiar, Universidade Federal de Campina Grande

Martin Norberto Dreher, Professor Emérito de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, BRASIL

Paulo Donizeti Siepierski, Professor Titular de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, BRASIL

Regina Coelli Gomes Nascimento, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Ronald P. Morgan, Professor of History, Abilene Christian University, Abilene/TX, UNITED STATES

CONSELHO CIENTIFICO

André Figueiredo Rodrigues, Universidade Estadual Paulista/Assis, São Paulo, BRASIL

Ângela Maria Vieira Domingues, Universidade Nova de Lisboa, PORTUGAL

Antonio Carlos Jucá de Sampaio, Universidade Federal do Rio de Janeiro, BRASIL

Antônio Torres Montenegro, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL
Brigitte Thierion, Universidade da Sorbonne, Paris 3, França
Carla Mary S. Oliveira , Universidade Federal da Paraíba, BRASIL
Carmem Margarida Oliveira Alveal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
Dilton Cândido Santos Maynard, Universidade Federal de Sergipe, BRASIL
Durval Muniz de Albuquerque Junior, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, BRASIL
Edson Hely Silva, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL
Eduardo França Paiva, Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL
Elizabeth Christina de Andrade Lima, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL
Iris Kantor, Universidade de São Paulo, Brasil
Juan Marchena, Universidade Pablo Olavide, Espanha
Marcos Fábio F. Montysuma, Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, BRASIL
Maria Adelina Amirim, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Mary Catherine Karasch, Oakland University, Rochester/MI UNITED STATES
Patrícia Cristina Aragão Araújo, Universidade Estadual da Paraíba, BRASIL
Pedro Cardim, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Paulo Knauss de Mendonça - UFF
Regina Celestino de Almeida, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Regina Célia Gonçalves, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL
Valdei Lopes de Araujo, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

REALIZAÇÃO

Programa de Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/PB)

APOIO

Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

Centre de Humanidades da UFCG

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/PB)

Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQ/PB)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

CONTATO

Programa de Pós-Graduação em História

Rua Aprígio Veloso, 822, Bloco CH, 5º Andar, Sala 506 Bairro: Universitário

CEP 58 429-900 - Campina Grande/PB – BRASIL - Telefone: (83) 2101-1495

<http://www.mnemosinerevista.com>

mnemosinerevista@gmail.com

MISSÃO

A Mnemosine Revista se constitui em um espaço facultado a todos os campos disciplinares, especialidades, temporalidades e problemáticas históricas, esforço expresso a cada número, tem oferecido ao público geral e especializado a diversidade de abordagens em seus dossiês temáticos, especialmente.

SUMÁRIO

Apresentação

07 - 08

ARTIGOS DO DOSSIÊ

Marxismo Negro: As mulheres negras na vanguarda da luta revolucionária

Bruna Gabriella Santiago Silva

09 - 20

A luta pela “Emancipação Feminina” em Cuba: ensinamentos de Reyita sobre a revolução, uma mulher negra nonagenária

Giselle dos Anjos Santos

21 - 33

Direitos reprodutivos no jornal mulherio (1981-1988): Uma reflexão sobre os limites de um feminismo alheio à cor e à classe social

Karolliny Joally das Neves Miranda & Michelly Pereira de Sousa Cordão

34 - 46

Solano Trindade, o poeta do povo. Uma síntese de raça e classe no Brasil

Bruno Sanches Baronetti & Luiz Fernando Costa de Andrade

47 - 62

Do armário ao mercado: capitalismo e a mercantilização das identidades LGBT+

José Luciano de Queiroz Aires

63 - 72

Totalidade, dialética, causalidade, classe: palavras abomináveis na genealogia em Nietzsche/Foucault? Anti-história genealógica e o inevitável confronto com Marx e seu legado no estudo das totalidades históricas e seus confrontos de classe

Gervácio Batista Aranha

73 - 85

APRESENTAÇÃO

O dossiê **Marxismo, coisa de homem branco? diálogos e confrontos entre classe, gênero e raça na tradição marxista** que apresentamos à Revista Mnemosine foi planejado no âmbito do Grupo de Pesquisas Marxismo e Cultura, criado em 2017 por seu coordenador, Prof. Dr. Maurício Cardoso (DH/FFLCH/USP), em parceria com uma diversidade de pesquisadores e pesquisadoras de diferentes regiões do Brasil, homens *cis* brancos e negros, mulheres *cis* negras e brancas, pessoas LGBTQIAP+, intelectuais marxistas ou não, afetados e preocupados com os debates sociais contemporâneos e, em particular, historiográficos, em torno das questões de raça, classe e gênero. Engajados nas reflexões acerca da decolonialidade do saber, do epistemicídio, da necessidade de questionar e transformar a estrutura acadêmico-universitária que, historicamente, prioriza a leitura de textos escritos por homens brancos, em sua maioria, de origem europeia, o dossiê foi arquitetado de forma coletiva a fim de materializar ideias e reflexões antirracistas, antissexistas e anticapitalistas que estavam sendo capilarizadas no interior do grupo de pesquisa.

Trata-se de discussões que objetivam "furar a bolha" do eurocentrismo acadêmico e abrir caminhos para uma epistemologia mais democrática no âmbito das Humanidades, particularmente, do conhecimento histórico. O dossiê pretendeu ainda provocar pesquisadores e pesquisadoras marxistas a atuarem em um debate para o qual nem sempre são convidados/as, uma vez que a associação quase imediata entre marxismo, desigualdade econômica e opressão de classe poucas vezes foi articulada aos debates marcados pela interseccionalidade, sobretudo para refletir também sobre as questões de raça e gênero. Angela Davis fez isso em seu livro *Mulheres, raça e classe*, publicado originalmente em 1981 nos EUA e, no Brasil, em 2016, na esteira do debate público e acadêmico sobre a necessidade de discutir esses marcadores sociais de forma articulada. Com esse livro, a filósofa negra estadunidense incentivou trabalhos acadêmicos que levassem em conta, nas suas análises, os marcadores de raça, classe e gênero. Afinal, não é possível interpretar uma realidade histórica de maneira universalista, sem considerar as contradições que a perpassam.

A categoria interseccionalidade tem focalizado as conexões de diferentes marcadores sociais que muitas vezes foram, e ainda são, invisibilizados. Às desigualdades socioeconômicas e as opressões de classe, somam-se as análises sobre gênero e raça como desafios fundamentais tanto no campo das investigações historiográficas, quanto na arena política. As transformações estruturais do sistema capitalista captadas por diferentes autores e autoras apontam pautas de investigação histórica e sociológica sobre a formação e o desenvolvimento da classe trabalhadora (metamorfoseada em precariado), o papel da cultura e da experiência no enfrentamento das classes subalternas diante da opressão e o esgotamento dos modelos clássicos de organização política, especialmente, os partidos e sindicatos.

Portanto, este dossiê temático visou reunir artigos que pudessem divulgar pesquisas e reflexões teóricas, cujas discussões girassem em torno das aproximações e dos limites entre o pensamento marxista e diferentes abordagens teóricas sobre classe, gênero, raça, e colonialidade do poder e do saber. Em outras palavras, procuramos criar um espaço de debate que colocasse em diálogo autores, autoras e categorias do marxismo, das teorias feministas, da luta antirracista e das reflexões decoloniais.

Entendemos que o fortalecimento dos movimentos feministas e dos movimentos negros, nas últimas décadas, articulado à crítica ao pensamento eurocêntrico transformaram radicalmente o campo teórico e político, com a ampliação da luta por direitos e pelo reconhecimento do sexismo e do racismo como opressões estruturais a serem combatidas. O recente interesse do mercado editorial pelo feminismo, em geral, e o feminismo negro, em particular, a ampliação do debate sobre racismo e sexismo na mídia e nas redes sociais e o crescimento de pesquisas acadêmicas nas Ciências Humanas, sobre estes temas, são indícios evidentes das mudanças em curso.

Por isso, ficamos bastante satisfeitos em receber artigos de colegas que, situados em diferentes regiões do Brasil, vinculados a distintas universidades, seja como professores efetivos, seja como doutores e/ou doutorandos, mestres e/ou mestrandos, se sentiram provocados pelas questões lançadas na proposta do

nosso dossiê. Artigos que realizaram investigações sobre experiências históricas distintas recortadas pelo fio condutor proposto neste dossiê: a intersecção entre raça, classe e gênero.

Bruna Gabriella Santiago Silva, no artigo intitulado **MARXISMO NEGRO: AS MULHERES NEGRAS NA VANGUARDA DA LUTA REVOLUCIONÁRIA**, trouxe à baila as contribuições de teóricas e militantes negras marxistas para a construção das lutas por igualdade de raça e gênero nos EUA das décadas de 1950-1980; Giselle dos Anjos Santos, em **A LUTA PELA “EMANCIPAÇÃO FEMININA” EM CUBA: ENSINAMENTOS DE REYITA SOBRE A REVOLUÇÃO, UMA MULHER NEGRA NONAGENÁRIA**, interpreta a história de vida de uma mulher negra durante a Revolução cubana a partir da intersecção dos sistemas de opressão de gênero, classe e raça; Karolliny Joally das Neves Miranda e Michelly Pereira de Sousa Cordão, no artigo **DIREITOS REPRODUTIVOS NO JORNAL MULHERIO (1981-1988): UMA REFLEXÃO SOBRE OS LIMITES DE UM FEMINISMO ALHEIO À COR E À CLASSE SOCIAL**, puseram em foco as questões reprodutivas durante a ditadura brasileira na perspectiva de um jornal feminista escrito por um grupo de mulheres que ignorava a dimensão étnico-racial e a estrutura classista que dividia a sociedade; no artigo **SOLANO TRINDADE, O POETA DO POVO: UMA SÍNTESE DE RAÇA E CLASSE NO BRASIL**, Bruno Baronetti e Luiz Fernando Andrade discutem a trajetória do poeta e intelectual negro com sua militância no âmbito do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e a frente do Teatro Popular Brasileiro (TPB) durante as duas ditaduras no Brasil: a varguista (1937-1945) e a militar (1964-1985); José Luciano de Queiroz Aires, no texto **DO ARMÁRIO AO MERCADO: CAPITALISMO E A MERCANTILIZAÇÃO DAS IDENTIDADES LGBT+**, problematiza a apropriação das pautas identitárias, em particular da população LGBTQIAP+, pelo capitalismo contemporâneo para fins mercadológicos; por último, Gervácio Batista Aranha, no artigo **TOTALIDADE, DIALÉTICA, CAUSALIDADE, CLASSE: PALAVRAS ABOMINÁVEIS NA GENEALOGIA EM NIETZSCHE/FOUCAULT? ANTI-HISTÓRIA GENEALÓGICA E O INEVITÁVEL CONFRONTO COM MARX E SEU LEGADO NO ESTUDO DAS TOTALIDADES HISTÓRICAS E SEUS CONFRONTOS DE CLASSE**, enriquece o debate proposto neste dossiê, que fez uma provocação aos (a nós) marxistas, ao defender a tradição marxista, e suas noções de totalidade e contradição, enquanto caminho teórico-metodológico fundamental para a produção de uma historiografia crítica.

Convidamos, assim, os leitores e leitoras a dedicar parte de seu tempo ao contato com esses artigos valiosos para a crítica de questões estruturais das sociedades brasileira, latino-americana e estadunidense, isto é, o racismo, o patriarcado e o capitalismo. Não perdemos de vista nosso desejo de que os trabalhos acadêmico-científicos produzidos nas ciências humanas sejam janelas para uma leitura crítica do mundo e caminhos para a construção de uma sociedade mais justa e equânime para trabalhadores, negros, indígenas, mulheres e população LGBTQIAP+.

Vamos à luta!

Michelly Pereira de Sousa Cordão

Universidade Federal de Campina Grande

Maurício Cardoso

Universidade de São Paulo

MARXISMO NEGRO: AS MULHERES NEGRAS NA VANGUARDA DA LUTA REVOLUCIONÁRIA

MARXISMO NEGRO: MUJERES NEGRAS A LA VANGUARDIA DE LA LUCHA REVOLUCIONARIA

BLACK MARXISM: BLACK WOMEN AT THE FOREFRONT OF THE REVOLUTIONARY STRUGGLE

SILVA, BRUNA GABRIELLA SANTIAGO

Graduada em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Mestre em História pela Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Sergipe (PROHIS-UFS). Doutoranda no Programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGS-UFS)

E-mail: leituraspretas@gmail.com

RESUMO

Este artigo buscou apresentar a tradição radical negra dos Estados Unidos e as contribuições das mulheres negras para o fortalecimento do debate de raça, classe e gênero no país. Investigamos as contribuições das teóricas e militantes negras na construção das lutas por igualdade de raça e gênero dentro dos processos de lutas, tanto para o movimento de Direitos Civis quanto para o Partido Comunista. Apresentamos um processo de organização que se deu em um período de intensa perseguição dos militantes marxistas e negros, por parte do Estado. Buscamos ainda refletir sobre o marxismo negro, bem como sua base teórica, que se ancora nas experiências negras desde a escravização, no entanto buscando apresentar como esses pensadores desenvolveram uma análise marxiana que unifica os debates de raça e classe. Trazemos ainda as contribuições das mulheres negras marxistas, e como tais solidificaram um pensamento centralizado na ideia de “tripla opressão” que depois seria desenvolvido pela teoria feminista. Para tecer esse quadro nos valemos da historiografia estadunidense centralizada no resgate da memória dessas revolucionárias, também utilizamos autobiografias e ensaios das duas intelectuais citadas, para elaborar um quadro de aproximações entre as produções no que diz respeito a participação das mulheres negras na construção epistemológica e política da tradição radical estadunidense entre as décadas de 1950-1980.

PALAVRAS-CHAVE: Marxismo Negro; Feminismo Negro; Claudia Jones; Ângela Davis; Tradição Radical Negra.

RESUMEN

Este artículo buscó presentar la tradición radical negra en los Estados Unidos y las contribuciones de las mujeres negras al fortalecimiento del debate sobre raza, clase y género en el país. Investigamos los aportes de teóricos y militantes negros en la construcción de luchas por la igualdad de raza y género dentro de los procesos de lucha, tanto del movimiento por los Derechos Civiles como del Partido Comunista. Presentamos un proceso de organización que se dio en un período de intensa persecución de los militantes marxistas y negros por parte del Estado. También buscamos reflexionar sobre el marxismo negro, así como su base teórica, que está anclada en las experiencias negras desde la esclavitud, sin embargo, buscando presentar cómo estos pensadores desarrollaron un análisis marxista que unifica los debates de raza y clase. Traemos también los aportes de las mujeres negras marxistas, y como tales solidificaron un pensamiento centrado en la idea de la “triple opresión” que luego desarrollaría la teoría feminista. Para tejer este cuadro, utilizamos la historiografía estadounidense centrada en el rescate de la memoria de estas mujeres revolucionarias, también utilizamos autobiografías y ensayos de las dos intelectuales mencionadas, para elaborar un marco de aproximaciones entre las producciones en torno a la participación de los negros. las mujeres en la construcción epistemológica y política de la tradición radical americana entre las décadas de 1950-1980.

PALABRAS CLAVES: Marxismo Negro; Feminismo Negro; Claudia Jones; Ángela Davis; Tradição Radical Negra.

ABSTRACT

This article sought to present the black radical tradition in the United States and the contributions of black women to strengthen the debate on race, class and gender in the country. We investigated the contributions of black theorists and activists in the construction of struggles for racial and gender equality within the processes of struggles, both for the Civil Rights movement and for the Communist. We present an organization process that took place in a period of intense persecution of Marxist and black militants by the state. We also seek to reflect on the black Marxism, as well as its theoretical basis, which is anchored in black experiences since enslavement, however seeking to present how these thinkers developed an analysis that unifies the debates of race and class. We also bring the contributions of black women Marxists, and as such they solidified a thought centered on the idea of “triple oppression” that later it would be developed by feminist theory. To weave this picture we use the historiography centered on rescuing the memory of these revolutionaries, we also use autobiographies and essays of the two intellectuals mentioned to elaborate a framework of approximations between productions regarding the participation of black women in the epistemological construction and politics of the American radical tradition between the decades of 1950-1980.

KEYWORDS: Black Marxism; Black Feminism; Claudia Jones; Ângela Davis; Black Radical Tradition.



ANTICOMUNISMO E RACISMO: DUAS FACES DA MESMA MOEDA

O país que se vangloria por supostamente ser em sua gênese democrático, exemplo a ser seguido pelo mundo inteiro, tem sua história marcada por fatos que expõe o inverso. Os Estados Unidos é hoje o país com a maior população carcerária do mundo, ultrapassando mais de 2 milhões de pessoas que foram privadas de liberdade pelos mais diferenciados fatores. De todo modo, o problema do uso de leis e aparelho de justiça para privar seus cidadãos de gozar dos direitos civis não é algo novo, em 1863 quando o então presidente Abraham Lincoln assinou a décima terceira emenda que acabou com a escravidão formal no país, o sistema de leis já utilizou suas brechas, de modo que os presos não tinham direitos de cidadãos e poderiam ser escravizados.

O preço da “brecha” dessa emenda é pago até hoje, principalmente pelos corpos racializados. O aparelho jurídico, os complexos industriais prisionais, as emendas constitucionais, foram em grande medida a carta do Estado para retirar do convívio da sociedade os corpos indesejáveis. O país da pretensa democracia, desenvolveu uma estrutura para perseguir suas minorias raciais e também, seus militantes políticos.

É entendendo o forte aparato repressivo dos Estados Unidos que refletimos nas formas que foram desenvolvidas para defesa do capital a perseguição aos sujeitos e sujeitas que se opuseram a ordem estabelecida. Nesse sentido o anticomunismo e o racismo se entrelaçam enquanto uma política de Estado para perseguir, matar, encarcerar e exilar a população negra e militantes políticos. A exemplo do macartismoⁱ que se inicia na década de 1950 até o governo de Ronald Reagan no início da década de 1980, nessas décadas temos uma sofisticação na perseguição de militantes políticos e total desmonte de uma política de bem estar social. Por outro lado é nesse período que temos consideráveis mobilizações de massas no final dos anos 1950 e nos anos 1960 que buscava acabar “com a segregação no Sul ajudaram a romper a camisa de força do macartismo e do conservadorismo que dominava a política e dos Estados Unidosⁱⁱ”.

Nesse cenário de opressão classista, racial e de gênero, temos tensões e a construção de movimentos de resistência contra o racismo antinegro, o anticomunismo e os avanços das políticas de austeridade fiscal que empobrecia e marginalizava ainda mais a população negra. Pensar de maneira dialética a relação do entrelaçamento dessas lutas é importante para compreendermos como a luta antirracista e anticapitalista se dá em conjunto no território estadunidense.

Frisamos que criar uma narrativa de oposição entre a luta antirracista e anticapitalista só é possível diante do apagamento histórico da participação ativa da população negra na tradição radical comunista e da atuação do Partido Comunista junto a população negra. Defender uma narrativa simplista de oposição entre as duas frentes, raça e classe, é ignorar o passado e contribuir para o enfraquecimento teórico e políticoⁱⁱⁱ das lutas contemporâneas, sendo limitadores das potencialidades de convergência e mobilização das lutas sociais. A luta de classes não pode ser expurgada de uma organização que pretende alterar problemas que estão na estrutura do capitalismo, da mesma forma que, o racismo e sexismo não podem ser vistos como fenômenos de menor importância na teoria marxiana. Essas limitações tornam-se impeditivos políticos a construção da luta em busca da emancipação e mudanças radicais de estruturas.

Angela Davis (2012) aponta que na década de 1960 o anticomunismo e racismo era algo que se dava em simbiose, ao ponto que durante o período de sua perseguição política ela recebeu diversas cartas que a ameaçavam de morte e mandavam ela retornar para África ou para Cuba^{iv}. Assim, a teórica e militante marxista analisa que dentro do contexto histórico estadunidense os militantes negros já eram vistos como subversivos e comunistas, de modo que suas lutas precisaram atuar de forma intrínseca^v. Desse modo, intelectuais negros se preocuparam de forma profunda com a relação da luta anticapitalista e antirracista, e buscaram refletir da centralidade da opressão racial e exploração de classe dentro do país.

O PENSAMENTO RADICAL NEGRO: A NECESSIDADE DA COALIZÃO DE LUTAS

O racismo antinegro é um elemento fundante nas formas de relações sociais e reprodução do trabalho. Algo que a intelectualidade negra irá nos oferecer serão as lentes analíticas para investigação das tensões de raça, classe e gênero dentro dos nossos campos de lutas e a preocupação de se enxergar a partir de uma historicização da resistência negra as devidas contribuições para a organização da luta anticapitalista. Se há uma relevante influência de Karl Marx nos



principais intelectuais negros que visavam pensar essa tríade de opressão, é também verdade que todos possuíam como base de observação a história negra desde as narrativas de escravizados para propor uma luta revolucionária.

Pensar a relação da luta antirracista e anticapitalista se faz cada vez mais necessária, no entanto muito do que recebemos em nosso país, não passa pelo o que foi teorizado pelos próprios intelectuais negros no século passado^{vi}. Aos poucos vemos que durante o século XX houve uma intensa produção por parte desses estudiosos que estavam atuantes dentro do partido comunista, nas lutas de base e nos trabalhos teóricos que buscavam explicar a superexploração da população negra.

O que se justifica por ser um período das grandes transformações sociais, como demonstra Almeida (2021) essas mudanças exigiram um reposicionamento teórico dentro do marxismo em torno das relações de raça e classe:

Com efeito, o debate racial no interior do pensamento marxista aprofundou-se à medida que os impactos das grandes transformações sociais do século XX exigiram um reposicionamento teórico. Temas como *constituição de subjetividade e ideologia, Estado capitalista e as crises e papel das minorias na luta de classes*, bem como os diálogos com a psicanálise, a fenomenologia, o estruturalismo e o pós-estruturalismo, ampliaram as possibilidades de uma análise marxista do racismo^{vii}. (*grifo do autor*).

É nesse contexto de apropriação dos conceitos marxianos e do tratamento do racismo partindo de experiências históricas diversas, que se fortalece a elaboração teórica de vários pensadores e pensadoras que buscam a conexão entre racismo e capitalismo como ponto central de suas análises. Maurício Parisi (2021) analisa que esse período nos Estados Unidos é marcado pela organização em torno de uma consciência radical que vinha como uma tradição desde as *plantations* e que irá reagir diante das novas condições dadas pelas percepções da exploração e opressão sendo transmutadas em novas perspectivas de luta^{viii}.

Em relação ao acúmulo de lutas que nos apresenta Parisi, quando se fala em uma tradição que vem sendo reelaborada desde as *plantations*, está sendo colocada que o processo de busca por emancipação foi uma premissa constante na vida da população negra^{ix}. Assim, é posto que a luta revolucionária é vista como uma perspectiva de emancipação dentro das experiências negras em busca por liberdade.

Cedric J. Robinson (2019), afirma que a história negra é uma história de luta, ao analisar as experiências negras e os processos de resistência desde África, desse modo, afirma que ao importar de forma forçosa diversos povos, trouxeram também, seus aspectos culturais, ideológicos e suas formas de lutas. Um aspecto importante é como o autor transita entre as experiências negras que segundo ele embasaram a tradição radical do século XX. Para isso ele se debruça não apenas nas experiências estadunidenses, mas, volta o olhar para as experiências afrodiaspóricas do Atlântico Negro, tem assim, espaço em sua obra os processos de luta de países como Brasil, Haiti e as Índias Ocidentais (Antilhas, Caribe e Bahamas).

O grande mérito da obra é delinear as bases que solidificaram o pensamento radical negro do século XX, que para ele só foi possível a formação de uma *intelligentsia* negra devido a esse acúmulo na luta em busca por liberdade desde o processo de escravidão. Entre os fatores ele apresenta que essa intelectualidade irá surgir para contestar um novo lugar para o negro:

No resulta sorprendente que la aparición de una intelectualidad revolucionaria negra en el siglo xx fuera para la mayoría de los observadores, más que el resultado de un largo proceso, un fenómeno único y específico de esa época. Varias razones fácilmente identificables contribuyeron a esa presunción: en primer lugar, como hemos visto, la historia de los pueblos negros se ha visto remodelada a fondo, de formas a la vez ingenuas y perversas. Muy en particular, el recuerdo de la rebeldía negra frente a la esclavitud y otras formas de opresión fue sistemáticamente distorsionado y reprimido en beneficio de historiografías racistas, eurocéntricas y favorables a las clases dominantes. El resultado total fue la deshumanización de los negros^x.

Temos assim, um esforço intelectual para criação de um espaço negro militante dentro de uma instituição branca e conservadora, que tinha enquanto acúmulo a luta afrodiaspórica^{xi} como uma necessidade primordial que permitiu a



construção teórica de um pensamento revolucionário que vinha de uma práxis de resistência. Entendemos então, a importância de nos debruçarmos sobre essa influência na constituição epistemológica antirracista e anticapitalista.

O tema não é novo nos ciclos de debates do marxismo negro, embora ainda não tenha sido explorado como deveria no Brasil^{xii}. É do início do século os primeiros escritos dos intelectuais marxistas negros que visavam pensar um real projeto de emancipação social vencendo as barreiras da raça. Um dos intelectuais mais importantes que desenvolveram um pensamento marxista negro que criticava os limites do partido em relação às urgências negras, e crítica movimentos negros com tendências liberais foi o sociólogo e historiador W.E.B. Du Bois. Ainda em 1913, escreve “O socialismo e o problema do negro” pequeno ensaio onde questionava como a teoria socialista poderia propor adiar e deixar para depois a luta e problemas concretos de mais de 10 milhões de seres humanos e ainda se dizer uma luta igualitária?^{xiii}. Aprofundando suas experiências intelectuais e sociais, ao viajar pela União Soviética, e muito influenciado por Karl Marx e Vladimir I. Lênin, Du Bois também questiona uma luta negra que seja nos moldes liberais; não há emancipação negra, enfatizou, longe da luta de classes o que será exposto definitivamente em seu texto “O marxismo e o problema do negro” (1933).

No seu pedido de adesão ao Partido Comunista dos Estados Unidos (CPUSA), Du Bois afirma que “o capitalismo não pode se reformar; está condenado à autodestruição. Nenhum egoísmo universal pode trazer bem social para todos^{xiv}”. É seguindo os rastros desse sociólogo que teremos bases fortes fincadas dentro do CPUSA, e junto a ele podemos constatar desde a fundação do partido questionamentos, tensões, debates epistemológicos, construções coletivas, críticas para o avanço do partido em torno das questões étnicas e como a população negra precisava ser vista enquanto decisiva na construção da luta pela emancipação total da sociedade.

Teóricos socialistas como C.L.R James aponta que a concepção sobre o papel do negro na luta revolucionária foi durante muito tempo obscurecida pelos preconceitos raciais destilados por dentro de diferentes camadas da classe trabalhadora pelo capitalismo estadunidense^{xv}. Seria um compromisso político resgatar o protagonismo dos negros socialistas e suas devidas contribuições.

James (2019) apontava que os negros e suas demandas não poderiam ser vistas apenas como um apêndice do movimento revolucionário, ao contrário, eram os negros que primeiro lutariam contra os crimes do sistema capitalista devido ao seu próprio lugar dentro desse sistema. O autor afirma que por serem os mais explorados, mais oprimidos, os que mais sofrem discriminação, a população negra sofre com agudeza e mais inevitabilidade o fardo esmagador desse sistema e ocupariam a vanguarda da luta.

Assim problematizavam a ideia de uma classe trabalhadora homogênea que em muitos momentos se colocavam como um espaço livre de opressões para trabalhadores, por exemplo, não importando sua etnia, sexualidade ou qualquer outro aspecto que os distinguisse uns dos outros. Também, irão nos proporcionar um olhar aguçado e crítico a ideia de democracia americana e seus respectivos limites no que tange a população negra.

Podemos observar a ênfase nos aspectos da resistência negra enquanto elemento de elaboração teórica. “As condições materiais do país tão fortemente segregado que contribuiu para a construção de experiências próprias da população negra^{xvi}”, assim, historicamente esse grupo social desenvolveu métodos de resistência e luta própria que influenciou diretamente o desenvolvimento de uma cultura radical nos Estados Unidos. Silva (2021) aponta que desde a época da Revolução Americana em 1776 até o surgimento dos primeiros partidos socialistas nos Estados Unidos há uma tradição radical que bebe na tradição negra de resistência construindo dentro do país movimentos interraciais organizados contra opressão de classe e raça.

Desse modo, como propõe James (2019), precisamos olhar com atenção nas articulações dos negros dentro do CPUSA, e como houveram ganhos concretos nessa coalisão de forças. Por exemplo, os processos de exploração da mão de obra dos trabalhadores pobres brancos e a segregação formal e informal da população negra justificadas pela ideologia da superioridade racial da branquitude, foi contestada a partir das organizações sociais desses grupos marginalizados, como demonstra Sean Purdy (2007):

Houve, entretanto, muitas contestações nos EUA. Nas últimas décadas do século XIX, surgiram movimentos sociais variados – feministas, planejadores urbanos, religiosos, sindicalistas, socialistas – criticando a falta de direitos políticos, a miséria nas cidades grandes e a concentração aguda de riqueza nas mãos dos industriais e grandes proprietários. Escritores e artistas passaram a enfatizar temas de crítica social e conflito em suas obras. Novos setores da população começaram a formular suas próprias noções de liberdade e do sonho americano^{xvii}.



O final do século XIX e início do século XX era marcado pelo surgimento e organização de diversos movimentos sociais que passam a reivindicar seus direitos dentro da sociedade estadunidense. Era nesse cenário que temos a estreita relação entre a luta negra e comunista no EUA que se dá sob fortes tensões e diretamente influenciadas pelas políticas internacionais. Os historiadores Robin D. G. Kelley (1990) e Eric Foner (1998) apontam para centralidade da raça no início do século no debate público estadunidense, o que forçou o CPUSA a se comprometer com o racismo enquanto uma pauta incontornável.

Kelley (2002) afirma ainda que, por exemplo, no Sul a questão do negro permeava todos os aspectos das atividades comunistas. Se debruçando sobre a criação do PC no Alabama, ele nos apresenta como um partido criado por trabalhadores em sua diversidade étnica constituiu uma luta por direito ao voto, igualdade social, direito das mulheres – uma luta multirracial e por igualdade de gênero com sua construção partindo dos extratos marginalizados da sociedade. Na obra *Freedom Dreams* (2003) ele sintetiza que:

No topo da pirâmide de questões políticas está a sempre presente “Questão Negra”. Se há uma coisa que todas as facções da esquerda Americana do século XX compartilham, é a ideia política de que negros reside no olho do furacão da luta de classes. A esquerda Americana, afinal, nasceu em uma sociedade onde a escravidão e o trabalho livre coexistiam, e apenas a cor da pele e a herança determinavam quem vivia em cativeiro e quem não vivia. É por isso que a esquerda nascente nos Estados Unidos entendeu o problema colocado pelas divisões raciais como a Questão do Negro, pois esses descendentes africanos estavam no fulcro da identidade racial e da economia política da nação^{xviii}.

Aponta que todos os grupos marxistas em território estadunidenses propuseram reflexões sobre a questão negra, e para ele, os melhores entenderam que as respostas surgiriam através da troca e não de uma ordem, ou resposta unilateral vinda de militantes brancos. Essa observação dialoga bastante como o avanço dos debates raciais na Internacional Comunista, até chegarmos a defesa da importância da autodeterminação da população negra por revolucionários como Vladimir Y. Lenin, Leon Trotsky e C. R. L. James. O historiador Bryan D. Palmer (2003) nos apresenta de maneira bastante clara a importância do Partido Comunista nos círculos trabalhistas e de esquerda, seus avanços e limitações na história da luta negra.

Neste mesmo sentido podemos dizer que setores mais avançados dentro da esquerda estadunidense, como o Partido Comunista dos Estados Unidos irá se comprometer fortemente com o antirracismo e a luta por libertação negra e ser um grande aglutinador de trabalhadores negros, tendo sua derrocada com as consequências do stalinismo. Em números quantitativos, podemos dizer que o CPUSA foi o grande responsável pelo crescimento do número de negros sindicalizados. Damasceno e Silva (2017) aponta que em 1935 temos a marca de 100 mil trabalhadores negros em sindicatos, e em 1939, esse número cresce para cerca de 500 mil^{xix}. Ainda segundo os autores, em 1939 chegou-se a marca de 5.005 negros que ingressaram no partido. Importante frisar que neste ano o país era regido pelas Leis Jim Crow e o partido era uma das poucas organizações multirraciais nos Estados Unidos^{xx}.

As relações entre os movimentos que partiam de uma vertente socialista e as organizações negras dialogaram em diversos momentos históricos, e, em muitos momentos como foi no caso do CPUSA durante um rico período, a inserção da população negra foi fundamental para a articulação dos processos de resistência. Esse olhar de forma retroativa na história se dá por entendermos que após a década de 1950 essas relações, apesar de enfraquecidas em termos de partidos com o avanço do estalinismo, se reafirmam na construção de uma consciência de esquerda com uma troca mútua de experiência entre a classe trabalhadora negra e brancos comprometidos com a luta antirracista.

Keeanga-Yamahtta Taylor (2020) apresenta a correlação da maior onda de greves nos EUA com a fase de maior militância do movimento negro. A autora aponta que diversos comitês organizados pela população negra como a Sociedade de Funcionários Negros dos Correios foram fortes agitadores grevistas. Ela ainda afirma que os diversos piquetes de greve só foi bem sucedido devido a solidariedade racial com a presença de trabalhadores brancos^{xxi}.

Assim, entramos numa década de 1960 que irá ser marcada pela luta pelos direitos civis nos Estados Unidos. Denúncia sistêmica contra o racismo e a falácia da democracia americana e busca pelo fim da segregação, esse processo resultará em distintas formas de opressões, inclusive o investimento na ideia de daltonismo racial^{xxii}. A busca pelo enfraquecimento dessas lutas conjuntas é parte de um jogo de interesses que visava desagregar o potencial de lutas, o



que se faz necessário buscarmos na historiografia a relação entre a luta histórica pela libertação negra e sua relação com o socialismo, e como os teóricos marxistas brancos e negros refletiram sobre o assunto e como esses movimentos interracialistas, ainda no período da segregação, puderam desenvolver ferramentas de luta.

AS MULHERES NEGRAS NA VANGUARDA DA LUTA

Se vimos até aqui que a correlação da atuação em torno das demandas anticapitalistas e antirracistas, fica-se obscurecido o papel do sexismo na própria historiografia dos movimentos sociais nos Estados Unidos. As mulheres negras sofrem com um apagamento sistemático na construção da história dos revolucionários, a presença destas tanto no partido comunista e posteriormente no movimento *black power*, é secundarizada pela historiografia. Como aponta a historiadora Ashley D. Farmer:

Embora esta nova erudição indique que as mulheres negras eram uma parte indispensável do movimento, tais ativistas ainda permanecem muitas vezes escondidas no imaginário popular como uma personalidade revolucionária singular ou como figuras marginais dentro de organizações e coletivos^{xxiii}.

A ideia de personalizar em uma única figura feminina alguma referência marxista negra acaba passando uma ideia pública de que aquela era apenas uma exceção, uma personalidade singular. Poucos estudos no Brasil buscaram pensar a atuação das revolucionárias negras enquanto coletivos que eram organizados e atuantes dentro da sociedade estadunidense. Claudia Jones em 1949, sinaliza para o fato de que haviam nos Estados Unidos mais de 2 milhões e 500 mil mulheres negras organizadas em coletivos, partidos, associações, irmandades. A mulher negra em Jones (2017) aparece como uma grande organizadora e trabalhadora dentro dos movimentos sociais, apresentando que o devido a sua superexploração e cuidados da família, elas assumem um papel ativo na vida econômica, social e também política:

Aproximadamente 2 milhões e 500 mil mulheres estão organizadas em clubes e organizações sociais políticas ou irmandades. As organizações mais proeminentes são: National Association of Negro Women [Associação de mulheres negras], National Council of Negro Women [Conselho Nacional de Mulheres Negras]; National Federation of Women's Clubs [Federação Nacional de Clubes de Mulheres]; Women's Division of Elks' Civil Liberties Committee [Divisão Feminina do Comitê de Liberdades Cívicas da Fraternidade Elks]; National Association of Colored Beauticians [Associação Nacional de Esteticistas Negras]; National Negro Business Women's League [Liga Nacional de Comerciantes Negras]; e National Association of Colored Graduate Nurses [Associação Nacional de Enfermeiras Negras]. Dessas organizações, a Associação Nacional de Mulheres Negras, com 75 mil integrantes, é a maior associação com filiação. Existem numerosas irmandades, comitês de mulheres religiosas de várias denominações, assim como organização de mulheres de origem caribenha. Em algumas regiões, filiais da N.A.A.C.P. [Associação Nacional para o Avanço de Pessoas Negras] têm seções de mulheres, e, recentemente, a National Urban League [Liga Urbana Nacional] estabeleceu uma seção feminina pela primeira vez na história^{xxiv}.

Jones busca demonstrar como a presença das mulheres negras é significativa, e como elas atuavam de forma multifacetada dentro da sociedade estadunidense, aponta ainda que essas mulheres ocupavam significativos cargos de lideranças em suas associações, igrejas e famílias, e tece uma crítica ao Partido Comunista, ao tratamento paternalista, e o que ela chama de chauvinismo branco dentro do campo progressista, que trata essas mulheres como incapazes, ou apenas um apêndice do movimento^{xxv}. Ela defende que há uma especificidade em ser mulher, negra e trabalhadora, de modo, que o partido não pode negligenciar o que essas mulheres vêm produzindo e observar suas atuações dentro dos movimentos sociais.

Se por um lado há uma forte crítica por parte de Jones ao partido que ela era militante desde a juventude^{xxvi}, infelizmente, o movimento por libertação negra seguiu a mesma cartilha de tratar a produção teórica das mulheres



negras como um pano de fundo, afirmamos isso partindo dos poucos lugares de atenção que essas mulheres recebem na própria história do marxismo e do movimento por libertação negra.

Se esses pensadores negros, alguns já citados, trouxeram importantes contribuições para pensar a população negra na vanguarda da luta revolucionária, em outro ponto ao ver a população negra como um grupo sem gênero acabou contribuindo para o apagamento da atuação das mulheres. Como nos diz Elisabeth Sousa (2021), “a classe operária tem dois sexos”, e se tratando da mulher negra pontuamos que além do sexo, o fator racial vai ser importante na sua posição dentro da exploração do trabalho, sendo preciso analisar dentro das perspectivas de raça, classe e gênero, para nos proporcionar uma análise particular da categoria.

Algo que identificamos nos estudos sobre a presença negra na luta revolucionária, na elaboração teórica e atuação política é a ausência do papel das mulheres negras na luta^{xxvii}. É necessário recorrer as próprias intelectuais negras para termos acesso aos estudos que apresentam essa leitura interseccional, são elas que irão teorizar sobre sua especificidade dentro da sociedade estadunidense, por esse fato, retomar tanto a atuação política quanto os escritos destas contribuí para um novo olhar na historiografia sobre suas trajetórias.

A premissa sobre vanguardismo da população negra na luta revolucionária defendida por C.L.R James já era defendida por mulheres negras presentes no partido, incluindo Grace Campbell^{xxviii}, Maude White^{xxix} e Williana Jones^{xxx} que reclamavam do processo centralizador da luta ser direcionado para pensar o trabalhador branco, que embora não objetivassem um recorte racial a ideia de classe trabalhadora homogênea contribuía para a centralidade desse sujeito, marginalizando os debates em torno das pautas das mulheres e da população negra, elas tensionaram o reconhecimento dessa presença negra e a urgência de se pensar estratégias de atuação do Partido.

Eric McDuffe (2012) argumenta que na velha esquerda surge um “feminismo de esquerda negra”, examinando como as mulheres dentro do Partido Comunista foram responsáveis pelo surgimento da ideia de “tripla opressão”^{xxxi}. Foi Louise Thompson^{xxxii} que na década de 1930 articula o termo tripla exploração unindo as dimensões de raça, classe e gênero apontando para a necessidade um olhar específico em torno da mulher negra nos EUA.

No entanto é com Claudia Jones em 1949 que a ideia terá penetração mais forte dentro do partido comunista com a publicação do ensaio “*An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman*”. Fundamentada na tradição marxista, ela desafiou e integrou o nacionalismo negro ao feminismo, focalizando raça e classe como distintivos na opressão experienciadas por mulheres negras. Jones foi fundamental na articulação e definição de um programa para a libertação das mulheres dentro do Partido Comunista. Para ela o marxismo havia falhado na articulação de raça, classe e gênero, de modo que “enquanto o protesto radical negro se desenvolveu nas periferias do pensamento ocidental, as expressões feministas das mulheres negras foram ainda mais marginalizadas”^{xxxiii}. É desse lugar de marginalidade que essas pensadoras negras e marxistas se empenham para tirar suas elaborações teóricas desse lugar a margem, e trazerem para o centro da formação marxiana o país.

Na biografia *Left of Karl Marx* (2007), Carole B. Davies ao analisar o pensamento de Jones argumenta que ela incluiu em sua percepção “uma coalizão anti-imperialista, administrada pela liderança da classe trabalhadora, alimentada pelo envolvimento das mulheres”. Neste sentido afirmando que embora as mulheres se beneficiassem da revolução socialista, o racismo e sexismo (sistemas coloniais) mereciam devida atenção na construção teórica, forçando o partido a reconhecer o paradigma da tripla opressão.

Jones irá pensar a centralidade do capitalismo no que ela chamou de tripla opressão, também, buscará enfatizar a relação do capitalismo com o fascismo e o seu desenvolvimento nos EUA, apontando que “nada expõe tanto a pulsão fascista na nação (americana), que a atitude indiferente que a burguesia demonstra e cultiva em relação às mulheres negras”. Por fim, seus escritos contribuem para compreender o que Du Bois (2021) chamou de democracia da abolição, que em linhas gerais é a denúncia que o país vive assim, uma falsa democracia que não abrangeu a população negra. Na produção de Jones é possível identificar os fatores dessa abolição incompleta e qual o caminho que precisa ser trilhado para obtermos a emancipação humana.

Mais contemporaneamente, podemos ver a contribuição dessas mulheres, especialmente da Jones, para a produção de Angela Davis. Carole Davies (2007) aponta para uma forte identificação na produção das duas pensadoras, mas destaca, com razão, o fato da pouca presença de Claudia Jones nas citações de Angela Davis em suas primeiras publicações. Davies, pressupõe que Angela Davis, naquele momento ainda não tivesse tido acesso a abundância dos escritos de Jones, que sofreu um apagamento severo da historiografia comunista.

No entanto, olhando em retrospecto a produção dessas teóricas, cruzá-las é uma rica fonte para compreensão do pensamento radical negro, as aproximações se dão tanto no desenvolvimento das reflexões sobre a luta anticapitalista



e antirracista, também como essas produções identificam o legado da escravização nos Estados Unidos, ou, como denomina diversos intelectuais estadunidenses, o neo-racismo^{xxxiv}. Trazendo em suas produções o legado da escravização, a concatenação de raça, classe e gênero, bem como, a construção de um pensamento abolicionista.

As duas pensadoras elaboram um pensamento abolicionista moderno que visa a emancipação humana. Se por um lado suas produções servem para denunciar o sistema de exploração que vivemos, por outro, apresentam possibilidades radicais de luta, assim, que os seus escritos representam neo-narrativas de escravos. “Eles são escritos como uma provocação: para desafiar uma pedagogia supremacista e triunfalista da história americana, que simplesmente ensina que a escravidão é relegada ao passado^{xxxv}”.

Estabelecer o caminho da tradição radical negra e o papel das mulheres negras na construção do pensamento socialista antirracista visa contribuir para um olhar interseccional das lutas sociais em prol da luta revolucionária. Vemos nessas intelectuais o alinhamento de pensamentos e métodos que podem enriquecer o debate marxiano. Como Silvio Almeida (2021) afirma, que se por um lado o marxismo permite uma compreensão científica da questão racial, também é possível afirmar que “a análise do fenômeno racial abre as portas para que o marxismo cumpra sua vocação de tornar inteligíveis as relações sociais históricas em suas determinações mais concretas^{xxxvi}”. Desse modo, o diálogo a partir das pensadoras marxistas negras nos parece bastante frutífero.

ALGUMAS OBSERVAÇÕES FINAIS

Nesse breve texto apresentamos alguns temas que fazem parte de uma pesquisa ainda em andamento, esses primeiros passos em torno de temas como tradição radical, pensamento marxista negro, a trajetória das mulheres revolucionárias, são ainda inquietações iniciais que apresentamos aqui. O tema está longe de ser esgotado e nessas páginas buscamos introduzir algumas questões que estão na ordem do dia no campo da pesquisa marxiana no país.

Por fim, apresentar um pouco o pensamento e trajetória dessas mulheres, se faz ao nosso ver necessário, por percebermos que quando falamos sobre o poder negro e também sobre os comunistas, as imagens que temos atreladas ainda são bastantes masculinas. Nomes de lideranças, fotografias e até nossas referências teóricas. Rhonda Y. Williams (2008) aponta que há um cenário de mudança na historiografia que se empenha a resgatar e destacar a participação dessas mulheres centralizando suas relações com o ativismo e as propostas radicais das mesmas à política do Black Power. É dentro dessa perspectiva que se desenvolver nossas análises, dedicada para o reconhecimento da trajetória das mulheres negras dentro do movimento negro e dentro do partido comunista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. Belo horizonte: Letramento, 2018.

ALMEIDA, Silvio; (org.). **Marxismo e a questão racial**. São Paulo: Boitempo, 2021.

AQUINO, EMILIANO. **As origens da Tradição Radical nos Estados Unidos**. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eKLoaMFeR9g>

BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. **Raça, nação, classe: as identidades ambíguas**. São Paulo, Boitempo, 2021.

BONILLA-SILVA, Eduardo. **Racismo sem Racistas: o racismo da cegueira de cor e a persistência da desigualdade da América**. São Paulo: Perspectiva: 2020

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **The meaning of freedom**. San Francisco: City Lights Bookstore, 2012.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe** 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.



- DAVIES, Carole B. **Left of Karl Marx: THE POLITICAL LIFE OF BLACK COMMUNIST CLAUDIA JONES**. Duke University Press Durham and London 2007.
- DUBOIS, W.E.B. **O socialismo e o problema do negro**. *Crítica Marxista*, n.53, p. 97, 2021.
- DUBOIS, W.E.B. **O marxismo e o problema do negro**. *Crítica Marxista*, n.53, p. 130, 2021.
- DEVULSKY, Alessandra. **Estado, racismo e materialismo**. In. *Marxismo e questão racial*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- Farmer, Ashley D. **Remaking black power: how black women transformed an era**. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2017.
- FIELDS, Barbara. **Slavery, Race and Ideology in the Estados Unidos**, *New Left Review*, 1/181, maio-junho de 1990.
- JAMES, C.L.R. **O lugar do negro é na vanguarda**. In. *A revolução e o negro*. (orgs) Marcello Pablito, Daniel Angyalossy Alfonso. Ananindeua, PA: Itacaúnas, 2019.
- JONES, Claudia. **Um fim à negligência em relação aos problemas da mulher negra**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 25(3): 530, setembro-dezembro/2017.
- LYNN, Denise. **Socialist Feminism and Triple Oppression: Claudia Jones and African American Women in American Communism**. *Journal for the Study of Radicalism*, Vol. 8, No. 2 (Fall 2014), pp. 1-20 Published by: Michigan State University Press.
- Mechthild, Nagel. **ANGELA Y DAVIS AND ASSATA SHAKUR AS WOMEN OUTLAWS: RESISTING U.S. STATE VIOLENCE**. State University of New York, Cortland, 2015.
- MCDUFFIE, E. **Sojourning for freedom: Black women, American communism, and the making of black left feminism**. Durham, NC: Duke University Press, 2012
- PEREIRA, Allan K. **Escritas insubmissas: indisciplinando a História com Hortense Spillers e Saidiya Hartman**. *Hist. Historiogr.*, Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 481-508, maio-ago. 2021.
- PURDY, Sean. **O século Americano**. In. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI – Leandro Karnal ... [et al.]*. São Paulo: Contexto, 2007.
- RAGO, Margareth. **Autobiografia, gênero e escrita de si: nos bastidores da pesquisa**. In. *O que pode a biografia*. Org. AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso. São Paulo: Letra e Voz, 2018.
- ROBINSON, Cedric J. **Marxismo negro**. *La formación de la tradición radical negra*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, 2019. p. 313.
- SANTIAGO, Bruna. **O pensamento de Angela Davis: perspectivas de liberdade e resistência**. Belo Horizonte: Letramento, 2021.
- SHAWKI, Ahmed. **Libertação negra e socialismo**. São Paulo: Sundermann, 2017.
- SILVA, Felipe Vale da. **De Douglas a Dubois: A intelectualidade negra do abolicionismo ao socialismo**, 2021. Palestra no youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4QKdZXwAd3c&t=1233s>.
- TAYLOR, Keeanga-Yamahtta. **#VidasNegrasImportam e libertação negra**. São Paulo: Elefante: 2020.
- WILLIAMS, Rhonda Y. **Black Woman and Black Power**. *OAH Magazine of History*, Organization of American Historians, July 2008. Downloaded from [OAH Magazine of History](#) | [OAH](#)

NOTAS

ⁱ O termo faz referência ao senador Joseph Raymond McCarthy que aprovou uma série de leis e construção de comitês para perseguição de todos aqueles que praticassem atividades “antiamericanas”. Na prática foi uma verdadeira caça às bruxas aos comunistas do país, um período intenso de repressão política contra todos que era considerados subversivos e que durou de 1950-1957. Como aponta Ellen Schrecker (2004) durante os primeiros anos da Guerra Fria o macarthismo varreu a sociedade do país, sendo a repressão política mais longa e difundida da história estadunidense, nesse cenário dezenas de homens e mulheres foram para a



prisão, milhares perderam seus empregos e foram perseguidas. A historiadora destaca ainda a relevância de se pensar o período para nos lembrar que não podemos tomar nossas liberdades básicas como garantidas. SCHRECKER, Ellen. **American Inquisition: The Era of McCarthyism**. Yeshiva University, Recorded Books, 2004. P. 5.

ⁱⁱ SHAWKI, Ahmed. **Libertação negra e socialismo**. São Paulo: Sundermann, 2017.

ⁱⁱⁱ DEVULSKY, Alessandra. Estado, racismo e materialismo. In. **Marxismo e questão racial**. São Paulo: Boitempo, 2021, p. 21

^{iv} Um ponto interessante levantado por Angela Davis é sua afirmação que até o momento nunca havia ido nem a Cuba, nem a África, mas, seu lugar de mulher negra socialista a colocava enquanto uma estrangeira em sua própria terra que precisa ser exilada

^v DAVIS, Angela. **The meaning of freedom**. San Francisco: City Lights Bookstore, 2012.

^{vi} Grande parte de obras já consideradas clássicas para compreender o marxismo negro ainda não tiveram tradução no país, como é o caso do livro “Black Marxism” de Cedric Robinson; os escritos de DuBois que passam a chegar recentemente em 2021. E as produções de C.L.R James em relação ao trotskismo e a questão racial que nos chegou em obra recente “O negro e Revolução”.

^{vii} ALMEIDA, Silvio; (org.). **Marxismo e a questão racial**. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 4.

^{viii} **As origens da Tradição Radical nos Estados Unidos**. Emiliano Aquino, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eKLoaMFeR9g>.

^{ix} DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

^x ROBINSON, Cedric J. **Marxismo negro**. La formación de la tradición radical negra. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, 2019. p. 313.

^{xi} PEREIRA, Allan K. **Escritas insubmissas**: indisciplinando a História com Hortense Spillers e Saidiya Hartman. Hist. Historiogr., Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 481-508, maio-ago. 2021

^{xii} Em grande medida esse atraso se dá devido a ausência de tradução das obras de marxistas negros no país.

^{xiii} DUBOIS, W.E.B. O socialismo e o problema do negro. **Crítica Marxista**, n.53, p. 97, 2021.

^{xiv} DUBOIS, W.E.B. O marxismo e o problema do negro. **Crítica Marxista**, n.53, p. 130, 2021.

^{xv} JAMES, C.L.R. O lugar do negro é na vanguarda. In. **A revolução e o negro**. (orgs) Marcello Pablito, Daniel Angyalossy Alfonso. Ananindeua, PA: Itacaúnas, 2019. P. 38.

^{xvi} SILVA, Felipe Vale da. **De Douglas a Dubois**: A intelectualidade negra do abolicionismo ao socialismo, 2021. Palestra no youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4QKdZXwAd3c&t=1233s>.

^{xvii} PURDY, Sean. O século Americano. In. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI – Leandro Karnal ... [et al.]. São Paulo: Contexto, 2007. P. 176.

^{xviii} No original: “Toward the top of the pyramid of political issues has been the ever-present “Negro Question.” If there is one thing all the factions of the twentieth-century American Left share, it is the political idea that black people reside in the eye of the hurricane of class struggle. The American Left, after all, was born in a society where slavery and free labor coexisted, and only skin color and heritage determined who lived in bondage and who did not. This is why the nascent Left in the United States understood the problem posed by racial divisions as the Negro Question, for these African descendants stood at the fulcrum of the nation’s racial identity and political economy”. Kelley, Robin D. G. **Freedom dreams**: the Black radical imagination. Beacon Press: Boston, Massachusetts, 2003. P. 38.

^{xix} SHAWKI, Ahmed. **Libertação negra e socialismo**. São Paulo: Sundermann, 2017. P. 12.

^{xx} Ibidem.

^{xxi} TAYLOR, Keeanga-Yamahtta. **#VidasNegrasImportam e libertação negra**. São Paulo: Elefante: 2020. P. 129.

^{xxii} Taylor (2020) explica que com a crescente consciência de esquerda ao longo dos anos de 1960 é adotado pelo governo estadunidense o daltonismo racial e palavras raciais codificadas como uma forma de sublimar o racismo e apontar para a sua inexistência. Ela aponta o governo de Richard Nixon (1969-1974) como um marco na adoção da ideia de uma racialidade invisível.

^{xxiii} No original: “Although this new scholarship indicates that black women were an indispensable part of the movement, such activists still often remain ensconced in the popular imagination as a singular revolutionary persona or as marginal figures within organizations and collectives”. Farmer, Ashley D. **Remaking black power**: how black women transformed an era. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017. P. 26.

^{xxiv} JONES, Claudia. **Um fim à negligência em relação aos problemas da mulher negra**. Estudos Feministas, Florianópolis, 25(3): 530, setembro-dezembro/2017. p. 1008.



^{xxv} Ibidem.

^{xxvi} Jones ingressa no Partido Comunista dos Estados Unidos em 1936, inicialmente passou a atuar na Liga Comunista da Juventude (Communist Youth League).

^{xxvii} Por exemplo, C.L.R James não faz menção direta as mulheres negras revolucionárias. Cedric J. Robinson no seu estimado *Black Marxism* centraliza em figuras masculinas e ao falar de intelectualidade negra opta por falar de Du Bois, C.L.R James e Richard Wright, citando de maneira rápida as contribuições teóricas de mulheres, é importante frisar que o livro foi escrito na década de 1980 e já havia consolidada a influência de diversas mulheres dentro do partido comunista e da tradição negra, como, por exemplo a Claudia Jones.

^{xxviii} Grace P. Campbell foi a primeira mulher negra a fazer parte do Partido Socialista e do Partido Comunista da América. Sendo a primeira afro-americana a se candidatar a um cargo público em Nova York.

^{xxix} Maude White, foi a primeira mulher afro-americana a matricular-se na Universidade Comunista dos Trabalhadores do Oriente (KUTV). Passou três anos na União Soviética estudando e retornou para umas EUA como uma grande liderança na luta pelos direitos das trabalhadoras negras da indústria e no espaço doméstico.

^{xxx} Williana Burroughs foi uma professora, ativista e militante do partido comunista. Se filiou ao partido comunista em 1926, e em 1928 já foi enviada como representante do Congresso Americano do Trabalho Negro para Moscou para participar do sexto seminário internacional da Internacional Comunista.

^{xxxi} MCDUFFIE, E. **Sojourning for freedom: Black women, American communism, and the making of black left feminism**. Durham, NC: Duke University Press, 2012.

^{xxxii} Louise Thompson Patterson foi uma ativista negra e professora. Um importante nome do movimento Harlem Renaissance. Sua trajetória política é marcada pela luta contra o racismo antinegro e o anticomunismo. Durante o macartismo atuou contra a opressão do Estado, ao lado do seu companheiro e um dos líderes do partido comunista, William L. Patterson. Muito inspirada na ideia de DuBois seguiu na luta revolucionária. Lembramos ainda que Louise foi uma das primeiras mulheres negras a se matricular na Universidade da Califórnia, em Berkeley.

^{xxxiii} Ibidem.

^{xxxiv} BONILLA-SILVA, Eduardo. **Racismo sem Racistas: o racismo da cegueira de cor e a persistência da desigualdade da América**. São Paulo: Perspectiva: 2020.

^{xxxv} Ibidem, p.47.

^{xxxvi} ALMEIDA, Silvio; (org.). **Marxismo e a questão racial**. São Paulo: Boitempo, 2021, p. 9.



A LUTA PELA “EMANCIPAÇÃO FEMININA” EM CUBA: ENSINAMENTOS DE REYITA SOBRE A REVOLUÇÃO, UMA MULHER NEGRA NONAGENÁRIA

LA LUCHA POR LA “EMANCIPACIÓN FEMENINA” EN CUBA: LECCIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN DE REYITA, UNA MUJER NEGRA NONAGENARIA

THE STRUGGLE FOR “FEMALE EMANCIPATION” IN CUBA: LESSONS ON THE REVOLUTION OF REYITA, A NONAGENARIAN BLACK WOMAN

SANTOS, GISELLE DOS ANJOS

Graduação em História, doutoranda pela USP, especialista em diversidade de raça e gênero, palestrante e facilitadora. Atua no Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT)

E-mail: santos.gisellea@gmail.com

RESUMO

Este artigo objetiva discutir a busca pela “emancipação feminina” no contexto da revolução cubana, considerando a intersecção dos sistemas de opressão de gênero, classe e raça. Visamos trazer à tona as vozes e os saberes das mulheres negras, assim, partimos de dois grupos de fontes analíticas: documentos oficiais do governo e da *Federación de Mujeres Cubanas* (FMC); bem como evidências orais, por meio da história de vida de María de los Reyes Castillo Bueno, mais conhecida como Reyita.

PALAVRAS-CHAVE: Cuba; Revolução; Emancipação Feminina; Reyita; Mulheres Negras.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo discutir la experiencia de la revolución cubana y la búsqueda de la “emancipación femenina”, considerando la intersección de los sistemas de opresión de género, clase y raza. Pretendemos sacar a la luz las voces y saberes de las mujeres negras, para ello, partimos de dos grupos de fuentes de análisis: documentos oficiales del gobierno y de la *Federación de Mujeres Cubanas* (FMC); así como evidencias orales, a través de la historia de vida de María de los Reyes Castillo Bueno, más conocida como Reyita.

PALABRAS CLAVES: Cuba; Revolución; Emancipación Femenina; Reyita; Mujeres Negras.

ABSTRACT

This article aims to discuss the search for “female emancipation” in the context of the Cuban revolution, considering the intersection of gender, class and racial oppression systems. We aim to bring out the voices and knowledge of black women, so we start from two groups of analytical sources: official government documents and the *Federación de Mujeres Cubanas* (FMC); as well as oral evidence, through the life story of María de los Reyes Castillo Bueno, better known as Reyita

KEYWORDS: Cuba; Revolution; Female Emancipation; Reyita; Black Women.

INTRODUÇÃO

Este artigo possui como objetivo discutir a experiência da revolução cubana e a busca pela “emancipação feminina”, a partir de uma perspectiva interseccionalⁱ, considerando as categorias analíticas de gêneroⁱⁱ, classeⁱⁱⁱ e raça^{iv}. Para tanto utilizaremos dois grupos de fontes históricas: oficiais (documentos da *Federación de Mujeres Cubanas* – FMC, discursos de Fidel Castro e legislações) e evidências orais (história oral de vida de María de los Reyes Castillo Bueno, obra publicada em 1997).

A revolução cubana ocorreu em janeiro de 1959, porém apenas em abril de 1961 foi definido o caráter socialista deste processo, pelo governo revolucionário^v. Dentro da tradição marxista foram desenvolvidas inúmeras reflexões sobre a “emancipação feminina”, inclusive entre os teóricos clássicos.

Por exemplo, Engels (1820-1895) defendeu na obra *“A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado”* (1884), que a primeira forma de antagonismo de classe das sociedades humanas foi a sexual, e a partir dela é que se iniciaram todas as outras. No sentido de ter passado a vigorar a lógica do privilégio e lucro para alguns, em detrimento da miséria e do sofrimento da imensa maioria do povo (ENGELS, S/D, p. 86).

Lenin (1870-1924), importante líder soviético, também refletiu sobre a “emancipação feminina”. Ele afirmou: *“Enquanto as mulheres não forem chamadas a participar livremente da vida pública em geral, cumprindo também as obrigações de um serviço cívico permanente e universal, não pode haver socialismo, nem sequer democracia integral e durável.”* (LENIN, 1981, p. 101).

Ou seja, Lenin não apenas defendeu a participação das mulheres na revolução, como apontou a incorporação deste grupo como condição para o alcance do socialista. Ele, inclusive, diferenciou o sentido de uma igualdade em termos discursivos e a efetivação da “emancipação feminina”^{vi}.

Assim, durante os primeiros anos da revolução russa foram desenvolvidas medidas com essa finalidade^{vii}. As mulheres russas conquistaram uma ampla gama de respaldos legais, antes das mulheres dos países capitalistas, ações que perduraram até o governo de Stalin^{viii}. Inclusive, as políticas para mulheres desenvolvidas na União Soviética inspiraram as medidas realizadas em Cuba a partir dos anos 1960, como discutiremos adiante.

Porém, os avanços conquistados pelas mulheres russas duraram pouquíssimo tempo, ilustrando o tamanho do desafio para o alcance da “emancipação feminina”. Como aponta o historiador Perry Anderson,

como padrão de desigualdade a dominação sexual é muito mais antiga historicamente, e muito mais profundamente arraigada na cultura, do que a exploração capitalista. Detonar suas estruturas requer uma carga igualitária muitíssimo maior de esperanças e energias psíquicas, do que a necessária para eliminar a diferença entre classes. (ANDERSON, 1985, p. 105).

A problematização de Perry Anderson demonstra-se importantíssima, pois a opressão de gênero possui um caráter histórico e estrutural. Porém, quando observamos as particularidades das sociedades latino-americanas e caribenhas, apreendemos que para além dos aspectos de gênero, a dimensão racial também possui um caráter central na constituição das relações de poder. Desta forma, o etnólogo e historiador Carlos Moore (2007) chamou a atenção para o sentido histórico e profundamente enraizado do racismo nas sociedades humanas^{ix}.

Por isso, compreendemos que não é possível discutir a “emancipação feminina” em Cuba, uma sociedade que foi estruturada a partir das hierarquias raciais impostas pelo escravismo, ignorando o papel da intersecção dos marcadores de gênero, classe e raça, que instituiu hierarquias, inclusive, entre os diferentes subgrupos de mulheres (SANTOS, 2016).

Desta forma, nos propomos a analisar a luta pela “emancipação feminina” no contexto revolucionário cubano, por meio de fontes oficiais (como as resoluções dos congressos da FMC, discursos de Fidel Castro e as legislações promulgadas em defesa das mulheres), mas também trazendo à tona a voz das mulheres negras. Neste sentido, recorreremos ao trabalho de história oral que apresentou a vida de María de los Reyes Castillo Bueno, mais conhecida como Reyita, que aos noventa e quatro anos concedeu entrevistas para a historiadora Daisy Rubiera Castillo, sua filha.



Não traçaremos hierarquia de valor entre as fontes, como se as fontes oficiais pudessem demonstrar maior confiabilidade e vice-versa. As palavras de Reyita são interpretadas aqui enquanto uma produção de caráter intelectual. Afinal, corroboramos com a posição da socióloga Patricia Hill Collins (2019, p. 51), que defende que *“as intelectuais negras não necessariamente são acadêmicas nem encontradas apenas na classe média negra”*.

AS MULHERES E A REVOLUÇÃO SOCIALISTA: A EXPERIÊNCIA CUBANA

Os primeiros anos da revolução cubana foram momentos de grande efervescência política e participação popular, onde a população foi convocada a atuar nas *“tarefas de la revolución”*, através da participação nas organizações de massas^x e no desenvolvimento do trabalho voluntário^{xi}. A respeito deste último, algumas das mobilizações mais importantes foram às campanhas de alfabetização^{xii} em 1961 e da *“safra dos dez milhões”* de cana-de-açúcar^{xiii} em 1970.

No tocante das relações de gênero, o Estado socialista reconheceu a existência de desigualdades sociais entre mulheres e homens. A *“emancipação feminina”* foi definida como uma das prioridades no discurso político do governo (CASTRO, 1979; 2006; MINISTERIO DE JUSTICIA, 1977).

As mulheres foram diretamente convocadas para integrar a luta pela construção da nova sociedade. Fidel Castro, grande líder deste processo, direcionou inúmeros discursos para este grupo (CASTRO, 1979; 2006). Inclusive, ele destacou em seus discursos a compreensão dos teóricos clássicos do marxismo sobre a temática^{xiv}. Partindo de tais reflexões, Fidel afirmou no II Congresso da FMC em 1974 que *“a mulher tem que enfrentar numerosas tarefas no seio do processo revolucionário”* (CASTRO, 1979, p. 51).

Porém antes mesmo da revolução, apesar das condições sociais adversas impostas pela opressão de gênero, as mulheres cubanas desenvolviam um papel social ativo^{xv}. Até 1959 havia cerca de 920 associações e coletivos de mulheres em todo o país, dentre eles estava a *Unidad Feminina Revolucionaria, Hermandad de Madres, Grupo de Mujeres Humanistas, Brigadas Femeninas Revolucionarias, Columna Agraria, e as Secciones Femeninas del 26 de Julio*. Todavia, alegando defender a unidade política, o governo revolucionário instituiu a criação das organizações de massas, para aglutinar e direcionar a atuação popular.

Assim, foi criada a *Federación de Mujeres Cubanas* (FMC) em 23 de agosto 1960, com a finalidade de incluir as mulheres à nova sociedade, por meio do seu aperfeiçoamento social e cultural (ESPÍN, 1990). A partir da criação da FMC todas as organizações de mulheres existentes até então foram extintas. A federação esteve sob a direção de Vilma Espín Guillois, sua presidenta, desde a fundação em 1960 até o ano de 2007, quando a mesma faleceu aos 77 anos^{xvi}. Ademais, a mesma era componente da família Castro^{xvii}.

Com o apoio da FMC, as mulheres foram convocadas a integrar a nova sociedade em construção, cumprindo as funções sociais que lhes foram arrojadas pelo governo revolucionário, como: trabalhadoras, mães e formadoras das novas gerações (ESPÍN, 1990, p. 86).

A estratégia assumida pelo Estado para a inclusão social das mulheres foi por meio da obtenção da igualdade legal, tal como com a sua incorporação no trabalho formal e remunerado, visto como *“la vía más segura en el avance de la mujer cubana por los caminos de su propia liberación”* (CASTRO, 2006, p. 152).

Neste sentido, foi estabelecida a meta de incorporar 100 mil mulheres a cada ano na força de trabalho do país, para que as mesmas pudessem cumprir o *“deber patriótico de elevar la producción”* (ESPÍN, 1990, p. 33) agrícola e industrial. Fidel Castro defendeu tal incorporação, a partir da seguinte justificativa:

Primeiro, é uma questão de justiça elementar; e, segundo, é uma necessidade imperiosa da Revolução, é uma exigência do nosso desenvolvimento econômico, visto que, num determinado momento a força de trabalho masculina não é suficiente. (CASTRO, 1979, p. 65).

Ou seja, se o projeto para a *“emancipação feminina”* focou na estratégia de inclusão deste grupo ao trabalho remunerado, além do vínculo com a perspectiva marxista sobre o trabalho^{xviii}, também teve uma motivação focada na subsistência da ilha. Até porque, considerando o histórico socioeconômico anterior à 1959 (baseado na monocultura da cana-de-açúcar), a partir da revolução foi ressaltada a urgência do desenvolvimento econômico^{xix}.



Neste sentido, foi elaborada a plataforma de políticas para as mulheres, a partir da inspiração em políticas soviéticas, que visaram diminuir as atividades domésticas para facilitar a inclusão feminina no trabalho formal e remunerado. Assim foram criados: os Círculos Infantis (creches para crianças a partir dos quarenta dias de vida); semi-internatos infantis; casas geriátricas; restaurantes coletivos nas fábricas e lavanderias públicas (ESPÍN, 1990). O Estado assumiu algumas das atividades de âmbito doméstico, historicamente atribuídas às mulheres, contudo, esta plataforma nunca conseguiu atender toda a demanda de serviços existentes^{xx}.

Além disto, a fim de combater o estigma de servir como “*bordel norte-americano*”^{xxi}, o Estado e a FMC buscaram acabar com o histórico fenômeno da prostituição^{xxii} em Cuba. Também ocorreram avanços no âmbito da saúde, com o desenvolvimento de programas de atenção integral a saúde da mulher e da criança, medidas para a liberação e gratuidade de métodos contraceptivos e a legalização do aborto.

Bem como foram desenvolvidos mecanismos no âmbito jurídico para combater os aspectos “objetivos e subjetivos do machismo”. Ademais de artigos específicos na Constituição da República de Cuba (1976), foi entregue à FMC o Código de Família em 1975. Este documento, que teve inspiração na legislação referente às mulheres em vigor na URSS, passou a definir as normas jurídicas com relação à família cubana, o papel de mulheres e homens no lar, ratificando os preceitos de igualdade defendidos na nova sociedade^{xxiii} (MINISTERIO DE JUSTICIA, 1977).

Portanto, fica evidente que foram empreendidas inúmeras ações direcionadas para as mulheres. Já no tocante das relações de raciais, os líderes revolucionários tiveram uma postura aparentemente diferente.

O censo realizado em Cuba antes da revolução, no ano de 1953, apontou que negros e mulatos representavam 27% da população (DE LA FUENTE, 2001, p. 416). Todavia, em prol da unidade nacional – reafirmando a antiga leitura dos políticos no poder, que compreendiam a questão racial como um tema “divisionista”^{xxiv} – o Estado socialista assumiu a existência de desigualdades sociais entre negros e brancos, mas declarou tê-las superado na *II Declaración de La Habana* em 1962, com a eliminação de aspectos jurídicos que impediam a igualdade de direitos^{xxv}.

Para resguardar a sociedade socialista dos problemas do divisionismo ideológico em torno da temática racial, erigiu-se uma cortina de silêncio sobre o tema. Segundo o economista Esteban Morales (2007, p. 206), como para as autoridades o racismo havia sido superado, a população negra não pode organizar-se enquanto grupo social específico, ademais, a temática racial passou a ser tratada como um verdadeiro “tabu”.

Pois, não foi criada uma organização de massas para aglutinar e mobilizar a população negra enquanto grupo, tal como aconteceu com as mulheres, mas ocorreu o contrário. Já que as religiões de matriz africana passaram a ser malvistas^{xxvi} e as Sociedades de Negros e Mulatos, existentes desde o período colonial, foram fechadas a partir de 1960 (DE LA FUENTE, 2001; GOTT, 2006). Encerraram-se inclusive, as instâncias femininas dessas associações, dedicadas a valorizar as mulheres e as famílias negras. Ou seja, além de a população negra não ter sido alvo de políticas direcionadas a superar as históricas desigualdades sociais vivenciadas pelo grupo, os espaços de promoção da cultura e da identidade negra existentes, foram banidos ou desvalorizados pelo governo.

Criou-se um ambiente social onde a autoafirmação racial da população negra ou apontamentos sobre a existência de desigualdades raciais era visto enquanto uma prática divisionista, além de um suposto racismo às avessas^{xxvii}. Uma vez que foi instituída uma política de silenciamento sobre a temática racial, a maioria dos trabalhos acadêmicos e da produção cultural que abordou a condição social da população negra restringiu-se ao contexto anterior à 1959, principalmente o período colonial e ao tema da escravidão^{xxviii}. Por outro lado, as poucas investigações que debateram o tema no contexto revolucionário propagaram o discurso de superação das desigualdades raciais, como demonstram os títulos dos seguintes artigos “*La discriminación racial en Cuba no volverá jamás*” de Felipe José Carneado (1962); “*Un mal pasado, aspectos de la discriminación racial*” de Juan Sánchez (1972); “*El negro ciudadano del futuro*” de Juan René Betancourt, e o livro de Pedro Serviat (1986) “*El problema negro en Cuba y su solución definitiva*” (ALMEIDA, 2011, p. 141).

As pessoas que tentaram questionar tal silenciamento foram reprimidas ideológica e politicamente pelo Estado, como no incidente que antecedeu o *Congreso Cultural de La Habana* em 1968^{xxix}.

Em contraposição, no que se refere às relações de gênero, as primeiras pesquisas sobre a condição social da mulher a partir de 1959 foram desenvolvidas pela própria FMC, além de outras instituições^{xxx}. Contudo, ainda maior que o silenciamento sobre as relações raciais, foram as investigações e debates sobre os sistemas combinados de opressão de gênero, raça e sexualidade, vivenciados pelas mulheres negras. Neste sentido, ressalta-se o fato de que a FMC nunca abordou as especificidades da condição histórica das mulheres negras.



Desta forma, fica evidente que a respeito do tema das relações raciais o Estado socialista não realizou uma ruptura real com as concepções político ideológicas vigentes nos sistemas anteriores. Para Morales (2007, p. 209) o direcionamento político do governo revolucionário sobre os temas de gênero e raça contrastam-se entre si. Este autor defende que houve distinções no tratamento das temáticas, já que as mulheres tiveram a possibilidade de se aglutinar em uma organização política e receberam algumas políticas sociais. Todavia, defendemos que tais distinções foram apenas aparentes, pois no cerne das ações empreendidas tanto para a população negra, como para as mulheres encontra-se o mesmo ideal de homogeneização característico da visão tradicional do marxismo.

Até porque, ainda que os teóricos clássicos do marxismo tenham refletido sobre a “emancipação feminina”, as considerações foram muito limitadas, já que a centralidade do debate se manteve sobre a questão de classe. Neste sentido, ao problematizar a compreensão da temática de gênero por essa vertente teórica e a experiência prática da URSS (onde o Estado cubano se inspirou), a filósofa Andrea Nye afirmou:

Sempre houve reservas quanto às premissas em que se baseavam quaisquer organizações femininas: que havia problemas especiais das mulheres, problemas específicos de mulheres e não de trabalhadores em geral. Essas premissas eram ofensivas não apenas a certos interesses masculinos como também teoricamente inadmissíveis. Nada deveria haver fora da economia materialista, nada inexplicado e desconexo com a economia, e parecia que admitir problemas específicos de mulheres era negar esse dogma básico da teoria marxista. (NYE, 1995, p. 63).

Como exemplo disto no contexto cubano, a FMC, única organização de mulheres existente, não disfrutou de autonomia efetiva e foi conduzida pelo governo, constituído majoritariamente por homens. Ao analisar o discurso de representantes da FMC, é possível apreender que a autonomia política das mulheres cubanas e a sua presença nos espaços de poder não foi uma prioridade, nem mesmo no interior da própria organização:

Al hablar de los logros alcanzados y de la línea de trabajo seguida por la Federación, debemos resaltar que en ellos a sido factor fundamental la acertada dirección de Fidel, conductor excepcional de la Revolución y su Partido, que ha tenido una profunda y real concepción acerca del papel de la mujer en la sociedad, y ha depositado su plena confianza en la masa femenina y en la Federación, situándonos tareas de alta responsabilidad en el proceso, desde los días gloriosos de la Sierra Maestra hasta la etapa actual de construcción del socialismo, trazando siempre las proyecciones adecuadas de nuestro trabajo (ESPÍN, 1990, p. 86).

Com o direcionamento e a imputação dos aspectos positivos de seu trabalho à figura de um homem, ficam evidentes a falta de autonomia política da FMC, a postura paternalista do Estado, tal como a vigência de uma concepção personalista nesta sociedade. Desta maneira, sem problematizar e desconstruir as representações historicamente atribuídas às mulheres e homens, mantiveram-se presentes as hierárquicas de gênero que naturalizaram a presença da figura masculina nos espaços de decisão política do país^{xxx}, constituindo um “*modelo deliberadamente masculinista de autoridad*” (MOLYNEUX, 2003, p. 201).

A ênfase sobre a contribuição feminina para o desenvolvimento econômico, também foi importante para o alcance da independência financeira das mulheres. Porém, não houve abertura para a construção de um discurso autônomo pautado a partir das experiências e demandas das mulheres. As políticas desenvolvidas pela FMC tiveram um caráter ambivalente, pois, visavam às necessidades da sociedade cubana como um todo, sem espaço para a construção de uma identidade de gênero diferenciada (BOBES, 2001).

Até mesmo a plataforma de políticas para as mulheres, empreendida com o apoio da FMC para a redução das atividades domésticas, visou atender problemas públicos e de ordem econômica, como a incorporação das mulheres ao trabalho e o consequente aumento dos índices de produção, e não problemáticas vivenciadas por este grupo especificamente. Desta forma, não ocorreu a desconstrução da atribuição histórica do trabalho doméstico às mulheres, mas a propagação de que essas funções deveriam ser assumidas pelo Estado (BOBES, 2001). Porém, o governo nunca conseguiu atender a demanda existente devido às limitações econômicas para custear essas políticas. Assim, as mulheres cubanas permaneceram sobrecarregadas por duplas ou triplas jornadas de trabalho, tal como ou ainda mais desgastantes que nas sociedades capitalistas^{xxxii}.



Portanto, a conquista da igualdade formal e o desenvolvimento de medidas para promover a incorporação das mulheres ao trabalho assalariado, políticas definidas de cima para baixo, não garantiram a “emancipação feminina” na prática. Tal condição foi imposta especialmente para as mulheres negras, que não foram incluídas no discurso oficial do Estado e da FMC, além de não terem tido suas particularidades históricas reconhecidas (SANTOS, 2012).

GÊNERO, CLASSE, RAÇA E REVOLUÇÃO: A PERSPECTIVA DE REYITA, UMA MULHER NEGRA CUBANA E NONAGENÁRIA

O livro da historiadora Daisy Rubiera Castillo, de título: *“Reyita, sencillamente. Testimonio de una negra cubana nonagenaria.”*, foi publicado em 1997. Demonstrando-se como um divisor de águas sobre o discurso acerca da população negra, uma vez que a temática das relações raciais foi definida anteriormente como um tabu^{xxxiii}.

Esta obra retrata as memórias de María de los Reyes Castillo Bueno, mãe da autora, por meio da metodologia da história oral. Esta mulher negra, neta de uma africana escravizada, nasceu no ano de 1902 e faleceu em 1997, aos 95 anos – no dia do lançamento do livro sobre sua vida.

Reyita viveu muitas dificuldades ao longo de sua trajetória. Oriunda de uma família muito pobre, foi vítima da intersecção dos sistemas de opressões de gênero, classe e raça desde muito cedo. Desenvolveu diversas estratégias de sobrevivência^{xxxiv}, que lhe possibilitaram conciliar o cuidado dos oito filhos^{xxxv} e obter recursos financeiros para garantir sua “autonomia” no casamento^{xxxvi}. Ainda assim, mesmo frente as limitações de ordem material, classificamos e interpretamos aqui, Reyita – que foi uma assídua leitora – como uma referência intelectual, por ser alguém que desenvolveu reflexões sobre a realidade em que estava inserida^{xxxvii}.

Ou seja, demonstra-se necessário problematizar a própria compreensão sobre o conceito de intelectual nas sociedades ocidentais, no sentido de questionar a quais grupos e formatos de produção, o modelo tradicional de intelectualidade tende a legitimar ou simplesmente, deslegitimar e deixar de fora^{xxxviii}.

Afinal, como afirma Collins (2019, p. 54), *“Se não dermos atenção a essas fontes não tradicionais, grande parte da tradição intelectual das mulheres negras corre o risco de permanecer ‘desconhecida e portanto, desacreditada’*”. Assim, nos propomos a considerar Reyita no interior de uma tradição do pensamento feminino negro da diáspora, e mais especificamente de Cuba^{xxxix}.

O livro apresenta as experiências cotidianas, bem como o envolvimento de Reyita e sua família nos marcos históricos e políticos da nação cubana ao longo do século XX^{xl}. Diversos eventos são narrados, envolvendo seus familiares e a própria Reyita, tais como: a Guerra de 1912; a visita de Marcus Garvey à Cuba em 1926; a luta contra a ditadura de Batista; o êxito e a atuação na defesa da revolução; os atentados promovidos pelo governo estadunidense; a contribuição cubana nas guerras de independência na África, o período especial, etc.

Com relação as atividades políticas de antes da revolução, entre outras coisas, destaca-se que Reyita se filiou ao Partido Socialista Popular^{xli} na década de 1940. Ela participava das reuniões e atuava, junto com as filhas, nas atividades para levantar recursos para o partido, além de ter cedido a própria casa para a realização das reuniões. Mas com a mudança para outra cidade, fruto da instabilidade financeira da família, ainda que nunca tenha oficializado, ela se desvinculou das atividades do partido (RUBIERA 1997, p. 84-86).

Quanto a participação da família na revolução, dois dos filhos de Reyita se incorporaram diretamente na luta do Movimento 26 de Julho^{xlii}, combatendo na Sierra Maestra – inclusive um deles morreu em um atentado contrarrevolucionário^{xliii}. Quando ocorreu a revolução em 1959, Reyita já tinha 57 anos, mas teve um papel ativo, atuando na defesa da revolução. Neste sentido, ela menciona que desenvolveu trabalho voluntário nas campanhas de alfabetização e da “safra dos dez milhões” de cana-de-açúcar, além de ter atuado nas organizações do Comitê de Defesa da Revolução (CDR); Federação de Mulheres Cubanas (FMC) e a Milícia Nacional Revolucionária (RUBIERA, 1997).

O testemunho de Reyita expõe a existência de intrínsecas hierarquias raciais e de gênero, presentes até mesmo no interior dos núcleos familiares, nos distintos sistemas políticos e econômicos de Cuba. Ainda que a maioria dos episódios se concentrem no período anterior, são mencionadas situações de racismo, inclusive, no contexto revolucionário.

Como expõe o extrato abaixo, onde Reyita chamou à atenção para os níveis de rupturas e permanências dos valores do sistema anterior no período revolucionário:



Yo soy muy observadora y me doy cuenta de que hay pocos negros actores y los que hay nunca han sido protagonistas de una novela o de un cuento. Siempre son los criados, los trabajadores de los muelles, los esclavos; en fin, depende del tema de que se trate. Al principio de la Revolución eso era lógico, nosotros no teníamos mucho o ningún conocimiento, ¡pero ahora!, después de todos estos años... ¿Será que los escritores no les gusta hacer novelas donde los protagonistas sean negros, o es otra cosa? Es por lo que pensó que los que continúan manteniendo vivos los problemas discriminatorios hacen mucho daño. En ese sentido ¡queda mucho por hacer! (RUBIERA, 1997, p. 27).

Ou seja, por meio do exemplo da continuidade da invisibilidade da população negra na televisão, Reyita expõe que ainda “*¡queda mucho por hacer!*” com relação a temática racial dentro da revolução. Afinal, após quase quatro décadas do êxito revolucionário quais seriam as justificativas para tal assimetria na produção televisiva –

de responsabilidade estatal – se não, por possíveis permanências do racismo?

Neste sentido, demonstra-se importante apontar que posteriormente Esteban Morales (2007), também abordou a invisibilidade negra na televisão cubana em seu livro, além da presença de representações estereotipadas^{xliv}. Similarmente, a poetisa e escritora Georgina Herrera tratou da questão, a partir de sua experiência interna, como produtora cultural^{xlv}.

Ou seja, a característica “*muy observadora*” de Reyita, gerou reflexões com as quais outros/as intelectuais cubanos/as (identificados e reconhecidos como tal) também se debruçaram posteriormente.

Porém, a invisibilidade da população negra não permaneceu apenas na produção televisiva, como demonstra a pesquisa das psicólogas Yesenia Selier e Penélope Hernández (2002) sobre a identidade racial da população negra na cidade de La Habana. As autoras identificaram que durante a formação na educação básica, as principais referências ao grupo estão vinculadas ao processo da escravidão, de modo desvinculado de práticas de protagonismo^{xlvi}. Elas afirmam, “*Es alarmante como la gran mayoría desconoce el legado que el grupo negro ha dado a la Historia de nuestra nación*” (2002, p. 88). Neste sentido, as autoras questionam: “*¿Hacia dónde va un grupo privado de su historia?*” (2002, p. 85).

Ao seu modo, Reyita já tinha traçado uma problematização sobre a invisibilidade da história negra, com o mesmo viés, ao tratar sobre o trágico episódio envolvendo os integrantes do *Partido Independientes de Color* no ano de 1912, também conhecido como “*la guerrita de las razas*”^{xlvii}. Onde estima-se que mais de 3.000 negros e mestiços foram assassinados, contra a morte de 12 soldados do governo. Para a historiadora Rebecca Scott, o exército cubano sufocou “*o protesto com uma campanha que pode ser considerada assassina*” (SCOTT, 2005, p. 193).

Ao recordar o episódio histórico, onde seu tio foi assassinado e sua tia foi presa –responsáveis com os quais vivia na época – Reyita questiona o modo como o governo revolucionário lidou com o tema, dando sequência à política do silenciamento presente nos governos anteriores:

Pero lo que me llama la atención es que después del triunfo de la Revolución a nadie se le ocurrió entrevistar las personas que vivieron aquellos momentos, a los que perdieron a sus familiares, a los que conocían de cerca los motivos que se tenían para hacer aquel Partido. Debían haberlo hecho, creo que ya no queda ninguno vivo. Ahora yo me pregunto ¿por qué los historiadores no han profundizado en lo que pasó? (RUBIERA, 1997, p. 49).

Desta forma, como aponta Reyita os historiadores/as perderam a oportunidade de abordar um dos episódios mais emblemáticos da história cubana no século XX, que permaneceu invisibilizada (DE LA FUENTE, 2002; SCOTT, 2005). E para além disso, o governo revolucionário abriu mão da possibilidade de enfrentar o “*miedo al negro*”^{xlviii}. Segundo Jorge Camacho (2015), entre outros/as estudiosos/as, esta concepção foi central para a construção do ideal de nação edificado em Cuba.

Portanto, acreditamos que as considerações de Reyita indicam uma perspectiva crítica, que vai além da produção televisiva e a historiografia em si, mas aponta para a existência de um discurso oficial e consequentemente institucional, que relegou a população negra a uma posição de invisibilidade e “*não lugar*” no interior da revolução.



Quanto a FMC, ainda que mencionada na obra de Rubiera (1997), infelizmente não existem detalhes sobre a experiência de Reyita no interior desta organização de massas. Contudo, pelas críticas sobre a invisibilidade negra na produção televisiva e historiográfica, desenvolvemos a hipótese de que a intelectual em questão também construiu um olhar crítico sobre essa instituição, uma vez que as especificidades das mulheres negras tampouco foram reconhecidas pela FMC.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A única organização de mulheres da ilha não exercitou de autonomia efetiva, ao construir suas ações a partir das designações de líderes do sexo masculino (e brancos). Desta forma, a posição das mulheres (em geral) sobre o seu próprio processo de luta por emancipação foi colocada em segundo plano.

No caso específico das mulheres negras, a concepção de luta deste grupo e a expertise constituída pela sua experiência histórica a partir de estratégias de enfrentamento da intersecção dos sistemas de opressão de gênero, classe e raça, foram simplesmente rejeitados. Ao desconsiderar a opressão racial, e como esta afetava particularmente as mulheres negras, a FMC ignorou os possíveis ensinamentos de mulheres negras, tal como Reyita, e conseqüentemente, corroborou com a invisibilidade das mulheres negras no processo de luta pela “emancipação feminina”.

O governo revolucionário dialogou com os teóricos clássicos do marxismo (homens brancos europeus), assim como os líderes soviéticos sobre a dita “emancipação feminina”. Mas aparentemente faltou se abrir para os ensinamentos do seu próprio povo, considerando intelectuais como Reyita, que na condição de mulher negra caribenha, ao refletir sobre a “emancipação feminina” não poderia ignorar a interseccionalidade dos sistemas de opressão de gênero, classe e raça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Yulexis Junco. Género y racialidad: Una reflexión obligada en la Cuba de hoy. In MARTIATU; RUBIERA. (comp.) *Afrocubanas*. Historia, pensamiento y prácticas culturales. La Habana: Ciencias Sociales, p. 133-149, 2011.
- ÁLVAREZ, Mayda Suárez. Mujer y poder. *Revista Temas*, La Habana, n. 14, p. 13-25, 1998.
- ANDERSON, Perry. A crise do marxismo. São Paulo, Brasiliense, 2ª ed. 1985.
- AYERBE, Luis Fernando. *A revolução cubana*. São Paulo: Editora da Unesp, 2004.
- BARÓ, Dionisio Lázaro Poey. Cuba: estratégias de sobrevivência de mulheres negras (século XX). 2009. 221 f. Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, 2009.
- BOBES, Velia Cecilia. Las mujeres cubanas ante el período especial: ajustes y cambios. *Debate Feminista*, México DF., v.12, nº 23, p. 67-96, 2001.
- CASTRO, Fidel Ruz. *Mujeres y revolución*. Habana: Editorial de la Mujer, 2006.
- _____. *O homem novo e a nova mulher em Cuba*. São Paulo: Global, 1979.
- CAMACHO, Jorge. Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial. Madrid, Iberoamericana, 2015.
- COLLINS, Patricia Hill. Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo, Boitempo, 2019.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.10, n.1, p.171-188, 2002.
- DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. São Paulo, Boitempo, 2016.
- D’ATRI, Andrea. Pan y rosas: pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo. Buenos Aires: Armas de la Crítica, 2004.



- DE LA FUENTE, Alejandro. *Una nación para todos*. Raza, desigualdad y política en Cuba 1900-2000. Madrid: Editorial Colibrí, 2001.
- ELIZALDE, Rosa Miriam. *Flores desechables ¿Prostitución en Cuba?* La Habana: Abril, 1996.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família da propriedade privada e do Estado*. Traduzido por Jose Silveira Paes. São Paulo: Global, 1991.
- ENGELS, Friedrich.; MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2001.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl; LENIN, Vladimir. *Sobre a mulher*. Traduzido por Armandina Venâncio. 3. ed. São Paulo: Global, 1981.
- ESPÍN, Vilma. *Informes centrales de los congresos de la FMC*. Habana: Imprenta Central de las FAR, 1990.
- GRAMSCI, Antonio. Os intelectuais e a organização da cultura. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 4º ed. 1982.
- HERNÁNDEZ, Penélope. SELIER, Yesenia. Identidad racial de “gente sin historia”. *Revista Caminos*, La Habana, n.24-25, p. 84-90, 2002.
- HERRERA, Georgina; RUBIERA, Daisy Castillo. *Golpeando la memoria*. Testimonio de una poeta cubana afrodescendiente. La Habana, Editorial Unión, 2005.
- MINISTERIO DE JUSTICIA. *La mujer en Cuba socialista*. La Habana: Editorial Orbe, 1977.
- MISKULIN, Silvia César. *Os intelectuais cubanos e a política cultural da Revolução 1961-1975*. São Paulo: Alameda, 2009.
- MOLYNEUX, Maxine. *Movimientos de mujeres en América Latina*. Estudio teórico comparado. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.
- MOORE, Carlos. Racismo e sociedade: Novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- MORALES, Esteban. *Desafíos de la problemática racial en Cuba*. Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2007.
- NYE, Andrea. *Teoria Feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1995.
- RUBIERA, Daisy Castillo. *Grupo afrocubanas*. *Cuban Studies* No. 48, Special Issue Dedicated to the Afro-Cuban Movement / Número Especial Dedicado al Movimiento Afrocubano (2019), pp. 202-213.
- _____. *Reyita, sencillamente*. La Havana: Prolibros. 1997.
- SANTOS, Giselle dos Anjos. A representação da mulata no imaginário social cubano. São Paulo, Revista Eletrônica da ANPHLAC, n. 21, p. 90-124, jul./dez. 2016.
- _____. Mulheres negras em Cuba: Representações sociais em tempos de crise (1992-2012). (Dissertação) Salvador, Programa em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, 2012 (p. 241).
- _____. “Que nuestra voz se levante”: o discurso contra hegemônico das mulheres negras e mulatas na Revista Minerva em Cuba no final do século XIX. 2021 (No prelo).
- SCOTT, Joan Wallach. Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul-dez., p. 71-99, 1995.
- SCOTT, Rebecca. Fronteiras móveis, “linhas de cor” e divisões partidárias: raça, trabalho e ação coletiva em Lousiana e Cuba, 1862-1912. In: COOPER, Frederick. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 101-119, 1991.



VASSI, Cassia. *Mulheres em Cuba. Uma perspectiva jurídica (1901-1976)*. Franca: Universidade Estadual Paulista, 2006.

VILLAÇA, Mariana. *Cinema cubano. Revolução e política cultural*. São Paulo: Alameda, 2010.

NOTAS

ⁱ No tocante à categoria de interseccionalidade, utilizamos como referência o conceito proposto pela professora de Direito Kimberlé Crenshaw. Segundo ela, a categoria de interseccionalidade “busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

ⁱⁱ No que tange a discussão de gênero, partilho das considerações de Joan Scott (1995), que compreende que gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças que distinguem os sexos, instituindo-se como uma forma primária das relações significantes de poder.

ⁱⁱⁱ Angela Davis (2016) nos provoca a pensar na obra “Mulheres, raça e classe”, sobre a conexão histórica presente nas Américas entre “escravidão, exploração econômica e opressão social das mulheres” (DAVIS, 2016, p. 75).

^{iv} A respeito da categoria de raça, partilho da definição conceitual da antropóloga Verena Stolcke (1991) que não a compreende a partir de uma noção biológica, mas como um construto histórico-social que legitimou práticas de subordinação e hierarquização de diferentes grupos sociais. Assim, embora a raça não exista em termos biológicos, está presente no imaginário social por meio de classificações hierarquizadas de grupos e indivíduos.

^v A perspectiva socialista praticada pelo governo cubano enquadra-se na definição teórica do marxismo-leninismo, conceituado originalmente na II Internacional Comunista.

^{vi} Lenin afirmou: “As funções de polícia, como as de assistência a doentes e crianças abandonada, o controle da alimentação, etc. não podem, em geral ter uma execução satisfatória enquanto as mulheres não hajam obtido a igualdade perante os homens, não só nominal, mas efetiva” (LENIN, 1981, p. 101).

^{vii} As políticas soviéticas para o alcance da “emancipação feminina” foram proclamadas no II Congresso do Komintern em 1920, serviram de base para as ações relativas as mulheres em diferentes países socialistas. Este programa, apoiado na análise de Friedrich Engels em “A origem da família, propriedade privada e o Estado”, previa retirar as mulheres do lar e incorporá-las na economia, reorganizar os lares camponeses com mulheres em posições subordinadas, desenvolver serviços sociais para facilitar o trabalho doméstico e o cuidado infantil, criar a igualdade de oportunidades e mobilizar as mulheres através do trabalho político, além de desenvolver uma legislação protetora de suas atividades reprodutivas (MOLYNEUX, 2003, p. 170).

^{viii} As mulheres russas conquistaram inúmeras proteções legais, tais como: o direito ao divórcio e ao aborto, a igualdade entre o matrimônio legal e o concubinato, além do direito ao voto e a possibilidade de serem votadas. No entanto, a partir de 1926 durante o governo autoritário de Stalin, ocorreram grandes retrocessos nas políticas direcionadas às mulheres, como a substituição do matrimônio civil como a única forma de união legal, a suspensão do direito ao aborto, além da proibição da homossexualidade, prostituição e a supressão do Zhenodtel, a sessão feminina do Partido Comunista (D’ATRI, 2004, p. 90).

^{ix} De acordo com Carlos Moore (2007, p. 11), “desde seu início, na Antiguidade o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia.”.

^x As organizações de massa foram criadas a partir da iniciativa estatal para aglutinar e organizar a atuação popular, com bases em todos os bairros, elas representaram o elo entre o Estado e a população. Algumas delas são: *Comités de Defensa de la Revolución, Asociación de Jóvenes Rebeldes, Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, a Unión de Escritores y Artistas de Cuba, Federación de Estudiantes Universitarios, Federación de Mujeres Cubanas*. Surgiram outras organizações no decorrer dos anos, hoje em dia existem cerca de 170.

^{xi} Para a socióloga Velia Bobes (2001), a participação de grandes quantidades de cubanos nessas tarefas, foi importante para construir a imagem do povo era o verdadeiro protagonista das transformações que ocorriam no país.

^{xii} Em 1959 cerca de 40% da população não era letrada. Fidel prometeu no ano de 1960 que a revolução erradicaria o analfabetismo no período de um ano. A meta foi alcançada por meio da campanha de trabalho voluntário, empreendida por cerca de 100 mil professores.

^{xiii} Outra importante mobilização para o desenvolvimento do trabalho voluntário, ocorreu em 1970 para a produção de “Dez milhões de toneladas” de cana de açúcar. Mas, apesar do grande empenho da população a meta recorde não foi atingida.

^{xiv} Fidel afirmou em 1974, que: “Os grandes revolucionários contemporâneos sempre compreenderam o papel da mulher: Marx, Engels e Lenin. Lenin disse (...), que não se alcançaria a vitória plena do povo, se não se conseguisse a completa libertação da mulher.” (CASTRO, 1979, p. 79).

^{xv} Mesmo ocupando um espaço marginalizado nesta sociedade na década de 1950, as mulheres não deixaram de atuar na construção do processo revolucionário. Elas transportaram armas, organizaram manifestações, greves e redes clandestinas, além de terem participado do combate armado nos focos da guerrilha no pelotão Mariana Grajales, composto apenas por mulheres.

^{xvi} Vilma Espín Guillois foi uma das mulheres que atuou na luta revolucionária, combateu na luta armada na Sierra Maestra. Além de presidenta da FMC, Vilma presidiu a *Comisión Nacional de Prevención y Atención Social* e a *Comisión de la Niñez, la Juventud y la igualdad de derechos de la Mujer*, atuou na *Asamblea Nacional del Poder Popular*, e ainda, foi uma das poucas mulheres que integrou o *Comité Central del Partido*.

^{xvii} Vilma Espín se casou no ano de 1959 com Raul Castro, irmão de Fidel, que se tornou posteriormente presidente da ilha de Cuba.



^{xxviii} Marx e Engels (2001, p. 51) diferenciam o sentido do trabalho, segundo o sistema econômico: “*Na sociedade burguesa, o trabalho vivo é somente um meio de aumentar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista, o trabalho acumulado é apenas um meio para ampliar, enriquecer e promover o processo da vida dos operários*”.

^{xxix} De acordo com Maxine Molyneux (2003), para a teoria marxista, após a revolução do proletariado abolir a necessidade e a escassez, assim como garantir o rápido crescimento econômico, seriam forjadas as bases materiais para construir a fase transitória do socialismo e atingir a sociedade comunista. A pobreza e o subdesenvolvimento da Rússia no início do século XX estabeleceram a urgência pela modernização social e a perspectiva desenvolvimentista do Estado soviético, característico da maioria das experiências do “socialismo real” (MOLYNEUX, 2003).

^{xxx} No caso dos Círculos Infantis, por exemplo, foi estabelecida a meta de construção de trezentas instituições no ano de 1961, mas foram entregues apenas 57, visto que dentre elas existiam antigas creches readaptadas. Em 1962 foram entregues 59 círculos, mas nem todos se encontravam aptos para o funcionamento. De tal modo que devido as dificuldades econômicas, o governo reconsiderou as planificações estabelecidas anteriormente (ESPÍN, 1990, p. 27).

^{xxxi} No ano de 1959, quando a população cubana representava 6 milhões de pessoas, estima-se que 100 mil mulheres atuavam na prostituição (ELIZALDE, 1996). Para combater este problema o governo fechou todos os bordéis, ofereceu qualificação profissional para as mulheres nas escolas de superação geridas pela FMC e disponibilizou atenção aos seus filhos. Assim, a prostituição foi declarada oficialmente extinta no ano de 1965.

^{xxxii} Marx e Engels traçaram considerações a respeito do tema da prostituição. Eles afirmaram que “*é evidente que, com a abolição das atuais relações de produção, também desaparece a comunidade de mulheres que dela decorre, ou seja, a prostituição oficial e não oficial*” (2001, p. 56).

^{xxxiii} O Código de Família foi baseado nos valores da moral socialista. Segundo a historiadora Cassia Vassi (2006), este alicerce legal explícita também que as ações do Estado não estiveram restritas apenas a vida pública, objetiva e material da população cubana, mas buscaram estender-se também à esfera privada e subjetiva.

^{xxxiv} Como expõem o historiador cubano Alejandro de la Fuente (2001), as questões relativas à população negra foram entendidas como fatores de divisão do povo cubano pela elite, em diferentes períodos históricos.

^{xxxv} Na *II Declaración de La Habana* foi apontado que, “*el divisionismo, producto de toda clase de prejuicios, ideas falsas y mentiras, y el sectarismo, el dogmatismo, la falta de amplitud para analizar el papel que corresponde a cada capa social, a sus partidos, organizaciones y dirigentes, dificultan la unidad de acción imprescindible entre las fuerzas democráticas y progresistas de nuestros pueblos*” (DECLARACIÓN, 1962 *apud* UXÒ, 2010, p. 110).

^{xxxvi} De modo geral, todas as religiões foram interpretadas com certa desconfiança pelo Estado socialista, por serem vistas como sinônimo do pensamento supersticioso e alienado que afrontava o almejado desenvolvimento científico e a construção do *homem novo*. Mas algumas crenças religiosas foram alvos de perseguições diretas, como os membros da Igreja Testemunhas de Jeová. Institucionalizando tal perspectiva, a religião foi um dos temas debatidos no I Congresso Nacional de Educação e Cultura (1971), onde determinou-se a “separação absoluta” entre a Igreja e o Estado, tal como a escola e a Igreja. As religiões de matriz africana, como as *nhánhigas* ou *abakuás*, foram criticadas durante o congresso por considerar-se que conduziriam a juventude à delinquência (MISKULIN, 2009, p. 228).

^{xxxvii} O argumento que aponta para existência do racismo às avessas, empreendido pelos negros contra os brancos, demonstra-se como teoricamente equivocado e politicamente mal-intencionado. Visto que o racismo é um sistema de poder, “*Embora membros de todos os grupos possam ter opiniões racistas – não há imunidade genética nesses casos – não é todo grupo que detém o poder necessário para praticar o racismo, ou seja, para traduzir uma atitude preconceituosa em opressão social.*” (SHOHAT; STAM, 2001, p. 51). Neste sentido, seria pouco provável que a população negra, historicamente marginalizada na sociedade cubana, pudesse ter poder suficiente para oprimir racialmente a população branca.

^{xxxviii} Atendendo a perspectiva que encarava as desigualdades raciais como superadas no contexto revolucionário, além do objetivo de reescrever a história cubana a partir do ponto de vista materialista, o cinema foi utilizado como veículo estratégico para a disseminação desses ideais através da produção do ICAIC, que privilegiou o tema da escravidão. O cineasta negro Sergio Giral produziu uma trilogia sobre a escravidão no século XIX: *El otro Francisco* (1973), *Ranchedor* (1975) e *Maluala* (1979). Antes dessa produção, Giral já havia realizado uma curta sobre o tema, denominado *Cimarrón* (1967), e ainda realizou o filme *Plácido* (1986) com o mesmo enfoque. O renomado cineasta Tomás Gutiérrez Alea produziu *La última cena* (1976), considerado um dos melhores filmes realizados sobre o tema da escravidão, inspirado em fatos de uma rebelião escrava que ocorreu em Cuba em 1789. Popularmente conhecidos como *negrometajes*, esses filmes ressaltaram o exemplo histórico da luta do negro, através de rebeliões e o aquilombamento. No entanto, a historiadora Mariana Villaça afirma que os *negrometajes* inseriram “*os negros na história esfumando possíveis diferenças ou conflitos raciais: é como se reiterasse a mensagem de que todos são iguais, no passado e no presente, à medida que se comportam como verdadeiros revolucionários*” (VILLAÇA, 2010, p. 298).

^{xxxix} O ministro da educação José Llanusa Gobels, dias antes do *Congreso Cultural de La Habana* em janeiro de 1968, convocou uma reunião com intelectuais negros considerados “problemáticos”: Walterio Carbonell (jornalista e etnólogo), Rogelio Matinez Furé (etnólogo e poeta), Nancy Morejón (poetiza), Nicolás Guillén Ladrian e Sara Gómez (cineastas), Alberto Pedro e Pedro Deschamps Chapeaux (etnologistas), Luis M. Saenz e Juan Manuel Casanova (escritores e jornalistas), Eugenio Hernández e Gerardo Fullea León (dramaturgos), Esteban Cárdenas, Pedro Pérez Sarduy, Wichy *el negro*, Manuel Granados, Serafin Quiñones e Ana Justina (escritores). Eles foram acusados de articular reuniões para redigir um “manifesto negro” sobre as desigualdades raciais em Cuba para apresentar no referido congresso, o que representava um complô, já que somente “inimigos da Revolução” poderiam insistir em um assunto declarado oficialmente como resolvido desde 1959. Llanusa afirmou que o governo não iria tolerar atividades que “dividissem o povo cubano” em termos raciais. Estes intelectuais foram proibidos de comparecer no *Congreso Cultural de La Habana*, além de reprimidos de diferentes maneiras individualmente. Mas, a maioria obteve a oportunidade de se “reabilitar” através de pequenos trabalhos (MOORE, 1988, p. 308-310 *apud* MISKULIN, 2009, p. 185-186).



^{xxx} Diferentemente da temática racial que foi explorada majoritariamente com o viés histórico, o tema da opressão de gênero foi abordado nos filmes produzidos pelo ICAIC centrando o contexto revolucionário, através da perspectiva do realismo socialista que buscava explorar temas do cotidiano, o real e o ideal. Estimulados pela promulgação do Código de Família em 1975, foram produzidos diversos filmes entre as décadas de 1970 e 1980 sobre os problemas familiares, o papel da mulher na sociedade e a transformação dos valores. Neste contexto realizaram-se os filmes: *Retrato de Teresa* (1979) de Pastor Vega, *Hasta Cierta Punto* (1983) de Tomás Gutiérrez Alea, *Habanera* (1984) também de Pastor Vega, e de Rolando Díaz a película *Los pájaros tirándole a la escopeta* (1984). Segundo Villaça, essa temática foi tão reiterada que provocou a saturação do público e da crítica que rotulou o conjunto desses filmes de modo jocoso, como a febre do *machismo-leninismo* (VILLAÇA, 2010, p. 307-310).

^{xxxii} Uma pesquisa realizada pela FMC em 1988 com cinco mil cubanos, com igual número de mulheres e homens, buscou compreender a preferência por candidatos do sexo masculino nas eleições do Poder Popular. Ao serem questionados sobre as suas predileções, 60% dos entrevistados responderam que não havia distinções entre serem dirigidos por uma mulher ou por um homem. Porém, mais da quarta parte declarou possuir preferência pela autoridade masculina. Esta resposta foi dada tanto por homens como por mulheres, 28,5% e 24,2% respectivamente. Quando foram questionados se consideravam os homens melhores dirigentes, 37,9% das mulheres e 43,3% dos homens responderam que sim. Dos 2.110 entrevistados que responderam positivamente a pergunta, 56% justificaram afirmando que os homens possuem mais oportunidade e tempo que as mulheres, e 30% afirmaram que os homens têm maior capacidade por natureza, para exercer tais funções (ÁLVAREZ, 1998).

^{xxxiii} No caso cubano, particularmente, onde toda a população foi convocada à mobilização para compor os espaços de trabalho, as organizações de massas e atuar nas campanhas de trabalho voluntário, fica evidente uma forma de inclusão bastante sacrificante do grupo social feminino, que além de todas essas atividades no espaço público, ainda manteve a histórica responsabilidade dos cuidados com as crianças e os afazeres domésticos, no espaço privado. Bobes (2001, p. 107) aponta que a plena participação feminina na sociedade revolucionária teve efeitos “*perversos*”.

^{xxxiii} Ao apontar a relevância da obra “*Reyita, sencillamente*”, Rubiera afirmou que “*Resultó muy importante incorporarlo en el canon literario cubano contemporáneo. Era un esfuerzo que se unía al de otras y otros por reivindicar la identidad afro como parte inherente de la identidad nacional.*” (RUBIERA, 2019, p. 205).

^{xxxiv} Reyita desenvolveu inúmeras atividades de trabalho, dentre elas: foi babá; professora (a partir dos 15 anos de idade); camareira; lavadeira; costureira; vendeu diferentes tipos de comida; entre outras atividades. A tese de doutorado do historiador Dionísio Poey Baró (2009) investiga justamente as estratégias de sobrevivência desenvolvidas pelas mulheres negras cubanas ao longo do século XX por meio da análise da obra “*Reyita, sencillamente*”.

^{xxxv} Além dos cuidados com os oito filhos biológicos, Reyita também criou outras vinte crianças – filhos de mulheres prostitutas.

^{xxxvi} A discriminação racial vivenciada na infância, somada a outras experiências, motivaram a decisão de Reyita por “*adelantar la raza*”, ao casar-se com um homem branco no ano de 1923 (RUBIERA 1997).

^{xxxvii} O próprio Gramsci (1982) ressaltou que além de a questão dos intelectuais ser fruto de construções históricas, sociais e políticas, também existe diversidade entre os grupos intelectuais. Afinal, como Gramsci defendeu: “*No existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o homo faber do homo sapiens. Em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer (...)*” (GRAMSCI, 1982, p. 7).

^{xxxviii} Ainda que no livro Reyita seja apresentada como uma pessoa ativa intelectualmente, devido ao seu gosto pela leitura, mesmo com a idade já avançada; foi somente na obra seguinte que Daisy Rubiera, apontou a autoria compartilhada do livro com sua mãe, que passou de entrevistada para coautora e entrevistada: “*Cuando, inspirada en la necesidad que María de los Reyes Castillo sintió de abrir su corazón y contar la historia de su vida, organicé y edité el libro Reyita, sencillamente, quise dar voz – por primera vez en la literatura cubana – a una mujer negra. Coincidió que la voz de esa mujer era de mi propia madre; fue como darme voz a mí misma, y no me percaté de que le quitaba un derecho, compartir conmigo la autoría del libro.*” (HERRERA, RUBIERA, 2005, p. 9).

^{xxxix} Existem algumas referências importantes da tradição do pensamento feminino negro em Cuba. Um dos exemplos é a Revista Minerva, publicação quinzenal organizada por mulheres negras e mulatas no final do século XIX, entre 1888 e 1889 (SANTOS, 2021).

^{xl} Na verdade, o envolvimento familiar nos marcos políticos e históricos de Cuba são evidenciados na obra desde o século XIX, por meio da menção da participação dos avós, tios e tias nas guerras de independência.

^{xli} Partido Socialista Popular, foi a denominação assumida pelo partido comunista cubano, após a dissolução da “*Unión Revolucionaria Comunista*” (RUBIERA, 1997, p. 176).

^{xlii} O Movimento 26 de Julho, foi o principal grupo combatente da ditadura do presidente Fulgêncio Batista. O nome foi definido em homenagem ao assalto frustrado ao Quartel Moncada, liderado por Fidel Castro em Santiago de Cuba, em 1953. O grupo se reestruturou fora do país, retornou a Cuba dando início a guerrilha em 1956, até o êxito revolucionário em 1º de janeiro de 1959 (AYERBE, 2004).

^{xliii} O filho de Reyita, Anselmo (apelidado como Monín), morreu na explosão da embarcação francesa *La Coubre*, que levava carregamento para Cuba, em março de 1960. Este ato teria sido organizado pelo governo norte-americano (RUBIERA 1997, p. 127).

^{xliv} O autor afirma: “*(...) la incapacidad que muestra nuestra televisión para representar la multirracialidad cubana. De vez en cuando aparecen como chispazos de ese reconocimiento, pero el carácter multirracial, más bien multicolor de la sociedad cubana, no termina de abrirse paso en la televisión. A veces incluso se observan retrocesos.*” (MORALES, 2007, p. 208).

^{xlv} A poetisa e escritora negra Georgina Herrera (1936-2021), teve sua vida retratada em 2005. Nesta obra, produzida por meio da metodologia da história oral, Georgina evidenciou o impacto do racismo vivenciado como escritora de novelas para o rádio e a televisão, ao rememorar um determinado episódio: “*Decía que yo era muy talentosa. Pero cuando le presente la novela me explicó que no se podía radiar porque era una novela de negros, que para aceptarla tenía que cambiar el color de los personajes.*” (HERRERA, RUBIERA, 2005, p. 102).

^{xlvi} Para as investigadoras, os resultados da pesquisa de maior impacto estiveram relacionados ao desconhecimento sobre o protagonismo da população negra na história de Cuba, como indicam as seguintes respostas: “*No recuerdo... De verdad que no me acuerdo... Pudiera ser la guerra de Angola, aunque... (piensa). La guerra de Maceo fue uno de los más relevantes.*”. Ou, “*Bueno... La*



Guerra de Independencia: Maceo, Máximo Gómez, Quintín Bandera... No me viene a la mente ningún otro...” E, “*No, en la Historia de Cuba no hay nada. Creo que en Haití... Espérate, espérate. ¿Qué hemos hecho los negros en Cuba? ¿En Cuba tiene que ser? En Cuba no hay ningún hecho cuando estuvo Maceo, le pusieron delante a Máximo Gómez, él era la cabeza pensante...*” (HERNÁNDEZ, SELIER, 2002, p. 86). Ressalto que os nomes de personalidades negras citadas na pesquisa dessas autoras, foram Antonio Maceo e Quintín Bandera, visto que Máximo Gomez era um homem branco. O grupo entrevistado não fez menção a nenhuma mulher negra que tivesse sido importante para a história do país.

^{xlvii} Alguns dos veteranos negros da guerra de libertação, ao se sentirem marginalizados após a independência, tanto pela elite cubana branca, como pelos ocupantes norte-americanos, criaram o *Partido Independientes de Color* em 1908. Este partido tinha a finalidade de representar politicamente a população negra e combater a exclusão social à que esta foi relegada após a emancipação, mesmo com sua destacada participação na luta pela independência. Contudo, de modo estratégico, em 1910, o governo aprovou uma lei que proibia a formação de partidos políticos com indivíduos de uma única cor/raça ou que perseguissem “fines racistas”. Para pressionar a revogação da condição de ilegalidade, os líderes do partido organizaram um protesto no Oriente da ilha em maio de 1912. O exército foi convocado para defender as propriedades da região, e com isso ocorreu uma repressão brutal. As patrulhas vasculharam as estradas, enforcaram e degolaram todos os negros que encontraram fora dos limites das cidades, as vítimas foram selecionadas unicamente a partir do critério de divisão da categoria branco/negro, instaurando uma verdadeira guerra racial. Contudo, este massacre tornou-se um episódio silenciado da história oficial cubana. (SCOTT, 2005)

^{xlviii} Os ecos da revolução haitiana foram propagados por todas as Américas e o Caribe. A elite cubana temia que a experiência se repetisse e a ilha de Cuba se transformasse num “outro Haiti”. Pois, assim como na ilha vizinha a população negra também já era quantitativamente maior em Cuba, o que favorecia a existência de revoltas. Ideias que propagavam o “*miedo al negro*” foram disseminadas em inúmeros discursos, povoando o imaginário da época. Para Jorge Camacho (2015), tais temores serviram como base para construção da nação.



DIREITOS REPRODUTIVOS NO JORNAL MULHERIO (1981-1988): UMA REFLEXÃO SOBRE OS LIMITES DE UM FEMINISMO ALHEIO À COR E À CLASSE SOCIAL

DERECHOS REPRODUCTIVOS EN EL PERIODICO MULHERIO (1981-1988): UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS LÍMITES DE UN FEMINISMO DIFERENTE AL COLOR Y LA CLASE SOCIAL

REPRODUCTIVE RIGHTS IN THE JOURNAL MULHERIO (1981-1988): A REFLECTION ON THE LIMITS OF A FEMINISM OTHERWISE TO COLOR AND SOCIAL CLASS

MIRANDA, KAROLLINY JOALLY DAS NEVES

Mestranda em História pela Universidade Federal de Campina Grande, Brasil.

E-mail: karolmiranda03@gmail.com

CORDÃO, MICHELLY PEREIRA DE SOUSA

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande, Brasil; Professora da Universidade Federal de Campina Grande, Brasil.

E-mail: internacional@setor.ufcg.edu.br

RESUMO

Neste artigo, abordaremos a forma com que as feministas acadêmicas do jornal *Mulherio* (1981-1988) debateram as questões reprodutivas nos anos de 1980. As nossas análises revelaram que as discussões feitas por essa produção, no que tange aos direitos reprodutivos, eram marcadas por uma concepção universalista da mulher que ignorava a dimensão étnico-racial e a estrutura classista que divide a sociedade. Comprometidas com uma perspectiva interseccional de viés antissistêmico, dialogamos com as contribuições de algumas autoras que têm se esforçado para explicar as imbricações entre capitalismo, sexismo e racismo. Por fim, é importante que se diga que expor os limites que marcaram a forma com que o *Mulherio* empreendia o debate sobre a reprodução não significa desprezar as suas contribuições para se compreender as pautas feministas daquela experiência, isto é, de seu uso como fonte histórica. Aqui nos interessa, muito mais, analisar a forma com que essa produção dialogava com a sociedade de seu tempo para podermos avançar na luta por direitos reprodutivos – que está vinculada à luta pelo fim da sociedade de classes.

PALAVRAS-CHAVE: *mulherio* (1981-1988); direitos reprodutivos; interseccionalidade

RESUMEN

En este artículo, abordaremos la forma en que las académicas feministas del diario *Mulherio* (1981-1988) debatieron sobre cuestiones reproductivas en la década de 1980. Nuestras análisis revelaron que las discusiones realizadas por esta producción, en torno a los derechos reproductivos, estuvieron marcadas por una concepción universalista de la mujer que ignoraba las líneas étnico-raciales y clasistas. Comprometidos con una perspectiva interseccional con sesgo antisistémico, dialogamos con los aportes de algunos autores que se han esforzado por explicar los traslajos entre capitalismo, sexismo y racismo. Finalmente, es importante decir que exponer los límites que marcaron la forma en que *Mulherio* asumió el debate sobre la reproducción no significa desprezar sus aportes para comprender las agendas feministas de esa experiencia, es decir, su uso como fuente histórica. Aquí nos interesa mucho más analizar la forma en que esta producción dialogó con la sociedad de su tiempo para que pudiéramos avanzar en la lucha por los derechos reproductivos, que está ligada a la lucha por el fin de la sociedad de clases

PALABRAS CLAVES: *mulherio* (1981-1988); derechos reproductivos; interseccionalidad.

ABSTRACT

In this article, we will approach the way in which the academic feminists of the *Mulherio* newspaper (1981-1988) debated reproductive issues in the 1980s. Our analyzes revealed that the discussions made by this production, with regard to reproductive rights, were marked by a universalist conception of women that ignored ethnic-racial and classist lines. Committed to an intersectional perspective with an anti-systemic bias, we dialogue with the contributions of some authors who have endeavored to explain the overlaps between capitalism, sexism and racism. Finally, it is important to say that exposing the limits that marked the way in which *Mulherio* undertook the debate on reproduction does not mean despising its contributions to understanding the feminist agendas of that experience, that is, its use as a historical source. Here we are much more interested in analyzing the way in which this production dialogued with the society of its time so that we could advance in the struggle for reproductive rights – which is linked to the struggle for the end of class society

KEYWORDS: *mulherio* (1981-1988); reproductive rights; intersectionality.

INTRODUÇÃO

Por meio deste artigo, buscamos apresentar alguns resultados alcançados em nossa pesquisa de mestrado. Neste trabalho, ainda em andamento, estudamos a luta por direitos reprodutivos no Brasil, em um recorte temporal que abrange as décadas de 1980 e 1990. Neste artigo, trataremos, especificamente, da forma com que as feministas acadêmicas do jornal *Mulherio* (1981-1988) empreendiam, nos anos 1980, o debate sobre as questões reprodutivas.

Em termos históricos, a luta por direitos reprodutivos emergiu no seio dos movimentos feministas que eclodiram em meados do século XX (PITANGUY, 1999). Essa luta nasceu da demanda para ampliar o foco extremado que as feministas brancas dos setores médiosⁱ até então atribuíam à legalização do aborto – uma vez que o risco de uma gravidez indesejada, para essas mulheres, representava um entrave para o alcance de seu sucesso individual – para outros problemas que as mulheres de minorias sociais e étnicas enfrentavam em suas vidas reprodutivas, os quais, assim como a legalização do aborto, também mereciam atenção (DAVIS, 2016).

Desse modo, para além da legalização do aborto, a luta por direitos reprodutivos também toca em questões como: oferta de educação sexual e não sexista; oferta responsável de métodos contraceptivos; socialização do cuidado, demanda que é materializada, em grande medida, na luta pela oferta de creches; oferta de serviços públicos de saúde que atendam as mulheres desde a adolescência até a menopausa, tratando, portanto, de demandas que atravessam toda a sua vida reprodutiva etc. (HOOKS, 2019).

O *Mulherio* (1981-1988), fonte em que analisaremos como ocorreu o debate dessas questões, tinha sede na cidade de São Paulo e era produzido por um grupo de pesquisadoras vinculadas à Fundação Carlos Chagas (FCC). Nos anos 1980, a Fundação era o principal centro de pesquisas sobre a condição feminina existente no Brasil. Além de ter recebido financiamento da própria FCC (até 1983), a publicação também recebeu recursos da Fundação Ford (FF/até 1988). Foram esses financiamentos que permitiram que a publicação se tornasse um dos periódicos feministas brasileiros com um dos maiores tempos de atividade – abrangendo quase uma década de publicações.

Ao longo da década de 1980, ainda que de forma restrita, o *Mulherio*, na condição de veículo de comunicação feminista, cumpriu com o papel de divulgador das demandas das mulheres para a sociedade brasileira. Porém, como veremos ao longo desse texto, nossas análises revelam que as discussões feitas por essa produção, no que tange às questões reprodutivas, eram marcadas pela ausência de um recorte étnico-racial e de uma perspectiva classista.

Mas antes de partirmos para a discussão propriamente dita, é importante informar aos leitores que o artigo que se segue está estruturado em quatro tópicos. No primeiro, intitulado “*Mulherio*: a voz das feministas acadêmicas do sudeste brasileiro”, nós traçamos o perfil socioeconômico das feministas que escreviam naquela publicação; no segundo, “Um defeito de cor: a ausência de um recorte étnico-racial no debate da reprodução”, nós discutimos de que modo o *Mulherio* empreendeu o debate das questões raciais e, sobretudo, mostramos que o debate dos direitos reprodutivos, particularmente, foi marcado pela ausência de um recorte étnico-racial; no terceiro, “Um feminismo alheio às contradições de classe”, nós tentamos entender os motivos que poderiam explicar a ausência de uma perspectiva classista no jornal; e no quarto e último tópico, “Por um feminismo anticapitalista e antirracista”, antes das considerações finais e após termos identificado essas lacunas, defendemos, com base nas teorias feministas anticapitalistas, que a luta pela emancipação feminina, a qual inclui a luta por direitos reprodutivos, não pode se eximir de contestar a discriminação racial e a exploração do trabalho.

MULHERIO: A VOZ DAS FEMINISTAS ACADÊMICAS DO SUDESTE BRASILEIRO

O *Mulherio* foi um jornal feminista brasileiro produzido na década de 1980 – mais precisamente, entre os anos de 1981 e 1988. Durante esse período, um total de 40 edições foi publicado, as quais tinham, em média, tiragem de 12 mil exemplaresⁱⁱ. Muito embora tenha recebido financiamento de importantes instituições privadas, é importante destacar que o seu ciclo de publicações era marcado por instabilidades, algo que costuma marcar a trajetória de muitas produções alheias aos circuitos da grande imprensa comercial. Desse modo, o *Mulherio* registra, ao longo de sua trajetória, edições com periodicidade irregular: mensais, bimensais, trimensais e até mesmo uma edição semestral – a referente a março-agosto de 1986.



O jornal tinha sede em São Paulo, e sua circulação, embora atingisse todo o Brasil, limitava-se apenas às capitais estaduais. Somente nas regiões Sul e Sudeste, o *Mulherio* conseguia penetrar em algumas cidades do interiorⁱⁱⁱ. Já na região Norte, a sua circulação era bastante tímida, chegando apenas à cidade de Belém (PA). Sua venda se dava, sobretudo, no espaço dos grupos feministas e de livrarias – e, em alguns lugares, a publicação também podia ser adquirida em algumas bancas de jornais.

Embora a sua circulação não se restringisse a São Paulo, cidade em que o *Mulherio* era produzido, as suas discussões sobre reprodução privilegiavam aquela localidade. Ou seja, apesar de se anunciar como um jornal feminista brasileiro, o que não deixa de ser verdade, as demandas, as iniciativas e os exemplos comumente citados em suas matérias situavam-se no espaço-tempo da cidade de São Paulo. No entanto, apesar de haver esse destaque maior dado ao cenário paulistano, é verdade que a análise de suas matérias nos permite afirmar que havia certo esforço por parte da produção para dialogar com grupos feministas de outros lugares do país.

Num contexto de inflação descontrolada, o preço do *Mulherio* variou bastante. Entre 1981 e 1985, por exemplo, quando a moeda brasileira era o cruzeiro (Cr\$), o seu preço variou entre Cr\$ 50,00 e Cr\$ 7.000,00, quando o salário-mínimo dos brasileiros também sofreu variações da casa dos Cr\$ 97.176,00 a Cr\$ 600.000,00^{iv}. Entre 1986 e 1988, sob o cruzado (Cz\$), quando o salário-mínimo sofreu variações em torno de Cz\$ 800,00 e Cz\$ 7.2000,00, o preço do jornal, por sua vez, variou entre Cz\$10 e Cz\$100^v. Mas apesar de contar com esses valores arrecadados com as vendas, é importante lembrarmos que a sua principal fonte de recursos eram os financiamentos que recebia de instituições privadas.

Entre 1981 e 1983, a publicação recebeu financiamento da FCC, instituição que, conforme já destacamos, era, nos anos 1980, o principal centro de pesquisas sobre a condição feminina existente no Brasil; e, entre 1981 e 1988, ou seja, durante todo o período de sua existência, o *Mulherio* recebeu financiamento da Fundação Ford (FF), esta que foi a sua principal fonte de recursos^{vi}. Segundo informações divulgadas pela própria Fundação, entre os anos de 1984 e 1987, o *Mulherio* recebeu recursos que se aproximam da faixa dos 310 mil dólares – valor que deve ser considerado em acordo com a conjuntura monetária daquela época (ADONO e CARDIA, 2002).

A FF trata-se de uma instituição filantrópica privada que desde a década de 1960 atuava no Brasil. Através de seus investimentos em áreas prioritárias e de suas ações estratégicas, a FF, à maneira de outras instituições estadunidenses privadas da época, atuava para preservar, no contexto da Guerra Fria (1945-1991), a ordem de dominação capitalista e manter os países de capitalismo dependente alinhados à ideologia liberal (CHAVES, 2011; ROCHA, 2015).

A partir da década de 1980, e visando a reduzir as taxas de natalidade do Brasil, uma vez que os altos índices populacionais passavam a ser vistos, na época, como fermentadores do ideário comunista, a Fundação passou a investir na promoção social das mulheres. Essa nova estratégia estava baseada na visão liberal de que favorecer a ascensão individual das mulheres, através da oferta de oportunidades acadêmicas e profissionais, levá-las-ia a recusar o tradicional destino de serem mães (SOUZA, 2002). Não por acaso, foi nesse momento que a FF passou a investir em produções e projetos feministas, como era o caso do *Mulherio*^{vii}.

A leitura da *Ideologia alemã* (2007), um trabalho conjunto produzido por Marx e Engels no século XIX, permite-nos afirmar que as produções culturais não podem ser tomadas em si mesmas, mas devem ser consideradas em diálogo com o contexto histórico-concreto em que foram produzidas. Desse modo, se por um lado o *Mulherio*, produção aqui analisada, registra a agência das feministas acadêmicas brasileiras da década de 1980, as quais contribuíram para o debate das questões femininas, por outro, e de forma contraditória, esse mesmo jornal deve ser encarado como o produto de um contexto material em que instituições privadas estadunidenses foram levadas a investir na promoção social das mulheres para preservar, de forma atualizada, a hegemonia capitalista.

E uma vez que era atravessado por essas contradições, o *Mulherio* era uma produção brasileira que se relacionava de forma também contraditória com a luta por direitos reprodutivos. Por um lado, era uma publicação feminista que empreendia o debate da reprodução a partir dos interesses e das necessidades das mulheres, mas, por outro, era financiado por uma entidade privada que, à época, perseguia interesses controlistas. Além disso, por mais que apresentasse uma visão progressista, sobretudo por partir de uma postura política feminista, é preciso que consideremos que, ao empreender o debate das questões reprodutivas, o *Mulherio*, um jornal produzido por feministas acadêmicas brasileiras, contraditoriamente caminhava, de um lado, para a contestação de estruturas históricas de opressão e desigualdade, mas, por outro, também reproduzia essas mesmas estruturas (THOMPSON, 1981).

Uma prova de que o *Mulherio* não conseguia romper com as estruturas de dominação nas quais estava inserido pode ser vista no fato de as mulheres que nele escreviam eram, em sua maioria, brancas, intelectualizadas – pesquisadoras e profissionais liberais –, que, do ponto de vista da renda, pertenciam às camadas médias do sudeste brasileiro – sobretudo à paulista. Algumas feministas acadêmicas que chegaram a integrar o conselho editorial do jornal foram: a



cientista social Carmem Barroso, a socióloga Eva Blay, as antropólogas Marisa Corrêa e Ruth Cardoso, a psicanalista Maria Rita Kehl, entre outras. Em um país de capitalismo dependente, marcado por profundas desigualdades sociais, pode-se dizer que essas eram as mulheres que detinham o privilégio de refletir sobre os problemas que as afetavam, na sociedade brasileira daquele momento.

No *Mulherio*, o debate sobre direitos reprodutivos não era feito por mães/chefes de família, donas de casa, esposas ou trabalhadoras. A presença de mulheres como a merendeira Maria da Pureza^{viii}, a empregada doméstica Geralda^{ix} ou Jane Maria Alves, mãe que, na época, estava sendo denunciada por abandono de menor após ter deixado seus filhos sozinhos para poder trabalhar^x, são as poucas exceções que apenas servem para confirmar a regra de que, naquela produção, quem detinha a autoridade para falar sobre reprodução eram as feministas acadêmicas: mulheres “politizadas” e especialistas no assunto.

Na matéria “Um fato político inquestionável”^{xi}, por exemplo, temos um texto escrito por Maria Malta Campos, pesquisadora e feminista brasileira vinculada à FCC que investigava a problemática das creches. Ao longo da sua exposição, ela falava das mudanças no modo com que a creche passou a ser encarada pela sociedade brasileira, comentava sobre alguns problemas associados à oferta desse serviço no Brasil e destacava a importância da luta por creches. Além disso, é interessante ver que a matéria trazia dados que mostravam a relação entre oferta de creches e renda, revelando que, no Brasil, aqueles que possuíam mais recursos eram os mesmos que possuíam mais acesso a esse serviço. De outra forma, o texto também informava sobre o caso de Jane Alves, citada no parágrafo anterior.

O curioso dessa matéria, porém, é que nela a pesquisadora, uma especialista no assunto, falava, em um tom genérico, de um problema que, segundo ela, atingia “a mulher trabalhadora”. Quanto a isso não temos dúvidas. Porém, ao analisarmos esse texto, a questão que fica é: cadê essa “mulher trabalhadora” para também falar do seu problema? Esse é um dos questionamentos mais recorrentes quando paramos para analisar os textos publicados pelo *Mulherio*. Aqui é importante dizer que, obviamente, por se tratar de um veículo de informação, era imprescindível que o jornal trouxesse o posicionamento de especialistas, que são os que, socialmente, possuem legitimidade para falar de determinados assuntos. Porém, isso não justifica a quase exclusão feita por essa publicação de mulheres fora do espectro social “pesquisadora-feminista”.

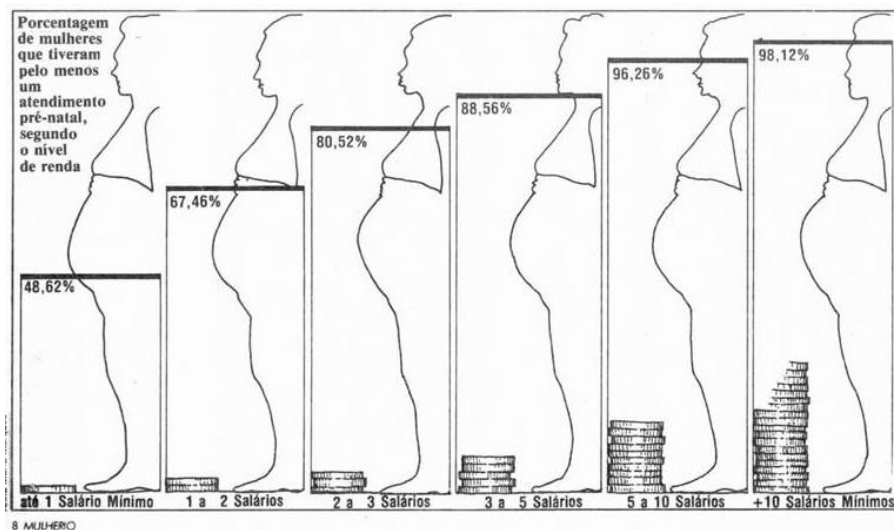
UM DEFEITO DE COR^{xii}: A AUSÊNCIA DE UM RECORTE ÉTNICO-RACIAL NO DEBATE DA REPRODUÇÃO

No debate das questões reprodutivas, feito a partir da posição de mulheres privilegiadas, é verdade que as desigualdades sociais existentes entre as mulheres não eram ignoradas. Ou seja, as feministas que escreviam no *Mulherio* não ignoravam que as desigualdades sociais estabeleciam um leque de privações ou privilégios sobre a vida reprodutiva das mulheres. Contudo, ao abordarem essas desigualdades, elas apenas se limitavam aos recortes de renda e escolaridade. Assim, marcadores sociais como raça e sexualidade, por exemplo, não eram considerados nas discussões feitas pelas feministas dessa publicação.

Na matéria “De novo: o direito de controlar o nosso próprio corpo”^{xiii}, escrita por Carmem Barroso, e para tratarmos de um exemplo, há o seguinte quadro que evidenciava a relação entre atendimento pré-natal e nível de renda, revelando que quanto maior a renda, maior era a probabilidade que a gestante tinha, no Brasil, de acessar esse tipo de serviço:



Atendimento pré-natal segundo nível de renda.



Publicada no *Mulherio*, na edição de abril-maio-junho de 1985, p. 8.

O problema é que esse recorte de renda apresentado pela matéria não possui “cor”. Em um país cuja história é marcada pela escravização de pessoas negras, a consideração de um recorte étnico-racial não se trata de apenas mais um dado. Caso tivesse feito isso, ou apenas levantado esse questionamento, a matéria teria fornecido instrumentos para que os seus leitores tomassem consciência de que, infelizmente, as mulheres negras e pardas, que são as que possuem os menores níveis de renda no Brasil, são as que mais enfrentam obstáculos, em nossa sociedade, para o usufruto de seu direito à maternidade.

É verdade que o *Mulherio* não desprezou o debate das questões raciais. Lélia Gonzalez^{xiv}, por exemplo, a única intelectual negra que chegou a fazer parte do conselho editorial daquele jornal, e cuja obra vem sendo resgatada na atualidade, foi uma das feministas que, nos anos 1980, publicou alguns textos, naquele veículo, sobre o racismo enfrentado pelas mulheres negras na sociedade brasileira. Porém, chama a atenção que, ao longo de 40 edições publicadas, cada uma contendo, em média, pouco mais de 20 páginas, apenas contabilizamos o número de quatro matérias escritas por Gonzalez^{xv}.

Aqui merece destaque a matéria “Mulher negra”, publicada na edição de setembro-outubro de 1981^{xvi}. Esse texto chama atenção, pois, diferentemente dos demais escritos pela mesma autora, ele ocupa um espaço um pouco maior naquela publicação: duas páginas. Nessa matéria, há um trecho interessante em que Gonzalez descreve o movimento feminista, hegemônico por mulheres brancas:

[...] o movimento feminista tem suas raízes históricas mergulhadas na classe média branca, o que significa muito maiores possibilidades de acesso e de sucesso em termos educacionais, profissionais, financeiros, de prestígio etc.^{xvii}

De outra forma, nele Gonzalez também destacava a condição particular da mulher negra: “[...] ser mulher e negra (ou negra e mulher?) implica em ser objeto de um duplo efeito de desigualdade”^{xviii}. Ao longo do texto, a autora discutia como que o racismo se refletia, entre outras coisas, nas relações de trabalho. Através de dados, Gonzalez destacava, por exemplo, que, para além das desigualdades entre homens e mulheres que caracterizavam a força de trabalho brasileira, também havia o fato de que, não por acaso, as trabalhadoras negras, no Brasil, eram a maioria a ocupar os postos de menor capacitação profissional. Além disso, para todos os níveis de ocupação, ela destacava que se era verdade que os homens ganhavam mais do que as mulheres, também era verdade que as mulheres brancas ganhavam mais do que as negras.

Por um lado, a análise dessas matérias nos leva a reconhecer as contribuições do jornal ao proporcionar espaço, ainda que restrito, para o tratamento dessas questões. Por outro, porém, é preciso reconhecer os limites dessa abordagem. Consideramos que a forma presente, mas insipiente, com que as questões raciais eram tratadas por essa produção reproduz aquilo que nomeamos, a partir de Lorde (2020), de guetificação das questões negras. A partir das colocações feitas por essa autora, pode-se dizer que esse fenômeno ocorre quando o debate dos problemas vividos pelas populações negras não é ignorado, mas é feito em espaços específicos, de forma isolada, e não transversal, como deveria ser.

Hoje, felizmente não podemos mais nos recusar a tratar das experiências das populações negras, contudo, fazê-lo de forma guetificada contribui para a reprodução da idéia de que somente esse grupo deve ter contato com as discussões raciais (LORDE, 2020). Ao longo de suas edições, o *Mulherio* deu destaque a essas experiências, contudo, no debate das questões reprodutivas, feito por mulheres brancas, as desigualdades raciais não foram consideradas.

Do ponto de vista temático, também é importante destacar que a maioria dos textos sobre direitos reprodutivos publicados no *Mulherio* tratavam da legalização do aborto. Feministas negras^{xix} como Davis (2016) e hooks (2019) costumam criticar essa ênfase que feministas brancas, provenientes dos setores médios, depositam na luta pela legalização da prática.

A partir dessa crítica, é importante que se diga que essas autoras não querem invalidar a luta pela legalização do aborto, que é, sim, fundamental para a emancipação das mulheres. Elas querem, na verdade, chamar atenção para outros problemas, também importantes, vividos pelas mulheres não brancas e pobres no âmbito da reprodução, os quais foram historicamente ignorados pelo movimento feminista hegemônico pelas mulheres brancas pertencentes às camadas médias. Nas palavras de hooks:

No movimento feminista renovado, a questão geral de direitos reprodutivos precede qualquer outra questão. Isso não quer dizer que os esforços para a aprovação do aborto legal, seguro e barato não permaneça central, simplesmente não será a única questão central (2019, p. 54-55).

UM FEMINISMO ALHEIO ÀS CONTRADIÇÕES DE CLASSE

Produzido a partir do lugar de privilégio ocupado pelas mulheres brancas, intelectualizadas e pertencentes às camadas médias, o debate sobre direitos reprodutivos feito no *Mulherio*, além de desconsiderar recortes raciais, também era marcado pela ausência de uma perspectiva de classe. Aqui é importante destacar que a presença de feministas marxistas no corpo editorial que produzia o jornal, como era o caso da socióloga Heleieth Saffioti e da historiadora Elisabeth Souza Lobo, por exemplo, não foi suficiente para que essa produção adotasse uma postura classista que fosse além da mera denúncia das desigualdades sociais. Isso quer dizer que, apesar de reconhecerem as desigualdades existentes entre as mulheres, as feministas que escreviam naquela produção não denunciavam as origens estruturais dessas desigualdades – a sociedade capitalista, patriarcal e racista –, tampouco apontavam estratégias para a superação dessas estruturas.

Essa ausência de uma perspectiva de classe não era exclusividade do *Mulherio*. Sobre isso, pesquisadoras brasileiras que se dedicam ao estudo da chamada imprensa feminista costumam destacar essa falta de um recorte de classe^{xx} nas publicações da década de 1980. Cardoso (2004), por exemplo, que produziu uma dissertação na área da comunicação, observou que enquanto os primeiros periódicos feministas brasileiros, produzidos na década de 1970, privilegiavam o recorte de classe, os periódicos da década de 1980 se limitavam a focalizar os recortes de gênero. Segundo Cardoso, esses diferentes enfoques refletem as diferentes estratégias e posições assumidas pelos grupos feministas brasileiros ao longo dessas duas décadas.

Na década de 1970, a luta contra a ditadura e a ligação estabelecida entre os grupos feministas e as organizações de esquerda são fatos que explicariam, na visão da autora, a produção de uma imprensa feminista de traço mais insurgente e subversivo. Já na década seguinte, 1980, o rompimento com aquelas organizações e a entrada de muitas feministas em órgãos estatais são fatos que explicariam a adoção, por parte de muitos grupos feministas brasileiros, de um discurso mais moderado e reformista, o qual se reflete, também, nas suas produções. Além disso, Cardoso (2004) também destaca que na década de 1980 muitos periódicos feministas brasileiros, tal como o *Mulherio*, passaram a receber financiamento de instituições privadas ou do próprio Estado, fato que não pode ser desprezado.



Nos anos 1980, momento em que as feministas do *Mulherio* debatiam a reprodução, os movimentos feministas brasileiros de fato passavam por um acentuado processo de institucionalização. Naquele contexto de liberalização política e reabilitação das instituições democráticas brasileiras, muitas pautas feministas passaram a desfrutar de mais espaço e legitimidade perante a sociedade, e muitas militantes passaram a ocupar postos no âmbito do Estado. Esse processo de institucionalização do movimento feminista brasileiro vivido naquele momento trouxe, contraditoriamente, vantagens e desvantagens (CORRÊA, 2001; MORAES, 1996; SARTI, 2004).

De modo positivo, a inserção das feministas nas instâncias do Estado resultou na formulação das primeiras políticas públicas embasadas em uma perspectiva de gênero, das quais participaram muitas feministas, e na criação de organismos destinados a atender às demandas das mulheres. Datam desse momento, por exemplo, a criação do Programa de Assistência Integral de Saúde da Mulher (PAISM), um dos marcos da luta por direitos reprodutivos no Brasil, bem como a criação dos chamados conselhos da condição feminina, tanto a nível federal como estadual (MORAES, 1996).

De modo negativo, porém, essa tendência à institucionalização vivida por amplos setores do movimento feminista brasileiro provocou, segundo Moraes (1996), o distanciamento entre esse movimento e as bases populares. Por outro lado, o processo de institucionalização dos estudos feministas, que também foi financiado por instituições como a FF (MIRANDA e CORDÃO, 2021), viria aumentar o abismo entre teoria e prática, e fortalecer a tendência para que, no Brasil, as reflexões e os debates feministas se concentrassem, majoritariamente, nos espaços acadêmicos. Nas palavras de Moraes, pesquisadora que protagonizou esses eventos, na década de 1980:

Cumpria-se um dos maiores temores das primeiras feministas, que cultuavam formas não-hierárquicas de organização e desconfiavam do poder de cooptação do sistema patriarcal e capitalista, segundo expressões correntes na época. De fato, a partir da conquista de espaços nos aparelhos de Estado, os pequenos grupos de vanguarda foram engolidos pela dinâmica política dos governos estaduais e federais. Afrouxaram-se os laços que tinham unido intelectuais feministas e movimentos populares de mulheres; desapareceu a militância não-profissional ao mesmo tempo em que a discussão sobre a questão da mulher e sobre a perspectiva de análise feminista desloca-se cada vez mais para os espaços acadêmicos (1996, p. 11).

A verdade é que esse processo de institucionalização pelo qual passaram os movimentos feministas brasileiros provocou a moderação da militância feminista – uma moderação que, em muitos casos, resultou na completa despolitização dos movimentos de emancipação feminina, com muitos grupos passando a se contentar, apenas, com as conquistas formais. Essa moderação com certeza pode ser considerada um dos motivos que explicaria a recusa que amplos setores do movimento feminista brasileiro passaram a fazer, nesse momento, de uma perspectiva antissistêmica.

Por outro lado, também não deixa de ser verdade que as organizações de esquerda têm a sua parcela de responsabilidade no que tange a esses novos rumos tomados pelos movimentos feministas brasileiros na década de 1980. Wolff (2010) nos mostra que se é verdade que, no Brasil, os movimentos feministas brasileiros, retomados em meados da década de 1970, nasceram no seio das organizações de esquerda armada, também não deixa de ser verdade que as militantes feministas dessas organizações tiveram que enfrentar o machismo cotidiano de seus companheiros. No interior dessas organizações, por exemplo, as posições estratégicas eram frequentemente desempenhadas pelos homens, à medida que às mulheres cabia o desempenho das funções domésticas. Além disso, na visão dos companheiros, os problemas vividos pelas mulheres eram “menores”, e seriam “automaticamente” resolvidos com a implantação da sociedade socialista.

Nesse momento, aproveitamos para lembrar que esse modo simplista de encarar o fim da opressão das mulheres não foi exclusivo das esquerdas brasileiras, mas que é um fenômeno observado em setores da esquerda ao redor de todo o mundo, e que a existência desse tipo de discurso é tão antiga quanto os esforços daquelas que lutam contra ele. Saffioti (2013), por exemplo, socióloga marxista brasileira que foi uma das pioneiras, no mundo, a explicar, em termos teóricos, as imbricações entre exploração de classe e opressão de gênero, já comentava, em fins da década de 1960, que a transformação radical das estruturas socioeconômicas, embora seja elemento indispensável para a emancipação das mulheres, não garante, por si só, o fim da subordinação feminina.

De outro modo, também é possível afirmar que, para além da mentalidade e das práticas machistas que vigoravam no interior das organizações, a forma simplista com que a opressão das mulheres foi, durante muito tempo, encarada por amplos setores da esquerda também encontra explicação no economicismo vulgar que durante muito tempo



predominou na tradição marxista. O próprio Thompson (1981), historiador alinhado ao marxismo, não ignorou a visão economicista que vigorou em obras marxianas^{xxi} como *Grundrisse*, escrita por Marx nos anos 1840. Em sua leitura feita desta obra, Thompson denuncia a forma com que Marx supervalorizou a esfera econômica, à medida que outras instâncias sociais foram secundarizadas. E de forma mais incisiva, o historiador também critica o economicismo idealista do filósofo francês Louis Althusser, o idealizador do chamado marxismo estruturalista, que vulgarizou a tese de que a “base” econômica determinaria a “superestrutura” social.

No início da década de 1980, quando as tensões entre os grupos feministas brasileiros e as organizações de esquerda tornaram-se insustentáveis, houve rupturas de ambos os lados, fato que, inegavelmente, contribuiu para que os grupos feministas brasileiros passassem a desfrutar de maior autonomia – autonomia que, na prática, tomou feições isolacionistas, fazendo com que muitos grupos se afastassem dos setores de base (MORAES, 1996). Nesse novo contexto, a nova forma de atuação adotada por amplos setores do movimento foi o formato de Organizações Não Governamentais (ONGs). Para a década de 1980, Sarti (2004) destaca, não por acaso, o crescente número de ONGs feministas que passava a surgir por todo o Brasil.

Por sua vez, Nancy Fraser (2016) critica esse formato de militância, que passou a predominar em vários países após a interferência de grandes organizações mundiais nos movimentos feministas. Para a autora, as ONGs desempenham um papel mais assistencialista do que efetivamente político. Segundo a autora, essas organizações se limitam a atender às necessidades mais básicas e urgentes da população, mas não se propõem a construir, em diálogo com ela, um projeto político de longo prazo que vise a destruir as raízes estruturais dos problemas sociais.

Além dessa postura mais moderada e assistencialista assumida por amplos setores do movimento feminista brasileiro a partir da década de 1980, o descrédito vivido pela tradição marxista, por essa mesma época, também pode nos ajudar a entender a completa ausência de uma perspectiva de classes no debate sobre direitos reprodutivos feito por uma produção brasileira como o *Mulherio*. Naquele momento, relembremos a partir de Rojas (2017), a tradição marxista estava tendo a sua validade contestada em função da crise do chamado “socialismo real”. Em função do colapso da URSS, as teorias e os conceitos forjados no seio do materialismo histórico, dentre eles, o da própria “classe”, passaram a ser atacados, como se eles não servissem mais para explicar os fenômenos sociais.

POR UM FEMINISMO ANTICAPITALISTA E ANTIRRACISTA

Em oposição a produções feministas como o *Mulherio*, que, no debate das questões reprodutivas, tendia a desconsiderar recortes como o de raça, bem como a estrutura de classes que fundamenta a sociedade, nós compactuamos com análises que não apenas consideram essas dimensões, mas que também apontem para a superação da totalidade complexa e contraditória do capitalismo. Nesse sentido, é de suma importância que resgatemos as contribuições de feministas que têm se esforçado para explicar as imbricações entre gênero, classe e raça.

Heleieth Saffioti, socióloga que é uma das grandes expoentes do pensamento social e político brasileiro, foi uma das pioneiras, no mundo, a desenvolver uma teoria para explicar as imbricações entre capitalismo e patriarcado. Em *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, escrito no final da década de 1960, ela demonstra, de forma contundente, que a submissão feminina não se trata de mero resquício de sociedades pré-capitalistas – portanto, um dado supostamente alheio ao capital. Para Saffioti (2013), e esta é a principal tese que atravessa todo o seu livro, a discriminação das mulheres trata-se, na verdade, de um mecanismo racionalmente operado pela ordem capitalista para conter as tensões provocadas pelos processos de acumulação de capital.

Por meio de uma análise materialista histórica dialética, a autora nos mostra que muito embora o capitalismo tenha promovido uma igualdade jurídica entre homens e mulheres, ele aprofundou, em termos concretos, as desigualdades entre os sexos. Uma vez que o capitalismo se utiliza da subordinação das mulheres, Saffioti (2013) alega que não faz sentido a existência de um movimento feminista autônomo, que lute pela emancipação feminina sem contestar a ordem de exploração imposta pela sociedade de classes. Nesse sentido, ao resgatar as contribuições de Marx, a socióloga não tem dúvidas de que é impossível acabar com a opressão das mulheres em uma sociedade que é estruturada pela exploração do trabalho. Desse modo, Saffioti (2013) considera que a luta pela emancipação feminina, ou seja, o feminismo, deve está articulada à luta pela emancipação humana, ou seja, ao socialismo.

Ao tratar das imbricações entre capitalismo e patriarcado, a socióloga também avança ao mostrar que a exploração de classe atinge homens e mulheres trabalhadores de formas distintas, opondo-se, portanto, a análises marxistas



economicistas, que tendem a tratar a classe de forma abstrata e homogênea. Além disso, uma vez que a sociedade capitalista não oferece soluções efetivas para a opressão das mulheres, Saffioti (2013) denuncia os limites das conquistas formais, que são importantes, sim, mas que se tratam de alternativas insuficientes para melhorar, em termos concretos, a condição social de todas as mulheres.

Mais recentemente, outra autora que também tem nos ajudado a pensar sobre as relações entre capitalismo e opressão das mulheres é a historiadora italiana Silvia Federici. Em *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, a pesquisadora faz uma análise feminista do processo de formação do capitalismo, procurando destacar as suas consequências para as mulheres. No livro, Federici (2017) empreende uma análise dialética no sentido em que dialoga com a tradição marxista, ao mesmo tempo em que tece críticas ao próprio Marx e a determinadas vertentes do marxismo.

Um dos pontos levantados pela historiadora é o de que Marx, ao analisar o processo de gênese do capitalismo em *O Capital*, ignorou a divisão sexual do trabalho existente no seio da classe trabalhadora e a importância do trabalho reprodutivo desempenhado, majoritariamente, pelas mulheres. De outra forma, a teórica feminista também discorda do marxismo-leninismo, para o qual, segundo a autora, a opressão feminina, no capitalismo, seria explicada pela exclusão das mulheres do mercado de trabalho assalariado. Ou seja, tal como em Marx, a autora alega que essa linha de interpretação segue desprezando a importância do trabalho reprodutivo, feito pelas mulheres, para a acumulação de capital (FEDERICI, 2017).

Em oposição a essas vertentes, Federici (2017) se esforça para mostrar que a exploração da capacidade reprodutiva das mulheres, que, na história, encontrou maior expressão no fenômeno da caça às bruxas na Europa, cumpre um papel central no processo de acumulação de capital. Em oposição a Marx, que supervalorizava o trabalho produtivo, desempenhado majoritariamente por homens no espaço das fábricas, a historiadora desenvolve uma análise sobre a acumulação primitiva que coloca no centro o conceito de “trabalho reprodutivo”, que abrange todo o trabalho doméstico, de procriação e cuidado, exercido, majoritariamente, pelas mulheres, no espaço privado de suas casas.

De acordo com a autora, a nova divisão sexual do trabalho definida pelo capitalismo, a qual opôs o trabalho produtivo – remunerado e reconhecido como socialmente necessário – ao reprodutivo – invisibilizado e não remunerado, exercido majoritariamente pelas mulheres – explicaria a subordinação feminina. Por outro lado, a não remuneração do trabalho reprodutivo também teria promovido a desvalorização direta da força de trabalho assalariada, uma vez que todo o trabalho de cuidado, necessário à reposição diária dos trabalhadores, não é pago pelos capitalistas, mas feito cotidianamente e gratuitamente pelas mulheres (FEDERICI, 2017).

Por meio de seu estudo, Federici (2017) nos mostra que a divisão sexual do trabalho que delega aos homens as atividades produtivas, e, às mulheres, as reprodutivas, não é um dado natural, mas surgiu historicamente, no processo de formação do capitalismo, um sistema que, para potencializar a exploração da classe trabalhadora, redefiniu as desigualdades de gênero. Além disso, ao estudar a relação entre subordinação feminina e exploração do trabalho, a autora polemiza ao alegar que, no capitalismo, a feminilidade não se trata, tão somente, de um dado cultural, tal como as vertentes pós-estruturalistas tendem a tratar o gênero, mas ela é, também, um trabalho.

É importante dizer que a produção de Federici é alvo de críticas da parte de muitos marxistas que discordam das interpretações que ela faz da obra de Marx. Por outro lado, outra crítica recorrente é a de que ela, na condição de historiadora que estuda um processo histórico relativamente longo, incorre em generalizações perigosas^{xxii}. Sem invalidar essas críticas, nós destacamos, de nossa parte, as contribuições que a análise de Federici (2017) proporciona para o entendimento das relações estruturais entre opressão das mulheres e exploração de classe, mostrando, tal como Saffioti (2013), que a subordinação feminina não é um dado alheio ao modo de produção capitalista, mas é a condição mesma para os processos de acumulação e valorização do capital.

E pela mesma época em que tivemos, na Europa, a caça às bruxas, estudado por Federici (2017), e que perseguiu, torturou e matou, em sua maioria, mulheres que se negavam a se submeter à nova ordem de dominação, também tivemos, nas Américas, o início dos processos de colonização. Esses eventos, não nos esqueçamos, foram marcados pelo extermínio das populações nativas que aqui viviam e pelo tráfico e escravização das populações africanas – eventos esses que, tal como a caça às bruxas, também foram fundamentais no processo de acumulação primitiva do capital. E se a caça às bruxas na Europa nos permite entender a maneira com que o capitalismo se articula com a opressão das mulheres, como nos é mostrado por Federici (2017), a história da colonização nos revela que, à maneira do que acontece com o sexismo, o capitalismo também sabe se utilizar muito bem do racismo para dividir e explorar a classe trabalhadora.



Em seu clássico *Mulheres, raça e classe*, livro publicado pela primeira vez no início da década de 1980, mas somente traduzido no Brasil em 2016, a filósofa estadunidense Angela Davis, sem abandonar uma postura socialista que busca a união dos trabalhadores para a superação do capitalismo, discute, sob vários aspectos, a condição social específica das mulheres negras. Para Davis (2016), é impossível entender a condição social que tem caracterizado a vida das afro-americanas no presente sem considerar o passado histórico da escravidão.

Neste livro, Davis (2016) destaca, por exemplo, a forma contraditória com que as mulheres negras têm se relacionado, historicamente, com a ideologia burguesa da feminilidade. Por um lado é preciso reconhecer que, durante os séculos de escravidão, e do ponto de vista da exploração do trabalho, os senhores brancos não faziam qualquer distinção de gênero entre homens e mulheres negras, uma vez que todos, de forma indistinta, eram vistos como propriedade, e ambos deveriam realizar rotinas extenuantes de trabalho nas *plantations*. Porém, quando analisamos os castigos impostos àqueles que resistiam à escravização, vemos que as mulheres negras, em função de sua condição de gênero, estavam mais vulneráveis a serem abusadas sexualmente (DAVIS, 2016).

E se ao longo do processo de formação do capitalismo, a ideologia burguesa passou a reafirmar valores como feminilidade e domesticidade, os quais impunham, às mulheres brancas dos setores altos e médios, o papel de mães e donas de casa (FEDERICI, 2017), é preciso reconhecer que esses mesmos ideais não se aplicavam ao tratamento dado às mulheres negras escravizadas nas colônias. Sobre isso, Davis (2016) destaca, por exemplo, que mesmo grávidas ou no período de amamentação, as escravizadas não eram isentas do trabalho pesado nas lavouras. Para os senhores brancos, que oprimiam as suas familiares brancas do sexo feminino, não fazia o menor sentido tratar as escravizadas, suas propriedades, como “mães”, da mesma forma que seus filhos, também tratados como propriedades, não eram vistos como crianças que mereciam atenção e cuidado.

É desnecessário dizer que a abolição formal da escravidão não trouxe mudanças substantivas para a vida concreta das populações negras. Muito embora a escravidão tenha sido abolida formalmente, a lógica de dominação que marcava as relações senhor/escravo continuava a ser reproduzida, de forma ressignificada, nas novas relações de trabalho. E uma vez que a extinção da escravidão não foi acompanhada de mudanças estruturais, o destino social das mulheres negras foi, contudo, não muito diferente de outrora: de escravas exploradas nas lavouras, elas se tornaram, majoritariamente, empregadas domésticas – as serviçais das famílias brancas (DAVIS, 2016).

Ao falar da relação entre mulheres negras e serviços domésticos, Davis (2016) destaca que, entre os anos 1960 e 1970, quando houve a eclosão dos movimentos feministas, as mulheres brancas, que varriam as ruas exigindo a “emancipação feminina”, eram as mesmas que, no espaço privado de suas casas, exploravam a mão-de-obra das mulheres negras, suas empregadas domésticas.

É válido dizer que muito embora as análises de Davis (2016) se limitem à história dos EUA, elas nos permitem refletir, sob vários aspectos, sobre a condição social das afro-brasileiras, uma vez que a história do Brasil, tal como a daquele país, também é marcada pela escravização das populações negras e por um processo abolicionista que, na prática, trouxe poucas mudanças para a condição social das populações negras. Por outro lado, Davis (2016) e diversas outras autoras do chamado feminismo negro que vêm sendo lidas e discutidas na atualidade mostram-nos como que as articulações contraditórias entre gênero, raça e classe resultam em experiências concretas distintas para os diferentes grupos de mulheres. Reconhecer essas diferenças, contudo, não deve ocasionar, tanto no nível teórico quanto, sobretudo, no nível prático, em fragmentações e isolacionismos, mas em análises e estratégias de luta que busquem lidar com essas complexidades.

Ao trazermos essas autoras, não tivemos a pretensão de fazer um levantamento exaustivo, nem tampouco esgotar a discussão sobre os cruzamentos entre gênero, classe e raça. Nossa intenção foi argumentar que uma vez que o capitalismo, o sexismo e o racismo estão articulados e, juntos, formam um todo complexo e contraditório, a luta contra essas estruturas também deve ocorrer de forma conjunta.

As relações entre classe, gênero e raça demandam, portanto, a adoção de uma práxis interseccional, ou seja, de uma postura teórico-prática que considere as relações entre essas categorias. Porém, diferentemente das aplicações liberais comumente feitas dessa abordagem, que tão somente se limitam ao nível meramente descritivo, defendemos um uso analítico e antissistêmico dessa ferramenta (MACHADO, 2017). Em outras palavras, defendemos que, para além de mostrar *os efeitos* dos cruzamentos entre capitalismo, sexismo e racismo, a interseccionalidade deve, acima de tudo, apontar para *as raízes* estruturais dessas relações, com o objetivo de destruí-las.

Por fim, uma abordagem interseccional de viés antissistêmico nos permite avaliar os limites de uma produção feminista como o *Mulherio*, aqui analisada. Como vimos, ao empreender o debate dos direitos reprodutivos na década de 1980, esse jornal deu pouca importância para os recortes de raça e classe. No entanto, criticar os limites dessa produção não



significa desprezar o seu uso como fonte histórica. No campo da história, tratar desses limites, na verdade, faz parte do processo de crítica documental, ao qual toda fonte deve ser submetida.

A nós nos interessa, muito mais, analisar a forma com que essa produção dialogava com a sociedade de seu tempo para podermos avançar na luta por direitos reprodutivos. Essa luta – não podemos nos esquecer – não é apenas do interesse das mulheres, mas de toda a sociedade. E uma vez que a exploração da capacidade reprodutiva das mulheres é condição para o capitalismo (FEDERICI, 2017), a luta por direitos reprodutivos deve estar articulada à luta pela superação da sociedade de classes.

CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, analisamos a forma contraditória com que o *Mulherio* (1981-1988) empreendeu o debate das questões reprodutivas. A publicação em questão tratava-se de um jornal feminista brasileiro produzido na década de 1980, o qual recebia apoio financeiro de instituições privadas. A principal delas foi a Fundação Ford, uma instituição filantrópica estadunidense que, à época, investiu, entre outras coisas, na promoção individual das mulheres com vistas a reduzir as taxas de natalidade de países de capitalismo dependente como o Brasil.

Como vimos, o *Mulherio* era produzido por feministas acadêmicas que realizavam pesquisas sobre a condição social feminina. Em grande medida, suas produtoras se tratavam de mulheres brancas, intelectualizadas e pertencentes aos setores médios do sudeste brasileiro – sobretudo de São Paulo, cidade em que a publicação era produzida. Vimos, também, que o debate dos direitos reprodutivos feito pelas feministas do *Mulherio* era marcado pela ausência de recortes de raça e de uma perspectiva classista. Ou seja, a despeito da presença de mulheres negras, como Lélia Gonzalez, bem como de mulheres socialistas, como Heleieth Saffioti, em seu corpo editorial, a produção aqui analisada tendeu a dar pouca importância para as relações estruturais entre capitalismo, racismo e sexismo – o que lhe impediu, de certo modo, de assumir uma postura explicitamente antirracista e anticapitalista no tratamento dado às questões feministas.

Por fim, a análise de uma produção feminista como o *Mulherio* nos permite avaliar de forma crítica uma experiência histórica passada, entendendo os seus limites e contradições, para avançarmos na luta por direitos reprodutivos no presente. Uma luta que deve ser guiada por uma práxis interseccional que seja capaz de articular a luta pela emancipação feminina, que abrange a autonomia reprodutiva, às lutas contra a opressão racista e a exploração do trabalho empreendida pela sociedade de classes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Sérgio; CARDIA, Nancy. *Das análises sociais aos direitos humanos*. In: BROOKE, Nigel; WITOSHYNSKY, Mary (Orgs.). *Os 40 anos da Fundação Ford no Brasil. Uma parceria para a mudança social*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo, Fundação Ford, 2002, p. 201-240.

CARDOSO, Elizabeth da P. *A imprensa feminista brasileira pós-1974*. 2004. 132 f. Dissertação (Mestrado em Jornalismo). Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2004.

CHAVES, Wanderson da Silva. *O Brasil e a recriação da questão racial no pós-guerra: um percurso através da história da Fundação Ford*. 2011. 165 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2011.

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos Pagu*, n. 16, 2001, p. 13-30.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. 1ª edição, São Paulo: Boitempo, 2016.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017

FRASER, Nancy. Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. *Revista Outubro*, n. 26, jul. de 2016, p. 31-56.



HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 8ª edição, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

LORDE, AUDRE. *Irmã Outsider*. 1ª edição, Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MACHADO, Bárbara Araújo. Interseccionalidade, consubstancialidade e marxismo: debates teóricos e políticos. In: *COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX E O MARXISMO 2017: De O capital à Revolução de Outubro (1867-1917)*, 2017, Niterói, Anais... Niterói: Niep-Marx, 2017. Disponível em: <https://www.niepmarx.blog.br/MManteriores/MM2017/anais2017/MC18/mc181.pdf> . Acesso: 01 março de 2022.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia Alemã*. 1ª edição, São Paulo: Boitempo, 2007.

MIRANDA, Karolliny J. das Neves; CORDÃO, Michelly P. Sousa. Filantropia corporativa a serviço do capital: uma visão histórico-crítica do fomento da Fundação Ford à produção feminista acadêmica brasileira (1978-1998). *Revista Angelus Novus*. v. 12, n. 17, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ran/article/view/189590>. Acesso: 01 março de 2022.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. *Vinte Anos de Feminismo*. 1996. 103 f. Tese (Livre-Docência). Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 1996.

PITANGUY, Jaqueline. *O Movimento Nacional e Internacional de Saúde e Direitos Reprodutivos*. In: GIFFIN, Karen; COSTA, Sarah Hawker (Orgs.). *Questões da saúde reprodutiva*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999, p. 19-38.

ROCHA, Ednéia Silva Santos. *A Fundação Ford e o fomento para instituições estratégicas e lideranças acadêmicas no Brasil: análise sobre a parceria com a Fundação Getúlio Vargas*. 2015. 230 f. Tese (Doutorado em Geociências). Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 2015.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. *A historiografia no século XX: história e historiadores entre 1848 e... 2025?* 1ª edição, São Paulo: Edusp, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 1ª edição, São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Revista Estudos Feministas*, v.12, n.2: 264, mai./ago. 2004, p. 35-50.

SOUZA, Cecilia de Mello e. *Dos estudos populacionais a saúde reprodutiva*. In: WITOSHYNKY, Mary; BROOKE, Nigel (Orgs.). *Os 40 anos da Fundação Ford no Brasil. Uma parceria para a mudança social*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo, Fundação Ford, 2002, p. 131-166.

THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

WOLFF, Cristina Scheibe. *O gênero da esquerda em tempos de ditadura*. In: PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe (Orgs.). *Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2010, p. 138-155.

NOTAS

ⁱ No senso-comum, a expressão “classe média” é mais empregada. Contudo, em nossas pesquisas, evitamos utilizá-la. Fundamentadas na tradição marxista, entendemos que “classe” refere-se à posição relativa ao modo de produção. Nesse sentido, no caso da sociedade capitalista, há pelo menos duas classes fundamentais: a burguesia, detentora dos meios de produção, e o proletariado, que apenas dispõe de sua força de trabalho. Apesar de antagônicas, burguesia e proletariado não podem ser vistas de forma homogênea, tampouco a-histórica. Em outras palavras, é preciso entender que essas classes apresentam disputas e conflitos internos, e variam ao longo do tempo e do espaço da história do capitalismo. Dito isso, é preciso entender que o termo “classe média” não se refere ao uma classe propriamente dita, no sentido marxista do termo. Na verdade, ele é um termo que faz referência a grupos que, em função da renda, possuem um poder de consumo relativamente amplo. Porém, muito embora possuam poder aquisitivo para adquirir mercadorias, bens e serviços, e maiores acessos a cidadania, uma vez que, no capitalismo, o acesso a direitos é mediado pelo capital, os grupos de classe média não possuem poder econômico no sentido de definir os rumos no âmbito da produção.

ⁱⁱ No jornal, essa informação passa a constar a partir da edição de número 23, referente aos meses de outubro-novembro-dezembro de 1985. Outro dado interessante é que foi a partir dessa mesma edição que a capa do jornal passou a ser colorida. E destaque



também deve ser dado à edição de número 27, referente aos meses de dezembro-fevereiro de 1987, que surpreendentemente registra a tiragem de 33 mil exemplares, a maior da história do *Mulherio*.

ⁱⁱⁱ Para além das capitais, na região Sul o *Mulherio* circulou pelas cidades de: Santa Maria e Caxias do Sul. Na região Sudeste: Campinas, Lins, Uberlândia, Juiz de Fora, Barretos e Taubaté. Interessante é que Minas Gerais foi o único estado brasileiro em que o jornal não circulou na capital.

^{iv} Fonte: <https://audtecgestao.com.br/capa.asp?inford=1336>. Acesso em: 28 outubro de 2021.

^v Fonte: <https://audtecgestao.com.br/capa.asp?inford=1336>. Acesso em: 28 outubro de 2021.

^{vi} Em 1988, após perder o financiamento da FF, as produtoras do *Mulherio* se lançaram em uma nova estratégia. Mudaram a proposta editorial do jornal: este, que passava a ser chamar *Nexo: feminismo, informação e cultura*, passava a assumir uma perspectiva mais cultural do que propriamente política. A mudança visava a atrair um público maior de leitores para que assim a publicação continuasse sendo produzida. Contudo, esse objetivo não foi alcançado e as produtoras decidiram por encerrar de vez as atividades. Assim: em abril de 1988 era publicada a última edição do *Mulherio*, sob o financiamento da FF e, em julho de 1988, era publicada a segunda e última edição de *Nexo: feminismo, informação e cultura*, marcando o fim dos trabalhos daquelas que, por quase uma década, estiveram envolvidas com a produção do *Mulherio*.

^{vii} Além dessa produção, outros projetos feministas também se destacam na lista dos principais beneficiários da Fundação Ford no Brasil: Geledés – Instituto Mulher Negra, Centro Feminista de Estudos e Assessoria (Cfêmea), Themis – Estudos de Gênero e Assessoria Jurídica, Secretaria Executiva da Articulação de Mulheres Brasileiras, Rede Regional do Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher e Relações de Gênero, SOS – Corpo, Gênero e Cidadania, SOS Mulher – Centro de Informação Sobre da Mulher e o Coletivo Feminista – Sexualidade e Saúde. Segundo informações divulgadas pela própria instituição, esses projetos são apenas os que receberam, entre 1966 e 2001, quantias superiores a cem mil dólares, o que nos sugere que essa lista possa ser ainda maior. Para saber mais, leia: ADORNO, Sérgio; CARDIA, Nancy. *Das análises sociais aos direitos humanos*. In: BROOKE, Nigel; WITOSHYNKY, Mary (Orgs.). *Os 40 anos da Fundação Ford no Brasil. Uma parceria para a mudança social*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo, Fundação Ford, 2002, p. 201-240.

^{viii} MULHERIO, maio-junho de 1984, p. 15.

^{ix} MULHERIO, abril-maio-junho de 1985, p. 9.

^x MULHERIO, abril-maio-junho de 1985, p. 16.

^{xi} MULHERIO, abril-maio-junho de 1985, p. 16.

^{xii} Essa expressão faz referência ao livro de mesmo nome escrito pela brasileira Ana Maria Gonçalves, e publicado pela primeira vez em 2006. Segundo os editores, a obra conta a “Fascinante história de uma africana idosa, cega e à beira da morte, que viaja da África para o Brasil em busca do filho perdido há décadas. Ao longo da travessia, ela vai contando sua vida, marcada por mortes, estúpos, violência e escravidão.”

^{xiii} MULHERIO, abril-maio-junho de 1985, p. 8.

^{xiv} Dentre os vários feitos de Gonzalez, destaco o seu envolvimento com a fundação do Movimento Negro Unificado, em fins da década de 1978, e o seu projeto audacioso de descolonização do feminismo, com a sua defesa de um feminismo afrolatinoamericano. Para saber um pouco mais sobre quem foi Lélia Gonzalez e algumas de suas tantas contribuições para o pensamento social e político brasileiro, acesse: <https://www.geledes.org.br/lelias-em-movimento/>. Acesso em 04 abril de 2022.

^{xv} Foram elas, por ordem cronológica: “Mulher negra” (setembro-outubro de 1981, p. 8-9); “De Palmares às escolas de samba, tamos aí” (janeiro-fevereiro de 1982); “Beleza negra, ou: ora-yê-yê-ô” (março-abril de 1982, p. 3); “E a trabalhadora negra, cumé que fica?” (maio-junho de 1982, p. 9).

^{xvi} MULHERIO, p. 8-9.

^{xvii} MULHERIO, setembro-outubro de 1981, p. 8.

^{xviii} MULHERIO, setembro-outubro de 1981, p. 8

^{xix} A expressão “feminismo negro” e suas variações se popularizaram na atualidade, sobretudo pelo mercado editorial. Por um lado, utilizamo-la, pois consideramos o seu uso pertinente no âmbito acadêmico, sobretudo, quando empregada em oposição a um feminismo hegemônico por mulheres brancas dos setores altos e médios, que durante muito tempo desprezaram as demandas de mulheres pertencentes a outros grupos sociais, como foi o caso das mulheres negras e de outras minorias étnicas. Por outro lado, contudo, também lhe fazemos uma crítica, pois consideramos a expressão limitada, uma vez que ela apresenta inconsistências teóricas. Isso porque ela abriga, sim, feministas que, do ponto de vista étnico-racial, são racializadas como “negras”, porém, do ponto de vista teórico-metodológico, e, sobretudo, do ponto de vista político-estratégico, apresentam profundas divergências. Nesse sentido, a expressão “feminismo negro” é limitada uma vez que reúne, em um mesmo marcador, autoras desde Djamilia Ribeiro, uma feminista brasileira de viés liberal e pós-estruturalista, a Angela Davis, uma feminista estadunidense de perspectiva socialista revolucionária, por exemplo. Em suma, informamos que utilizamos a expressão, mas conscientes das suas limitações epistemológicas.

^{xx} Análises de viés pós-estruturalista, quando consideram a “classe”, costumam diluí-la. No entendimento desses pesquisadores, a dimensão de classe consistiria em apenas mais um entre tantos (infinitos!) recortes sociais. Em oposição a essas análises, a perspectiva marxista revolucionária que fundamenta este trabalho entende que a “classe” não é, tão somente, um recorte, mas a estrutura histórica-concreta que fundamenta a sociedade. Por outro lado, reconhecer que a classe é o fundamento da sociedade não implica desprezar categorias como gênero, raça e sexualidade, por exemplo, como marxistas conservadores o fazem.

^{xxi} Aqui é importante destacar uma diferença básica entre obra marxiana, que foi a produzida pelo próprio Marx, e a chamada tradição marxista, que consiste nas posteriores apropriações que dela foram feitas. Para saber mais ver: NETTO, José Paulo. *O que é marxismo*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

^{xxii} Para saber mais, veja: <https://lavrapalavra.com/2020/12/22/silvia-federici-a-exploracao-das-mulheres/>. Acesso em 21 fevereiro de 2022.



SOLANO TRINDADE, O POETA DO POVO. UMA SÍNTESE DE RAÇA E CLASSE NO BRASIL

SOLANO TRINDADE, EL POETA DEL PUEBLO. UNA SÍNTESIS DE RAZA Y CLASSE EN BRASIL

SOLANO TRINDADE, THE PEOPLE'S POET. AN OVERVIEW OF RACE AND CLASS IN BRAZIL.

BARONETTI, BRUNO SANCHES

Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP); Professor de História da Educação Básica e Pesquisador da Cultura Popular Brasileira

E-mail: brunobaronetti@yahoo.com.br

ANDRADE, LUIZ FERNANDO COSTA DE

Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR); Professor de Sociologia da Educação Básica e Pesquisador do Movimento Negro Brasileiro

E-mail: luzpetsociais@gmail.com

RESUMO

Este artigo analisa o percurso do poeta Solano Trindade a partir do Teatro Popular Brasileiro (TPB) e de sua presença no Partido Comunista do Brasil (PCB), de maneira a compreender algumas interseções entre a luta antirracista de Trindade e sua atuação enquanto militante comunista, que combateu e sofreu perseguições de duas ditaduras no Brasil: a varguista (1937-1945) e a militar (1964-1985). O TPB foi fundado por Solano, Margarida Trindade e o sociólogo Edison Carneiro, no início dos anos 1950. Muitos dos poemas de Trindade foram transformados em peças teatrais para o grupo, que mesclava elementos do folclore e da religiosidade afro-brasileira e utilizava atores amadores negros e não-negros oriundos das classes populares, com o objetivo de produzir um teatro pedagógico que buscava despertar a “consciência” da classe trabalhadora e devolver as riquezas culturais populares ao povo em forma de arte. Trindade foi por mais de quatro décadas militante do PCB, incorporando dentro do partido diversas reflexões sobre o racismo vigente na sociedade brasileira e foi um elo de gerações entre velhos militantes, que iniciaram sua atuação na década de 1930, com jovens militantes de esquerda, de formação marxista no movimento negro na década de 1970, que culminou com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU) e o Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU).

PALAVRAS-CHAVE: Solano Trindade; movimento negro; Teatro Popular Brasileiro; cultura popular; PCB

RESUMEN

El artículo analizará la trayectoria del poeta Solano Trindade desde el Teatro Popular Brasileño (TPB) y su presencia en el Partido Comunista de Brasil (PCB), para entender algunas intersecciones entre la lucha antirracista de Trindade y su actuación como militante comunista que luchó y sufrió persecución en dos dictaduras en Brasil, el régimen Vargas (1937-1945) y el régimen militar (1964-1985). El TPB fue fundado por Solano, Margarida Trindade y el sociólogo Edison Carneiro a principios de la década de 1950. Muchos de los poemas de Trindade se transformaron en obras de teatro para el grupo, además de entender que al investigar la fuente de origen, el folclore y las religiosidades afrobrasileñas, el TPB buscaba devolver al pueblo las riquezas culturales populares en forma de arte. Trindade fue durante más de cuatro décadas militante del Partido Comunista de Brasil (PCB) e incorporó dentro del partido diversas reflexiones sobre el racismo vigente en la sociedad brasileña y fue un nexo de unión entre las generaciones de viejos militantes que iniciaron sus actividades en la década de 1930 con los jóvenes militantes de izquierda con formación marxista del movimiento negro en la década de 1970, que culminó con la fundación del Movimiento Negro Unificado (MNU) y el Festival Comunitario Negro Zumbi (FECONEZU).

PALABRAS CLAVES: Solano Trindade; movimiento negro; Teatro Popular Brasileño; cultura popular; PCB

ABSTRACT

This article analyzes the path of poet Solano Trindade since the Teatro Brasileiro Popular (TPB – Brazilian Popular Theatre) and his presence in the Communist Party of Brazil (PCB). The study aims to understand some intersections between Trindade's anti-racist struggle and his role as a communist militant who fought and suffered persecution from two dictatorships in Brazil, the Vargasista (1937-1945) and the military (1964-1985). TPB was founded by Solano, Margarida Trindade, and sociologist Edison Carneiro, in the early 1950s. Many of Trindade's poems were transformed into plays for the group that mixed elements of Afro-Brazilian folklore and religiosity and employed black and non-black amateur actors from the popular classes to produce a pedagogical theater. They sought to awaken the conscience of the working class and return cultural riches to the people in the form of art. Trindade was a PCB militant for more than four decades. He incorporated within the party several reflections on present racism in Brazilian society. He was a link of generations between old militants, who began their work in the 1930s, with young leftist militants, with Marxist training in the black movement in the 1970s, which culminated in the foundation of the Unified Black Movement (MNU) and the Black Zumbi Community Festival (FECONEZU).

KEYWORDS: Solano Trindade; black movement; Brazilian Popular Theater; popular culture; PCB.



INTRODUÇÃO

Solano Trindade é uma das referências centrais para quem quiser compreender o estabelecimento e o desenvolvimento da questão étnico-racial no Brasil durante o século XX. Foi também um dos principais articuladores dos fundamentos políticos de esquerda com a cultura popular, se preocupando e valorizando o povo como a razão de ser de sua arte e militância, tendo atenção especial à condição do negro. A atuação e as contribuições de Solano foram, e ainda são, de grande relevância para o movimento negro, seja na organização coletiva para o trabalho criativo ou no sentido dos enfrentamentos práticos, assim como na proposição de formulações teórico-conceituais, de base marxista e de combate ao racismo. O presente artigo pretende analisar a atuação de Solano Trindade à frente do Teatro Popular Brasileiro (TPB), grupo de teatro amador formado nos anos 1950, que buscava realizar um teatro pedagógico, cuja produção artística era feita por um intelectual orgânico que tivesse uma mensagem política, cujo conteúdo contivesse elementos da cultura popular e que fosse consumido pela classe trabalhadora, como forma de despertar a sua consciência política a partir de seus próprios códigos e signos culturais.

O artigo busca, ainda, apresentar a produção do TBP e compará-lo com outras experiências, estabelecendo semelhanças e diferenças com o Teatro Experimental do Negro (TEN), de Abdias do Nascimento. O modelo de teatro e a atuação de Solano, enquanto intelectual negro, foi marcado pela sua atuação enquanto militante do Partido Comunista Brasileiro (PCB) durante décadas. Solano Trindade, Edison Carneiro e Clóvis Moura foram importantes precursores do movimento negro dentro do Partido Comunista, iniciando um debate interno no partido, que se recusava a ver a questão do negro afastada da questão das classes subalternas no Brasil. A contribuição dos três comunistas foi muito importante, funcionando como um “elo de geração” para os jovens militantes de esquerda com formação marxista, dentro do movimento negro, que fundariam em 1978 o Movimento Negro Unificado (MNU).

Para a construção do artigo foram analisadas a obra poética de Solano Trindade, publicado no livro “Poeta do Povo” (2008), as temáticas das peças do Teatro Popular Brasileiro e o debate intelectual que Solano está inserido ao lado de intelectuais negros como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura e pesquisadores do movimento negro brasileiro, como Florestan Fernandes e Michael Hanchard. Como fonte inédita foram realizadas pelos autores entrevistas com Liberto Solano Trindade, filho de Solano Trindade, que trabalhou por duas décadas ao lado do pai e ainda hoje é um importante divulgador da obra de Trindade, e com Rafael Pinto, fundador do MNU e que conviveu com Trindade nos anos 1970. Para Pinto, Trindade foi uma grande referência intelectual tanto para ele quanto para outros militantes de sua geração.

DESENVOLVIMENTO

Solano Trindade nasceu na cidade de Recife, Pernambuco, no ano de 1908, “seu pai, Manuel Abílio, era filho de negra com branco, e sua mãe Merença (Emerenciana), filha de negro com índia” (TRINDADE, 2008, p. 11). Sua origem étnico-racial negra e sua vida simples, contudo rica em cultura e referências populares efervescentes, foram certamente determinantes para todo o legado que viria a construir, em especial naquilo que se refere ao coletivo e ao comum.

No carnaval, o moleque Solano maravilhava-se com o frevo: Vassourinhas, Pás douradas, Lenhadores, Toureiros. Seu pai, “seu” Manuel, era apelidado de “Menino de Ouro”; nos dias de folga, dançava Pastoril e Bumba-Meu-Boi e levava Solano para ver (talvez seja por isso que Solano amava tanto o nosso Folclore). Sua mãe era analfabeta, porém muito inteligente, pedia a Solano que lesse pra ela fascículos de novelas de capa e espada, histórias de princesas, leitura de cordel e poesia romântica. [...] Sua infância tinha mula-sem-cabeça, almas de outro mundo, mascarados. Eram os mistérios, sonhos e fantasias que o acompanhariam por toda a vida (TRINDADE, 2008, p. 13).

Na década de 1930 casa-se com Maria Margarida e já em 1936 funda a Frente Negra Pernambucana (decorrente da nacionalização da Frente Negra Brasileira, de São Paulo, primeira entidade associativa negra a ter projeção nacional) e o Centro Cultural Afro-Brasileiro, tendo dentre seus objetivos divulgar os intelectuais e artistas negros, sendo também por essas vias que publica seus “Poemas Negros”. Nas publicações do Centro Cultural era possível ler conteúdos engajados na defesa dos “irmãos negros” e em favor do seu desenvolvimento cultural, sem deixar de alertar para a não intenção de fomentar conflitos raciais ou corroborar com ideias de superioridade racial (TRINDADE, 2008).

Ainda na década de 1930, participa dos congressos afro-brasileiros realizados em Recife (1934) e Salvador (1937). Vale ressaltar que, durante essa década, foi comum a defesa do racismo científico pelas elites ocidentais e o conseqüente



tratamento estrito do negro e sua cultura como “objeto de pesquisa”, sem permitir ou reconhecer as perspectivas negras e sua autonomia, algo que se mostra especialmente relevante para a compreensão da dimensão da luta que as associações e movimentos negros enfrentavam naquele momento.

Na década de 1940, temos o início da jornada de Solano Trindade pelo Brasil. Passando por Belo Horizonte e Pelotas no Rio Grande do Sul, onde tentou pela primeira vez criar um teatro popular, que não se concretiza devido a uma enchente que obrigou o poeta a retornar a Recife (TRINDADE, 2008). Em 1942 está no Rio de Janeiro, na cidade de Caxias, onde passa a ter êxito com suas produções artísticas e literárias e acessar meios intelectuais.

É desta época um de seus poemas de maior sucesso nos meios literários, “Tem Gente com Fome”. Inspirado no poema “Trem de Ferro” (1936), de Manuel Bandeira, a referência ao barulho do trem é proeminente na repetição dos versos “café com pão, café com pão”, sendo esse papel no poema de Solano os versos: “Trem sujo da Leopoldina/Tem gente com fome, tem gente com fome” (TRINDADE, 2008, p.68.)

O trem tem um papel fundamental em grandes cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo, para a locomoção das classes pobres e trabalhadoras do centro para os bairros periféricos. As promessas de um futuro moderno e uma sociedade desenvolvida ainda encontravam no trem um tipo de representante do progresso do país em meados do século XX. No entanto, a realidade era de um transporte público precário que levava milhares de trabalhadores para os subúrbios e periferias, diariamente. Nos vagões que utilizava cotidianamente para se deslocar até Duque de Caxias, onde morou com sua família nas décadas de 1940 e 1950, Trindade memorizou os espaços, as paisagens citadinas, a sujeira no interior do trem, o autoritarismo da ditadura varguista e principalmente a fome, que entrou na sua poesia, bem como o ritmo do trem (SANTOS, 2021).

O poema lhe rendeu uma temporada na prisão política do Estado Novo varguista: “Na então Capital Federal, Solano publicou o seu livro ‘Poemas de uma Vida Simples’ em 1944. Devido a um dos poemas do livro ‘Tem Gente com Fome’, o poeta foi preso, perseguido e o livro apreendido, embora houvesse, de fato, muita gente passando fome no Brasil” (MUSEU AFRO-BRASIL, s.a., on-line).

Com o fim da II Guerra Mundial e da ditadura varguista em 1945, Trindade passa a ter uma atuação mais direta em diversas frentes. Além da publicação de poemas em livros e jornais, o poeta irá estabelecer uma estreita ligação com grupos de teatro popular, com o Teatro Experimental do Negro, a escola de samba Duque de Caxias e uma militância formal no Partido Comunista do Brasil (PCB), período em que irá realizar muitos estudos sobre o marxismo e também a realização de inúmeras pesquisas sobre folclore popular, ao lado do folclorista Edison Carneiro, também militante do PCB (SANTOS, 2021).

É no ano de 1950 em que Trindade, sua esposa, a terapeuta ocupacional Margarida Trindadeⁱ, e Edison Carneiro fundam o Teatro Popular Brasileiro, o TPB. O grupo inicialmente se estabeleceu no Rio de Janeiro, utilizando a sede da União Nacional dos Estudantes (UNE) para seus ensaios. Solano Trindade tornou-se a principal liderança do grupo e o dirigiu como um espaço de valorização da arte popular. Sua criação estava em consonância com a ampliação dos estudos sobre folclore no Brasil, principalmente através da ação da Comissão Nacional de Folclore, instituição ligada ao Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBRAC), criado conforme orientação da convenção internacional, que definiu a existência da UNESCO, em 1946 (VILHENA, 1997).

O elenco do TPB era composto por atores e atrizes não profissionais, brancos e negros de baixas ocupações, e até mesmo ex-pacientes manicomial. Margarida Trindade foi aluna da Dra. Nise da Silveira no curso de Terapia Ocupacional e ia durante os períodos de festividades, como São João, ensinar danças e teatro aos pacientes do Centro Psiquiátrico Pedro II, dirigido pela Dra. Silveira. Posteriormente, tornou-se parte do quadro de funcionários do Pedro II como Terapeuta Ocupacional, até a sua aposentadoria.

Ao contrário da experiência do Teatro Experimental do Negro (TEN)ⁱⁱ, que encenava textos clássicos com uma proposta de um teatro brechtiano, e também com textos do movimento intelectual da Negritude, o TPB se inspirava no folclore e nas manifestações culturais e artísticas brasileiras, além de seus principais organizadores serem ligados ao Partido Comunista do Brasil e terem uma visão marxista da sociedade. Solano, ao lado de outros folcloristas das décadas de 1940 e 1950, como Edison Carneiro e Renato de Almeida, defendiam o estudo dos folguedosⁱⁱⁱ populares com sua música, religiosidade e dança, abarcando uma série de saberes coletivos. Esses seriam o que melhor representariam a integração e a identidade nacional.

O TEN foi um dos principais responsáveis pela divulgação no Brasil do movimento da Negritude, influenciando uma geração de intelectuais do movimento negro no Brasil, e também na escolha de enredos ligados à cultura afro-brasileira das escolas de samba a partir dos anos 1960 e, sobretudo nos anos 1970. A palavra foi



dicionarizada no Brasil pelo dicionário Houaiss em 1975, que define Negritude como: “1) qualidade ou condição de negro; 2) sentimento de orgulho racial e conscientização do valor e riqueza cultural dos negros” (HOUAISS, 2001, p.378). O movimento literário da Negritude surge em Paris por volta de 1934. Como afirma Zilá Bernd (1988), em francês, o termo originalmente tem uma força de expressividade e agressividade ao utilizar *negrè*, e não *noir*. Uma inversão de sentido para afirmar uma positividade e um orgulho de ser negro. A proposta em seus primórdios era a rejeição dessa assimilação que considerava positivos os modelos que vinham da Europa e a revalorização da cultura dos ancestrais africanos.

Para a autora, é possível falar de negritude em dois sentidos: em um sentido lato, com n minúsculo (substantivo comum), e utilizado para referir a tomada de consciência de uma situação de dominação e de discriminação, e a conseqüente reação pela busca de uma identidade negra. Nesta perspectiva, pode-se dizer que houve negritude desde os primeiros escravos que se rebelaram na América, como o quilombismo e os marronnage no Caribe – comportamento revolucionário que levou os escravos a fugirem de seus senhores em busca de liberdade, preferindo o espaço agreste das matas à condição de submissão imposta no espaço da fazenda. O segundo sentido, mais restrito, Negritude com N maiúsculo (substantivo próprio), refere-se a um movimento pontual surgido na França e que se espalhou pelo mundo na busca por essa trajetória de construção de uma identidade negra, dando-se a conhecer ao mundo como um movimento que pretendia reverter o sentido da palavra “negro”, dando-lhe um sentido positivo (BERND, 1988, p.18-19). A expressão foi definida pelo poeta antilhano Aimé Césaire (1935 apud MUNANGA, 1988, p. 60) como uma “revolução na linguagem e na literatura que permitiria reverter o sentido pejorativo da palavra negro para dele extrair um sentido positivo”, ao utilizá-lo em um de seus poemas: “Caderno de um regresso ao país natal”.

Sobre o movimento da Negritude, Fernandes (2017) analisa que, apesar do movimento não ser propriamente político, mas, sobretudo, intelectual e cultural, suas conseqüências foram importantes para a construção do movimento negro:

Para falar com franqueza, sempre encarei a Negritude como um produto intelectualístico. Isso não quer dizer que a considere algo artificial e inútil; ao contrário, ela foi o caminho pelo qual se criou a consciência revolucionária da condição do negro, em face da dominação colonial, dos dilemas morais da civilização cristã e tecnológica e do destino do mundo negro, liberado das fontes de sua alienação humana e da vergonha aniquiladora dos “outros”. Se não quisermos confundir as coisas, devemos ser claros: a Negritude, associada à poesia negra que encontrou seu veículo na língua francesa, foi também favorecida por outras condições intelectuais, que converteram certos poetas negros de nossa era em alguns dos maiores poetas de todos os tempos” (FERNANDES, 2007, p. 220).

É possível, portanto, concluir que o termo “Negritude”, cunhado pelo movimento ocorrido na França foi ganhando conotações diferentes das apresentadas pelos seus fundadores. Para a intelectualidade negra brasileira passou a simbolizar e descrever suas lutas específicas contra o racismo, por identidade cultural e poder político. Os sentidos iniciais da terminologia foram alargados e acrescidos de outros, decorrentes das especificidades histórico-político-culturais de cada vivência e a cada época, contribuindo para a criação de uma consciência em prol da construção de identidades culturais negras. O antropólogo Kabengele Munanga (1986, p. 56) afirma que, em certo sentido, as etapas do movimento da negritude são: em primeiro lugar “de proclamar a originalidade da organização sociocultural dos negros” para, depois, “sua unidade ser defendida através de uma política de contra aculturação, ou seja, desalienação autêntica”.

Para o TEN, mais que um sistema de ideias, o ideal de negritude era uma filosofia de vida, uma bandeira de luta de forte conteúdo real de combate ao racismo, mas também emocional e mítico, capaz de mobilizar o negro brasileiro no combate ao racismo, redimi-lo do seu complexo de inferioridade e fornecer bases teóricas e políticas da plena emancipação (BERND, 1988, p.54-55).

Através do teatro e da imprensa foram sendo veiculadas ideias que permitiam aos grupos negros refazer seu referencial cultural, em que poderiam coroar seu sentimento de identidade. Estava sendo preparado o caminho para o aparecimento das associações que iriam fornecer aos negros a força de coesão necessária para seu ingresso na fase que Florestan Fernandes (2017, p. 218) chamou de concorrencial, quando o negro se recusa a se aceitar como submisso a subalterno na sociedade.



O movimento negro brasileiro, portanto, irá “beber de várias fontes” para construir sua própria identidade. Também os movimentos negros ocorridos nos EUA, Europa e na África na luta por sua independência, e depois, para construção de nacionalidades e identidades, contribuíram direta e indiretamente para a criação e desenvolvimento de movimentos negros na diáspora brasileira, no seu desejo de quebrar as barreiras para a inserção do negro na sociedade de classes e, posteriormente, no desejo de dignificar e voltar a assumir as suas origens africanas, e até mesmo na construção de uma militância socialista que reconhecia que para a emancipação do negro era necessário a mudança de sistema político, mas não apenas isso.

Já o grupo do TPB estava alinhado às diretrizes do I Congresso Brasileiro de Folclore, ocorrido em 1951 no Rio de Janeiro. Realizava normalmente montagens com números de dança e música de folguedos da cultura popular afro-brasileira e indígena, como o bumba-meu-boi, caboclinhos, capoeira, jongo, maracatu etc. Com tambores e agogôs, os participantes cantavam para os orixás, faziam samba de roda, coco, improvisos típicos do cururu e do partido-alto e entoavam um samba do tipo embolada do Recôncavo Baiano.

Foi durante o I Congresso Brasileiro de Folclore, realizado entre 22 e 31 de agosto de 1951, que foi redigida a Carta do Folclore Brasileiro – considerada um marco porque buscava inserir o folclore como disciplina autônoma nas Ciências Sociais. Ela almeja redimensionar o “fato folclórico”, retirando-o apenas do plano oral e relativizando a sua dimensão tradicional, o que permitiria ao pesquisador testemunhar e registrar o surgimento de novos fenômenos folclóricos, ou seja, abria a possibilidade de fatos atuais também serem absorvidos pelo folclore brasileiro. No “fato folclórico” estaria a forma de pensar, sentir e agir. Trindade defendia o folclore como arte popular e criticava o exotismo e as distorções sofridas pelas religiões afro-brasileiras em muitos trabalhos de folcloristas. Não seria apenas “espiritual” ou apenas “tradicional”; não apenas anônimo e não “exclusivamente popular”, o folclorista seria um especialista, um intelectual estudioso da cultura nacional (GREGÓRIO, 2005, p. 86). Com isso, o país saíria da visão do folclore apenas como objeto de exploração turística e comercial.

De acordo com o próprio Solano Trindade (1961, apud BELLA, 1961, s.p), “no Brasil a concepção de folclore como ‘exotismo primitivo’ continua, embora nos maiores centros do mundo essa ideia esteja superada, sendo folclore uma questão de especialistas”. O poeta recifense também valorizava a dimensão da pesquisa no trabalho realizado no Teatro. Várias cantigas apresentadas em esquetes e espetáculos do grupo eram canções populares recolhidas por ele, de diversos cantos do país. Segundo Liberto Trindade^{iv}, seu filho, em entrevista, duas esquetes famosas do grupo, escritas por Solano Trindade a partir de seus poemas, foram “Pregões do Recife” e “Maracatu Nação Elefante”^v, no qual ele encenava tradições populares de Pernambuco, seu Estado natal. O modelo de teatro realizado por Trindade nesse período defendia a linha adotada pelo PCB, o famoso “partidão” do “nacional-popular”, que buscava resgatar as raízes do nacionalismo brasileiro através de uma perspectiva de luta de classes.

O conceito de nacional-popular utilizado no Brasil, sobretudo por membros do PCB, tinha como referência as reflexões de Antônio Gramsci (2002), em seus Cadernos do Cárcere. Por meio da relação entre o “nacional” e o “popular”, Gramsci busca recriar o entendimento que se tem sobre as classes populares e também indicar uma nova forma de se relacionar com os subordinados. No Brasil esse conceito é adaptado para designar uma produção artística feita por um intelectual orgânico que tenha uma mensagem política, cujo conteúdo tenha elementos da cultura popular e que seja consumido pela classe trabalhadora, como forma de despertar a sua consciência política a partir de seus próprios códigos e signos culturais.

O ator e bailarino Haroldo Costa (2010), membro do TPB nos anos 1950, em entrevista a Emanuel Araújo relembra os ideais da companhia teatral dentro da chave do nacional-popular de se produzir um teatro em que a classe popular fosse ao mesmo tempo protagonista e personagem:

A nossa ideia era transportar para o palco as cerimônias religiosas e as festas populares, resguardando tanto quanto possível a espontaneidade das manifestações de massa. Dessa maneira, nós queríamos levar para o palco o próprio povo brasileiro e fazê-lo personagem principal. Ao mesmo tempo autor e ator. A nossa meta era mostrar a pluralidade das contribuições culturais que dão o perfil brasileiro (ARAÚJO, 2010, p. 361).

Dentro dos estudos folclóricos na primeira metade do século XX dois grandes nomes que influenciaram a concepção artística do TPB foram Silvio Romero e Mário de Andrade. Para Romero, a cultura popular da oralidade, marca do povo brasileiro, que em grande parte ainda era analfabeta, definia o nosso “caráter nacional”. Posteriormente, Mário de Andrade desloca essa interpretação para a música, pois acreditava ser esta a perspectiva que melhor apresentava a integração cultural de uma sociedade formada por três raças distintas, linguisticamente diferenciadas como a brasileira (VILHENA, 1997).



Foi nesta chave de interpretação da “cultura nacional”, que ia de Florestan Fernandes a Mário de Andrade, que nos anos 1950 configurou-se no Brasil um debate em torno do nacionalismo que influenciou inúmeras instituições, partidos políticos e movimentos sociais. Para o PCB, a construção dessa ideologia nacionalista se traduziu, em linhas gerais, dentro do campo político na articulação de uma “frente ampla”, isto é, na organização de uma unidade política a partir da conciliação com segmentos sociais distintos, como a burguesia nacional, com o intuito de realizar no país uma revolução em etapas baseada nos princípios anti-imperialistas e sua dominação política, econômica e cultural com ênfase no caráter nacional e democrático (SCHWARZ, 1992).

Foi assim que começaram a surgir inúmeras críticas ao repertório e ao público tradicional das companhias teatrais da época. Outra companhia nessa linha de um teatro mais didático-pedagógico voltado para discussão de questões políticas, mas que não era uma companhia negra, foi o Teatro de Arena de São Paulo, de Augusto Boal, que procurava, além de resistir às pressões econômico-financeiras e à concorrência das grandes empresas teatrais, que ou encenavam um teatro de entretenimento, como o teatro de revista, ou encenava os grandes clássicos, criar uma identidade própria para o primeiro teatro em formato de arena da América do Sul, ou seja, uma identidade fundada na dramaturgia e na arte cênica brasileira (GARCIA, 2004).

O grupo do Teatro de Arena, em consonância com a visão de teatro militante do TEN e do TPB, sempre procurou realizar suas apresentações em locais em que o público não era consumidor de peças de teatro, como praças públicas, sindicatos, favelas, escolas regulares, escolas de samba, terreiros etc., na mesma linha que seria adotada pelo Centro Popular de Cultura (CPC) da UNE, nos anos 1960.

O CPC, quando surge em 1962, se apresentava como porta-voz de uma vanguarda nacional-popular do movimento estudantil que, através da cultura popular, iria conscientizar as massas para uma ação política revolucionária no Brasil. Os compromissos políticos e estéticos do CPC estão descritos em seu manifesto de fundação, escrito por Carlos Estevam Martins, em nome do coletivo. O documento procurava apontar uma direção e “disciplinar” a criação engajada dos artistas de esquerda. Seria uma submissão da “forma” ao “conteúdo”, com o objetivo de facilitar a comunicação com as classes populares a partir de alguns procedimentos básicos, como adaptar a sua produção artística para que esta tivesse os preceitos da tradição popular, pois para os dirigentes comunistas brasileiros do início dos anos 1960, a arte deveria ser parte de uma superestrutura maior de libertação do Brasil da periferia do capitalismo mundial (MARTINS, 1979). Segundo Marcos Napolitano (2007, p. 76), o CPC assumia a defesa do governo João Goulart e das reformas de base e buscava “desenvolver a consciência popular, como fundamentação da libertação nacional. Mas, antes do povo, o artista deveria se converter aos novos valores e procedimentos, nem que para isso sacrificasse o seu deleite estético e a sua vontade expressão pessoal”.

Apesar de o TPB seguir essa linha teórica do nacional-popular de realizar uma arte engajada e popular, o grupo não abriu mão de discutir a temática racial em seus textos e em suas apresentações. A poesia produzida por Solano Trindade, e que estava presente como texto integrante de várias peças encenadas pelo TPB, era classificada, por ele mesmo, como “poesia negra”. Como aponta Maria do Carmo Gregório (2005, p. 82), em sua poesia, Trindade “incorporou o ritmo dos tambores do samba e do Candomblé”. Na perspectiva do método criativo de Trindade, a experiência sensorial dos tambores teria a mesma função do ato sexual, a vitalidade que ambos transmitiam seria a sua fonte de inspiração poética. “Xangô”, na sua poesia, não é um fim em si mesmo; era sim a cultura negra, o meio artístico escolhido por ele para denunciar a opressão existente no Brasil e em qualquer parte do mundo. Sua produção artística funcionava como um veículo de transmissão às massas trabalhadoras da sua mensagem revolucionária.

Solano e Margarida Trindade iam equilibrando essa equação que ora pendia mais para a crítica racial, ora mais para uma interpretação marxista de luta de classes, ainda que, para Trindade, assim como para Abdias do Nascimento, elas nunca estiveram dissociadas. No TPB havia uma valorização da presença do negro na cultura brasileira, sem se limitar ao resgate da história do negro. Isso marca claramente a diferença entre duas concepções de teatro negro: a do TEN, com uma atitude didática, procurando a sua temática dentro do movimento negro, e a do Teatro Popular Brasileiro, enfatizando a presença do negro no folclore brasileiro (DOUXAMI, 2001).

Liberto Trindade, filho de Solano, foi membro do TPB e do TEN, as duas principais companhias de teatro negro do Brasil no período e aponta algumas diferenças entre elas. Em entrevista, é possível compreender o método de trabalho das duas companhias. Para Trindade, o TEN tinha uma preocupação maior com a performance, formação do ator e com a ideia de produzir um espetáculo de alto nível do ponto de vista formal do teatro. O grupo buscava sempre produzir textos dramáticos muito bem escritos, acabados, feitos pelo próprio grupo ou na encenação de peças de grandes dramaturgos. Era uma preocupação estética além da questão pedagógica de um teatro de despertar de consciência. O TPB procurava produzir espetáculos musicais que concentravam dança e música em suas peças, a partir das experiências e talentos de seus atores, que nunca eram profissionais.



Existiam algumas diferenças entre o Teatro Experimental do Negro e o Teatro Popular de Cultura. O Teatro Experimental do Negro tinha uma preocupação muito maior com a dança e com o texto encenado. Eram sempre peças com um texto muito bom. E o Teatro Popular Brasileiro tinha com o canto, com a poesia... As declamações, que faziam parte de um quadro. Solano apresentava desde o pregão do Nordeste até o candomblé, tinha frevo, maracatu... O Milton Gonçalves explica como era o TEN. Tinha até alguns monólogos e sempre textos baseados na problemática negra, dos problemas que temos, eu acho muito legal esse tema. O Teatro Popular Brasileiro era mais ligado à dança, aos livros que papai escrevia, exposição de artes plásticas. Era comum apresentar danças folclóricas nas praças, congadas, por aí vai. E aquele monte de gente trabalhando, o importante é isso: muita gente trabalhando, muita gente dando a contribuição. Mesmo aquelas pessoas que não sabiam dançar, que não sabiam cantar estavam lá de uma forma ou de outra, engenheiros, advogados, estavam lá encourando tudo, aprendendo com humildade (TRINDADE, 2017, s.p.).^{vi}

Do ponto de vista da concepção teórica da finalidade do que era produzido por sua companhia, Abdias do Nascimento procurava romper com os preceitos do “nacional-popular”^{vii} e com o “culturalismo”, uma forte vertente de estudos sobre o negro da época, que teve em Arthur Ramos (1942) seu pioneiro, através de seu “A aculturação negra no Brasil”.

Os estudos de Ramos e dos demais de inspiração “culturalista” desenvolveram pesquisas e análise de conteúdos culturais de traços e padrões identificados como de origem africana, como entidades negras da cultura nacional. Os “culturalistas” viam o sincretismo cultural como solução para os problemas no negro no Brasil, pois uma vez que houvesse o reconhecimento e a valorização do negro enquanto agente cultural através do samba e de suas outras manifestações artísticas e culturais, isso diminuiria o racismo e a exclusão do negro, e encaminharia a solução ao nível das relações raciais e sociais. A cultura seria concebida como um sistema independente e autônomo que age sobre a realidade histórica, econômica e social sem ser por ela afetada (BANDEIRA, 1988).

Ainda nas diferenças entre as duas companhias, em entrevista, Abdias do Nascimento discorda da linha adotada por Solano Trindade de fazer um teatro “popular” e não explicitamente negro. Apesar de a maioria do seu grupo ser composta por pessoas negras, o Teatro Popular não se apresentava explicitamente como um “teatro negro”. Segundo Nascimento, essa atitude era porque Trindade buscava atrair as classes populares para a zona de influência do Partido Comunista:

Solano queria que todos os negros fossem do Partido e eu queria primeiro que o negro fosse consciente do seu valor. Ele era contra a denominação de teatro negro porque estimava que essa luta pelo negro dividia a classe trabalhadora. Na verdade, ele considerava o aspecto da raça no seu sentido biológico, quando nós, na realidade, desenvolvíamos uma visão cultural da raça. Para nós, o primeiro obstáculo que o negro encontra é a raça, não a classe (NASCIMENTO, 1998 apud DOUXAMI, 2001, p. 328).

Se Trindade recebia críticas de Nascimento pela militância abertamente partidária, que em sua opinião estava em primeiro lugar, portanto acima da militância racial, o poeta recifense também recebia críticas do Partido Comunista ao juntar questões sociais e raciais em sua militância. Os próprios dirigentes comunistas sugeriram não utilizar a palavra “negro” no nome do grupo teatral. Trindade, ao criar o TPB, queria chamá-lo de Teatro Negro Popular. No entanto, a direção nacional do PCB pediu para ser retirada a palavra “negro”, pois ela dividiria a classe trabalhadora.

Isso não quer dizer que a direção do PCB não achasse importante o trabalho de Trindade. Em 1955, o Teatro Popular Brasileiro viajou para a Polônia e Tchecoslováquia, realizando apresentações por 14 cidades, dentre elas Varsóvia e Praga, no Festival da Juventude Comunista. Durante a década de 1950, Solano Trindade e o TPB transitaram entre Rio de Janeiro, Europa e São Paulo, enquanto ampliam experiência e repertório artístico, criativo e político. No mesmo ano, Trindade criou dentro do TPB o grupo de dança brasileira “Brasileira”, em uma experiência que resultou em uma série de espetáculos com bailarinos não profissionais. Em 1957, transferiu as atividades do TPB para a cidade de São Paulo e na década de 1960 para Embu das Artes, na região metropolitana de São Paulo.

Para o intelectual negro Clóvis Moura, também ligado ao PCB, e posteriormente ao PCdoB, e que conheceu os dois grupos teatrais, o grupo de Solano Trindade lutou para dar uma conotação popular e revolucionária à negritude, enquanto o grupo do TEN, liderado por Abdias Nascimento, imprimiu às atividades um cunho de uma elite intelectual negra (MOURA, 1983). Parafraseando o sociólogo negro Alberto Guerreiro Ramos (1954, apud PINTO, 2013, p. 304), um dos entusiastas e referência teórica do TEN, para quem o movimento deveria inspirar “os homens de cor nos estilos de comportamento de classe média superior”. Para Guerreiro Ramos não seria através de promoção do carnaval, escolas de samba e terreiros de macumba que se conseguiria elevar o negro, mas sim através do estudo.



Moura também irá criticar as opções do TEN e de Guerreiro Ramos, pois esse enfoque do problema do negro dentro da ótica de uma intelectualidade pequeno-burguesa usava a negritude como fronteira ideológica para separá-la das classes populares marginalizadas, onde justamente estava a população afro-brasileira (MOURA, 1983). As críticas de Moura ao pensamento de Nascimento eram também porque este havia se afastado do marxismo tradicional, criando conceitos próprios, como o “quilombismo”, para entender a realidade brasileira tendo como referência não apenas o referencial teórico marxista, mas sem abandoná-lo, mas também incorporar conceitos de outras matrizes de pensamento, como o pan-africanismo e outras filosofias africanas.

O quilombismo pretendia introduzir uma lógica política pan-africana que orientasse a população negra também na superação do modelo capitalista. Segundo o próprio Abdias do Nascimento é preciso “tornar contemporâneas as culturas africanas e negras na dinâmica de uma cultura pan-africana mundial, progressista e anticapitalista me parece ser o objetivo primário, a tarefa básica que a história espera de nós todos. Como integral instrumento de uma contínua luta contra o imperialismo e o neocolonialismo” (NASCIMENTO, 2019, p. 96).

Como é possível analisar, a oposição ao capitalismo no pensamento de Abdias do Nascimento, apesar de uma leitura marxista sobre as contradições do sistema capitalista, como a incorporação do conceito de “imperialismo”, não significa uma adesão do pensamento de Nascimento ao modelo partidário marxista-leninista ou mesmo trotskista em defesa das experiências do socialismo real. O autor defende uma nova sociedade baseada no “comunalismo”, que estaria mais próximo da cosmovisão das comunidades ancestrais africanas. A chave de pensamento não é, para Nascimento, capitalismo x socialismo, mas capitalismo x comunalismo, título inclusive de um de seus escritos, no qual ele enuncia: “Em certo sentido, constituímos o elo mais fraco na corrente de ferro do capitalismo; enquanto isso mantenho a convicção de que será através do comunalismo pan-africano que aquela corrente de ferro se tornará obsoleta e para sempre incapaz de se restabelecer” (NASCIMENTO, 2019, p. 100). Para o fundador do TEN, a envergadura da superação do capitalismo exige uma revolução cultural permanente, pois seu projeto não era substituir um governante por outro, ou mesmo a troca de um sistema por outro, mas criar uma revolução que trocasse ambos – pessoas e sistemas.

O argumento de Clóvis Moura de um “elitismo” por parte do TEN e de suas propostas políticas torna-se injusto, pois o TEN irá defender justamente o caráter anti-imperialista, anticolonialista e antirracista do movimento da negritude e, principalmente, a sua inserção na perspectiva da luta do negro por transformações socioeconômicas e mudanças nas relações raciais do país, a partir da mesma chave de um “despertar de consciência” dos negros e pobres.

As diferenças entre o TEN e o TPB, bem como de interpretações e avaliações das contribuições e legados que tenham em Abdias do Nascimento e Solano Trindade referências, vão ter de lidar com dilemas que marcam a própria experiência negra nas sociedades pós-escravistas modernas. O caminho da luta política, colocado enquanto condição estrutural para aquelas e aqueles que mais se ressentem das consequências de ocuparem posições sociais subalternas, pode, por exemplo, se basear, não apenas, mas principalmente, em referenciais universais de valores e de perspectivas modernas, que na discussão proposta esta mais alinhada com as perspectivas do TEN, ou, basear-se, como o TPB, em referenciais culturais “locais”, no caso, nacionais, mas de diversas origens, com “regionalidades” e demais particularidades, que representam em conjunto o popular e o folclórico, lido em uma chave de resistência popular, sem, contudo, deixar de entender o particular como pertencente a uma totalidade.

Solano Trindade a partir de 1961 passou a compor um grupo de artistas que se muda para a cidade de Embu, em São Paulo, e a transforma, tornando-a conhecida pelo movimento cultural que passa a ganhar fôlego ali e, tendo no TPB um expoente desse momento, finalmente se vê o potencial do grupo reproduzindo todas as experiências e possibilidades recolhidas por Solano ao longo de sua vida, junto a uma coletividade que conseguiu tornar real e promissor todo o acúmulo dos anos anteriores, de modo territorializado, sendo um centro catalisador e irradiador de cultura e consciência. Na segunda metade da década de 1960 fica residindo entre Embu e São Paulo, uma vez que foi se afastando de Embu por conta do desgosto com as mudanças vistas no sentido da comercialização da arte na cidade. Na virada da década o poeta vem a adoecer e falece no ano de 1974.

O legado deixado pelo poeta apresenta elementos ricos para se compreender as implicações das questões de classe e raça no Brasil, de peso e complexidade muitas vezes ignorados em sua real importância, temas que estruturam o país e determinam sua dinâmica social. Consciente dos processos de exclusão e exploração próprios do capitalismo e seus impactos especialmente nocivos à população negra, Solano Trindade sintetiza o místico e o mágico da cultura da afro-brasileira ancestral com a força de luta e resistência de seguidas gerações inconformadas com a manutenção das estruturas arcaicas no país, atualizadas pelas inovações do sistema de exploração capitalista.

Encontra-se relevância e complexidade centrais em temas, debates e desenvolvimentos práticos das questões étnico-raciais no Brasil. Qualquer ação ou iniciativa partindo do movimento negro, ainda que não concebida a princípio com intenções críticas estritamente ideológicas, costuma, por si, em termos gerais, ferir ideais fundamentais das visões



liberais e capitalistas de mundo, basicamente por encontrar força maior em argumentos que defendam a adoção de medidas políticas reparadoras de caráter e impacto no coletivo, em um sistema baseado em noções individualistas, economicistas e racionalistas, voltadas para a acumulação de poder e riquezas.

O desenvolvimento do capitalismo no decorrer do século XX, e a particular dificuldade socioestrutural no Brasil de se estabelecer uma sociedade de fato alinhada com os princípios e fundamentos das modernas sociedades de classes, encontrou no sociólogo Florestan Fernandes (1978) uma teorização destacada no que diz respeito à importância dos movimentos sociais oriundos dos meios negros como agentes potencialmente transformadores da sociedade brasileira.

Michael Hanchard (2001) ao trabalhar com as categorias “Semelhanças Fortes” e “Semelhanças Fracas”, no que tange às relações entre os negros entre si, coloca que a construção de uma unidade ou de um movimento de massa, como a princípio costuma surgir como objetivo a ser alcançado pelo movimento, possivelmente passa pela discussão inevitável de como seriam equalizadas as divergências e limitações que a ação do movimento negro – e coletiva em geral – cada vez mais enfrenta.

Enfatizam-se aqui tais categorias pelas possibilidades que elas têm de resumir um dos dilemas que ainda impedem uma ação mais ampla e contundente do movimento negro. É possível entender que se existe uma unidade do ponto de vista racial (“Semelhanças Fracas”), culturalmente, em sentido amplo, as diferenças ideológicas, de classe, geracionais, por exemplo, são marcadores de interferência, por vezes suficientes, para que não se construam facilmente considerações e ações amplamente convergentes, baseadas em noções e visões comuns de mundo (“Semelhanças Fortes”).

A luta contra o racismo é um elemento unificador, com as intenções, entendimentos, fundamentações e motivações para a prática, com os consequentes resultados esperados, possíveis elementos desagregadores. Mesmo assim é notável o entendimento franco e comum, segundo interpretações marxistas, como a que predominava em parte da esquerda brasileira, sobretudo no PCB, de que os negros deveriam compor e/ou defender politicamente partidos comunistas e posições de esquerda, ou pelo menos estarem entre os principais grupos de eleitores das legendas correlacionadas.

Geraldo Filme, importante nome ligado às escolas de samba de São Paulo^{viii}, inicia suas atividades no TPB nos anos 1950, quando Trindade e sua família vieram morar em São Paulo, e reinicia o grupo na capital paulista. Solano abria espaço para jovens negros compositores participarem de suas peças, especialmente musicais onde apresentavam suas próprias composições. A vivência de Geraldo Filme com Solano Trindade foi fundamental para o sambista aprender a desenvolver um método e compreender a importância de se realizar suas pesquisas sobre a cultura popular, sobretudo desenvolvida na concepção dos seus enredos de escolas de samba. Essa foi uma das marcas de Geraldo Filme no samba: sua capacidade de pesquisar personagens e temas do negro em São Paulo, que há muito estavam esquecidos.

Plínio Marcos, importante dramaturgo e escritor, ligado principalmente à literatura marginal, também esteve ligado ao grupo de Solano Trindade, na fase em que o grupo se instalou na Grande São Paulo, na cidade de Embu. Plínio desenvolveu espetáculos nos anos 1970, como “Balbina de Iansã”^{ix} e “Humor grosso e maldito nas quebradas do Mundaréu”^x, ambos registrados em disco, em que a estética era muito parecida com o trabalho feito pelo poeta recifense. Em sua coluna no caderno Ilustrada, do jornal Folha de São Paulo, Plínio Marcos narra que foi no TPB que ele conheceu Geraldo Filme e logo se impressionou com o seu grande conhecimento sobre a cidade: “Nos conhecemos no grupo do grande poeta popular Solano Trindade, no Embu, que era um verdadeiro núcleo de cultura negra, não a cidade da arte que é hoje. A polícia sempre baixava e espantava todo mundo. Geraldo não era sambista, era fundamentalmente um historiador das coisas de São Paulo, da Praça da Sé, das rodas de samba” (FOLHA DE SÃO PAULO, 30/03/1998, s.p).

Além de sua vasta produção artística, Solano Trindade, agindo como um “intelectual orgânico”, também tinha uma grande preocupação com a formação de novos militantes negros comunistas, agindo como mestre das novas gerações. Foi Solano Trindade o responsável por levar Geraldo Filme para fazer parte do Partido Comunista em São Paulo, em meados dos anos 1950.

Solano Trindade, Edison Carneiro e Clóvis Moura foram importantes precursores do movimento negro dentro do Partido Comunista, iniciando um debate interno no partido, que se recusava a ver a questão do negro afastada da questão das classes subalternas no Brasil. A contribuição dos três comunistas foi de grande valia para a geração de Rafael Pinto^{xi} Hamilton Cardoso^{xii}, Jamu Minka^{xiii}, Milton Barbosa^{xiv} e demais militantes que girariam em torno do Árvore de Palavras, Versus e, posteriormente, do MNU em São Paulo, e para o grupo de poetas negros liderados por Oliveira Silveira (1941-2009) no Rio Grande do Sul, que produziam uma poesia com a temática racial pautada pela cultura popular. Os militantes comunistas negros mais velhos sempre tiveram uma preocupação em receber e orientar esses jovens militantes, como uma espécie rito de passagem em que os mais velhos estariam preparando os mais jovens para a luta



antirracista, ainda que muitos desses jovens estivessem integrados a uma corrente trotskista que, mais tarde, se integraria ao Partido dos Trabalhadores e os velhos militantes continuassem no “partidão”.

Tem um aspecto muito interessante. Geraldo Filme e Solano Trindade eram todos caras do Partidão. Eles passaram pelo Partidão. Tem uma coisa muito interessante que os comunistas sempre fizeram foi essa ideia de a cultura popular penetrar dentro das escolas de samba. Paulo da Portela, Silas de Oliveira, Martinho da Vila no Rio de Janeiro eram militantes do PCB. E a mesma coisa em São Paulo. Mesmo com o partidão e a esquerda em geral tendo muita dificuldade de tratar da questão racial, eles ainda passavam aquela visão tradicional stalinista que a questão de raça e de gênero dividia a luta de classes. Isso foi um grande problema. Você olha no Brasil, o projeto de democracia racial gilbertofreyreano do “Casa-Grande e Senzala” influenciou demais a esquerda no Brasil (...) (PINTO, 2017, s.p)^{xv}.

Rafael Pinto, fundador do MNU e militante marxista ligado à IV Internacional de orientação trotskista, menciona como era essa relação com Solano Trindade e outros militantes mais velhos. Apesar de divergências ideológicas dentro do campo do marxismo, ambos eram comunistas e negros e isso os aproximava mais do que os separava, sendo Solano um elo de geração entre os antigos militantes que enfrentaram a ditadura varguista e tinham sido da Frente Negra Brasileira, com jovens militantes 30 anos mais novos e que também viviam um regime autoritário:

Nos anos 1970 eu já estava com quase 30 anos, casado e com uma dedicação maior à militância política. Eu frequentava mais nessa época a Praça da República, que nós nos encontrávamos aos domingos com o sociólogo Aristides Barbosa, Oswaldo de Camargo, Solano Trindade, o filho dele Liberto, Ciro, Jangada. Nós ficávamos discutindo política, esse grupo em volta do Solano que expunha lá. Foi o Solano que começou com a feirinha de artesanato na Praça da República. Um grupo totalmente de esquerda. E bem plural. Sempre houve uma briga entre stalinistas e trotskistas. Mas convivemos muito bem. Eu era da 4ª Internacional, da Liga Operária, de orientação trotskista. Entrei na Liga em 1975, um ano após entrar na USP. Tínhamos muito respeito por esses militantes e éramos também influenciados por eles. Essa Velha Guarda era do partidão, prestista, mas isso não afetava nossa relação. A questão racial nos unia, porque mesmo eles não tinham espaço pra discutir a questão racial dentro do partidão. A minha geração, Milton, eu e Ivair, foi a geração que começou a fazer a crítica da esquerda a partir da criação do MNU. Bebemos de todas as fontes, da luta contra o apartheid, do movimento dos direitos civis nos EUA, do movimento hippie e movimento de mulheres. A partir disso começamos a organizar o movimento negro com o foco da luta contra a exploração racial e de classe, sem fazer a dicotomia que luta de classes é uma coisa, e luta pela igualdade racial é outra (PINTO, 2017, s/p)^{xvi}.

Por meio da contribuição de Ivanir dos Santos, ativista do Partido dos Trabalhadores (PT) e do movimento negro, Michael Hanchard pôde expor de modo exemplar a questão posta por ele sobre a carência de “Semelhanças Fortes” como fator presente em algumas iniciativas de ação do movimento negro no Brasil. Durante entrevista à Hanchard, Ivanir critica a ideia de uma

[...] solidariedade afro-brasileira genérica, que, adotada ingenuamente, poderia levar a uma “esquizofrenia” (o termo dele) que separaria a cultura ou a raça de seu contexto político: Solano Trindade (um poeta afro-brasileiro) era membro do Partido Comunista. Amílcar Cabral era do Partido Comunista. Agostinho Neto era marxista. Mas a maioria das pessoas do movimento negro só os discute em termos de sua negritude. Da cor de sua pele, e não do significado de suas posturas políticas e da importância dessas posturas para as pessoas negras. Muitos se interessam apenas pelo simbolismo’ (HANCHARD, 2001, p. 105).

Longe de buscar aqui o aprofundamento de um tema de complexidade e implicações delicadas, a proposta é salientar que a maturidade do movimento e a possibilidade de recolher mais de um século de história, de luta ativa e cotidiana, com conquistas importantes nos campos institucionais e comuns, foram possíveis graças ao somatório de ações e reações afro-brasileiras, e dentre elas as de Solano Trindade tiveram centralidade dentre as diversas orientações entendidas como movimento negro, contrárias ao racismo e aos modernos sistemas de exploração capitalista.

O percurso intelectual, a obra e a militância Solano Trindade são fundamentais para entender as possibilidades criadas pelo movimento negro durante o século XX, em especial no que toca o envolvimento das pessoas comuns, populares, no processo de elaboração e prática artística e cultural com significados para além dos meramente formais e estéticos. Pensar a arte como forma de se alcançar as massas, as camadas mais populares, oportunizando o acesso à cultura por meio da arte engajada politicamente, encontra em Solano Trindade um representante singular, uma vez que nas suas



experiências organizativas sempre existiu a preocupação com o envolvimento de todos, sem distinção de nenhuma ordem, onde todos trabalham para o bem da coletividade e dos objetivos comuns.

No que toca ao racismo, ainda que tenha tido um aumento significativo da articulação de organizações e militantes do movimento negro com perspectivas políticas de esquerda a partir da constituição contemporânea do movimento negro, a pluralidade de iniciativas e os diferentes níveis de organização considerando, por exemplo, as diferenças de contexto nas capitais e no interior, ainda colocavam desafios para que os militantes do movimento alcançassem a população negra de modo mais abrangente. A compreensão dos problemas estruturais do país pelos menos favorecidos, somada à disseminação da informação pelos meios de comunicação em massa, auxilia a uma maior e mais ampla compreensão das causas dos problemas vividos, mas não se traduz automaticamente em tomada de consciência para a ação ou a mobilização política.

Solano Trindade faleceu em 1974, na mesma década da reorganização contemporânea do movimento negro, apenas alguns anos depois de um marco de virada para as novas aspirações de militantes de todas as gerações, que encontrou nos jovens negros engajados da época um novo gás, novos desafios e uma realidade política ainda instável. O ano de 1971, já marca essa “virada” dos anos 1970, com a fundação do Grupo Palmares, no Rio Grande do Sul. O pensamento de Solano também foi marcante para o poeta gaúcho Oliveira Silveira, que se tornou um dos principais intelectuais das interpretações e formulações futuras do movimento negro em sua versão contemporânea pós-MNU. Trata-se da mudança do marco de referência para a mobilização política negra da data da abolição da escravidão no Brasil, 13 de maio, ocorrida em 1888, para o dia 20 de novembro, data do assassinato de Zumbi pelas forças coloniais no Quilombo dos Palmares, no ano de 1695.

Oliveira Silveira foi fundador do Grupo Palmares, no Rio Grande do Sul, e é conhecido em todo o Brasil como o propositor, neste mesmo ano, do dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Liberto Trindade (2017) relata que sua mãe Margarida já aludia a Palmares em suas participações em manifestações políticas no Rio de Janeiro, nos anos 1950. A força da referência de Palmares atravessou os séculos e o dia da morte de Zumbi se tornou a principal data de articulação do movimento negro contemporâneo, sendo acatada pelo MNU a partir de sua fundação em julho de 1978 e sendo celebrada oficialmente a partir desse marco, no FECONEZU em novembro do mesmo ano, quando da ocorrência da 1ª edição do Festival Comunitário Negro Zumbi, na cidade de Araraquara, interior do estado de São Paulo.

A recuperação desta referência e sua utilização política encontra no poeta Oliveira Silveira um importante representante. Em seu próprio processo de formação e conscientização, durante o período de universidade, na década de 1960, toma contato com a literatura negra da negritude francófona e com autores brasileiros, dentre os quais destaca Cruz e Sousa e Solano Trindade.

É de grande poder expositivo a periodização do movimento negro e do processo histórico vivido pelas populações negras no Brasil, apresentada por Oliveira Silveira em depoimento para as “Histórias do Movimento Negro no Brasil” (2007). De modo resumido e sintético, Oliveira Silveira oferece um panorama no qual é possível perceber o papel do movimento negro e o impacto de sua atuação, no que diz respeito à crítica dos problemas estruturais do país, que são centrais para que compreender os desafios e dificuldades de transformação da realidade brasileira sem, contudo, ignorar os avanços e possibilidades criadas por esse movimento, de articulação de temas e atores sociais diversos, com impactos consideráveis para mudanças de ordem político-institucional e no debate e cultura política do Brasil.

Numa tentativa de periodização do movimento negro, costumo dizer que, em 1971, começa o que nos chamaríamos de período contemporâneo das lutas negras no Brasil. Se fosse fazer uma periodização da história toda, teria o período, vamos dizer, heroico, que é o período escravismo; depois, o pós-escravismo, que viria até 1971 mesmo. Tem as subdivisões no meio, mas 1971 acho que é um marco, justamente pelo 20 de novembro. Claro que tem várias confluências, os movimentos estadunidenses, as independências africanas, o socialismo, a negritude, as próprias lutas e esse legado todo dos nossos lutadores, como Abdias e Solano, só para citar os mais próximos. Agora, a partir de 1971 tem aquela virada. Então se faz esse deslocamento do 13 de maio para o 20 de novembro. O 20 de novembro tem um poder aglutinador muito grande, que estimulou o movimento. Aquele fato de fazer uma atividade em novembro aglutinava, mobilizava mais. E depois, mais adiante, em 1978, surgem o MNU, o FECONEZU em São Paulo, e há outros fatos além dos aludidos. Agora, aí tem três divisões: de 1971 a 1978, que eu chamo de “virada histórica”; de 1978 a 1988, que é uma fase de organização do movimento, em que surgem novas entidades, tem os protestos, as denúncias... Nessa fase surge uma divisão também entre a corrente partidária, a corrente confessional cristã e o movimento propriamente dito, que segue aquele fluxo histórico e não depende nem de partidos nem de confissão religiosa e se identifica, em termos religiosos, com a religiosidade de matriz negro-africana. Ao mesmo tempo, há o trabalho, por exemplo, na Constituinte, que vai resultar na inclusão do negro no texto constitucional, que é uma obra do movimento, que sensibilizou os partidos ou se



valeu do oportunismo dos partidos. A constituição é também um marco, porque nos passamos a viver um novo período, uma fase de conquistas, de obtenção de retornos. Algumas conquistas nos já tínhamos feito: tínhamos começado a ter espaços nos poderes públicos, conselhos, assessorias, Memorial Zumbi... Surge a Fundação Palmares, no plano nacional, e começa esse trabalho de reconhecimento, regularização, titulação das propriedades, da territorialidade negra, das comunidades quilombolas. Então já é uma coisa mais concreta, mais palpável, que a gente gostaria de ter. Finalmente, no último período, de 1988 para cá, temos que considerar, por exemplo, o trabalho na área educacional, em que nós temos um avanço muito grande, a produção escrita, a formação de mestres e doutores negros e a participação dos NEABs nas universidades, que é muito importante (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 270).

Segundo os historiadores Jean Marcel Carvalho França e Ricardo Alexandre Ferreira (2012, p. 96), o movimento negro dos anos 1970 e 1980 teve um papel decisivo para a consolidação de uma imagem positiva e na elevação de Zumbi dos Palmares ao panteão de herói nacional e Oliveira Silveira foi uma de suas principais lideranças. Os autores classificam que existiram três grandes visões na historiografia brasileira sobre Zumbi dos Palmares: a do período colonial, do Brasil independente e, por fim, a do movimento negro. A visão sobre Palmares ou qualquer quilombo no período colonial era visto pelos portugueses como uma ameaça. Os escravizados vistos como mercadorias eram fugitivos rebeldes e representavam para o sistema escravista, uma ameaça à propriedade e à colonização. O segundo, elaborado no século XIX, durante o Império, retratava Palmares como um núcleo da barbárie africana, uma ameaça à civilização brasileira que os colonos tiveram o “dever” civilizacional de eliminar. O terceiro o alçou como ícone simbólico da luta contra a escravidão e em defesa da liberdade. Tornou-se não apenas símbolo dos escravizados e do movimento negro como dos camponeses, indígenas e de todos “aqueles que lutaram e ainda lutam contra o caráter excludente da sociedade brasileira”. É valorizada a experiência de Palmares e sua resistência de mais de um século contra a escravidão.

Um dos marcos da terceira fase foi a organização do FECONEZU (Festival Comunitário Negro Zumbi), evento organizado por diversas entidades e coletivos do movimento negro. Assim como o TPB, o FECONEZU tornou-se um modelo de organização coletiva popular para a vivência e convivência, de preservação e de resistência do negro brasileiro. O festival contou com dezenas edições, sempre de forma itinerante, por diversas cidades do interior paulista. O primeiro, em novembro de 1978, na cidade de Araraquara, tinha por objetivo finalizar as comemorações em homenagem aos 283 anos da morte de Zumbi. As principais publicações e discussões do Festival eram de exaltar a luta de Palmares contra a escravidão e o racismo, e apresenta o povoado como um núcleo de liberdade dentro do sistema escravista; tendo como lema “O melhor do FECONEZU é sua gente”.

CONCLUSÃO

Solano Trindade não chegaria a ver todo esse desdobramento acontecer como a criação do MNU e do FECONEZU, no entanto sua influência é reconhecida pelos fundadores das novas entidades. A sua longa trajetória e produção se deu em múltiplas áreas, matizadas por sua formação popular e marxista, vividas na prática em suas atuações política no PCB e em seu Teatro Popular Brasileiro, onde defendeu e possibilitou a síntese entre arte e cultura popular, com a valorização da igualdade de tratamento e união para o trabalho comunitário, de influência socialista. Muito ainda precisa ser recuperado da vida e obra de Solano Trindade; novos trabalhos sobre as contribuições do “poeta do Povo”, nas mais diversas áreas, vão ganhando mais divulgadores, autores e intérpretes, contudo, o momento sugere também a necessidade da inspiração de Solano Trindade ser motivadora de práticas e iniciativas que façam frente aos desafios ainda existentes.

Entendendo o racismo como elemento estruturante das relações sociais no Brasil, seria a atuação do movimento negro a única que poderia, ao mesmo tempo, trabalhar junto da população negra mais abrangente de modo a auxiliá-la na recuperação dos déficits acumulados historicamente e na melhoria das relações interpessoais marcadas pelo preconceito e discriminação racial. Teria ainda o papel de ir contrariamente às instituições e grupos hegemônicos de poder que se perpetuam, se valendo e beneficiando do racismo somado a velhas e novas formas de exploração, sem nunca efetivamente enfrentarem as consequências e os dilemas morais que mantêm, abismais, as desigualdades sociais no Brasil.

Seja por si ou por todas as contribuições e aberturas possibilitadas pela sua obra, o “Poeta do Povo” foi e ainda é uma das principais referências para o movimento negro em seu papel de lutar por valorização, respeito e contra o racismo estrutural brasileiro. A rearticulação do movimento negro contemporâneo se inicia década de 1970, herdando diretamente o legado da geração anterior, da qual Solano Trindade é um dos expoentes. Essa nova geração se articulava no final da década em torno de novas e diversas iniciativas, tendo como marco o ano de 1978, com a criação do



Movimento Negro Unificado (MNU) contra a ditadura militar e o racismo no Brasil, e o Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONZU), marcando as celebrações do mês de novembro, e sua então nova forma de interpretação e utilização política e simbólica, em torno da ideia de consciência negra.

Houve também, junto da manutenção de discussões históricas e estruturais de sempre, a ampliação de pautas e narrativas que abriram e incentivaram novas frentes e concepções, tornando o movimento mais complexo e plural. Não obstante, entende-se que se faz necessário atentar para as dificuldades de se alcançar e conscientizar a população negra de modo mais abrangente, com vias a uma ação coletiva política, coordenada e consciente, e de se articular as lideranças do movimento negro considerando e superando, para os devidos fins, por exemplo, diferenças sociais, ideológicas e geracionais, em uma sociedade cada vez mais urbanizada e populosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, V.; PEREIRA, A. *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro, Pallas: CPDOC/FGV, 2007.

ANDRADE, L. F. C. de. *O movimento negro e a cultura política no Brasil (1978-1988): o caso de São Paulo*. 2016. 255 p. Dissertação (mestrado em Sociologia) – UFSCar, 2016.

ARAÚJO, E. (Org.). *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica*. 2ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Museu Afro Brasil, 2010.

BELLA, I. B. *Solano Trindade: “Não há críticas nem técnicos; folclore não é arte”*. Folha de São Paulo, 19 de fev. de 1961.

BANDEIRA, M. L. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BERND, Z. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DOUXAMI, C. Teatro negro: a realidade de um sonho sem sono. *Revista Afro-Ásia*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), n. 25-26, 2001.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. V.2 [1964]. São Paulo: Ática, 1978.

FERNANDES, F. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Perseu Abramo, 2017.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho e FERREIRA, Ricardo Alexandre. *Três vezes Zumbi: a construção de um herói brasileiro*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

GARCIA, M. A questão da cultura popular: as políticas culturais do centro popular de cultura (CPC) da União Nacional dos Estudantes (UNE). *Revista Brasileira de História*, v. 24, n. 47, p. 127-162, 2004.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GREGÓRIO, M. C. *Solano Trindade. Raça e Classe, Poesia e Teatro na Trajetória de um afro-brasileiro (1930-1960)*. 2005. 143f. Dissertação (Mestrado em História) – UFRJ/IFSC-PPGHIS, Rio de Janeiro, 2005.

HANCHARD, M. G. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

MARTINS, C. E. Anteprojeto do Manifesto do CPC. *Arte em Revista*, São Paulo: Kairós, nº 1., 1979.

MOURA, C. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983.

MUSEU AFROBRASIL. *Solano Trindade (História e Memória)*. s.a. Disponível em: <<http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/hist%C3%B3ria-e-mem%C3%B3ria/historia-e-memoria/2014/12/30/solano-trindade>>. Acesso em: 10 de dez. de 2021.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

NASCIMENTO, A. *O Quilombismo*. Documentos de uma militância Pan-Africanista. 3ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.



NASCIMENTO, Elisa Larkin Nascimento. (org) *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NAPOLITANO, M. 1964. História do regime militar brasileiro. São Paulo: Contexto, 2014.

PINTO, R. P. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013.

SCHWARZ, R. *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Paz e Terra; Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1992.

SANTOS, Os. S. dos. “*Cantares ao meu povo*”: a poesia de Solano Trindade como movimento social negro (Rio de Janeiro, 1944-1961). 2021. 209f. Tese (doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) –UFBA, Salvador, 2021.

TRINDADE, S. *O Poeta do Povo*. São Paulo: Ediouro: Editora Segmento Farma, 2008.

VILHENA, L. R. *Projeto e missão*. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

Entrevista realizada com Liberto Solano Trindade em 18 de julho de 2017.

Entrevista realizada com Rafael Pinto em 16 de agosto de 2017.

NOTAS

ⁱ Margarida Trindade. Terapeuta ocupacional, trabalhou com a equipe de Nise da Silveira no Rio de Janeiro, foi esposa de Solano Trindade e mãe de seus filhos.

ⁱⁱ Companhia de teatro fundada em 1944, no Rio de Janeiro, pelo dramaturgo e diretor Abdias do Nascimento. O TEN desde sempre procurou marcar sua atuação cultural e política a partir da afirmação e valorização da cultura africana como parte da luta e identidade dos afro-brasileiros.

ⁱⁱⁱ A palavra “folguedo” tem uma categoria etimológica ligada à escravidão, representando as negociações entre senhores e escravizados. Seriam as manifestações realizadas pelos escravizados em seus momentos de folga, portanto eram consideradas de importância para a população negra, pois eram justamente as atividades que eles escolhiam realizar e faziam em seus raros momentos de pausa do mundo do trabalho, que era o mundo do sofrimento e de sua real condição.

^{iv} Liberto Solano Trindade. (1943-). Ator, sambista e bancário. Filho do poeta Solano Trindade e Margarida Trindade. Liberto trabalhou durante mais de uma década com o pai, foi ator do Teatro Popular Brasileiro, do Teatro Experimental do Negro, mestre-sala e dirigente da escola de samba Mocidade Alegre, vice-presidente da escola de samba Unidos do Peruche, presidente da escola de samba Império Lapeano, diretor da UESP e sindicalista, como diretor do Sindicato dos Bancários.

^v Entrevista de Liberto Solano Trindade a Bruno Sanches Baronetti. Data: 18 de julho de 2017.

^{vi} Entrevista de Liberto Solano Trindade a Bruno Sanches Baronetti. Data: 18 de julho de 2017.

^{vii} O conceito de nacional-popular foi utilizado no Brasil, sobretudo por membros do PCB, tendo como referência as reflexões de Antônio Gramsci (2002) em seus Cadernos do Cárcere. Por meio da relação entre o “nacional” e o “popular”, Gramsci busca recriar o entendimento que se tem sobre as classes populares e também indicar uma nova forma de se relacionar com os subordinados. No Brasil esse conceito é adaptado para designar uma produção artística feita por um intelectual orgânico que tenha uma mensagem política, cujo conteúdo tenha elementos da cultura popular e que seja consumido pela classe trabalhadora, como forma de despertar a sua consciência política a partir de seus próprios códigos e signos culturais.

^{viii} Geraldo Filme de Souza (1927-1995). Cantor, compositor e pesquisador. Um dos mais importantes sambistas do samba paulistano. Foi da Ala de Compositores da Unidos do Peruche e do Vai-Vai, presidente da UESP (1975-1977) e da escola de samba Paulistano da Glória. Gravou diversos discos e sambas-enredos.



^{ix} O musical era inspirado no clássico Romeu e Julieta, de Shakespeare. A personagem principal era Balbina, filha de lã, que desafia sua mãe de santo ao se apaixonar por um jovem de um terreiro inimigo, sendo obrigada a abandonar a sua religião para viver o romance.

^x A peça-show contava a história do samba paulistano através de suas raízes rurais e religiosas.

^{xi} Rafael Pinto (1949). Sociólogo e bancário. Foi diretor do sindicato dos Bancários, editor do jornal *Árvore de Palavras*, um dos fundadores do PT e do MNU, e membro da escola de samba Vai-Vai.

^{xii} **Hamilton Cardoso (1954-1999). Jornalista. Foi um dos fundadores do Movimento Negro Unificado (MNU) e liderança negra na Campanha das Diretas Já. Publicou diversos livros e artigos sobre questões raciais e sindicais.**

^{xiii} Jamu Minka (José Carlos de Andrade). Jornalista. Estudou na ECA-USP na década de 1970. Foi atuante nos bailes blacks de São Paulo e participou de inúmeros projetos da imprensa negra a partir dos anos 1970 como *Árvore das Palavras*, *Versus*, *Afro-Latino-América* e *Jornegro*. Militou no CECAN (Centro de Cultura e Arte Negra) e no Quilombhoje. Foi um dos fundadores do MNU e integra o grupo que desde 1978 publica bianualmente a série *Cadernos Negros*.

^{xiv} Milton Barbosa (1948-). Metroviário e economista. Em 1974 entrou no curso de Economia na USP e tornou-se militante da Liga Operária (LO). Foi membro do Sindicato dos Metroviários e sua atuação sindical provocou sua demissão da companhia, em 1979. Foi um dos fundadores do MNU, em 1978 e membro do PT.

^{xv} Entrevista de Rafael Pinto a Bruno Sanches Baronetti. Data: 16 de agosto de 2017.

^{xvi} Entrevista de Rafael Pinto a Bruno Sanches Baronetti. Data: 16 de agosto de 2017.



DO ARMÁRIO AO MERCADO: CAPITALISMO E A MERCANTILIZAÇÃO DAS IDENTIDADES LGBT+

DEL ARMARIO AL MERCADO: EL CAPITALISMO Y LA COMERCIALIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES LGBT+

FROM THE CLOSET TO THE MARKET: CAPITALISM AND THE COMMERCIALIZATION OF LGBT+ IDENTITIES

AIRES, JOSÉ LUCIANO DE QUEIROZ

Graduação em História pela Universidade Estadual da Paraíba, mestrado em História pela Universidade Federal da Paraíba. Professor Adjunto I da Universidade Federal de Campina Grande
E-mail: joseluciano9@gmail.com

RESUMO

O objetivo desse artigo consiste em analisar como o capitalismo contemporâneo em crise tem se apropriado da pauta LGBT+ para fins mercadológicos, ou seja, como a pauta das identidades encoberta pelo discurso da cidadania em verdade atende aos pressupostos da sua transformação em mercadoria. O texto é fundamentado teoricamente no marxismo, sobretudo na teoria do Estado Ampliado de Antônio Gramsci e de precariado em Ricardo Antunes e Rui Braga. Metodologicamente o artigo fora construído a partir de uma matéria jornalística da CNN que conduziu a investigação para os sites do Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+ e de algumas empresas e consultorias, de modo a mapear seus intelectuais orgânicos, as publicações e eventos organizados por eles e as relações entre sociedade civil e sociedade política, assim como destas com a opinião pública mais englobante. As fontes utilizadas foram localizadas nessas mídias digitais das entidades de classe representantes dos capitais.

PALAVRAS-CHAVE: Estado Ampliado; Identidades; Capitalismo

RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar cómo el capitalismo contemporáneo en crisis se ha apropiado de la agenda LGBT+ con fines de mercadotecnia, es decir, cómo la agenda identitaria amparada por el discurso de la ciudadanía responde efectivamente a los supuestos de su transformación en mercancía. El texto se basa teóricamente en el marxismo, especialmente en la teoría del Estado Ampliado de Antônio Gramsci y del precariado en Ricardo Antunes y Rui Braga. Metodológicamente, el artículo se construyó a partir de un artículo periodístico de CNN que realizó la investigación para los sitios web del Foro de Empresas y Derechos LGBTI+ y de algunas empresas y consultorías, con el fin de mapear sus intelectuales orgánicos, las publicaciones y eventos organizados por ellos y sus relaciones. entre la sociedad civil y la sociedad política, así como entre éstas y la opinión pública más amplia. Las fuentes utilizadas se ubicaron en estos medios digitales de entidades de clase representativas de las capitales.

PALABRAS CLAVES: Estado Extendido; Identidades; Capitalismo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze how contemporary capitalism in crisis has appropriated the LGBT+ agenda for marketing purposes, that is, how the agenda of identities covered by the discourse of citizenship actually meets the assumptions of its transformation into a commodity. The text is theoretically grounded in Marxism, especially in the theory of the Expanded State of Antônio Gramsci and of the precariat in Ricardo Antunes and Rui Braga. Methodologically, the article was constructed from a CNN journalistic article that led the investigation to the websites of the LGBTI+ Business and Rights Forum and of some companies and consultancies, in order to map their organic intellectuals, the publications and events organized by them and the relations between civil society and political society, as well as between the latter and the wider public opinion. The sources used were located in these digital media of class entities representing the capitals.

KEYWORDS: Expanded State; Identities; Capitalism.

INTRODUÇÃO

Tive a felicidade de assistir a duas *lives* artísticas de excelente qualidade musical durante a pandemia da Covid-19. A primeira delas chamava-se “Live do Orgulho” e foi comandada pela cantora e compositora baiana Daniela Mercury. Já a segunda, foi ao ritmo de clássicos do samba brasileiro e protagonizada pelos artistas negros e negras Elza Soares, Agnes e Seu Jorge. A intenção de ambas, além de proporcionar diversão aos que estavam em quarentena por conta do vírus, era levar o recado político do combate a *lgbtobia*, ao racismo e a fome no Brasil. Embora as intenções de seus organizadores fossem as melhores possíveis, um detalhe importante me chamou a atenção, o que levou a uma apreciação mais acurada sobre o tema. Trata-se, portanto, do fato de que a *live* de Daniela Mercury contava com a parceria empresarial do Grupo *Carrefour* enquanto que a de Elza e convidados tinha a *Mastercard* como parceira na luta pelo combate à fome no Brasil¹.

Esses dois exemplos traduz uma tendência do capitalismo contemporâneo em expandir seu raio de atuação para a pauta da diversidade e das identidades como forma de “inclusão” pelo mercado. É disso que pretendo tratar neste artigo: procurar compreender esse giro das frações do grande capital em direção à temática LGBT+ e a mercantilização das identidades de gênero e orientação sexual.

“10 EMPRESAS QUE FAZEM DIFERENÇA E A LIÇÃO DE CASA PARA A INCLUSÃO DE LGBTs”

O jornalista Luís Lima, da *CNN Business Brasil* divulgou uma matéria, datada de 22 de junho de 2020, cujo título é bastante sugestivo: “10 empresas que fazem diferença e a lição de casa para a inclusão de LGBTs”. O *intelectual orgânico* da burguesia, por meio de um de seus *aparelhos privados de hegemonia*, procura transmitir a ideia de que o capitalismo é um sistema que pode ser inclusivo e de que as grandes empresas estão dispostas a empreender políticas afirmativas e emancipatórias.

A primeira empresa destacada pelo jornalista se trata da *Atento*, empresa do ramo de *telemarketing* com sede em Madri, que desde 2013 vem adotando medidas como o uso dos banheiros na empresa de acordo com a identidade de gênero e, em 2014, o “crachá social” para que o trabalhador e a trabalhadora possam ser identificados pelo seu nome social. Além da identificação no crachá, o nome social vale para uso no *e-mail* corporativo e em benefícios como o vale alimentação.

Já o Grupo *Pão de Açúcar*, que integra o *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+ⁱⁱ* e a *TransEmpregosⁱⁱⁱ*, anunciou a contratação de 31 trabalhadores trans durante o ano de 2019 para as Lojas *Extra* e *Pão de Açúcar*. O grupo também participa do *#AgoraVai*, festival cujo objetivo é “capacitar pessoas trans para o mercado de trabalho com oficinas e treinamentos sobre elaboração de currículos, dicas para entrevista e escolha do vestuário”. No ano de 2018 a empresa criou internamente um grupo denominado “Grupo orgulho LGBT”, do qual participam mais de 60 trabalhadores- (“colaboradores”, na linguagem empresarial)-, a fim de realizar atividades e ações para “atrair, reter e desenvolver talentos, além de contribuir com a tomada de consciência sobre a comunidade LGBT”. Em 2019, o Grupo *Pão de Açúcar* promoveu eventos com duração de mais de 5 dias com a participação de mais de 20 palestrantes e painelistas de diversas empresas, instituições da sociedade civil e/ou educacionais, para um público interno e externo de mil e quinhentas pessoas.

O *Carrefour* é a terceira empresa mencionada pelo jornalista da CNN. Seu protagonismo na causa LGBT+, segundo a matéria, tem a ver com ações como a manutenção de um “grupo de afinidades” denominado “Todxos”, do qual faz parte a fração LGBT+ da classe trabalhadora daquela empresa. Não à toa, o *Carrefour* foi tantas vezes referenciado nas falas de Daniela Mercury durante a “Live do Orgulho”. Segundo nota da empresa, “temos uma agenda de combate à violência contra as mulheres e reforçamos também a acolhida das pessoas LGBTI+ em tempos de pandemia”. Estima-se que desde 2012, quando o grupo empresarial adentrou a pauta da diversidade, foram contratados algo em torno de 190 pessoas trans. Aliás, foi destinado um dia específico para a contratação desse segmento da classe trabalhadora, conforme destaca a nota da própria empresa: “No ano passado, nosso time de recrutamento e seleção, investiu em dias específicos para contratação apenas desses profissionais”.



Outra empresa que aderiu ao mercado rosa foi a *Ambev*, igualmente parceira do *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+*. Em 2016 ela instituiu o grupo *Larger* (Lésbica, & gay & todos respeitados), a fim de discutir “práticas de inclusão e bem-estar de pessoas LGBTs no trabalho”. No mesmo ano a cerveja *Skol* foi a patrocinadora oficial da 20ª Parada de Orgulho, em São Paulo e, em 2018, “se tornou apoiadora das cinco normas de conduta da ONU para empresas que suportam direitos LGBT”. Já em 2019 a *Ambev* promoveu o “tuitaço do bem” que doava R\$ 1,00 a cada postagem com *hashtag* *#OrgulhoDaminhaHistoria*, para duas ONGs LGBT+: Casa 1^{iv} e Casinha Acolhida”, que chegaram a receber um total de cem mil reais.

O capital financeiro também comparece com a participação do *Itaú Unibanco*. Em parceria com a *Consultoria Mais Diversidade*^{vi} o banco patrocinou o edital “LGBT+ Orgulho” que tratava de projetos na área de diversidade sexual e de gênero, chegando ao valor de duzentos mil reais no ano de 2018 contemplando propostas de caráter cultural, educacional, esportivo ou social. No interior do banco foi criado o grupo de afinidade, “Sou como sou”, a fim de “fomentar treinamentos, conversas e a revisão de políticas e procedimentos, para que a linguagem de materiais internos do banco seja inclusiva”.

A *Natura*, há quinze anos vem apostando em oferecer “benefícios de saúde a casais LGBTI+, como licenças parentais estendidas - maternidade de seis meses e paternidade de 40 dias –, além do berçário, sem custo, para pais e mães, independentemente do gênero ou orientação sexual”. Também adota a adoção do nome social para trabalhadores trans e considera desenvolver uma política de aferição em torno de dados de LGBTQ+ para efeito de medir o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) dos trabalhadores e trabalhadoras da empresa. Também oferece cursos de maquiagem para transexuais em parceria com a ONG Casa 1 e, em 2019, participou da Feira de Empregabilidade, igualmente realizada pela Casa 1 e que resultou na contratação de profissionais para trabalharem nas lojas durante o período do Natal. Conforme mencionou Milena Buosi, gerente de diversidade da *Natura*, “diversidade é um tema presente em nosso cotidiano e temos planos ainda de reforçar que nosso modelo pode ser uma alternativa viável para gerar renda e oportunidades de desenvolvimento para esse público”. Assim como as demais, a *Natura* também mantém internamente um grupo de afinidades LGBT+, o “Natura em Cores”, composto por mais de cem participantes.

A sétima empresa destacada na matéria da CNN se trata da *EDP* que, desde 2019, tem mantido um “Programa de Inclusão e Diversidade”, composto por seis grupos de afinidades, um deles com ênfase no coletivo LGBT composto por 111 integrantes. Em meados de 2020 a empresa aponta a necessidade de estabelecer um “censo da diversidade”, em formato anônimo, “para conhecer melhor seus colaboradores e aprimorar ações de acolhimento e inclusão. Além disso, destaca como frente importante de trabalho, treinamentos e liderança inclusiva, para fortalecer a cultura diversa da empresa, e que este ano ganhou uma versão digital, devido à pandemia da Covid-19”. Além disso, a empresa patrocina a “Feira Diversa”, “maior evento de recrutamento de jovens LGBT+ da América Latina”, além da adesão à “Lei da Empresa Cidadã”, que estende a casais LGBTs direitos como licenças-maternidade e paternidade, além das regras de adoção.

A *Ford*, multinacional estadunidense, desde 2017 também vem começando a discutir a entrada na temática LGBT+ para suas filias no Brasil. Em 2019, a empresa instituiu internamente um “Comitê de Diversidade” e um grupo de afinidade denominado “Globe”, composto por cem membros. A *Arcelormittal*, multinacional gigante do setor siderúrgico, é a 9ª empresa citada na matéria jornalística em apreciação. Em plena pandemia a empresa comunica sua decisão de aderir ao *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+*, e sinaliza quanto à determinadas práticas já desenvolvidas por outras empresas, a exemplo da criação de grupos de afinidades. Por fim, a *Salesforce*, empresa de tecnologia de matriz estadunidense que foca no processo de contratação a partir da diversidade de gênero e orientação sexual bem como na organização de estatísticas que demonstrem o aumento quantitativo de trabalhadores LGBT+ na empresa.

Outra matéria escrita pelo jornalista Luís Lima, também veiculada na *CNN Busines Brasil*, em 12 de junho de 2010, intitulada “Diversidade é aposta das empresas para retomada competitiva no pós-pandemia”, indica essa apropriação e mercantilização da pauta LGBT+ pelo grande capital em crise. Segundo Ricardo Sales, sócio fundador da *Consultoria Mais Diversidade*, “no pós-pandemia, o mundo será mais complexo, e as respostas não virão de grupos de trabalho homogêneos”, e acrescenta que “é óbvio que um grupo de trabalho diverso será mais criativo. Se tenho cabeças diferentes, a sociedade melhor representada, haverá mais chance de inovar, um clima respeitoso, engajado. E clima está associado a lucro”.

Essa é uma das grandes razões pela qual a classe dominante acompanhou as LGBTs+ na sua saída do armário, ou seja, a busca desenfreada pela ampliação do lucro que pode extrair desse potencial mercado consumidor colorido. Segundo dados da Consultoria estadunidense *Out Leadership*, de 2015, o potencial de compra de consumidores LGBT no Brasil foi estimado em torno de R\$ 420 bilhões. Nesse sentido, não resta dúvida quanto às intenções dos capitais no que tange à mercantilização das identidades no circuito da circulação e consumo de mercadorias específicas.



Com o governo Bolsonaro, sabemos o quanto as várias frações burguesas o apoiam incondicionalmente na pauta econômica comandada a mão de ferro pelo banqueiro e ministro Paulo Guedes. Nesse sentido, os homens do mercado falam a mesma língua ultraneoliberal do governo ao qual lhes dão sustentação e para o qual colocaram no Palácio do Planalto. Contudo, a chamada pauta “ideológica” ou dos costumes pode embaraçar o meio de campo do jogo burguês, principalmente quando as empresas apostam suas fichas na pauta da mercantilização da diversidade e o governo é ostensivamente lgbtfóbico. Ricardo Gomes, presidente da Câmara de Comércio e Turismo LGBT do Brasil, afirma que antes da posse de Jair Bolsonaro na presidência da República havia sido assinado um acordo para o incentivo à promoção do turismo LGBT no Brasil, mas que na prática não havia saído do papel, ou nas suas palavras, “é como se não existisse”. Ora, em abril de 2019, quando já com a faixa de presidente no peito Bolsonaro afirmou que o Brasil não poderia ser o país do “turismo gay”, Ricardo Gomes enviou-lhe uma carta destacando o potencial econômico do setor no mundo: US\$ 218,7 bilhões em 2018, segundo dados da pesquisa LGBT Travel Market, promovido anualmente pela Consultoria *Out Now/WTM*. No Brasil, o potencial é dimensionado em US\$ 26 bilhões.

É por esse olho arregalado sobre a reprodução ampliada do capital que podemos entender o que está na lógica do andar de cima quando falam de inclusão e diversidade. A pista é dada pelo próprio Ricardo Gomes: “para além de questões de sexualidade e gênero, estamos falando de dinheiro, da rentabilidade do turismo LGBT”, diz Gomes.

Contudo, não podemos generalizar esse potencial LGBT+ no mercado consumidor, pois como nos mostra Mariana Oliveira (2018), as pesquisas de mercado realizadas a esse respeito tendem a ocultar o fato de que parte significativa da classe trabalhadora LGBT+ está destituída do poder de consumo das mercadorias coloridas, bem como, dificulta qualquer análise que os identifique como trabalhadores e trabalhadores inseridos de forma precarizada no processo produtivo. Voltaremos a esse assunto.

FÓRUM DE EMPRESAS E DIREITOS LGBTI+: APARELHO PRIVADO DE HEGEMONIA

O conceito de *aparelhos privados de hegemonia* (APHs) em Antonio Gramsci guarda relação direta com a dinâmica da luta de classes em curso e com a concepção de Estado ampliado na qual o processo de dominação e direção burguesas são exercidas pela articulação dialética da *sociedade política + sociedade civil*. No primeiro braço do Estado, o eixo da dominação burguesa se concentra nos aparelhos coercitivos, enquanto que o segundo braço é muito mais ideológico e atua no sentido de organizar vontades coletivas e consensos, embora não dispense o aspecto coercitivo no seu interior. Vamos aos Cadernos do Cárcere:

O exercício “normal” da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas, ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expresso pelos chamados órgãos da opinião pública- jornais e associações-, os quais, por isso, em certas situações, são artificialmente multiplicados. (GRAMSCI, 2016, p. 96)

Hegemonia em Gramsci também tem uma variação de significado, no caso desse trecho, o exercício da força aparece amparado em certo nível de consenso, já que em outra passagem o marxista sardo remete à ideia de que o consentimento hegemônico não ocorre sem dose de poder coercitivo, conforme citação seguinte:

Estamos sempre no terreno da identificação de Estado e Governo, identificação que é, precisamente, uma reapresentação da forma corporativo-econômico, isto é, da confusão entre sociedade civil e sociedade política, uma vez que se deve notar que na noção geral de Estado entram elementos que devem ser remetidos à noção de sociedade civil (no sentido, seria possível dizer, de que Estado= sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia couraçada de coerção). (GRAMSCI, 2016, p. 248)

Segundo Virgínia Fontes (2020, p. 13), no Brasil contemporâneo “muitos APHs se especializaram em formar lideranças empresariais, enquanto outros reagrupam empresas e outros APHs empresariais na definição de políticas públicas voltadas para benefício direto dos setores econômicos de origem, ou para redefinir o conjunto das políticas públicas”.



Parece ser esse o caso do *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+*, instituído em 2013 ao elaborar uma carta composta por dez compromissos a fim de orientar o papel das empresas a respeito do tema, oferecer uma agenda de trabalho para os empresários e qualificar a demanda no relacionamento com o conjunto da sociedade e com o aparelho de Estado (no sentido restrito). São eles:

1. Comprometer-se, presidência e executivos, com o respeito e com a promoção dos direitos LGBTI+.
2. Promover igualdade de oportunidades e tratamento justo às pessoas LGBTI+.
3. Promover ambiente respeitoso, seguro e saudável para as pessoas LGBTI+.
4. Sensibilizar e educar para o respeito aos direitos LGBTI+.
5. Estimular e apoiar a criação de grupos de afinidade LGBTI+.
6. Promover o respeito aos direitos LGBTI+ na comunicação e marketing.
7. Promover o respeito aos direitos LGBTI+ no planejamento de produtos, serviços e atendimento aos clientes.
8. Promover ações de desenvolvimento profissional de pessoas do segmento LGBTI+.
9. Promover o desenvolvimento econômico e social das pessoas LGBTI+ na cadeia de valor.
10. Promover e apoiar ações em prol dos direitos LGBTI+ na comunidade.

Fonte: <https://www.forumempresaslgbt.com>.

Ao todo foram realizadas quinze reuniões entre os anos de 2013 e 2018, cada uma com tema específico para orientar a centralidade das atividades do fórum em cada encontro, conforme podemos ver no quadro a seguir:

REUNIÕES	DATA	LOCAL	TEMA
1ª Reunião	26/03/2013	Instituto ^{vii} Carrefour	Como as empresas se relacionam com os direitos LGBT.
2ª Reunião	29/05/2013	Instituto Carrefour	Pessoas Trans: como lidar com o tema da identidade de gênero.
3ª Reunião	28/08/2013	IBM	Religião e direitos LGBT.
4ª Reunião	31/10/2013	BASF	Grupos de Afinidade
5ª Reunião	18/03/2014	Google	Envolvimento da alta liderança das empresas.
6ª Reunião	3/06/2014	HSBC	Empregabilidade de travestis e transexuais.
7ª Reunião	11/09/2014	DOW	Direitos LGBT: Como lidar com possíveis conflitos.
8ª Reunião	10/12/2014	Instituto Carrefour	HIV/AIDS.
9ª Reunião	22/06/2015	IBM	Comunicação, Marketing e Negócios.
10ª Reunião	25/09/2015	DOW	Como implantar ações e como fazer o business case.
11ª Reunião	25/11/2015	Dupont	O que podemos fazer mais e melhor.
12ª Reunião	25/06/2016	Dupont	Direitos humanos, responsabilidade social e sustentabilidade no meio empresarial.



13ª Reunião	24/05/2017	DOW	A importância do envolvimento do alto escalão da empresa com a diversidade.
14ª Reunião	22/05/2018	Instituto Carrefour	05 anos de Fórum, Empregabilidade de Travestis, Mulheres e Homens Trans
15ª Reunião	09/10/2018	IBM	Os desafios da juventude LGBTI+ nas organizações

Quadro elaborado pelo autor com base no site <https://www.forumempresaslgbt.com>.

Para aderir formalmente ao Fórum, a empresa deve assinar uma carta de adesão se comprometendo em ser signatária do mesmo. Hoje já são 92 grandes corporações aderentes conforme podemos ver nas imagens a seguir:



A gramática dos capitais bebe na fonte do liberalismo clássico, atualizando para o mundo contemporâneo neoliberal. É o que podemos ler na página principal do site do *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+* quando faz a justificação para a sua criação. A epígrafe no texto de abertura não poderia soar mais iluminista: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, assim como o próprio texto de justificativa ao afirmar que “a criação de um Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+ surge como uma mobilização de empresas comprometidas em tornar verdade a máxima da Declaração Universal dos Direitos Humanos”. Na ideologia burguesa dos que fazem o Fórum contam valores tais como:

Reconhecer os direitos da comunidade LGBTI+ é promover os direitos humanos de maneira geral, respeitar esse direito básico coloca a empresa num patamar diferenciado frente aos desafios e possibilidades que o século XXI apresenta, oferece a chance de se ter **negócios sustentáveis** num mundo sustentável. Assim tem sido com o Fórum desde o primeiro encontro, lá em 2013. Empresas aderindo, o valor da DIVERSIDADE transformado vidas, programas de inclusão modificando realidades, mentalidades transformadas, dignidade restaurada e **direitos reconhecidos**. Estamos no caminho, acreditamos nele e temos o desafio de viver cada compromisso assumido na direção de uma **sociedade inclusiva**. Por isso, a assinatura de uma carta ou concordar com um manifesto não basta. O Fórum existe para **influenciar a sociedade** com ações concretas. O Fórum é feito de empresas e pessoas que se articulam, que desenvolvem melhores práticas e as compartilham. Toda mudança acontece, antes, dentro da gente. (grifos meus) <https://www.forumempresaslgbt.com/>.

Os *intelectuais orgânicos* da burguesia, consultores, palestrantes, painelistas, jornalistas, diretores, etc, procuram articular a construção de uma vontade coletiva e de unificação do conjunto das frações da classe dominante em torno



da defesa da ideologia da empresa neoliberal “inclusiva”, “sustentável” e “diversificada”, reorientando a atuação empresarial no sentido da incorporação da pauta LGBT+. Além de buscar unificação no andar de cima, o Fórum também objetiva “influenciar a sociedade com ações concretas”, ou seja, buscar o consentimento e a adesão das LGBT+ quanto ao projeto de sociedade hegemônico pelo grande capital financeiro, bem como conquistar corações e mentes na sociedade englobante ao apresentar uma autoimagem de empresa cidadã e plural.

Nesse sentido, vale a pena recuperar uma passagem muito gramsciana citada por Sílvia Almeida (2020, p. 96) para pensar a questão do racismo estrutural: “os liames da sociedade capitalista são mantidos por uma combinação de violência e consenso, cujas doses dependem do estágio em que se encontram os conflitos e as crises”. Uma sociedade estruturada em desigualdades sociais, raciais e sexistas, condicionará a existência de conflitos e tensões sociais, para os quais a classe/grupo social no poder terão que lidar. Almeida (2020, p. 41) ressalta, então, que para o grupo dominante manter a hegemonia, “concessões terão de ser feitas aos grupos subalternizados a fim de que questões essenciais como o controle da economia e as decisões fundamentais da política permaneçam no grupo hegemônico”. O intelectual negro destaca, como exemplo, a concessão de algumas iniciativas de políticas afirmativas realizadas para a população negra brasileira que, aliás, não devem ser desconsideradas, nem deslegitimadas em um país de racismo estrutural. Contudo, tais concessões não alteram a estrutura societária na sua raiz, não deslocam para as cinzas o controle da sociedade realizado por uma minoria branca burguesa. Ao contrário, as concessões materiais e simbólicas fazem parte da incorporação dos grupos subalternos ao projeto dominante mediante consensos ativo ou passivo. O preço político a ser pago, quando isso ocorre, é a domesticação, a conciliação e o apassivamento das lutas. Com isso, é o capitalismo quem sai ganhando ao se reproduzir cotidianamente extraindo *mais-valor* de um proletariado precarizado, negro, rosa e feminilizado.

Penso nessa mesma linha teórica e política para as questões sexista e de gênero. Nesse sentido, não resta dúvida quanto ao mesmo sentido hegemônico buscado com a criação do *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+*. Além da realização de encontros e palestras, o Fórum divulga editoriais, vídeos, *podcast*, manuais, cartilhas, artigos, *ebooks*, resultado de pesquisas, calendário, material esse divulgado amplamente em suas redes sociais. O conjunto dessas publicações se destina, prioritariamente, aos empresários das corporações signatárias do Fórum, bem como a classe trabalhadora LGBT+ no interior das empresas, além do público leitor externo. Procura-se, nessa direção, convencer e unificar o andar de cima do capitalismo, como também ter a adesão do andar de baixo e da sociedade de um modo geral quanto ao projeto de um suposto “capitalismo inclusivo”, ocultando a natureza brutal da dominação de classe em pleno capitalismo em crise.

Dessa forma, *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+*, a *TransEmpregos*, a *Consultoria Mais Diversidade*, o *Instituto Carrefour*, são *aparelhos privados de hegemonia* no sentido gramsciano, instituições da *sociedade civil* que visam a continuidade da direção de um projeto de sociedade burguesa comandado pela burguesia, como não poderia deixar de ser, mas com a incorporação de setores médios e subalternizados mediante algumas concessões materiais e simbólicas buscando o consenso hegemônico.

Como sabemos, desde a fundação do Somos, em 1978, os “homossexuais” se organizaram em movimentos sociais e apresentaram um potencial político nas ruas e em demais espaços de sociabilidade. Os capitais vêm buscando apoio e consensos das LGBTs, inclusive, se apropriando da pauta e da linguagem do movimento. Ao menos de algumas categorias que circulam em livros de alguns intelectuais engajados nos movimentos sociais, como “diversidade”, “empoderamento” e “interseccionalidade”. É o que podemos ver na fala de Ricardo Sales, sócio fundador da *Consultoria Mais Diversidade*: “Se falarmos de gênero, não de uma maneira interseccional, estaremos fadados a ficar em uma conversa que em muitos casos será elitista, e será sobre ‘mulheres brancas na liderança’. É uma conversa importante, porém incompleta. A grande discussão de gênero envolve mulheres, negras, com deficiência...”^{viii}.

Na mesma matéria da CNN Brasil, o jornalista Luís Lima demonstra essa apropriação da linguagem e prática do Movimento LGBTQI+ por parte da burguesia:

No Brasil, empresas como Skol, Itaú, Accor, Natura e Boticário são destacadas como casos de sucesso na área da diversidade. No caso da Skol, o estereótipo anacrônico, reforçado por diversas propagandas que objetificavam mulheres, foi afastado a partir de um árduo processo de desconstrução. Uma das ações foi o mea culpa de seu passado machista, com a campanha “Redondo é sair do seu passado”, em um esforço de promover a **diversidade** e o **empoderamento**. (Grifos meus)



O capitalismo sabe conviver com as diferenças, sobretudo quando elas possam ser mão de obra barata e mercado consumidor segmentado rentável. Contudo, ao sair do consentimento hegemônico para a luta de classes/gênero/raça/orientação sexual, é a força da coerção da *sociedade política* que se apresenta com mais vigor. A repressão estatal marca a sua presença de guarda noturno a coibir os movimentos sociais que ultrapassem os limites impostos pela ordem vigente.

PRECARIZAÇÃO DO TRABALHO: NEM TUDO É COLORIDO COMO SE PENSA

Trabalho com a hipótese de que esse reordenamento burguês em direção ao chamado *pink money* está atrelado ao processo de reestruturação produtiva do capital em escala global iniciado, fortemente, nos anos 1990 e intensificado, qualitativamente, após a crise econômica de 2008. A documentação analisada para essa pesquisa atesta que há um investimento grandioso dos capitais na mercantilização das identidades LGBTQ+ a partir do ano de 2013, embora algumas iniciativas já possam ser notadas anteriormente. Contudo, há uma diferença quantitativa e qualitativa quando colocamos a escala de análise na espessura temporal. Da década de 1990 até a crise de 2008, o mercado investia capitais em atividades como turismo, saunas, boates, bares, paradas de orgulho, verdadeiros guetos nos quais os consumidores viviam a sua sexualidade. No contexto da crise, há uma expansão para novas atividades a exemplo do setor de serviços e financeiro, uma maior abertura por parte do grande capital multinacional-associado para investimento financeiro na temática e uma reconfiguração do mundo do trabalho com a incorporação precarizada da força de trabalho das LGBTQ+.

O tema do precariado tem sido estudado por autores marxistas como Ricardo Antunes e Ruy Braga, para os quais, desde as últimas décadas do século XX, vem ocorrendo uma nova morfologia da classe trabalhadora na ordem global neoliberal no interior da reestruturação do capital com vistas a buscar recuperar o padrão de acumulação capitalista. Essa metamorfose alterou profundamente a forma de ser da classe trabalhadora: a) reduzindo o número do proletariado fabril tradicional de tipo taylorista/fordista; b) crescendo no setor tecnológico e de serviços com a predominância do *infoproletariado*; c) desestruturando ocupação através de empregos formais e avançando no setor da informalidade e do trabalho intermitente; d) avançando em forma de trabalho como terceirização, uberização, teletrabalho, *hommi office*, *cybertariado*, contrato zero hora e feminização do labor; e) excluindo trabalhadores idosos, considerados “inúteis” para os interesses do capital; f) avançando no setor do trabalho a domicílio. (ANTUNES e BRAGA, 2009 e 2020)

As consequências dessa nova morfologia do mundo do trabalho são negativas e degradantes para a classe trabalhadora mundial, com consequências mais dramáticas no sul global dependente e periférico. Jornadas de trabalho exaustivas, informalidade, intensa rotatividade no mercado de trabalho, inexistência de uma regulação social do trabalho, ampliação do trabalho morto e redução do trabalho vivo, aumento dos instrumentos de controle, supervisão e comando, assédio moral e sexual, adoecimento e lesões por esforço repetitivo, acentuado aumento da fadiga, do estresse e da depressão, aumento da divisão sociossexual, racial e étnica do trabalho, mito do trabalhador “empreendedor”, trabalho análogo às condições escravas, etc.

Portanto, é nesse quadro material de produção e reprodução da vida que a força de trabalho LGBTQ+ tem sido fator de *inclusão precarizada* ao processo produtivo capitalista atual. Diante de um quadro global no qual a burguesia transnacional procura saídas para a crise, fazendo ajustes fiscais, retirando direitos sociais da classe trabalhadora e investindo na precarização da força de trabalho, a absorção da fração colorida do proletariado ao processo produtivo ocorre de forma degradante, informal e intermitente.

Na outra ponta, porém, a burguesia aposta suas fixas no poder aquisitivo de setores médios LGBTQ+, potenciais consumidores de mercadorias, muitas vezes produzidas pelo suor do labor precarizado dos irmãos e irmãs da mesma orientação sexual. Há um investimento considerável por parte de algumas empresas em campanhas publicitárias oferecendo mercadorias para públicos específicos, muitas vezes segmentando o mercado e procurando ajustar e domesticar a pauta de direitos do Movimento LGBTQ+, desde que sob a égide prioritária do consumo. A esse respeito, talvez, cabe atentarmos que a luta do movimento social não deve ser encaminhada nessa linha da “inclusão” e do “empoderamento” pelo mercado, pois a burguesia só namora e casa com as LGBTQ+ a fim de tirar proveito econômico dessa relação. Uma verdadeira substituição alentada pelos capitalistas que acenam para a pauta das identidades e embala no mesmo pacote cidadania rebaixada, extração de *mais-valor*, superexploração da força de trabalho e acumulação capitalista, resultado de consideráveis consumidores de mercadorias coloridas. Contudo, essa relação é encoberta pela ideologia, cuja função é a de criar consenso em torno de uma visão paternalista, cidadã e inclusiva por parte das empresas e empresários. O pior é que algumas personalidades e militantes da temática LGBTQ+ acabam caindo



nessa visão ideológica que oculta as desigualdades e a divisão sociosexual de trabalho no chão duro do mundo da produção e circulação de mercadorias.

Investigando o mundo do trabalho de telemarketings, Selma Venco (2009) defende que esse setor da economia tem sido o mais propício para abrigar setores do proletariado LGBT+ que se defronta com discriminações em outros setores nos quais devem trabalhar na prestação de serviços *vis-à-vis*, ou seja, naqueles para os quais não correspondem ao ideário estético ditado pela sociedade de consumo. Ao menos foi essa a conclusão que tirou da análise das entrevistas que realizou com teleoperadores e teleoperadoras que, ao ingressarem para trabalhar nas Centrais de Teleatividades via emprego formal, mas à distância física dos consumidores, em verdade reitera as barreiras estruturadas e estruturantes da sociedade racista, machista e lgbtfóbica. Incluso às escondidas por trás de um monitor e um fone de ouvidos, para os interesses burgueses, o que importa é o fato de que para assegurarem esse emprego custe o que custar, o proletariado digital LGBT+ é o mais produtivo, menos absenteísta e maiores batedores de metas.

Contudo, se a tese da invisibilidade física na relação trabalhador-consumidor pode explicar essa inclusão forçada no setor de telemarketing, talvez a conclusão não se aplique para explicar outros ramos da economia capitalista. Se voltarmos ao *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+*, podemos ver empresas do setor de grandes redes de supermercados, bancos, empresa do ramo de cosmético, do setor automotivo, comércio de bebidas, dentre outros, que exigem o contato pessoal com os clientes também aderindo a inserção dessa força de trabalho no setor produtivo capitalista. Nesse sentido, me parece que no geral o que prevalece é o barateamento do custo dessa força de trabalho que, em um quadro de desemprego estrutural, sai do exército de reserva para a ativa recebendo os piores salários, trabalhando as maiores jornadas diárias e sofrendo todo o tipo de assédio. E também, não custa lembrar que as empresas procuram domesticar os movimentos sociais de uma possível radicalidade anticapitalista buscando construir hegemonia no interior do Movimento LGBT+ tendo por aliado uma fração de classe duplamente potencial ao capital: no mundo produtivo, força de trabalho precarizada e no circuito da circulação, consumidores de mercadorias coloridas.

Em suma: em uma perspectiva socialista e marxista, ganharíamos muito se a luta por reconhecimento identitário seja realizada na chave da luta de classes, de tal maneira que marchemos sempre juntos procurando derrubar as estruturas capitalistas e o patriarcado heterossexista. Conviver com elas mitigando apenas alguns direitos significará a continuidade da exploração e da opressão e com o suor e o sangue subalternizados escorrendo e manchando a bandeira alegre do arco íris.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÍLIO, Ludmila Costhek. **Sem maquiagem**: o trabalho de um milhão de revendedoras de cosméticos. São Paulo: Boitempo/FAPESP, 2014.

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2020.

ANTUNES, Ricardo (org). **Uberização, trabalho digital e indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTUNES, Ricardo e BRAGA, Ruy (Orgs.) **Infoproletários**: degradação real do trabalho virtual. São Paulo: Boitempo, 2009.

FILHO, João. Pensando o lugar das LGBTs no capitalismo. **Revista Movimento**, 19 dez. 2017.

FONTES, Virgínia. Capitalismo filantrópico?-múltiplos papéis dos aparelhos privados de hegemonia empresariais. **Marx e Marxismo**, v. 8, n. 14, jan/jun 2020.

FONTES, Virgínia. **Reflexões im-pertinentes**: História e capitalismo contemporâneo. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2005.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. V. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa. (Orgs) **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

Revista Margem Esquerda, n.33, 2019. (Dossiê LGBT)

MARX, Karl. **O Capital** v. 1 São Paulo: Boitempo,



MENDONÇA, Sônia Regina (org). **Sociedade civil**: ensaios históricos. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

NOGUEIRA, Claudia Mazzei. As trabalhadoras do telemarketing: uma nova divisão sexual do trabalho? In: ANTUNES, Ricardo e BRAGA, Ruy (Orgs.) **Infoproletários**: degradação real do trabalho virtual. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 187-212.

NOGUEIRA, Leonardo; PEREIRA, Maysa; TOITIO, Rafael. **O Brasil fora do armário**: diversidade sexual, gênero e lutas sociais. São Paulo: Expressão popular/Fundação Rosa Luxemburgo, 2020.

OLIVEIRA, Mariana. Diversidade sexual e centralidade do trabalho: as múltiplas determinações do processo de exploração. In: NOGUEIRA, Leonardo; HILÁRIO, Erivan; PAZ, Thaís Terezinha; MARRO, Kátia (Orgs.) **Hasteemos a bandeira colorida**: diversidade sexual e de gênero no Brasil. São Paulo: Expressão Popular, 2018, p. 111-135.

POLESE, Pablo. **Machismo, racismo, capitalismo identitário**: as estratégias das empresas para as questões de gênero, raça e sexualidade. São Paulo: Editora Hedra, 2020.

RODRIGUES, Manoela Carpenedo. Diversidade sexual e trabalho: reinvenções do dispositivo. **Bagoas**, n. 3, 2009, p. 127-143.

SILVA, Jéssica Juliana Batista. **O perfil sexuado do precariado e a inserção de LGBTs em Centrais de Teleatendimento**: mediações entre precarização e opressão. Colóquio Internacional Marx e Engels.

TONELLO, Lury. Uma nova reestruturação produtiva pós-crise de 2008? In: ANTUNES, Ricardo (org). **Uberização, trabalho digital e indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 139-148.

VENCO, Selma. Centrais de Teleatividades: o surgimento dos colarinhos furta-cores? In: ANTUNES, Ricardo e BRAGA, Ruy (Orgs.) **Infoproletários**: degradação real do trabalho virtual. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 153-171.

NOTAS

ⁱ Durante a *live* havia um *Qr code* na tela para que as pessoas fizessem doações para serem revertidas em aquisição de alimento para as pessoas em condições de extrema pobreza.

ⁱⁱ O *Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+* surgiu em 26 de março de 2013 em reunião realizada no Instituto Carrefour. <https://www.forumempresaslgbt.com>. Acesso: 9 fev. 2021.

ⁱⁱⁱ Portal de vagas e currículos para pessoas trans. Nele, há sinalização de vagas enviadas por determinadas empresas para efeito de contratação de pessoas trans e anúncio de cursos e eventos destinados ao “aperfeiçoamento para o mercado de trabalho”. <https://www.transempregos.org/>. Acesso: 9 fev. 2021.

^{iv} A *Mais Diversidade* é uma consultoria que trabalha na elaboração, acompanhamento e avaliação de política de diversidade no ambiente de trabalho. Desenvolve estratégia para contratação, desenvolvimento e retenção de trabalhadores representantes de grupos subalternizados, a exemplo de negros, mulheres, LGBTI+, pessoas com deficiências, dentre outros. <https://maisdiversidade.com.br>. Acesso: 9 fev. 2021.

^v A Casa 1 é uma ONG localizada na cidade de São Paulo e que atua em três linhas principais: 1) uma república de acolhida para LGBTQI+ expulsas de casa; 2) um centro cultural para o desenvolvimento de atividades culturais e educativas; 3) uma clínica social que conta com atendimentos psicoterápicos e outros atendimentos médicos. <https://www.casaum.org/>. Acesso: 9 fev. 2021.

^{vi} Casinha Acolhida é uma ONG localizada na cidade do Rio de Janeiro e que procura dar apoio a LGBTQIA. <https://linktr.ee/casinhaacolhida>. Acesso: 9 fev. 2021.

^{vii} “O Instituto Carrefour expressa o compromisso do Grupo Carrefour no Brasil de atuar no campo do investimento social para que mais pessoas, na sociedade e nas comunidades onde o grupo está presente, possam participar e se beneficiar das oportunidades do desenvolvimento. Acreditamos que a valorização da diversidade é elemento essencial do desenvolvimento sustentável. Por isso, consideramos diferenças e semelhanças na promoção da equidade e da inclusão de pessoas que se encontram em situação de vulnerabilidade. O Instituto também participa e cria fóruns empresariais de promoção de direitos humanos e gestão socialmente responsável, com o objetivo de articular atores da sociedade civil, do poder público e de organizações empresariais para dialogar e estimular práticas e políticas em prol da diversidade e da inclusão. <https://relatoweb.com.br>. Acesso: 18 fev. 2021.

^{viii} <https://www.cnnbrasil.com.br/business/2020/06/12/para-alem-do-pink-money-apostar-na-diversidade-melhora-qualidade-da-retomada>.



TOTALIDADE, DIALÉTICA, CAUSALIDADE, CLASSE: PALAVRAS ABOMINÁVEIS NA GENEALOGIA EM NIETZSCHE/FOUCAULT? ANTI-HISTÓRIA GENEALÓGICA E O INEVITÁVEL CONFRONTO COM MARX E SEU LEGADO NO ESTUDO DAS TOTALIDADES HISTÓRICAS E SEUS CONFRONTOS DE CLASSE

TOTALIDAD, DIALÉCTICA, CAUSALIDAD, CLASE: ¿PALABRAS ABOMINABLES EN LA GENEALOGÍA EN NIETZSCHE/FOUCAULT? LA ANTIHISTORIA GENEALOGICA Y EL INEVITABLE ENFRENTAMIENTO CON MARX Y SU LEGADO EN EL ESTUDIO DE LAS TOTALIDADES HISTÓRICAS Y SUS ENFRENTAMIENTOS DE CLASE

TOTALITY, DIALECTIC, CAUSALITY, CLASS: ABOMINABLE WORDS IN THE GENEALOGY IN NIETZSCHE/FOUCAULT? GENEALOGICAL ANTI-HISTORY AND THE INEVITABLE CONFRONTATION WITH MARX AND HIS LEGACY IN THE STUDY OF HISTORICAL TOTALITIES AND THEIR CLASS CONFRONTS

ARANHA, GERVÁCIO BATISTA

Doutor em História pela UNICAMP, Professor da Universidade Federal de Campina Grande.

E-mail: professorgerva@gmail.com

RESUMO

O trabalho visa demonstrar que a genealogia nos termos de Michel Foucault, apreendida por este último a partir de um mergulho na obra de Friedrich Nietzsche, é um campo alheio ao modo como a maioria dos profissionais da história pensa e pratica a sua disciplina, em particular os que se alinham com a tradição marxista, a qual inclui as contribuições de Marx e Engels na sedimentação do materialismo histórico e seu legado até os dias atuais. Acontece que a genealogia, ao apostar todas as fichas em acontecimentos históricos como meros produtos do acaso e do acidental, sem nexos causais, contextualizações históricas ou relações de força próprias do jogo dialético, se oferece como antípoda de qualquer viés historiográfico crítico. Não à toa, termos ou expressões como dialética, objetividade, totalidade parecem abomináveis a um genealogista. Por conseguinte, as premissas que norteiam o campo genealógico não são capazes de explicar um só tema marcado pela noção de totalidade e contradição, a exemplo de temas como a dominação colonial, as guerras mundiais e o mundo do trabalho em âmbito capitalista, entre outros, todos marcados por profundas contradições sociais. PALAVRAS-CHAVE: Legado Marxista, Totalidade, Classe, Anti-História, Genealogia

RESUMEN

El trabajo pretende demostrar que la genealogía en los términos de Michel Foucault, apreendida por este último a partir de una inmersión en la obra de Friedrich Nietzsche, es un campo ajeno a la forma en que la mayoría de los profesionales de la historia piensan y practican su disciplina, en particular aquellos que se alinean con el marxismo. tradición, que incluye los aportes de Marx y Engels en la sedimentación del materialismo histórico y su legado hasta nuestros días. Resulta que la genealogía, al apostar todas las fichas a los hechos históricos como meros productos del azar y del accidente, sin nexos de causalidad, contextos históricos ni relaciones de poder propias del juego dialéctico, se ofrece como la antípoda de cualquier sesgo historiográfico crítico. No es casualidad que términos o expresiones como dialéctica, objetividad, totalidad le parezcan abominables a un genealogista. Por lo tanto, las premisas que orientan el campo genealógico no son capaces de explicar un solo tema marcado por la noción de totalidad y contradicción, tales como temas como la dominación colonial, las guerras mundiales y el mundo del trabajo en un contexto capitalista, entre otros, todos marcada por profundas contradicciones sociales

PALABRAS CLAVES: Legado marxista, Totalidad, Clase, Antihistoria, Genealogía

ABSTRACT

This work aims demonstrate that the genealogy in the terms of Foucault, learned by him through his readings from Friedrich Nietzsche literary works, is a distant field to the way of how the majority of history professionals think and practices their subject, in particular those with the marxist tradition, which include Marx e Engels contributions to the sedimentation of historical materialism and its legacy even in the current days. As the genealogy proposes that all historic events happen by chance, with no connected causes, it is na opposition to a critical historical point of view therefore, expressions such as dialectic, objectivity, and totality seem to be hated by a genealogist. So, the premisses that rules the genealogist field are not able to explain even a single topic marked by the notion of totality and contradiction. Topic such as colonial dominação, world wars and the work in a capitalist sphere, for instance, all marked by deep social contradictions.

KEYWORDS: Marxist Legacy, Totality, Class, Anti-History, Genealogy.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é demonstrar que a genealogia em Foucault, com premissas traçadas a partir de um íntimo diálogo entre este último e Nietzsche, se oferece como antípoda da historiografia em geral e da historiografia marxista em particular. De fato, o campo em questão nada tem a oferecer quando da exigência historiográfica de focalização dos acontecimentos históricos, passados ou presentes, em suas contextualizações ou motivações mais profundas. Basta considerar, para começo de conversa, que entre as premissas de que se valem os genealogistas com vistas à produção daquilo que denominam de “história efetiva”, se sobressai a máxima de que os acontecimentos históricos são desprovidos de origem, conquanto meros produtos do acaso ou do acidental. Na contramão da perspectiva genealógica, a hipótese aqui é que onde quer que se estabeleçam relações de poder, não raro como fruto da combinatória entre a dominação econômica e política, as quais por sua vez pressupõem dominação de classe, não haveria lugar para o acaso ou o acidente como fatores predominantes. Por assim dizer, essas relações de poder, assentadas na dominação de classe, não poderiam ser recortadas como objeto de escrutínio historiográfico sem um mergulho em suas motivações ou causas mais profundas. Assim, temas e mais temas ficam impossibilitados de um tratamento consequente caso dependam do olhar do genealogista nos moldes de Foucault.

O estudo comporta quatro subtítulos: no primeiro, far-se-á um mapeamento do significado de genealogia em conformidade com sua apropriação pelo filósofo francês Michel Foucault, isto como resultado do mergulho que este último realiza na obra de Friedrich Nietzsche, na esteira do qual serão apresentadas as premissas que dão sentido ao campo e seu consequente alheamento em relação à historiografia em geral e historiografia marxista em particular. No segundo, a análise recai sobre a precariedade das apropriações de Nietzsche acerca da historiografia oitocentista, tudo levando a crer que a noção de “história efetiva” esboçada por Foucault em se tratando do filósofo alemão, como a única concepção de história consequente, parece falaciosa, uma vez que é impossível conhecer a fundo as correntes históricas oitocentistas lendo Nietzsche, coisa que Foucault não diz palavra a respeito. No terceiro, temas como a dominação colonial e a “Grande Guerra” (leia-se 1ª Guerra Mundial), com marcas profundas na história moderna e contemporânea, temas recortados para fins de ilustrar o quão a genealogia é incapaz de dizer palavra a respeito, ao contrário, por exemplo, de profissionais da história alinhados com a tradição marxista ou com outras tradições historiográficas não alheias à ideia de objetividade e totalidade históricas. No quarto, o enfoque recai sobre a precariedade do enfoque genealógico, tal como pensado por Nietzsche, quando confrontado com o projeto moderno emergente em sua própria época.

DA GENEALOGIA E SUAS PREMISSAS EM NIETZSCHE/FOUCAULT

Recorrente em todo o *panteão*¹ foucaultiano, a genealogia é frequentemente tomada como referência teórica em dissertações e teses a ela alinhadas. E, no entanto, genealogia parece figurar aí como uma espécie de nebulosa, em que não poucas pessoas a ela recorrem sem muita clareza de sua real significação. E mesmo aqueles que parecem atinar com seu significado a encaram com tal superioridade que não se dão ao trabalho de explicitá-la a contento, como se fosse o único a praticar uma escrita da “história efetiva”, não tradicional, como se não houvesse *salvação* fora do método genealógico. Mas afinal, em que consiste tal método? Um dos principais argumentos diz respeito à ideia de que o genealogista rompe com a “pesquisa de origem” e, por conseguinte, com a ideia de linearidade no campo da história, isto é, com a ideia de uma história evolutiva, contínua, marcada pela noção de progresso, tão cara à razão e cultura ocidentais, vale dizer, à tradição cultural no Ocidente.

Entretanto, isto não quer dizer muita coisa caso não se atente para o fato de que a recorrência ao método genealógico, ao menos no que se refere ao vínculo entre genealogia e história, requer um mergulho profundo na obra de Nietzsche, obra que serviu de referência ao próprio Foucault para elaborar o seu “Nietzsche, a genealogia e a história”, no qual pretende desconstruir - não seria destruir? -, um a um, todos os parâmetros que nortearam a prática historiadora ao longo de décadas, talvez de séculos. Um texto que, a nosso ver, padece de dois problemas seríssimos: de um lado, porque não explora sistematicamente (e nem poderia, dado o seu reduzido espaço) o acerto de contas de Nietzsche com mais de dois mil anos do pensamento ocidental - algo que vai de Sócrates/Platão a Hegel, passando evidentemente por Descartes e pelos filósofos das Luzes, entre outros - sem o qual é praticamente impossível entender a repulsa do filósofo do martelo para com uma prática historiadora não alinhada com pressupostos genealógicos; de outro lado,



porque não contém uma nota sequer esclarecendo que a história tradicional que estava na mira de Nietzsche diz respeito à presença marcante da filosofia da história, de Hegel em especial, em seu próprio tempo, e da Escola Histórica alemã, de forte tradição filológica, igualmente em seu próprio tempo, razão pela qual o texto referido, publicado originalmente em 1971, é marcado por inúmeras generalizações e está visivelmente desatualizado em relação à historiografia praticada nessas últimas décadas.

E ainda que Foucault tenha feito inúmeras referências à genealogia em outros textos, tais referências não têm uma relação tão direta com Nietzsche. Em “Genealogia e poder”, por exemplo, que é outro dos textos de sua *microfísica do poder* em que a palavra genealogia aparece algumas vezes, não há uma menção sequer a Nietzsche (FOUCAULT, 2017: 262 e seq.). E na obra *Em defesa da sociedade*, a qual reproduz vários dos cursos de Foucault dos meados dos anos 1970, Nietzsche é mencionado pouquíssimas vezes, e mesmo assim sem uma relação direta com o método genealógico. Na própria aula do dia 07 de janeiro de 1976, dedicada à análise da problemática da genealogia, com 20 referências a respeito, Nietzsche é mencionado uma única vez (FOUCAULT, 1999: 3-25). Isto parece corroborar com a fala do autor de *Vocabulário de Foucault...*, para quem o texto “Nietzsche, a genealogia e a história” é o único do pensador francês inteiramente voltado a explicar Nietzsche (CASTRO, 2009, 306).

Assim, não adianta buscar um envolvimento mais forte de Foucault com o viés genealógico onde ele não existe. Por exemplo, nas obras produzidas nos anos 1960, as quais compõem o que se convencionou chamar fase arqueológica do pensador francês. Nesses livros, que vai da *História da loucura* (1961) à *Arqueologia do saber* (1969), passando pelo *Nascimento da clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966), as menções à genealogia se revelam bastante esparsas. Na *História da loucura*, por exemplo, Nietzsche não é mencionado uma vez sequer, e a palavra genealogia, que aparece duas vezes, não tem qualquer relação com o pensador alemão. Enquanto isso, no livro *O nascimento da clínica* ocorre o inverso: Nietzsche é mencionado uma única vez (no Prefácio), e a palavra genealogia é um termo ausente. Na *Arqueologia do saber*, por sua vez, enquanto Nietzsche é mencionado seis vezes, mas sem maiores incursões pelo campo da genealogia, que é mencionada três vezes, eis que a novidade é a profusão com que a palavra arqueologia ou arqueológico (a) aparecem: mais de duzentas vezes.ⁱⁱ

E no livro *As palavras e as coisas*, embora a palavra genealogia apareça duas ou três, é sem uma relação com os propósitos genealógicos nietzschianos. E, no entanto, talvez haja interesse em saber que Nietzsche é bastante presente no livro, com mais de vinte aparições, só que o vínculo aí é com leituras críticas à metafísica, palavra mencionada mais de trinta vezes. É que o tom predominante na fase dita arqueológica, ao menos no texto em questão, não é a presença de Nietzsche para fins de um olhar sobre a história com base na genealogia e sim de uma aproximação com o pensador alemão como crítico por excelência da metafísica ocidental, em que o combate à metafísica é o combate ao universo dos saberes ditos científicos e sua força impositiva como parte de vontades de poder. Segundo Foucault, um combate que vai além das grandes representações da metafísica até a vigência da “episteme clássica” entre os séculos XVII e XVIII, pois a partir do século XIX a destruição das ilusões de verdade se faz com base na emergência de elementos empíricos da antropologia moderna. Daí que, para Foucault, enquanto até a “episteme clássica” predominava um saber assentado numa “imobilidade rochosa”, entendendo, por tal, representações universalizantes em torno da “essência humana”, a partir do século XIX entra em cena a “verdade antropológica do homem”, a qual aponta na direção de um “tempo finito”. Mas bem entendido, para Foucault, as duas temporalidades carregariam verdades ilusórias, sendo Nietzsche o responsável por incendiar os referidos saberes, pois apostou no retorno do super-homem no lugar da “finitude antropológica” e lançou mão da ideia de eterno retorno para fins de provocar uma curvatura na “grande cadeia contínua da história” (FOUCAULT, 1999: 461).

Mas tudo levando a crer que o método genealógico pode ser refutado independentemente de se operar um mergulho profundo em seus textos fundadores, a saber, vários fragmentos (aforismas) espalhados na obra de Nietzsche e no aludido texto de Foucault. É como se o próprio tempo houvesse se encarregado de esvaziar um método cuja razão de ser é dizer não a “indefinidas teleologias” e a “pesquisas de origem”, em que esta última, segundo Foucault, é recusada pela genealogia pelo fato de que buscar a origem é acreditar que é possível captar a coisa em sua “essência exata” ou em sua “forma imóvel e anterior a tudo que é externo, acidental, sucessivo” (FOUCAULT: 2017, 56 e 58). Trata-se de argumento falacioso se se considera que correntes avessas à genealogia, hoje na ordem do dia, não recorrem a “indefinidas teleologias” e ou à captação do real em sua “essência exata”, algo absurdo, como bem sabemos, até mesmo para o historicismo de caráter metódico no século XIX. A título de exemplo, a “History From Below” ou história “vista de baixo”, na Inglaterra, praticada por E. P. Thompson e Christopher Hill, entre outros; e a Micro-História italiana, levada a efeito por Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, entre outros, nada têm a ver o objeto da crítica genealógica. Se se trata de campos historiográficos que em nenhum momento abandonaram uma sólida base empírica e à admissão de uma escrita da história assentada em regimes de verdade, isto não significa que tenham sacrossantas na produção do conhecimento histórico.



A GENEALOGIA EM NIETZSCHE: VISÃO DE TÁBULA RASA DA HISTORIOGRAFIA OITOCENTISTA

Um dos grandes problemas da interpretação de Foucault à genealogia em Nietzsche reside na falta de mediação para com o próprio tempo deste último, como se a historiografia no século XX fosse merecedora da mesma crítica que o filósofo alemão teria endereçado às concepções de história em sua época. Assim, a rejeição nietzschiana às concepções de história vigentes em sua época - quer se trate daquela relacionada à filosofia da história em Hegel ou daquela vinculada à filologia histórica praticada por Ranke e sua “Escola”, na Alemanha - costuma figurar como a última palavra sobre o assunto. E, no entanto, se Foucault tivesse realizado um escrutínio consequente em se tratando daquela rejeição, teria percebido que é impossível conhecer Hegel lendo Nietzsche. Na própria *Segunda consideração extemporânea*, texto de Nietzsche que aparece, aos olhos dos seus seguidores, como a menina dos olhos de um suposto acerto de contas do filósofo do martelo para com as concepções de história vigentes em seu próprio tempo, a rejeição acerca de Hegel é visivelmente carente de maiores aprofundamentos, em que as seis referências a Hegel parecem não estar à altura da grandeza do filósofo. O mesmo pode ser dito em se tratando de Ranke, nome por excelência da Escola Histórica Alemã, mencionado no referido texto uma única vez, e mesmo assim indiretamente, ainda que o leitor não tenha dificuldade em deduzir que se trata do renomado historiador alemão (NIETZSCHE: 2003, 41, 45, 54, 58).

E quanto a Karl Marx? Sobre este último, Nietzsche não dá mostras que o tenha lido, tampouco que ouviu falar na antiga filiação de Marx para com os hegelianos de esquerda e seu posterior acerto de contas com os irmãos Bauer (Bruno e Edgar) e com Max Stirne. Ora, se Foucault houvesse aprofundado a mediação referida, teria descoberto que, a despeito da impossibilidade de qualquer aproximação de Nietzsche para com a obra de Marx, era praticamente impossível que o primeiro não tenha ouvido falar da obra marxiana. Acontece que há décadas se tem conhecimento, pelo menos para leitores em língua alemã (original de 1939), das instigantes análises de Karl Löwith, com base nas quais ficamos sabendo que o “filósofo do martelo” leu intensamente Bruno Bauer e Max Stirner, com os quais Marx convivera quando de sua ativa participação na vertente novos hegelianos ou hegelianos de esquerda. Enfim, intelectuais alemães que despertavam o interesse de Nietzsche em razão de suas postulações visceralmente idealistas, extraídas de sua crítica à religião, ainda que, em se tratando de Stirne, eram leituras não assumidas publicamente, o que não o impediu, de um lado, de se encantar com um Stirne em sua tentativa de alcançar “o nada” e, do outro, de se apropriar de conceitos pertencentes ao círculo de Stirne, a exemplo de “além-do-homem”, com base no qual Nietzsche procurava caracterizar a vida cristã para fins de superá-la (LÖWITH: 2003, 218-219 E 232-233).

Mas quem eram os irmãos Bauer e Max Stirne? Ora, a “santíssima trindade” do idealismo alemão na suprema ironia de Marx e Engels ao acertarem contas, em *A sagrada família* e em *A ideologia alemã*, em meados dos anos 1840, para com os parceiros de poucos anos atrás. Marx precisou basicamente de cinco anos de estudos intensos - mais precisamente entre o ano de 1842, seu último ano no país de origem, e 1845-1846, período em que residiu em Bruxelas, não sem antes contabilizar uma turbulenta passagem por Paris, na qual chegou em 1843 e da qual foi expulso no começo de 1845 - para sedimentar sua concepção materialista da história e do comunismo. Nesse meio tempo leu Feurbach, como, por exemplo, *A essência do cristianismo*, obra de 1840; leu os radicais do pensamento crítico e socialista francês, a exemplo de *A organização do trabalho*, de Louis Blanc, obra de 1841; leu Proudhon, de *O que é a propriedade*, obra de 1840, com seus toques sobre a abolição da propriedade privada e noções de comunismo; leu Sismondi e sua crítica à “escola ricardiana”, com esboços sobre a emergência do proletariado; leu a obra *Sobre a essência do dinheiro*, de Moses Hess, com importantes reflexões em torno do “deus dinheiro”, fonte de inspiração para a “teoria judaica”, entre outras. O resultado de toda essa movimentação já se sabe: intensa produção de um conjunto de obras, algumas em co-autoria com Engels, publicadas em vida ou postumamente, cujo ápice, não sem antes passar pela *Crítica do direito de Hegel*, pela *Questão judaica* e pelos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, culmina com a produção das já mencionadas obras *A sagrada família* e *A ideologia alemã*, estas sim destinadas ao desmoronamento de todo o edifício social do idealismo alemão encarnado tanto em Hegel quanto nas *santíssimas* pessoas dos irmãos Bauer e Max Stirne (STEDMAN JONES:2017, 144 E SEQ.)

Em *A ideologia alemã*, por exemplo, há passagens memoráveis da demolidora crítica marxiana aos novos hegelianos, como no trecho em que estes afirmam que lutam apenas contra “freseologias”, ao que Marx e Engels retrucam: “esquecem apenas que a essas ‘freseologias’, não opõem nada além de freseologias”. Ou tal como em outro trecho memorável: “conforme os ideólogos alemães, a Alemanha teria passado por uma Revolução sem igual”. Ou seja, “foi uma revolução diante da qual a Revolução Francesa não passou de um brinquedo de criança (...)”. E, no entanto, “tudo isso teria ocorrido no campo do pensamento puro” (MARX E ENGELS: 2007, 84-85). Sendo assim, dificilmente Nietzsche, que tanta admiração tinha por aqueles que foram alvos do ataque de Marx com base em postulações visceralmente



materialistas, não sabia de sua existência, sendo mais provável que conhecesse essas “guerras de posições”, a despeito de seu silêncio a respeito.

Evidentemente que pouco se sabe a respeito das concepções de história oitocentistas lendo Nietzsche ou Foucault como seu intérprete. Neste último, por exemplo, a noção de “história efetiva”, buscada em Nietzsche, é apresentada como antípoda da historiografia oitocentista, uma vez que esta “pretende tudo julgar segundo uma objetividade apocalíptica; mas é que ela supôs uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma”. Com isto, a “história efetiva” ou história genealógica precisa, para se afirmar, destruir tanto a força da metafísica quanto as injunções do absoluto. E tudo isto para rejeitar energicamente a chamada objetividade dos historiadores como um elemento próprio da história não efetiva, porquanto tal objetividade, nos termos de Foucault, se oferece como uma espécie de “crença necessária na Providência, nas causas finais, e na teologia (...)” (FOUCAULT, 2017: 71 e 78)

A demolidora crítica endereçada por Nietzsche àquilo que Foucault denomina de história “não efetiva”, pode se revelar uma crítica vazia de sentido até mesmo para os historicismos predominantes no século em que viveu o pensador alemão. Refiro-me ao fato de que muitos dos reducionismos atribuídos às escolas históricas oitocentistas, vêm desmoronando nesses últimos anos, conquanto interpretados em novas bases conceituais. A título de exemplo, Leopoldo Von Ranke, da escola histórica alemã, já não é redutível à máxima da “história tal qual aconteceu”, frase que foi retirada de um contexto e isolada para se fazer esse tipo de leitura. Que o diga o mergulho na obra de Ranke, da parte do historiador alemão Jörn Rüsen, com vistas à refutação do argumento pós-modernista de que historiografia retórica e estética é o oposto da historiografia científica. Contrariando esse ponto de vista, unilateral segundo Rüsen, Ranke é um historiador cuja obra comporta as duas vertentes, deitando por terra, em sua análise, o velho mito em torno de um Ranke avesso à literatura, à imaginação historiadora ou a uma escritura da história que jamais extrapolaria o estritamente racional (RÜSEN, 2016: 85-102).

Subjetividade em Ranke? Entranho admitir isso no cientificismo reinante no século XIX? Afinal, é fato que Ranke não escondia sua paixão pelos arquivos, com declarações de amor para com as verdades que neles buscava. Quando da autorização obtida em meados dos anos 1830, na Alemanha, para acessar a documentação dos ministérios reais, escreve ao irmão de modo entusiasta: “O arquivo ainda está inteiramente virgem. Espero ansioso o momento de ter acesso a ele, de fazer-lhe minha declaração de amor, quer se trate de minha bela amada ou não”. Entretanto, não se tratava de uma paixão cega por tais “tesouros”, conquanto confessa sua pretensão de submetê-los a cuidadoso escrutínio: “podia tratar-se de uma falsificação; poderiam estar contaminados por interpolações; relatar somente um dos lados da história, por servilidade ou com o objetivo de auto-engrandecimento” (GAY, 1999: 224-225). Quer dizer, não resta dúvida que o pressuposto aí era a busca da verdade histórica, mas não uma verdade na base do documento falando por si, erigido à condição de espelho do acontecido e ponto final.

É que o profissional da história, visivelmente marcado por elementos de objetivação e subjetivação, está no comando, recortando, interessando-se, desinteressando-se, ligando os possíveis fios para compor a sua trama. Enfim, uma trama histórica cujas fontes só se revelavam imprescindíveis na medida em que havia um profissional para manejá-las e interpretá-las. Se Ranke exigia imparcialidade, admoestando o historiador a não erigir-se em juiz supremo do passado, evitando, desse modo, extrair significados para além do que as fontes de época permitiam, exigia igualmente que as fontes não fossem tratadas como meros repositórios com vistas à retenção de um amontoado de fatos particulares e acabou. Mais que isto, sua pretensão era “revivê-los em suas pulsações” para fins de serem integrados em quadros ampliados, ganhando assim “nova dimensão e significado mais alto” (HOLANDA, 1979: 14-15).

Claro que isto não retira, em se tratando de Ranke, a suspeição de que não havia que esperar da parte dele uma história produzida senão por lentes conservadoras. Por exemplo, o preconceito para com os povos fora da matriz romano-germânica, uma vez que o viés eurocêntrico por ele adotado levava forçosamente a considerá-los incultos e/ou incivilizados, fora da história. Mais um exemplo: o fato de que Ranke focaliza os vários aspectos nas sociedades estudadas de certo ângulo político, com destaque para as “minorias dominantes e governantes de cada país”. Por último, o medo que ele tinha de reformas, inclusive as provenientes “de cima” (HOLANDA, 1979: 30, 32 e 38).

Equívocos como o demonstrado em relação a Ranke estendem-se a outros historiadores oitocentistas, a exemplo de Johann Gustave Droysen, segundo nome mais importante da escola histórica alemã. Sem dúvida, um reconhecido filólogo, mas cuja obra não é redutível ao objetivismo próprio da erudição documental, porquanto comprometida igualmente com um quê poético. A despeito de seu profundo envolvimento com o que havia de mais conservador no tocante à unificação alemã, a chamada “via prussiana”, em relação à qual contribuiu tanto por sua participação como membro eleito para a Constituinte de 1948, com vistas à unificação do país, um projeto fracassado naquele momento, quanto com a escritura de duas obras marcantes em termos nacionalistas, a partir dos anos 1950: uma biografia do conde Yorck von Wartenburg, um proeminente militar prussiano à época das guerras contra a França de Napoleão



Bonaparte; uma monumental História da Política Prussiana, em 14 volumes. Mas comprometimento com certo projeto nacionalista à parte, Droysen chegou a produzir textos no âmbito da metodologia da história, em que passa a argumentar em prol de uma escrita da história que extrapolasse a mera dimensão metódica, conquanto centrada na dobradinha compreensão/pesquisa (ASSIS, 2010: 32-33).

Acrescente-se que em “Arte e método”, de 1868, Droysen argumenta claramente que história é simultaneamente um campo metódico e um campo com um quê poético, entendendo, por tal, a recorrência à arte de narrar incorporada ao texto de história. Assim, o historiador alemão sugere que “não seria sem interesse investigar o motivo profundo que leva [história] a ser a única dentre as ciências que tem a ambígua felicidade de também dever ser arte (...)”. Para Droysen, a ciência histórica é levada a lançar mão, e este é seu pressuposto científico, da comprovação das fontes, mas com a ressalva de que não são os passados que se colocam ante o historiador para possível aferição, “mas, em parte, resquícios deles, e, em outra parte, concepções a respeito deles”, razão pela qual a escrita da história não se oferece como conhecimento objetivo relativamente a um dado passado, mas apenas como uma representação possível a respeito (DROYSEN, 2010: 41-42).

Isto significa que bastaria seguir essa linha de raciocínio, aprofundando-a ao máximo, para refutar a genealogia na base mesma em que ela veio à tona, isto é, os fragmentos espalhados pela obra de Nietzsche e que foram recortados por Foucault no texto de 1971. Mas como o objetivo do presente artigo não é refutar Nietzsche a partir de pressupostos da historiografia oitocentista e sim refutar pressupostos nietzschianos nos usos feitos por Foucault, voltemos ao texto deste último. Assim, se o genealogista, nos termos de Foucault, busca não a razão - que esta, diz o filósofo, nasceu do “desrazoável” -, a verdade ou a essência, e sim o acidental, as astúcias, o disparate, as máscaras, os disfarces, tudo para afirmar a impossibilidade de uma realidade dada como detentora de uma identidade (FOUCAULT: 2017, 58-59), talvez fosse o caso de perguntar: o que impede um historiador não genealogista de explorar todos esses elementos, muito embora que com outros propósitos e outros objetivos? Ademais, todo este torcer de nariz às correntes históricas, no passado e no presente, não seria uma generalização absurda, facilmente refutada por um historiador não genealogista?

Mas a razão seria de fato tão “desrazoável” quanto apregoa o filósofo francês? Não estaria a confundir, como ocorre com os ditos pós-modernos, a razão iluminista com a chamada razão instrumental? Afinal, esta última é que fez da ciência um poderoso instrumento moderno em prol da consolidação do estado e indústria modernos. Na realidade, uma experiência totalizadora e brutal, uma vez que sujeitou o mundo da vida, com base em rigorosos processos de racionalização, a agressões próprias da dominação sistêmica, parecendo indicar que nada aí é casual ou acidental. Conforme estudos já clássicos da autoria de Jürgen Habermas, a saber, *A modernidade - um projeto incompleto* e *Teoria do agir comunicativo*, conforme instigante leitura de Paulo Sérgio Rouanet em seu *As razões do Iluminismo* - lidos em alemão, no original -, a razão instrumental esvazia o projeto moderno, de matriz Iluminista, já em seu nascedouro, naquilo que lhe era mais caro, a emancipação humana projetada em escala universal. Para Rouanet, toda dificuldade reside na não percepção de que a razão instrumental não pode ser confundida com a razão em seu sentido original. Ora, quando do advento da chamada crise da razão, em especial na esteira do movimentado 1968, quem entrou em crise foi exatamente a razão instrumental e não a razão emancipatória. Assim, o que deveria ser combatido diz respeito à razão sistêmica e não aquela que, mesmo incompleta, seria portadora de um potencial libertário. Com isto, o projeto moderno não poderia ser tomado como um “projeto falido”. Muito pelo contrário, advindo daí a exigência de que o projeto moderno poderia ser completado com base em um “novo paradigma” ou uma nova forma de razão, a chamada razão comunicativa (ROUANET, 1987: 13-14, 150 e seq.).

O COLONIALISMO E A GRANDE GUERRA: O ACASO NÃO DETERMINA

As premissas que informam a genealogia se revelam completamente inócuas em se tratando da focalização de temas como os que foram sugeridos no subtítulo. Para começo de conversa, um profissional da história que resolvesse encarar o colonialismo não iria a lugar algum se se aproximasse dos genealogistas. Por exemplo, do colonialismo no Congo Belga entre o fim do século XIX e começo do século XX, o qual resultou em verdadeiros crimes de lesa-humanidade em pouco mais de duas décadas. Há que perguntar: o genocídio ali praticado também teria sido obra do acaso ou mero acidente? Na realidade, um genocídio perpetrado pela empresa assassina do Rei Leopoldo II, que praticou, em nome da *civilização*, aquela que pode ser considerada uma das mais brutais violências sociais dos tempos modernos antes do Holocausto nazista ou demais genocídios do século XX (ALENCASTRO, 2008: 167). Afinal, é ou não fato que o colonialismo belga no Congo ceifou centenas de milhares de vidas em poucos anos? Os números dessa carnificina são assustadores: “entre 1890 e 1900, calcula-se que anualmente quinhentos mil desses indivíduos sem nome e não registrados em parte alguma



sacrificaram suas vidas”. E enquanto ali pessoas “morrem aos magotes”, devoradas por inúmeras doenças - de malária à febre amarela, passando varíola, entre outras, ou de “fome, exaustão física e esgotamento”, as ações de uma estrada de ferro de Leopoldo, a “Compagnie du Chemin de Fer du Congo” se elevam de “320 a 2.850 francos belgas” (SEBALD, 2002, 128).

Nada de acaso, pois hoje sabemos das maquinações do Rei Leopoldo II para abocanhar um território imenso no coração da África, com mais de um milhão de quilômetros quadrados em torno do rio Congo, um dos maiores do mundo. E tudo isto como parte de um projeto audacioso, a criação da “Association Internationale pour l’Exploration et la Civilisation en Afrique”, a qual, lançada em grande estilo em setembro de 1876, ele, Leopoldo II, declara não “existir objetivo mais nobre do que esse que os reunia naquele dia, isto é, a abertura da última parte da terra até ali intocada pelas bênçãos da civilização”. Claro que não era nada disto, pois o que verdadeiramente ali se criou foi um dos capítulos mais tristes da história colonialista em África, em que as “riquezas inesgotáveis” ali existentes passaram a ser exploradas sem dó nem piedade pelo suposto *protetor* daquele território e de sua gente (SEBALD, 2002: 127).

Portanto, tudo de caso pensado, a exemplo das intenções de Leopoldo II na Conferência de Berlim, entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885, na qual o rei belga conseguiu emplacar o referido projeto. Acontece que Leopoldo II não se fez representar em Berlim sem uma preparação prévia com vistas à *negociação* em curso. Até porque, não bastasse pagar regamente um jornal francês para a propaganda contínua de seu projeto para a África, recorreu a pessoas poderosas e influentes para intermediarem ações diplomáticas em diversas frentes, nos Estados Unidos, França, Inglaterra e na própria Alemanha de Bismarck, sede da Conferência. O fato é que o “lobby diplomático” deu certo, pois quando a Bélgica sentou à mesa para negociar, já contava publicamente com importantes adesões, a exemplo dos Estados Unidos e da própria nação anfitriã (HOCHSCHILD, 1999: 85-97).

Portanto, nada ali ocorreu às cegas. Não à toa um dos intermediários no jogo diplomático em prol das intenções de Leopoldo II foi o jornalista britânico Henry Stanley, “um dos arautos da supremacia ocidental sobre os africanos”, o mesmo que anos antes, numa estação de trem de Bruxelas, fora recebido pelo rei como *herói*. Stanley, com sua cerrada propaganda colonialista em prol da suposta *cruzada civilizatória* de Leopoldo II, foi um dos baluartes daquele que se constituiu, na Conferência de Berlim, “num dos maiores trambiques diplomáticos de todos os tempos”, cujo corolário foi a tomada de posse, de modo privado, do imenso território que passou a se chamar o “Estado Livre do Congo” (ALENCASTRO, 2008: 162 e 170).

De maneira que não há lugar nessa dolorosa experiência para acasos, fatalidades ou desvios íntimos. Consequentemente, menos ainda para o esquecimento, nem mesmo de muitos estrangeiros que por lá passaram, a exemplo de George Washington Williams, um homem negro americano (advogado, escritor...), que após longo périplo pelo continente africano desembarcou no Congo belga em 1890, no qual pretendia colher materiais para produzir uma história do povo congolês, que supostamente estaria sob o manto protetor de uma empresa colonizadora diferenciada, a do Rei Leopoldo II. Afinal, o próprio Rei, que fora entrevistado algum tempo antes por George Washington Williams, lhe dissera o que esperava de seu empreendimento: “O que eu faço ali é feito como um dever cristão aos pobres africanos; e não tenho a intenção de ver devolvido um franco que seja de todo o dinheiro que gastei”. Mas ao conhecer de perto a realidade da gente negra no Congo, começou a perceber que o Rei Leopoldo não era o humanista apregoado, porém um assassino contumaz. Daí a carta aberta que escreveu ao Rei e da qual fez ampla publicidade, manifestando sua indignação ante o horror presenciado. Em que pese a repercussão da denúncia, a primeira de muitas outras, não foi dessa vez que Leopoldo II caiu no descrédito geral em nível de Europa. Em parte, por uma razão de fácil entendimento: George Washington era negro. (HOCHSCHILD, 1999: 112 e seq). Talvez não houvesse necessidade de dizer que o domínio colonial no Congo Belga, conforme demonstrado acima, é extensivo ao conjunto da experiência colonialista mundo afora, cujas ações de governantes e de grupos dominantes política e economicamente, têm endereço certo: dominar fatias e fatias de territórios para fins de colonizá-los econômica e mentalmente.

Isso não significa ausência completa do acaso nas sociedades humanas, uma vez que é perfeitamente possível que forças incontroláveis, para além da vontade dos homens, determinem o destino humano em inúmeras situações. Mas com a ressalva, sugerida por Reinhart Koselleck em esclarecedor ensaio sobre o tema, de que o acaso é uma categoria que só faz sentido quando localizada no presente, revelando-se inócua qualquer tentativa de ligá-la ao tempo transcorrido, porquanto deixaria de ser acaso se tal ocorresse. Em outras palavras, o acaso só adquire sentido se se apresentar livre de qualquer causação. Ou seja, o acaso remeteria, no argumento de Koselleck, a uma perspectiva a-histórica. Mesmo assim, não é uma problemática alheia à comunidade historiadora, muito embora com a ressalva de que foi bem mais presente no passado da própria historiografia, já que “a historiografia histórica moderna”, afirma o historiador alemão, “evita o acaso tanto quanto possível” (KOSELLECK, 2006: 147-148).



Marc Bloch, um dos maiores historiadores do século XX, aponta várias situações em que o acaso pode despertar a atenção do historiador. Considere-se que Bloch era contra a adoção de “falsas leis” para o campo da história, e isto pela simples razão de que elas seriam insustentáveis diante da “intrusão incessante do acaso” (LE GOFF, 2002: 17). Mas Bloch não aceita que o acaso determina tudo. Por exemplo, esqueletos de crianças aprisionados em pleno entulho, descobertos em escavações arqueológicas em cidades Sírias edificadas muito antes de Cristo, não estavam ali por acaso. O historiador francês esclarece: “Como não se poderia razoavelmente supor que essas ossadas estivessem ali por acaso, estamos, muito evidentemente, diante de restos de sacrifícios humanos, realizados no próprio momento da construção e a ela ligados” (BLOCH, 2002: 66).

Nos termos de Bloch, não há que negar que em história há o imprevisível e o acaso, inclusive porque se tratam de contingências cujo encontro com as “grandes cadeias causais” buscadas pelos que fazem a ciência da história não implicam em sua eliminação. Entretanto, não parecem capazes de se interpor na busca dos historiadores por causas profundas quando da recorrência a testemunhas não “sujeitas às fragilidades da percepção momentânea”. Até porque, “o que existe em história de mais profundo bem poderia ser também o que existe de mais seguro”. Bloch fornece um exemplo magistral de evento em história em que não haveria imprevisibilidade ou acasos com potencial explicativo: “Numerosos fatores, muito diversos e muito atuantes, que desde logo um Tocqueville soube vislumbrar, haviam preparado há muito tempo a revolução de 1848 - esse movimento tão claramente determinado (...)” (BLOCH, 2002: 99).

Não se trata de negar o acaso na história vivida, mas de alertar que não se deduza daí que ele abarca profusamente a história. Acontece que na história, a despeito dos acasos, ocorrem em profusão o cálculo, o planejamento, o ordenamento sobre a vida humana. Ou, dizendo melhor, tentativas nessa direção. E, claro, a sua contraparte, o engajamento, a resistência e a luta por direitos da parte dos oprimidos. Uns planejados, sem dúvida, outros nem tanto. Sob o capitalismo, não há acasos quando toda uma massa em situação de subalternidade começa a movimentar-se, conforme pensada por Gramsci, numa incessante luta pela emancipação numa perspectiva revolucionária e de classe, em que os grupos subalternos, em sua condição de classes oprimidas pelos detentores do capital e do bloco no poder, deixam essa condição de subalternidade ao encetarem a luta pela hegemonia (DEL ROIO, 2018: 169 e seq.).

Na melhor tradição do materialismo histórico ante os desafios para o século XX, Gramsci interage com o que há de mais consequente em âmbito marxista para propor algo novo no interior dessa tradição. Tal interação, a qual vai de Marx a Lênin passando por Rosa Luxemburgo, resulta um redirecionamento conceitual e político no tocante ao lugar ocupado pelos sujeitos da resistência, a saber, uma educação política com vistas ao enfrentamento da luta de classes. Afinal, em Gramsci, a luta de classe é pensada em chave diferenciada, a saber, uma luta preparada a partir de dentro da classe, fruto de um processo de altoeducação, a começar pelo esforço das classes subalternas em conhecerem sua própria história com vistas aos embates classistas rumo à revolução (SCHLESENER, 2018, 7 e seq.). Até porque, uma revolução requer, para que dê certo, uma organização educativa das massas proletárias. Assim, não basta tomar o poder de assalto, não sem dispor de um lastro organizativo no seio da sociedade civil, nada lembrando os pressupostos genealogistas.

Assim, é bem provável que o genealogista simplesmente abomine uma lição clássica de Antonio Gramsci, num texto de juventude intitulado “Indiferentes”, nos termos do qual a indiferença, ainda que passivamente, age poderosamente na história. Daí o “sardo” italiano confessar que odeia os indiferentes, esse “peso morto da história”. Sim, pois se muitos não se mantivessem indiferentes certos “nós” não seriam atados, certas leis não seriam promulgadas e certos homens jamais chegariam ao poder. Não fossem os indiferentes, nada disso pareceria uma fatalidade, quando na verdade apenas teria sido decorrente do absenteísmo de toda uma massa de homens. Assim, não fossem os indiferentes, a história poderia tomar outros rumos, talvez sem a necessidade dos atos de rebeldia e sublevação para derrubar aquelas leis indesejáveis e aqueles homens no poder não menos indesejáveis (UCHOA, 1985: 86-88). Desse modo, numa sociedade feita de cidadãos ativos e inteligentes, do tipo que toma partido, os acontecimentos nada teriam a ver com acaso ou fatalidade. Sem dúvida, um modo de pensar em fina sintonia com os pressupostos do materialismo histórico, uma vez que em linguagem marxista - do marxismo do tempo de Marx -, a classe que um dia reunirá as condições para abalar as estruturas do sistema capitalista é o proletariado, tomado por Marx como uma espécie de força material viva: “o coveiro do sistema”, conforme conhecida máxima de *O manifesto comunista*.

Eis mais um exemplo de tema acerca do qual a genealogia é inócua: a Grande Guerra entre 1914-1918. Ainda que insana, com um saldo de 10 milhões de mortos, nada da terrível catástrofe lembra uma obra do acaso, pois suas primeiras motivações começaram a ser gestadas no final do “longo século XIX”, um “século” que se estenderia de 1776 ao abismo de 1914 (HOBBSAWM, 1988: 13 e 15). Não obstante o conflito tenha se mantido em estado latente por anos a fio, isto em decorrência de inteligentes jogos diplomáticos, que conseguiam superar sucessivas crises, chegou o momento em que a Europa mergulhou no abismo (HOBBSAWM, 1988: 13-17). Assim, a partir de determinado momento “a guerra pareceu tão inevitável que alguns governos decidiram que a melhor coisa a fazer seria escolher o momento mais



propício (...) para iniciar as hostilidades” (HOBSBAWM, 1988: 171-174). Rigorosamente falando, o século XX só teve início de fato quando os chefes de Estado bateram o martelo em atendimento ao clima beligerante na ordem do dia.

Enfim, clima beligerante que em 1914 já não se explicava apenas pelas arengas imperialistas do último quartel do século XIX, mas pela emergência de ódios históricos entre determinadas nações europeias, ódios vivíssimos no começo do novo século, corroborados por posicionamentos *patrióticos* extremados, os quais eram praticamente uma unanimidade. Assim é que a Grande Guerra, uma vez deflagrada, não teria sido surpresa para ninguém. É que, sendo a Grande Guerra tomada como um acontecimento, às vésperas de sua deflagração, que liberaria “energias”, haja vista seu acolhimento pela maioria dos homens em idade para o combate nos países beligerantes, não parecia algo insuportável. Pelo contrário, pois o entusiasmo parecia geral, centrado inclusive no ideal, amplamente incutido na cabeça das pessoas, de que se tratava de uma “guerra patriótica”, logo, uma “guerra justa” (FERRO, 2014: 21).

É evidente que uma vez deflagrada, assim como ocorreria com qualquer outro acontecimento histórico, a Grande Guerra tomou rumos nem sempre programáticos. Afinal, era impossível saber quem sairia vencedor, quanto tempo duraria, quantas vidas humanas seriam sacrificadas, quais estratégias se revelariam mais eficientes, entre tantos outros atos e decisões revelados no calor da hora, uns de caso pensado, conscientes, outros simplesmente na base do desespero. É sabido que os países reconhecidos oficialmente como vencedores costumam tomar seus métodos como os mais eficazes. Ora, em se tratando da Grande Guerra, a França foi a grande vencedora ante à Alemanha, ao menos em termos oficiais. Isto é fato, mas como Marc Bloch esclarece no seu *A estranha derrota*, no qual analisa os fatores da derrota francesa para a Alemanha de Hitler em 1940, um desses fatores reside no erro francês em não perceber que os métodos que haviam dado certo na Guerra de 1914-1918 não passavam de métodos arcaicos no início da nova Guerra, isto é, em 1939-1940. Agora, com equipamentos bélicos obsoletos e meios de informação bastante precários, a França não era páreo para a Alemanha de Hitler. É que os alemães, ao contrário, faziam uma guerra de velocidade e de movimento e com recursos tecnológicos de 1939/40. Daí a imprevisibilidade com que os alemães surgiam em lugares inesperados em vários pontos do território francês. Ou seja, enquanto os alemães faziam uma guerra, explica Bloch, sob o “signo da velocidade”, condizente com o tempo da guerra hitlerista, os franceses apenas faziam “uma guerra de véspera ou de antevéspera”. A superioridade alemã era visível em tudo, seja na aviação, bem mais aparelhada, seja no uso de tanques, mais numerosos e dotados de maior poder de destruição. E quando a imprevisibilidade parecia ajudar de alguma forma, como no caso de um oficial francês que por acaso passou numa região infestada de tanques alemães, isto apenas demonstrava o quão precário era o sistema de informação do lado francês (BLOCH, 2011: 34, 36 e 40).

A FALÁCIA DA GENEALOGIA FRENTE AO PROJETO MODERNO E SEUS CONFRONTOS DE CLASSE

Para a genealogia, a busca da verdade, já milenar, não passa da história de um erro. Foucault, em nome de Nietzsche, é de opinião que na busca da verdade há tão somente erros encobertos por um “veu”, bastando retirá-lo para que desmorone. Assim, um historiador não genealogista não se deixa impressionar por aquilo que é buscado pelo seu oponente: a) o acaso dos começos; b) as práticas maldosas; c) os acontecimentos com seus abalos e surpresas; e d) a história com suas intensidades e seus furores secretos (FOUCAULT, 2017: 59-60). Ora, conforme demonstrado em relação a algumas experiências mundo afora, a exemplo da Grande Guerra, muitas dessas premissas não se sustentam. Caso se pretendesse questionar o quanto há de maldade na história humana, para mencionar mais um exemplo de refutação às premissas aludidas, um historiador social, cujo foco, em seu vínculo indestrutível com a tradição marxista, é não perder de vista a história enquanto história da luta de classes, perguntaria: maldade da parte de quem com vistas a tal ou qual meta? Por exemplo, de um senhor de escravos, de um burguês do setor industrial? De quem, afinal? E se o genealogista busca acontecimentos com seus abalos e suas surpresas, fatalmente um profissional alinhado com a história social perguntaria: abalos provocados por quem, quais os sujeitos implicados nisso e com que fins agiram de tal ou qual modo? E se o genealogista busca na história suas intensidades e seus furores secretos, o questionamento não se faria esperar: Furores de quem contra quem em que momento da história? Por exemplo, nas guerras de religião? Nas guerras mundiais? Na “Guerra Fria”? Nos movimentos sociais de rebeldia? Nas guerras civis? Nas guerras anticolonialistas? Nas revoluções socialistas? Enfim, todo um repertório de questionamentos históricos e sociológicos da parte dos que, lançando mão de pressupostos dialéticos, em fina sintonia com a tradição marxista, refutaria as premissas genealogistas e seu medo intrínseco à história.

Se o genealogista, tal como Foucault o apreende em Nietzsche, busca a “dispersão do esquecimento”, sem qualquer linha de continuidade histórica, isto com base no argumento de que ao invés de continuidade há tão só o acidental, o desvio íntimo, os erros e os maus cálculos (FOUCAULT, 2017: 62-63) essa peroração toda talvez não resista a um



exemplo do tipo: os quase quatro séculos de escravidão em nosso país, de algum modo não explicariam o que somos? Não existiria uma verdade encerrada nesse doloroso passado - aliás, nada accidental e nada fadado ao esquecimento -, uma verdade contida na robusta significação aí produzida, largamente explorada por historiadores sociais? Exemplos como esse, os quais poderiam ser multiplicados por mil pela história humana afora, deitariam por terra o torcer de nariz do genealogista à continuidade histórica. De modo que as principais premissas que dão sustentação à genealogia em Foucault, nos termos do qual a história só se torna “efetiva” se se obstinar na rejeição de “sua pretensa continuidade” (FOUCAULT, 2017: 72), se revelam frágeis como meio de explicação/compreensão historiográfica.

Em princípio, nenhum historiador seria contra a ideia de que a história é feita de descontinuidades. Porém, a história também é feita de continuidades, razão pela qual, muitos dos profissionais não alinhados com a perspectiva genealógica aludida, concordariam em gênero, grau e número com a crítica de Paul Ricoeur ao Foucault de *Arqueologia do saber*, obra na qual este último radicaliza o pressuposto de que a história é feita de descontinuidades. Paul Ricoeur, refutando a dicotomia, argumenta em prol dos dois pressupostos (RICOEUR, 1997: 374-375).

O genealogista é aquele que pretende destruir toda a contaminação venenosa que envolve o corpo impregnado de história ao longo dos séculos. Em linguagem genealogista, só com o antídoto certo a essa carga venenosa é que o corpo poderia se mover em conformidade com as leis de sua fisiologia - leia-se: com seus elementos instintivos -, escapando à história. Nessa linha de raciocínio, a genealogia luta para obtenção de corpos libertos de tudo que na história os destroem enquanto seres instintivos, a exemplo dos condicionamentos normativos nos regimes de trabalho, lazer, alimentares, entre outros. Apenas os corpos que resistem a venenos como alimentos ou valores, é que estariam no horizonte do genealogista. Em outras palavras, corpos libertos seriam corpos que se manteriam em sua animalidade ou vida instintiva, ou seja, corpos que remeteriam a uma espécie homem próximo ao estado de natureza, sem remissões a passados ou sem utopias finalistas, isto é, sem máscaras, sem disfarces ou pertencas identitárias (FOUCAULT, 2017: 72).

Foucault poderia ter endereçado a Nietzsche algumas perguntas básicas: afinal, de que planeta era o filósofo do martelo? Como um homem que viveu sua vida adulta na segunda metade do século XIX lança mão de ideias tão à margem de seu tempo? Que insistência é essa de Nietzsche por esse homem inexistente na história viva pelos séculos afora? Com certeza esse homem que estaria na mira do genealogista não existe para os profissionais da história. A história jamais prescindirá de homens que herdaram passados e/ou homens sonhadores. E a história tampouco prescindirá das pertencas identitárias, haja vista que as pessoas são seres de relações, condição que fatalmente reverbera na produção de pertencas. O problema é que a ordem burguesa e seu projeto de modernização, a qual marca tão profundamente a época de Nietzsche, jamais poderia ser compreendida a contento, em sua complexidade e em suas contradições, com base no aporte genealogista referido.

Acontece que a temporalidade em questão é marcada pela intensificação da vida em todos os seus aspectos, definida por Marshall Berman como a chegada do “turbilhão”: uma experiência avassaladora sob o capitalismo, uma experiência que “despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia”. De modo que, “ser moderno”, arremata Berman, “é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar’”. Um sistema, enfim, marcado pela “industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo de vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes”. Também marcado por “descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu habitat ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas”, isto para citar o mínimo (BERMAN, 1986: 11-12)

E de uma época de intensa grandeza urbana, que mereceu da parte de Charles Baudelaire um olhar de perplexidade ante o “borbulhante tráfego” na emergente metrópole oitocentista, cujo ritmo frenético “transforma todo o ambiente moderno em ‘caos’”. De modo que o pedestre, ao ser envolto nesse ambiente caótico, é “um homem sozinho, lutando contra um aglomerado de massa e energia pesadas, velozes e mortíferas”. (BERMAN, 1986: 205). Logo, uma vida tão intensa que parece já não comportar os que envelheceram, a exemplo daquelas pobres anciãs visualizadas pelo poeta, atropeladas pelo ritmo feroz da cidade grande. Walter Benjamin, em sua interpretação de alguns temas em Baudelaire, esclarece o quanto era sofrível o locomover-se daquelas frágeis mulheres envelhecidas em meio aquela “massa compacta”. Assim, “destacar-se desta grande massa com o passo que não pode manter o ritmo, com pensamentos que nada mais sabem do presente - eis o heroísmo das mulheres engelhadas, que o ciclo As Velhinhas acompanha em sua caminhada” (BENJAMIN, 1991: 117). Portanto, uma verdade nua e crua em sua expressão lírico-poética, tal como numa estrofe do poema em questão: “No enrugado perfil das velhas capitais/, Onde até mesmo o horror se enfeita de esplendores/, Eu espreito, obediente a meus fluidos fatais/, Seres decrépitos, sutis e encantadores” (BAUDELAIRE, 2012: 462). Ou seja, em meio ao esplendor da grande e velha capital, a Paris do Segundo Império, não escapa ao olhar atento



e sensível do poeta, aqueles “seres decrepitos”, parecendo fantasmas, que deslizam sutilmente em meio ao frenesi das ruas.

E ainda de uma época cujo processo de industrialização entre os séculos XVIII e XIX, em especial na Inglaterra, berço da Revolução Industrial, impôs a toda uma massa de trabalhadores assalariados uma nova disciplina de trabalho, a doutrina segundo a qual tempo e dinheiro caminham de mãos dadas, com a ressalva de que isto não ocorre do dia para a noite, pois ainda há muita “indisciplina no trabalho” nas atividades puramente artesanais, a exemplo do trabalho nas olarias, isto em decorrência, segundo as justificativas de época, das seguintes motivações: de um lado, pela ausência de regulamentação das horas trabalhadas e, de outro, pela inexistência de máquinas, as quais certamente imprimiriam toda uma disciplina na efetivação do tempo de trabalho (THOMPSON, 1998: 284 e 291). Mas à medida que o regime de fábrica toma corpo, abandona-se a antiga noção de tempo baseada no que fazer cotidiano, para submetê-la aos ditames da disciplina industrial que instituiu o tempo cronometrado dos relógios, um tempo centrado no argumento do não desperdício. Agora, nada de passar o tempo à toa, como parece ser o caso do povo Nuer, para o qual, em conformidade com estudo do antropólogo inglês Evans-Pritchard, apropriado por Thompson, a noção de tempo no dia a dia era ditada pelas tarefas pastorais, sem as injunções próprias de um sistema de abstração temporal (THOMPSON, 1998: 269 e 302). Ora, a nova disciplina do tempo é o avesso disso, em que a atividade laboral passa a ser supervisionado, incluindo multas e controle cronometrado das horas trabalhadas. Mas essa nova disciplina do tempo, cuja apreensão requer longas digressões de Thompson para explicar tanto as formas de controle externo do tempo quanto possíveis internalizações na mente da classe trabalhadora, não se institui sem resistências à nova disciplina no trabalho e suas jornadas implacáveis, a exemplo de lutas em prol de uma jornada de dez horas e não de doze horas, tão comum a muitos ofícios, de lutas pelo pagamento de horas extras etc (THOMPSON, 1998: 287 e seq.).

Nesse sentido, a ideia de liberdade é muito bem vinda para toda uma massa trabalhadora submetida a um capitalismo já tão avançado no século XIX, pois liberdade aqui remete ao direito de organizar-se enquanto classe, seja para a conquista imediata de direitos arrancados na luta com os detentores do capital, como, por exemplo, na histórica luta em prol da redução de extenuantes jornadas de trabalho, seja para a possível luta revolucionária com vistas à derrocada do sistema capitalista. Assim, parece fora de questão, ao menos para uma imensa massa trabalhadora, rejeitar o projeto moderno, isto em linguagem nietzschiana, em nome da transvaloração de todos os valores com vistas à superação de uma suposta cultura do bem e mal. Ora, para essa imensa massa de homens e mulheres acossados pelo sistema, o “mal” tem um nome: exploração ou submissão. A felicidade, quem sabe, reside em derrotá-lo ou, no limite, reduzir seus nefastos efeitos.

Ademais, aqui não há uma espécie de guerra de todos contra todos. Claro que há sim uma guerra, mas trata-se de uma guerra de classe, não raro sangrenta, a exemplo da luta dos trabalhadores em diversos países, ao longo do século XIX, pela redução da jornada diária de trabalho, inicialmente para dez horas, depois oito horas, tanto na velha Europa quanto nos emergentes Estados Unidos da América. Mas não uma guerra ao sabor do acaso, acidental, mascarada, disfarçada.ⁱⁱⁱ Aliás, até que ocorreram mascaramentos e disfarces, mas não da parte dos trabalhadores e sim da parte dos poderes constituídos e suas manipulações para o encobrimento da verdade. Que o diga o fatídico início de 1886, na cidade de Chicago, a mais industrializada das cidades dos Estados Unidos à época, em que a burguesia industrial, por meio do braço armado da polícia, reprimiu violentamente uma manifestação de trabalhadores em prol da jornada de oito horas e promoveu ali um verdadeiro banho de sangue, cujo epicentro, com um número incontável de trabalhadores assassinados, ocorreu três dias após a greve geral no dia 1º de Maio, nascendo assim os chamados “Mártires de Chicago”, em que o 1º de maio se instituiu como data que simboliza a luta dos trabalhadores pela conquista de direitos, surgido da repercussão do trágico episódio (DEL RIO, 1986: 53 e seq.).

Isto significa que debruçar-se sobre matérias vivas como no exemplo mencionado diz muito do trabalho do profissional da história. Nada a ver, portanto, com a ideia de que corpos libertos seriam corpos sem as máculas da história, livres da história e, por isso, livres da norma, isto é, corpos próximos ao estado de natureza, a qual implicaria, como parte da luta pela sobrevivência, numa espécie de guerra de todos contra todos, na base do salve-se quem puder. Trata-se de uma ideia absurda, a começar pelo fato de que decretaria a morte da dialética e, na esteira dessa morte, mataria igualmente as utopias e o sonho de um mundo melhor, passando uma esponja na luta por direitos e inclusões - vale dizer, por justiça social - ao longo dos séculos.

Ao invés de questionamentos como esses, relativamente ao projeto dito moderno à época de Nietzsche, Foucault não só não os endereça ao filósofo alemão, como corrobora em gênero, grau e número com propósitos genealogistas que ele conseguiu visualizar em seu mergulho na “filosofia do martelo”, em que algumas das “lições” genealogistas se oferecem literalmente como uma anti-história, aqui tomada no sentido do medo da genealogia para com a história do acontecimento em suas dimensões profundas e contraditórias, que não é senão a história das desigualdades sociais entre as sociedades humanas e no interior de cada uma delas e, por conseguinte, dos muitos desatinos ou barbarismos,



antigos ou modernos, perpetrados por quantos tiram proveito do status quo vigente. Mas claro, também é a história dos processos de resistência à manutenção ou reprodução desse mesmo status quo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “Persistência de trevas” (posfácio). In CONRAD, Joseph. *Coração das trevas*. Tradução de Sérgio Flaksman. São PAULO: Companhia das Letras, 2008.

BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. In *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo - Obras escolhidas*, vol. III. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 2 ed. - São Paulo: Brasiliense, 1991.

BERMAN, Marshall. *A aventura da modernidade: tudo que é sólido desmancha no ar*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007 (8 reimpressões).

BLOCH, Marc. *A estranha derrota*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício do historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

DEL ROIO, José Luiz. *1ª de Maio: cem anos de luta (1886-1986)*. São Paulo: Global Editora, 1986.

DEL ROIO, Marcos. *Gramsci e a emancipação do subalterno*. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

FERRO, Marc. *A Grande Guerra: 1914-1918*. Tradução de Stella Lourenço. Lisboa: Edições 70, 2014.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão Técnica de Roberto Machado. 5 ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

GRAMSCI, Antonio. “Indiferentes”. In UCHOA, Pedro Celso e Piccone, Paolo (orgs.) *Convite à leitura de Gramsci*: Rio de Janeiro: Achiamé, 1985.

HOCHSCHILD, Adam. *O fantasma do rei Leopoldo: uma história de cobiça, terror e heroísmo na África colonial*. Tradução de Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. “O acaso como resíduo de motivação na historiografia”. In *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Tradução de Famarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martins. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

MARX, Karl e Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: BOITEMPO, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade ou não da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa – tomo III*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997.

ROUANET, Sérgio Paulo Rouanet. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RÜSEN, Jörn. “Retórica e estética da história: Leopold Von Ranke”. In MALERBA, Jurandir (org.). *História & narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

SCHLESNER, Anita Helena. “Prefácio”. In DEL ROIO, Marcos. *Gramsci e a emancipação do subalterno*. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

SEBALD, W. G. *Os anéis de Saturno*. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

STEDMAN JONES, Gareth. *Karl Marx: grandeza e ilusão*. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.



THOMPSON, E. P. “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial”. In *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOTAS

ⁱ No presente texto, com exceção dos títulos citados, todas as demais palavras em itálico estão grifadas propositalmente com certo traço de ironia.

ⁱⁱ Evidentemente que não careci ler qualquer obra de Foucault de capa à capa para mensurar as vezes em que as palavras Nietzsche e genealogia despontam. Nada que um bom navegador para textos em PDF não facilite o que, de outra forma, se revelaria uma tarefa hercúlea, ainda que não impossível.

ⁱⁱⁱ Aliás, até que ocorreram mascaramentos e disfarces, mas não da parte dos trabalhadores e suas organizações de classe e sim da parte dos poderes constituídos e suas manipulações para o encobrimento da verdade. Por exemplo, no processo-crime por ocasião do Maio de 1886 em Chicago, em que algumas de suas lideranças foram sentenciadas à morte na forca em novembro desse mesmo ano, mas sentença anulada alguns anos depois em razão da “iniquidade do processo”, haja vista a infâmia do juiz e dos jurados, acrescido de falsas testemunhas (DEL ROIO, 1986: 62-63).

