



Juliana Torres Pires

**Espaço e interseccionalidade: apropriação e objetificação
dos corpos das mulheres negras**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia e Meio Ambiente da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Geografia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Regina Célia de Mattos

Rio de Janeiro,
Junho de 2021



Juliana Torres Pires

**Espaço e interseccionalidade: apropriação
e objetificação dos corpos das mulheres
negras**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Geografia da PUC-Rio. Aprovada pela
Comissão Examinadora abaixo:

Prof^a. Regina Célia de Mattos

Orientador

Departamento de Geografia e Meio Ambiente - PUC-Rio

Prof^o. Alvaro Henrique de Souza Ferreira

Departamento de Geografia e Meio Ambiente - PUC-Rio

Prof^o. Ivaldo Gonçalves de Lima

Departamento de Geografia – UFF

Prof^a. Inez Terezinha Stampa

Departamento de Serviço Social – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 08 de Junho de 2021

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Juliana Torres Pires

Graduou-se em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2018. Participou do grupo de pesquisa LABORES, onde desenvolveu pesquisa e atividades relacionadas à produção do espaço, trabalho e gênero. Ajudou na organização de eventos acadêmicos internacionais proporcionados departamento de Geografia e Meio Ambiente. Atuou como integrante do comitê editorial da Revista GeoPUC. Participou de congressos nacionais na área de Geografia, principalmente Geografia Humana.

Ficha Catalográfica

Pires, Juliana Torres

Espaço e interseccionalidade : apropriação e objetificação dos corpos das mulheres negras / Juliana Torres Pires ; orientadora: Regina Célia de Mattos. – 2021.

91 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Geografia e Meio Ambiente, 2021.

Inclui bibliografia

1. Geografia e Meio Ambiente – Teses. 2. Espaço. 3. Corpo. 4. Interseccionalidade. 5. Apropriação. 6. Objetificação. I. Mattos, Regina Célia de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Geografia e Meio Ambiente. III. Título.

CDD: 910

Para minha avó, Maria de Fátima.
Pela sua força, resistência e
persistência em viver e não desistir.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Aos meus pais, pelo apoio, carinho, amor e compreensão. Além de pais, são meus melhores amigos. Obrigada por serem incríveis, pelo amor incondicional, pela amizade e parceria. Amo vocês. A minha madrastra e ao meu padrasto, obrigada por todos esses anos de convivência construídos com muito carinho e respeito. Tenho muita sorte de tê-los.

Às minhas irmãs, Rebecca, Luiza e Beatriz. Tenho certeza que o mundo tem a possibilidade de ser melhor com pessoas cujo coração é tão acolhedor e amoroso como o de vocês.

Às minhas avós, *in memoriam*, a ausência delas é imensamente presente em minha vida todos os dias. Obrigada por tudo. Sinto a falta de vocês.

Aos meus amigos queridos que Deus colocou no meu caminho e que me apoiaram em vários momentos, principalmente no processo de conclusão deste trabalho. Alguns deles: Alex Lamonica, Gleyce Assis, Angélica Carriel, Bruno Torres, Thamyres Costa, Vânia Morgado, Bárbara Medeiros, Luana Xavier, Rafaela Pires, Sarah Stefany, Priscilla Almeida, Tamires Botelho, Taissa Botelho, Sâmia Texeira.

Agradeço especialmente a minha amiga/irmã, Raysa Maximiano, por todos esses anos de companheirismo, por estar literalmente ao meu lado em muitos momentos, do luto à festa, chorando, sorrindo, apoiando e não me deixando desistir de muitas coisas principalmente nos últimos meses. Obrigada, minha irmã, muitas vezes não teria dado sem você! Amo-te!

A minha orientadora Regina, pelas trocas, pela amizade e pela compreensão e estímulo para a realização e conclusão deste trabalho.

Ao querido grupo de pesquisa LABORES, por todas as trocas e também pela relação de afeto e respeito que construímos durante esses anos.

Aos professores que aceitaram o convite para participar da banca examinadora, Prof. Dr. Alvaro Ferreira, Prof. Dr. Ivaldo Lima e Profa. Dra. Inez Stampa. Desde já agradeço todas as contribuições a este trabalho.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Resumo

Pires, Juliana Torres; Matos, Regina Célia. **Espaço e interseccionalidade: apropriação e objetificação dos corpos das mulheres negras**. Rio de Janeiro, 2021. 85 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Geografia e Meio Ambiente, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objeto deste trabalho consiste no processo de apropriação e objetificação dos corpos das mulheres a partir da relação entre produção do espaço e interseccionalidade. Partimos do princípio de que o ser humano se relaciona com o espaço através do corpo, e em uma análise escalar, o corpo ocupa seu primeiro nível, lugar primário de identidade pessoal e as questões de gênero, raça, e outras diferenças sociais, são construídas em torno da identidade corpórea. Contudo, os corpos que tendem a ser mais normatizados e objetificados são os corpos das mulheres negras e pobres. Dessa maneira, cremos que é imprescindível a relação entre espaço e interseccionalidade, a fim de revelar desigualdades, normatizações, formas de apropriações e objetificações específicas e impostas principalmente aos corpos das mulheres negras. Sendo assim, o objetivo principal do trabalho é analisar a relação entre espaço – corpo – interseccionalidade, a fim de demonstrar as formas de apropriação e objetificação dos corpos das mulheres. A partir deste objetivo, objetivos específicos se desdobram, sendo eles: a) analisar os debates sobre o corpo a partir da relação entre espaço e interseccionalidade; b) analisar a relação entre produção do espaço, corpo e apropriação; c) analisar como se construiu o processo de objetificação dos corpos das mulheres, principalmente mulheres negras. Dessa maneira, nossa questão central é: como a relação entre interseccionalidade e produção do espaço contribui para analisar o processo de apropriação e objetificação dos corpos das mulheres? Dessa maneira, acreditamos que a teoria marxista é indispensável à luta das mulheres, embora algumas vertentes do feminismo não concordem com a inclusão do método materialista histórico-dialético nas pesquisas feitas sobre mulheres e/ou movimento feminista. O marxismo possibilita uma análise crítica acerca das relações sociais, dentre elas a de gênero, mediante uma perspectiva de totalidade que não permite fragmentar a realidade. A teoria social marxista permite ao movimento feminista e aos estudos de gênero instrumentalizarem-se para desnaturalizar as diversas opressões submetidas às mulheres. Tal teoria, ao expor em bases materiais concretas a subordinação da mulher, permite engendrar ações da transformação desta

situação, apreendendo as grandes determinações e suas particularidades nas singularidades das condições de vida das mulheres.

Palavras-chave

Espaço; Corpo; Interseccionalidade; Apropriação; Objetificação.

Résumé

Pires, Juliana Torres; Matos, Regina Célia. **Espace et Intersectionnalité: appropriations et objetivations des corps des femmes noires**. Rio de Janeiro, 2021. 85 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Geografia e Meio Ambiente, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

L'objet de ce travail est le processus d'appropriation et d'objectivation du corps des femmes à partir de la relation entre production d'espace et intersectionnalité. Nous supposons que l'être humain est lié à l'espace à travers le corps, et dans une analyse scalaire, le corps occupe son premier niveau, la premier lieu d'identité personnelle et les questions de genre, de race et d'autres différences sociales sont construits autour de l'identité corporelle. Cependant, les corps qui ont tendance à être plus normalisés et objectivés sont les corps de pauvres femmes noires. Ainsi, nous pensons que la relation entre espace et intersectionnalité est essentielle, afin de révéler des inégalités, des normes, des formes d'appropriation et des objetivations spécifiques imposées principalement aux corps des femmes noires. Dans ce cas, l'objectif principal du travail est d'analyser les relations entre espace – corps – intersectionnalité, afin de mettre en évidence les formes d'appropriation et d'objectivation des corps des femmes. À partir de cet objectif, des objectifs spécifiques se dégagent, à savoir: a) analyser les débats sur le corps à partir de la relation entre espace et intersectionnalité; b) analyser la relation entre production d'espace, de corps et d'appropriation; c) analyser comment s'est construit le processus d'objectivation du corps des femmes, en particulier des femmes noires. Ainsi, notre question centrale est: comment la relation entre intersectionnalité et production d'espace contribue à analyser du processus d'appropriation et d'objectivation des corps des femmes? De cette façon, nous pensons que la théorie marxiste est indispensable à la lutte des femmes, bien que certains courants féministes ne soient pas d'accord avec l'inclusion de la méthode matérialiste historique dialectique dans les recherches menées sur les femmes et/ou le mouvement féministe. Le marxisme permet une analyse critique des relations sociales, y compris les relations de genre, à travers une perspective de totalité qui ne permet pas la fragmentation de la réalité. La théorie sociale marxiste permet d'instrumentaliser le mouvement féministe et les études de genre pour dénaturiser les différentes oppressions subies par les femmes. Une telle théorie, en exposant la subordination des femmes sur des bases matérielles concrètes,

permet d'engendrer des actions pour transformer cette situation, en appréhendant les grandes déterminations et leurs particularités dans les singularités des conditions de vie des femmes.

Mots-clés

Espace; Corps; Intersectionnalité; Appropriation; Objectivation.

Sumário

| | |
|--|----|
| 1 INTRODUÇÃO | 11 |
| 2 ESPAÇO E CORPO: PERSPECTIVAS INTERSECCIONAIS..... | 29 |
| 2.2 PRODUÇÃO DO ESPAÇO, CORPO E APROPRIAÇÃO..... | 48 |
| 3 OBJETIFICAÇÃO DOS CORPOS DAS MULHERES NEGRAS | 57 |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 84 |
| 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 89 |

1. INTRODUÇÃO

Uma pergunta que permeia qualquer pesquisa acadêmica e que nos fazem assim que decidimos nosso tema é: o que te move/moveu a querer pesquisar isso? A partir desse questionamento, proponho começar a introdução deste trabalho com a justificativa de querer pesquisar sobre algumas trajetórias de mulheres. Refletindo sobre o que me move a pesquisar sobre mulheres, fui a um passado distante, que talvez não seja só meu, mas também de muitas mulheres. Primeiramente, ter convivido, na mesma casa, desde criança, com muitas mulheres diferentes e singulares com todos os emaranhados de dores e alegrias que elas viveram e me passaram. Acredito que muitas das mulheres quando pensam em suas criações, lhes vem imediatamente à mente suas mães, avós e tias.

Em segundo lugar, os questionamentos que fazemos desde a infância ao nos depararmos com certas diferenças de tratamento e de acolhimento em relação aos homens, pela parte dos adultos que nos cercam. Por exemplo: quando você nasce mulher e isso te faz naturalmente ter que lavar a louça ou arrumar a casa enquanto membros da família do gênero masculino como irmão/primo/tio/pai ficam sentados assistindo televisão. É óbvio, salvas as poucas exceções.

Consequentemente às proposições que levantamos, percebemos a construção de uma patriarcalização através de práticas que são ratificadas pelos filmes, novelas e programas de TV sempre tentam nos dizer como que devemos nos comportar para arranjar um marido, e como devemos nos comportar para mantê-lo ao nosso lado, para que ele não se canse de nós; como devemos nos vestir, como nosso corpo deve ser e como não deve ser. Ou seja, praticamente um manual de instrução de como ser a “mulher ideal”. Quando escrevo sobre isso pode parecer uma coisa muito simples para muitas pessoas, ou talvez até banal, mas de certa forma, influencia e aprisiona mulheres até hoje. É um aprisionamento da mente que estamos falando, que não só ultrapassa, mas também manipula e persuade o corpo.

Maya Angelou, em seu livro *“Eu sei por que o pássaro canta na gaiola”*, aborda temas como racismo, patriarcalização e objetificação dos corpos negros, e traz a história de uma garota negra criada por sua avó paterna, que através da literatura, consegue fazer com que sua voz ecoe e a liberte das grades que foram colocadas em sua vida. Angelou, em suas obras, externaliza dois pensamentos que chamam atenção e propõe questionamentos importantes, e também vontade de querer buscar caminhos que possam levar a liberdade. O primeiro é que nenhum de nós pode ser livre até que todos sejam livres, e o segundo é que toda vez que uma mulher se defende e se rebela, sem nenhuma pretensão, sem nem perceber que isso é possível, ela defende e incentiva outras mulheres a se rebelarem.

Ao pesquisar sobre nossas trajetórias, esse segundo pensamento me acompanha, e ao escrever cada palavra deste trabalho, minha pretensão é revelar possibilidades de emancipação humana para todos, principalmente para nós mulheres. Ainda que as diferenças de raça e classe existam e persistam, espero que possamos pensar mais no que nos une do que no que nos separa, por isso digo: vamos juntas!

A história das mulheres é indispensável para a emancipação das mulheres. Lerner (2019), afirma que as mulheres foram impedidas de contribuir com o “fazer história”, ou seja, a ordenação e a interpretação do passado da humanidade. Para a autora, o registro gravado do passado da espécie humana é apenas um registro parcial, visto que omite o passado de metade dos seres humanos, distorcendo a história, além de contar a história apenas do ponto de vista da metade masculina da humanidade, metade masculina da humanidade porque possivelmente a maioria dos homens também foram eliminados do registro histórico por muito tempo devido a interpretações preconceituosas de intelectuais que representavam os interesses de pequenas elites.

Assim como grupos antes subordinados, tal como camponeses, escravos e o proletariado, alcançaram posições de poder – ou pelo menos de inclusão – na organização política, suas experiências devem se tornar parte do registro histórico. Ou seja, com relação às experiências dos homens daquele grupo, as das mulheres, como sempre, foram excluídas. A questão é que homens e mulheres sofreram exclusão e discriminação por razões de classe. Mas nenhum

homem foi excluído do registro histórico por causa de seu gênero/sexo, embora todas as mulheres o tenham sido. (Lerner 2019, p. 29).

Para a autora, o processo de dar “sentido”, “importância” a determinado grupo social é essencial para a criação e perpetuação da civilização, e dessa maneira podemos perceber que a marginalização das mulheres nesse esforço as coloca em uma posição ímpar e segregada. De fato, as mulheres são maioria, mas são estruturadas em instituições sociais como se fossem minoria. Embora as mulheres tenham sido vitimadas por essa questão e também por muitos outros aspectos relacionados à subordinação aos homens, é um erro tentar conceituar as mulheres essencialmente como vítimas. Colocar as mulheres como vítimas esconde a condição importante que todas têm: são essenciais e peças centrais para criar a sociedade. São e sempre foram sujeitos e agentes da história. As mulheres fizeram história mesmo sendo impedidas de conhecer a própria história e de interpretar a História.

A apropriação da função sexual e reprodutiva das mulheres pelos homens ocorreu antes da formação da propriedade privada e da sociedade de classes. A transformação dessa capacidade em mercadoria, de fato, está no alicerce da propriedade privada. A classe, para os homens, foi e é baseada na relação com os meios de produção, aqueles que possuíam os meios de produção podiam dominar os que não possuíam. Já para as mulheres, a classe era medida pelos seus vínculos com um homem, que então lhe proporciona acesso a recursos materiais.

Como salientamos, boa parte da humanidade foi excluída do processo de “fazer história”, e se tratando de mulheres, as mulheres negras foram as mais excluídas. A partir disto, apresentaremos agora a interseccionalidade como ferramenta fundamental que será utilizada neste trabalho, assim como também o espaço como principal categoria, e também o método com o qual trabalharemos.

Optamos por utilizar a interseccionalidade como ferramenta de análise e por isso não podemos deixar de abarcar três conceitos fundamentais: gênero, raça e classe. O termo “interseccionalidade” foi criado pela professora de teoria crítica de raça Kimberlé Crenshaw e se trata de uma ferramenta analítica e metodológica usada para pensar a inseparabilidade

estrutural do racismo, capitalismo e patriarcado e as articulações decorrentes daí, que imbricadas repetidas vezes colocam as mulheres negras mais expostas e vulneráveis aos trânsitos dessas estruturas. Há uma crítica muito forte sobre esse conceito ter caído nas mãos da “branquitude acadêmica”¹, pois se fala muito do feminismo interseccional/feminismo negro sem trabalhar o paradigma afrocêntrico, descolado da origem do termo, como as feministas negras o fazem dentro de suas propostas epistemológicas.

Carla Akotirene (2018), se baseia em Crenshaw ao tratar a interseccionalidade, para a autora:

Segundo Kimberlé Crenshaw, a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias, além do fracasso do feminismo em contemplar mulheres negras, já que reproduz o racismo. Igualmente o movimento negro falha pelo caráter machista, oferece ferramentas metodológicas reservadas às experiências apenas do homem negro. (AKOTIRENE, 2018, p. 14).

Seria um grande erro pensarmos que interseccionalidade é apenas sobre múltiplas identidades, pois antes de tudo, é uma lente analítica sobre a interação estrutural em seus efeitos políticos e legais. A interseccionalidade nos mostra como e quando mulheres negras (sejam elas novas, idosas, quilombolas, pobres ou de classe média) são discriminadas, focalizando múltiplos sistemas de opressão articulando raça, gênero e classe, possibilitando maior compreensão acerca das desigualdades raciais existentes.

Concordamos com Crenshaw ao considerar que a experiência de existir como mulher (cis-gênero) é particular, por conta das condições de vida e relações de poder, e que por isso devemos analisar as questões de maneira interseccional, e não isoladamente. Também acreditamos o feminismo em si deveria ser em essência interseccional, pois não há possibilidade de um feminismo que não abarque a intersecção de gênero, raça e classe, pois se tal movimento político não “liberta” todas as mulheres, não pode ser considerado feminismo. Quando os movimentos feministas, cada um ao seu modo, defendem pautas como abolição da

¹ Termo utilizado por feministas negras para se referir a utilização errônea do conceito “interseccionalidade” por professores considerados brancos, nas universidades.

exploração sexual, ou seja, prostituição e pornografia, autonomia reprodutiva da mulher, políticas públicas sobre planejamento familiar e direito ao aborto, quando é preciso ser falado sobre estupros, abusos, assédios, feminização da pobreza, quando se defende o fim da objetificação do corpo feminino, necessariamente esses movimentos estão defendendo pautas e fazendo análises interseccionais porque são as mulheres negras e pobres as principais vítimas de todo esse sistema capitalista, heteronormativo e patriarcal.

Atualmente, os debates sobre o direito ao corpo vem sobressaindo através dos movimentos feministas e muitos questionamentos começaram a surgir em relação aos corpos das mulheres não as pertencerem. Em que sentido? A partir de uma construção social que coloca o corpo da mulher como propriedade privada do homem, ao passo que este tem poder sobre ele, e daí advém muitas ações como estupros, abusos, objetificações em geral sobre o corpo feminino. O controle dos corpos das mulheres sempre se fez presente, historicamente, como uma maneira de dominar, reprimir e domesticar o feminino. Segundo Michel Foucault (2014), esse controle se fundamentou a partir da Igreja, do Estado, dos médicos e juristas, a fim de atingir o objetivo principal: afirmar a dominação masculina a partir da constatação da inferioridade feminina.

Tendo em vista que os estudos sobre corporeidade e controle dos corpos tem avançando na Geografia brasileira consideramos imprescindível a categoria espaço como grande condutora de nossa análise nesta pesquisa, principalmente ao associá-la a teoria da interseccionalidade para compreender como os corpos das mulheres são apropriados e objetificados.

Rogério Haesbaert (2014), afirma que a Geografia estabelece o espaço frente aos demais conceitos e compõem uma constelação ou “família”. A constelação seria nada mais do que o espaço como a estrela maior, onde um sistema orbita em volta dela, nesse sistema estão os conceitos de paisagem, território, lugar, região, entre outros. Podemos dizer, nesse sentido, os conceitos que acabamos de citar incorporam o espaço e são utilizados como uma lupa para analisar determinados processos e

fenômenos. Para o autor, o espaço em sua condição de espaço geográfico incorpora a indissociabilidade entre o social e o natural.

Há um tempo, alguns geógrafos vêm pensando sobre a categoria “espaço” e a importância de pensarmos o espaço de maneira diferente. Doreen Massey (2015), uma de nossas principais interlocutoras, aponta que é importante reconhecermos o espaço como produto de inter-relações, sendo construído através das interações desde a escala global até a escala do corpo, o íntimo. Também é importante compreendermos o espaço como esfera da possibilidade da existência de multiplicidade, ou seja, onde trajetórias diferentes coexistem, entendendo, portanto, que sem multiplicidade não há espaço e sem espaço não há multiplicidade. Ao pensarmos o espaço como produto de inter-relações, ele está baseado, então, na existência da pluralidade, sendo multiplicidade e espaço coconstitutivos. Por fim, é necessário reconhecer o espaço estando sempre em construção, principalmente porque o espaço, nesta interpretação, está relacionado às práticas cotidianas que estão sempre no processo de fazer-se. Portanto, o espaço jamais está acabado, nunca está fechado, sempre em devir ou nas palavras de Massey: *“como uma simultaneidade de histórias-até-agora.”*

Há também a maneira de pensar o espaço como espaço da produção, a partir da ideia de atividade que produz a vida e com ela a realidade social ocorre num espaço-tempo apropriável para a ação. Neste sentido, para Ana Fani Alessandri Carlos (2015), o espaço se constitui como meio, condição e produto da reprodução social durante o processo histórico civilizatório. Dessa maneira, para a autora, o espaço se define como uma das produções da civilização, sendo a partir da relação com a natureza que o mundo começa a ser produzido. Sendo assim, o espaço pode ser pensado no processo de movimento do pensamento geográfico, onde ganha sentido na análise sobre a ação do ser humano como movimento da atividade que permite a vida, nessa condição de movimento o espaço pode vir a ser duração e simultaneidade de atos e ações que possibilitam a compreensão do mundo e da práxis. O sentido do espaço está, portanto, associado à ação humana, à produção, e ao trabalho.

Um conceito que está totalmente conectado à categoria espaço, é a práxis. Para Carlos (2018), a práxis pode ser qualificada como espaço-temporal, como materialização dos processos sociais.

Entretanto:

O homem² também age a partir de uma representação social que o localiza no mundo, caracterizando uma sociedade, organizando as relações entre os homens, desenvolvendo a troca social, transformando-se e transformando a natureza das necessidades e desejos. Assim, a produção revela-se em suas especificidades históricas e complexifica ao longo do processo histórico, contemplando a produção do mundo e do próprio homem. Nesse mesmo processo de localiza a produção do espaço, como condição, meio e produto das relações sociais, na medida em que todas as relações sociais se realizam num espaço e num tempo definidos – o que significa dizer que não há sociedade fora do espaço. (CARLOS, 2018, p. 15).

Nesse sentido, para a autora, abre-se a possibilidade de pensar a ação produtora do mundo e da sociedade como problemática espacial, ou seja, a partir da produção do espaço inseparável à produção do homem.

Sintetizando o argumento, é possível constatar que as relações sociais se realizam como relações reais e práticas, isto é, como relações espaço-temporais, pois toda ação humana realiza-se num espaço e num tempo definidos. Essa ação é, ainda, produtora de lugares. Nesse sentido, a produção do espaço é anterior ao capitalismo e se perde numa história de longa duração, iniciada no momento em que o homem deixou de ser coletor e caçador e criou condições de, através de seu trabalho e do estágio de conhecimento, transformar efetivamente a natureza (dominando a) em algo que é próprio do humano. Portanto, o espaço como produção emerge da história, da relação do homem com a natureza apropriada e que é condição (meio e produto) de sua produção. Nesse processo, a natureza vai assumindo inicialmente a condição da realização da vida no planeta, meio através do qual o trabalho se realiza, até assumir a condição de criação humana como resultado da atividade que mantém os homens vivos, reproduzindo-se no movimento do processo contraditório de humanização da humanidade. (CARLOS, 2018, p.16).

Sendo assim, o espaço como produto e produtor da ação da sociedade, a produção do espaço como construção social, é condição inseparável à produção humana. Tal noção de espaço é criada a partir das ideias do filósofo Henri Lefebvre, que trabalha a noção de produção do espaço através de tríades que funcionam como uma lupa para melhor desvendar

² Gostaríamos de deixar claro que não concordamos com a utilização da palavra “homem” para se referir a “ser humano”, sabemos que é um termo sexista, porém deixamos o termo na citação, pois é da escolha da autora utilizá-lo com tal significado, assim como outros autores utilizados ao longo deste trabalho.

cada dimensão que gostaríamos de analisar. Para Lefebvre, o espaço também pode ser visto como força produtiva e através do espaço que a sociedade se reproduz. O espaço não pode e nem deve ser concebido como vazio, como receptáculo e sim como socialmente produzido, aberto, em constante (re)construção, em devir.

Em sua obra intitulada *Espaço e Política* (2008), Henri Lefebvre ainda estava criando a noção de produção do espaço, sendo assim, indica quatro hipóteses para pensarmos sobre esta noção. Na primeira hipótese o espaço é concebido como forma pura, como transparência, seu conceito exclui a ideologia, a interpretação, o não saber, nas palavras do próprio autor: “desembaraçada de todo conteúdo, (sensível, material, vivido, prático) é uma essência, uma ideia absoluta, análoga ao número platônico.” (2008, p. 41). Dessa maneira:

Considerando que a lógica constrói espaços de atributos, que os cientistas constroem espaços de configurações com um certo número de variáveis e parâmetros, o espaço se apresenta como coerência e modelo de coerência. Ele articula o social e o mental, o teórico e o prático, o ideal e o real. (LEFEBVRE, 2008, p.41).

Na segunda hipótese, o espaço é concebido como espaço social e produto da sociedade, constatável e dependente. O espaço resulta do trabalho e da divisão do trabalho, lugar geral dos objetos produzidos, objetivado, funcional. Assim:

Qualquer que seja a conclusão que se tire dessa hipótese, o espaço é o objetivo, ou melhor, a objetivação do social e, conseqüentemente, do mental. Para conhecê-lo, é imprescindível a *dérmache* descritiva. Uma forma se desprende ou se constrói a partir dos conteúdos que o conhecimento descobre ou recorta. Ele se conhece reconhecendo-se, seja de uma maneira experimental, seja pela abstração científica metodologicamente elaborada. (LEFEBVRE, 2008, p.42).

Na terceira hipótese, para Lefebvre, o espaço não é um ponto de partida nem um ponto de chegada, mas um intermediário, uma mediação. Em tal hipótese o espaço é como um instrumento político intencionalmente manipulado, e a representação do espaço serviria, sempre, a uma estratégia, sendo abstrata e concreta: projetada.

Nessa hipótese, repitamos, o espaço, ao mesmo tempo funcional e instrumental, vincula-se à reprodução da força de trabalho pelo consumo. Pode-se dizer que ele é o meio e o

modo, ao mesmo tempo, de uma organização do consumo no quadro da sociedade neocapitalista, isto é, da sociedade democrática de consumo dirigido. Em verdade, a aparente finalidade da sociedade, o consumo, se define pela reprodução da força de trabalho, ou seja, das condições do trabalho produtivo. (LEFEBVRE, 2008, p. 46).

Na quarta hipótese, o espaço é ligado à reprodução das relações sociais de produção. Tal teoria envolve a terceira hipótese de maneira mais ampla, modificando-a. Lefebvre afirma que para compreendê-la é necessário tomar como referência a reprodução das relações de produção, não a produção no sentido economicista. Seria ao mesmo tempo um espaço abstrato e concreto, homogêneo e desarticulado que, para o autor, deveria se reencontrar nas cidades novas, nas pinturas, no saber, nas arquiteturas.

É o espaço onde a conexão coercitiva se efetua por meio de um sistema de acessos às partes deslocadas: o espaço, ao mesmo tempo informe e duramente constrangedor das periferias e dos subúrbios; onde os cortiços, as favelas, as cidades de urgência completam os subúrbios residenciais; onde as normas reinam, prescrevendo as utilizações do tempo, enquanto se devota ao espaço toda espécie de discursos, interpretações, ideologias e valores “culturais”, artístico etc. (LEFEBVRE, 2008, p. 49).

Lefebvre também afirma que o lugar dos lazeres, assim como as cidades novas não são associados ao lugar da produção, fazendo com que os espaços de lazeres pareçam independentes do trabalho e, portanto, “livres”. Em relação a isso:

...eles encontram-se ligados aos setores do trabalho no consumo organizado, no consumo dominado. Esses espaços separados da produção, como se fosse possível aí ignorar o trabalho positivo, são os lugares da recuperação. Tais lugares, aos quais se procura dar um ar de liberdade e de festa, que se povoa de signos que não tem produção e o trabalho por significados, encontram-se precisamente ligados ao trabalho produtivo. É um típico exemplo do espaço ao mesmo tempo deslocado e unificado. (LEFEBVRE, 2008, p. 50).

Para entender a noção de produção de espaço para Henri Lefebvre, é necessário romper com a concepção generalizada de espaço, sendo imaginado como uma realidade material, independente. Doreen Massey (2015) afirma que é necessário mudarmos a forma como imaginamos o espaço, pois nossa “imaginação geográfica” determina nosso modo de pensar o espaço e as relações que nele existem. Sendo assim, Lefebvre

propõe o espaço como fundamentalmente ligado à realidade social, então um espaço “em si mesmo” jamais serviria como ponto de partida epistemológico, pois o espaço não existe “em si mesmo”, ele é produzido. Então, pensemos o espaço como aberto, nunca fechado em si mesmo, e sim como em permanente devir, sempre inacabado.

A relação espaço-tempo é importantíssima nas análises de Lefebvre. Este considera espaço representando simultaneidade, “ordem sincrônica” da realidade, e considera tempo como processo histórico da produção social, “ordem diacrônica”. Vale ressaltar que “sociedade” para o autor não se refere a uma totalidade de “corpos” ou matéria, nem uma totalidade de práticas e ações (SCHMID, 2012), e sim os seres humanos em sua corporeidade, ideologia, imaginação, sensualidade, seres humanos que se relacionam entre si e por meio de suas práticas. Lefebvre vê espaço e tempo como produtos sociais e resultado da pré-condição da produção da sociedade, são produzidos socialmente.

Através de suas tríades, Lefebvre indica que a produção do espaço pode ser compreendida e dividida em três dimensões ou processos dialeticamente conectados, reconhecendo, portanto, que a realidade social é marcada por contradições e que só será entendida através da compreensão dessas contradições. O espaço não é apenas um receptáculo, o espaço pode ser localização física e ao mesmo tempo local geográfico da ação e uma possibilidade de se engajar na ação (fragmentação, homogeneização e hierarquização.). A produção do espaço não só engloba a produção, mas também a reprodução das relações sociais, envolvendo três dimensões do real: o concebido, o percebido e o vivido, que, conseqüentemente estão articuladas a outras tríades, dentre elas “práticas espaciais, representações do espaço e espaços de representações”.

No espaço percebido, o espaço tem um aspecto perceptível, apreendido por meio dos sentidos. Tal percepção compreende tudo o que se apresenta aos sentidos, visão, tato, audição e olfato. Este aspecto do espaço se relaciona diretamente com a materialidade dos objetos que constituem o “espaço”. O espaço não pode ser percebido sem ser concebido previamente em pensamento, dessa maneira, o espaço

presume um ato de pensamento, que é ligado à produção do conhecimento. O espaço vivido é considerado a terceira dimensão da produção do espaço, lugar da experiência vivida. Este espaço significa o mundo como ele é experimentado pelos seres humanos através de sua prática social, sua vida cotidiana.

As práticas espaciais são as práticas sociais projetadas no espaço social (ao mesmo tempo espaço físico, social e mental); simultaneidade das atividades, espaço da experiência e percepção a partir do prático-sensível. As representações do espaço estão ligadas ao espaço dos tecnocratas da razão instrumental; espaço concebido e representado; Lefebvre considera mapas, plantas, signos, dentre as representações do espaço. Nos espaços de representação (terminologia inversa da representação do espaço) trata-se da dimensão simbólica do espaço; apropriação simbólica de códigos que não são hegemônicos; espaço das sensações, da imaginação, das emoções e significados incorporados em nosso cotidiano, uma tentativa de insubordinação.

A partir dessas tríades, pode-se perceber o conflito entre apropriação e dominação, entre valor de uso e valor de troca, o que nos mostra claramente que o espaço abstrato (espaço do mundo da mercadoria) se impõe. O espaço abstrato se instala sem eliminar por completo o espaço absoluto, e, ao mesmo tempo, através de suas contradições abre brechas para o espaço diferencial.

Para Lefebvre, o conceito espaço evolui em tríades que se realizam ao mesmo tempo, com diferentes intensidades. O espaço absoluto é considerado um “espaço antigo”, o espaço abstrato, do presente, e o espaço diferencial, um projeto revolucionário de futuro. A construção teórica do autor trabalha com o presente como realidade atual, o passado como herança inscrita no espaço e o futuro como “o possível”, sendo assim, sua visão está aberta a múltiplas temporalidades que coexistem em um mesmo período.

Quando falamos em tríades, significa que não existe um termo sem articulação com os demais. Dessa maneira, espaço vivido, o percebido e o concebido se reúnem nas práticas espaciais; o espaço absoluto se aproxima menos da razão e mais do corpo, este espaço é mais “vivido” do

que “concebido” e é mais espaço de representação do que representações do espaço. Já o espaço abstrato, como produto das vivências, é político, institucional, tem um caráter homogeneizante, embora não seja homogêneo. As práticas espaciais definem lugares, a relação entre o global e local, a representação dessa relação, ações, sinais, etc.

As tríades são construídas com o objetivo de analisar diferentes dimensões do espaço, cada tríade funciona como uma lupa, que nos permite desvendar melhor cada dimensão analítica.

O espaço pode ser entendido como um conjunto de objetos materiais e imateriais, estes objetos definem e estruturam o modo como os sujeitos sociais se apropriam do espaço. A construção desses sujeitos não é feita do nada, e sim através de uma espacialidade política, econômica e social, pois o espaço pode vir a imprimir no ser humano comportamentos específicos através de uma imaterialidade, como a cultura, por exemplo. O uso e apropriação do espaço ocorrem de formas desiguais, e dentro dessas formas, quem mais sofre com as diferenças desse processo desigualizador do espaço, é a mulher. Dessa maneira, a relevância da pesquisa decorre do fato de possibilitar uma análise acerca da objetificação do corpo da mulher. As formas de apropriação estão presentes tanto nos corpos femininos, como nos corpos masculinos, mas há certa diferença nessas formas de apropriação em termos de gênero. As apropriações dos corpos moldam trajetórias dos sujeitos, no caso, desta pesquisa essas apropriações moldaram as trajetórias da mulher, um ser que foi confinado a determinados espaços e lugares hierarquizados.

Dessa forma, nosso **objeto** de pesquisa é o processo de apropriação e objetificação dos corpos das mulheres sob a perspectiva da relação entre a noção de produção do espaço e a interseccionalidade.

Sendo assim, o **objetivo principal** é analisar a relação entre corpo – espaço – interseccionalidade a fim de demonstrar as formas de apropriação e objetificação impostas aos corpos das mulheres. Tal objetivo se desdobra em três **objetivos específicos**: **1)** analisar a construção dos debates sobre o corpo a partir de uma perspectiva de

gênero, raça e classe; **2)** analisar a relação entre produção do espaço, corpo e apropriação; **3)** analisar como se construiu o processo de objetificação dos corpos das mulheres, principalmente mulheres negras.

Dessa maneira, a **questão central** deste trabalho é: Como a relação entre interseccionalidade e produção do espaço pode contribuir para a análise do processo de apropriação e objetificação dos corpos das mulheres?

Sendo assim, acreditamos que a teoria marxista é indispensável à luta das mulheres, embora algumas vertentes do feminismo não concordem com a inclusão do método materialista histórico-dialético nas pesquisas feitas sobre mulheres e/ou movimento feminista.

Na teoria social de Marx a questão do método se apresenta muito problemática. Problemas que não se devem somente a razões de natureza teórica ou filosófica, mas de cunho também “ideopolítico”, na medida em que a teoria social de Marx está vinculada a um projeto revolucionário e as análises e críticas da sua concepção teórico-metodológica estiveram às reações que tal projeto despertou e continua despertando.

Para Marx, o método de pesquisa que propicia o conhecimento teórico, partindo da aparência, visa alcançar a essência do objeto. Sendo assim:

Alcançando a essência do objeto, isto é: capturando sua estrutura e dinâmica, por meio de procedimentos analíticos e operando sua síntese, o pesquisador a reproduz no plano do pensamento; mediante a pesquisa, viabilizada pelo método, o pesquisador reproduz, no plano ideal, a essência do objeto que investigou. (NETTO, 2009, p. 5).

No materialismo histórico dialético a teoria é uma modalidade especial de conhecimento do objeto que busca compreender a estrutura dinâmica de sua existência real efetiva, independente das representações do pesquisador. Lukács (2015), afirma que a essência das categorias no método materialismo histórico dialético correspondem a representação da realidade, que deve ser confirmada na práxis humana, para se tornarem categorias lógicas.

Milton Santos em *A Natureza do Espaço* (2002), faz considerações sobre o método marxiano dizendo que em tal método o objetivo é analisar os processos e não somente a coisa em si. Então seria importante o

pesquisador se indagar: qual o jogo de poder que está por trás da coisa? Karel Kosik (1969) usa o termo “passividade do conhecimento humano” ao dizer que para o homem conhecer as “coisas em si”, deve primeiro transformá-las em “coisas para si” e para se aproximar das “coisas em si”, é preciso, não só analisar, mas sim entrar em contato mediante uma determinada atividade (modo de apropriação do mundo pelos homens), que permite que o homem através de sua intencionalidade e da ação enxergue a essência do fenômeno.

A fundamentação teórico-metodológica de uma pesquisa que se utiliza do método marxiano se baseia em análises da realidade e concretidades. Para Karel Kosik (1969, p. 35):

O conhecimento da realidade, o modo e a possibilidade de conhecer a realidade dependem, afinal, de uma concepção da realidade, explícita ou implícita. A questão: como se pode conhecer a realidade?

O autor afirma que jamais compreenderemos a estrutura concreta da realidade social em si mesma. Acumular todos os fatos não significa conhecer a realidade e todos os fatos reunidos em seu conjunto não constituem, ainda, a totalidade. Em “O Capital”, Marx começa com a análise da mercadoria, ou seja, começa por uma “célula” da sociedade capitalista, início abstrato, “cujo desenvolvimento reproduz a estrutura interna da sociedade capitalista” (Kosik, 1969, p. 31). Marx começa com a mercadoria porque ela é início da interpretação e, simultaneamente, o resultado de uma investigação, pois para a sociedade capitalista a mercadoria é a realidade absoluta, visto que ela é a unidade de todas as determinações, de todas as contradições.

O materialismo histórico dialético é o pensamento crítico que se propõe a compreender a “coisa em si”, a desvendar a essência além da aparência e suas representações. Kosik (ibidem) explica que o trabalho humano cria o mundo materialmente sensível, as relações e as instituições sociais e as concepções, ideias e emoções correspondentes; portanto, na autocriação humana tem-se uma unidade entre objetividade e subjetividade.

A obra *A Ideologia Alemã* (2015) de Marx e Engels se destaca como uma obra fundamental para entender o caráter ontológico do método materialista histórico dialético:

O primeiro pressuposto de toda a história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro estado de coisas a se constatar é, portanto, a organização corporal desses indivíduos e a relação com a natureza restante que aquela lhes dá. [...] Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua vida material mesma. (p. 187).

A realidade não é apenas exterioridade; a mediação das necessidades humanas com a natureza pressupõe também as formas subjetivas. Mas essa subjetividade está sempre em relação com as determinações existentes, o que também origina a complexidade da relação entre sujeito e objeto. (SILVA, 2018).

Apesar de Marx não ter sistematizado o método, existem algumas obras que apontam suas dimensões. Em *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx (2008, p. 409 – 410):

Quando estudamos um país dado do ponto de vista da economia política, começamos por sua população [...]. Parece mais correto começar com o real e o concreto, com o pressuposto efetivo [...]. Todavia, bem analisado, este método seria falso. A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Estas classes são, por sua vez, uma palavra vazia se ignoro os elementos sobre os quais repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. [...] Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e por meio de uma determinação mais estrita, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações [universalidades] cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples. [...] Este constitui o caminho que foi historicamente seguido pela nascente economia política. [...] A representação plena volatiliza-se na determinação abstrata.

Ao explicar seu método Marx se contrapõe ao método da economia política, apontando que este último é resultado de conceitos que se autoengendram, porque partem de uma universalidade abstrata, gerando a autoilusão de que o pensamento cria a concreticidade. A mercadoria, por sua vez, é analisada a partir de sua aparência, “valor de troca”, que é apenas uma forma ilusória de manifestar-se na ordem burguesa, enquanto sua essência revela que, na realidade, a mercadoria é a unidade dialética entre o valor de uso, sua forma social concreta e útil do produto do trabalho, e o valor, uma forma particular que assume em determinado momento histórico. (SILVA, 2018).

O conhecimento produzido pelo método materialista histórico dialético, pressupõe o estudo ontológico do ser social, uma análise histórica do objeto concreto, para determinar suas categorias mais simples e mais complexas, numa relação dialética entre particularidade e universalidade, na determinação de suas mediações, visando compreender aparência e essência do objeto, revelando suas contradições, com o objetivo de superá-las. O método em Marx é, sobretudo, uma posição ético-política de superação das contradições capitalistas. (SILVA, 2018).

A pesquisa marxiana não é e nunca será neutra, ela é também um caminho político que desvenda os interesses classistas e apoia, claramente, o interesse concretamente coletivo, de emancipação social do ser. Portanto, o método materialista histórico dialético e a teoria marxiana propõem um projeto societário e alternativo ao sistema do capital.

Dessa maneira, como é possível associar o materialismo histórico dialético aos estudos sobre mulheres e/ou movimentos feministas?

A reflexão entre feminismo e marxismo exige um esforço de pensar e analisar criticamente a categoria gênero, sem obscurecer e subordinar categorias como etnia/raça e classe. Obviamente, o gênero não abarca apenas sexo, mas também classe, raça, sexualidade, idade, etc. Tais diferenças e particularidades precisam ser percebidas, mas não podem ser vistas isoladamente, pois mesmo que o gênero una as mulheres, a classe irá dividi-las dentro da ordem do capital, como temos visto atualmente dentro dos próprios movimentos feministas tal divisão.

De acordo com Mirla Cisne (2005, p. 3):

A classe é, pois, quem determina como essas mais variadas expressões de opressões irão ser vivenciadas por esses sujeitos. Assim, é que uma mulher da classe dominante explora uma mulher da classe trabalhadora, uma idosa pode explorar outra idosa, uma negra pode explorar outra negra. Os movimentos sociais devem, portanto, ter como cerne a luta de classes.

Afirma também:

Isso não é contraditório com as lutas ditas “específicas”. Primeiro, porque dentro da “ordem metabólica do capital” as expressões culturais não se dão nem se encontram dissociadas de seu metabolismo, mas dentro de sua ideologia e de sua reprodução com fins voltados a assegurar os interesses da burguesia (claro, via exploração da classe

trabalhadora); segundo, porque lutar pela extinção das desigualdades, opressões e exploração, enfim, lutar por emancipação plena, liberdade, exige a defesa de valores libertários - que não cedem espaço para a existência de preconceitos, discriminações, subordinações - antes, garantem aos sujeitos sociais o direito da livre expressão de suas subjetividades. (*ibidem*).

O grande equívoco, para a autora, está em enfatizar as “diferenças”, apenas como construções sociais e culturais, não se analisando uma totalidade, percebendo que essas expressões culturais têm marcas de classe, ao manifestarem interesses claros da burguesia em perpetuar subordinações e explorações, seja em mão de obra barata e precarizada, ou até mesmo na responsabilização das mulheres pela reprodução social. Ou seja, é necessário analisar gênero no bolo da contradição entre capital e trabalho.

Sendo a contradição o foco das desigualdades sociais, e o conflito a luta entre as classes sociais, faz-se imprescindível relacionar a luta das mulheres como um movimento legítimo contra as desigualdades, na e com a luta da classe trabalhadora. Nesse sentido, o ponto a unir as mulheres deve ser a identidade de classe, uma vez que é da contradição de classe que emergem as desigualdades, opressões e explorações que marcam a vida das mulheres trabalhadoras. Portanto, não se pode analisar gênero isoladamente das determinações econômico-sociais. (CISNE, 2005, p. 4).

Dessa maneira, nos propomos a utilizar o método materialista histórico dialético, pois acreditamos que o marxismo possibilita uma análise crítica acerca das relações sociais, dentre elas a de gênero, mediante uma perspectiva de totalidade que não permite fragmentar a realidade. A teoria social marxista permite ao movimento feminista e aos estudos de gênero instrumentalizarem-se para desnaturalizar as diversas opressões submetidas as mulheres. Tal teoria, ao expor em bases materiais concretas a subordinação da mulher, permite engendrar ações da transformação desta situação, apreendendo as grandes determinações e suas particularidades nas singularidades das condições de vida das mulheres.

Portanto, este trabalho se dividirá em dois capítulos, sendo o primeiro intitulado “*Espaço e corpo: perspectivas interseccionais*”, tendo dois objetivos: analisar debates sobre corpo a partir de uma perspectiva de

gênero, raça e classe e analisar a relação entre espaço, corpo e apropriação.

Partimos do princípio que o ser humano se relaciona com o espaço através do corpo, e em uma análise escalar, o corpo ocupa seu primeiro nível, lugar primário de identidade pessoal, marcando a fronteira com o Outro no sentido físico e social e nele se concentra a construção do espaço pessoal e fisiológico. As questões de gênero, raça, e outras diferenças sociais, são construídas em torno da identidade corpórea. Dentro do que se chama identidade corpórea, há um gênero estabelecido, construído socialmente em cada corpo e modifica o modo como esse corpo se porta no espaço.

Sendo o espaço como condição à ação, aos acontecimentos, como afirma Milton Santos (2002), a partir da ideia de espaço, podemos compreender o corpo como possibilidade da transgressão necessária de determinações normativas e territoriais – transgressão ativada unicamente por meio do uso, da apropriação, da conexão entre objetos e ações. Vale lembrar que a apropriação do corpo não é unilateral, ou seja, quando nos apoderamos do espaço, o espaço também age sobre nós e nos domina de formas diversas.

Temos como título do segundo capítulo “*Objetificação dos corpos das mulheres*”, tendo como objetivo analisar como se construiu o processo de objetificação dos corpos das mulheres negras. Foucault (2014) evidencia que uma das condições para o desenvolvimento capitalista foi o processo denominado “disciplinamento dos corpos”. Para o autor, o corpo também é considerado como um ente, composto por carne, ossos, órgãos e membros, isto é, matéria, literalmente um lócus físico e concreto. Essa matéria física não é inerte, sem vida, mas sim uma superfície moldável, transformável, remodelável por técnicas disciplinares e de biopolítica, ou seja, o corpo sofre a ação das relações de poder que compõem tecnologias políticas específicas e históricas. No que diz respeito ao feminino, o controle social acontece, na grande maioria das vezes, através de seus corpos, sexualidade e reprodução. Sendo assim, os instrumentos de poder e biopoder, analisados por Foucault, através da sociedade contemporânea denominada sociedade de controle ou

sociedade de risco estão intimamente ligados ao controle do corpo e da sexualidade.

Como grupo social específico em defesa de seus interesses ou como parte do amplo contingente negro ou geral que luta por justiça social e inclusão social, a atuação das mulheres negras pode ser vista desde o regime escravocrata até hoje. De fato, as lutas das mulheres negras por equidade se desenvolvem ao longo dos séculos e devemos reconhecer que têm sido parte fundamental dos amplos segmentos que se constroem cotidianamente. Ainda que violentamente invisibilizadas, pois atuam num contexto de racismo e sexismo, colocam a disposição da sociedade séculos de lutas, de pensamento a serviço da ação transformadora. Os corpos das mulheres negras foram e são objetificados até hoje, consumidos de diversas maneiras, mercadificado e apropriado. Portanto no segundo capítulo, analisaremos quais as formas de objetificação desses corpos.

2. ESPAÇO E CORPO: PERSPECTIVAS INTERSECCIONAIS

Nossos objetivos neste capítulo são analisar a construção dos debates sobre o corpo a partir de uma perspectiva de gênero, raça e classe e analisar a relação entre produção do espaço, corpo e apropriação. Nesse sentido, para discutir sobre corpo temos como principal interlocutor David Le Breton (2007), que propõe uma ideia de corpo diretamente ligado ao sentido de produção social, o que nos remete diretamente à noção de produção do espaço para Ana Fani Alessandri Carlos (2014; 2015; 2018), ao considerar espaço como meio, condição e produto das relações sociais de produção, demonstrando como o homem se relaciona com o espaço através do corpo. Quando a relação entre espaço e corpo fica evidente, é impossível não utilizarmos Henri Lefebvre (2013) e sua tríade espacial concebido-vivido-percebido para analisar as vivências cotidianas e práticas corpóreas no espaço urbano. Também utilizamos Neil Smith (2000) para chamar atenção ao jogo de escalas, afirmando que a escala primária é a do corpo e nela estão intrínsecas as outras escalas existentes. Recorremos Achille Mbembe (2018) para revelar o conceito de

necropolítica e enfatizar o apagamento dos corpos negros, mostrando que esse apagamento ocorre há muito tempo, só que atualmente está mais evidente como os corpos das minorias³, principalmente os corpos negros são tratados na sociedade.

Também nos apoiamos em Rogério Haesbaert (2020), para trazer uma concepção de corpo-território através da análise escalar dos territórios do corpo íntimo ao que ele chama de “território-mundo”. Já Judith Butler (2018) nos traz a concepção de corpos precários, onde a vulnerabilidade corpórea diz respeito à permanente exposição à situações de perigo, principalmente relacionado corpos das minorias. Michel Foucault (2013; 2014) para tratar da sexualidade como ponto de partida do controle dos corpos das mulheres e a noção de corpos-dóceis para mostrar que todos somos reféns das normatizações e controles sociais. Silvia Federici (2017) para chamar atenção para o corpo sob o ponto de vista da classe social, afirmando que a luta de classes passa pelo corpo, e principalmente pelo corpo da mulher.

2.1 RELAÇÃO CORPO-ESPAÇO

Le Breton (2007), afirma que o corpo é um produto da condição social, não podendo ser pensado somente do ponto de vista biológico, mas como uma forma moldada pela interação social, ou seja, implicitamente, como o próprio autor chama: “um fato de cultura.” Afirma também que do corpo surgem e se propagam as significações que dão fundamento às existências individual e coletiva, dessa maneira o corpo é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo onde a existência toma forma, e através do corpo o homem se apropria de sua vida, compartilhando-a com outros indivíduos.

Existir significa em primeiro lugar mover-se em determinado espaço e tempo, transformar o meio graças à soma de gestos eficazes, escolher e atribuir significado e valor aos inúmeros estímulos do meio graças às atividades perceptivas, comunicar aos outros a palavra, assim como um repertório de gestos e mímicas, um conjunto de rituais corporais implicando a adesão dos outros. Pela corporeidade, o homem faz do mundo a

³ Grupos marginalizados dentro de uma sociedade devido aos aspectos econômicos, sociais, culturais, raciais ou religiosos.

extensão de sua experiência; transformação em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão. (Le Breton, 2007, p. 8).

Para o autor, seja emissor ou receptor, o corpo produz sentidos constantemente e assim acaba por inserir o homem, de forma ativa, no interior do espaço social e cultural.

De acordo com Bourdieu (2007), o corpo tem de ser tratado como socializado e não como objeto, mas como um estoque com capacidade de gerar e criar disposições incorporadas e transformadas em posturas corporais, nos levando a compreender de que maneira o homem se socializa. Para o autor, o corpo carrega em si o mundo das significações, e nas imagens do corpo estão presentes os valores, os afetos, a história pessoal marcada nos gestos, no olhar, no corpo em movimento e no repouso.

Dessa maneira, Freitas (1999, p. 18), argumenta que:

Na imagem do corpo está implícito não apenas o corpóreo, ou seja, meu corpo enquanto objeto de reflexão, com fronteiras bem definidas pela epiderme, mas principalmente a corporeidade, o corpo-sujeito que age no mundo e que, nesta interrelação, estende-se para ele, perde suas fronteiras anatomicamente definidas e torna-se marcado pelos símbolos de suas vivências, torna-se presença.

O corpo é, nesse sentido, um dado concreto a ser produzido e reproduzido pela sociedade, um lugar privilegiado de análise do sujeito social, o que Bourdieu chama de *habitus*. Para Merleau-Ponty (1982), o corpo é como um lugar de apropriação dos sentidos do mundo. Sendo assim, há uma divergência de ideias ente os autores, visto que na teoria fenomenológica de Merleau-Ponty, o corpo é considerado expressivo enquanto corpo que se comunica e que demonstra raiva, amor, aversão, aceitação, sexualidade, e uma comunicação sem palavras, apenas através da gestualidade. Entretanto, para Bourdieu, a

maneira de estar no mundo se deve a um processo de pertencimento social, onde são originadas as mais diversas formas de se expressar corporalmente.

Segundo Durkheim (1968), o corpo é um fator de individualização, o espaço e o tempo do limite. Ao mesmo tempo em que o homem compartilha sua própria vida através do corpo com os outros indivíduos, o corpo também é o lugar do rompimento da diferenciação individual. O autor afirma que precisamos descobrir o segredo perdido do corpo: torná-lo um lugar da inclusão e não da exclusão, onde não seja mais o que interrompe, separando o indivíduo dos outros, mas um conector, que o une aos outros.

Marx faz uma análise clássica da condição corporal do homem no trabalho. Seus estudos têm objetivos mais urgentes que o de encontrar ferramentas suscetíveis de pensar o corpo de maneira metódica, no entanto contém a primeira condição para a abordagem sociológica do corpo. Corpo que, de fato, não é pensado somente do ponto de vista biológico, mas como uma forma moldada pela interação social. (Le Breton, 2007, p. 16).

Tal interação social pode ser analisada não só através das relações de trabalho do indivíduo, mas na sua relação de forma geral no cotidiano, vivenciando a cidade. Essa relação do corpo e da cidade tem como mediação o espaço. Consideramos o espaço como produto social, mas também produtor, visto que ao ser produzido com determinadas intencionalidades interfere na vida cotidiana; o espaço também é reproduzido, através da manutenção das relações de dominação. O espaço pode vir a ser considerado meio, condição e produto das relações sociais de produção, e está sempre aberto, nunca fechado, em permanente devir. O corpo é um significativo ponto de partida para as análises sobre produção do espaço no sentido lefebvriano, pois Henri Lefebvre, em suas obras, elucida a importância das ações revolucionárias (no sentido marxiano) ou não, dos sentidos, das sensações, da dimensão da percepção através do corpo, da corporeidade. Seria, talvez, inútil justificar uma reflexão sobre o corpo, já que é através dele que sentimos,

desejamos, criamos, agimos. O corpo também pressupõe uma subversão e apropriação dos espaços.

Segundo Carlos (2014, p. 474):

O modo como o corpo transita nos espaços-tempos de realização da vida cotidiana permeados por acessos normatizados como produtos das cisões que marcam a vida em espaços diferenciados.

Dessa forma, o corpo pode vir a ser, simultaneamente, subordinação/subversão.

O homem se relaciona com o espaço através do corpo, este é a mediação necessária a partir da qual nos relacionamos com o mundo e com os outros – uma relação com os espaços-tempos definidos no cotidiano. Desse modo, o corpo transita por diferentes escalas, ligando-as. Em primeiro o lugar, a casa (a partir de onde o sujeito começa a construir suas relações familiares e primeiras referências); depois a rua, na qual se vê em relação com o outro, instituindo tramas identitárias; depois a escala do bairro, que vai ganhando dimensão como relação de vários espaços-tempos mediados pela troca social (de todos os tipos); e, articulando essas escalas, o corpo depara-se com a cidade, multifacetada e múltipla, de ações simultâneas e imagens que seduzem e orientam. Delineia-se assim uma justaposição de momentos da vida e escalas espaciais. (CARLOS, 2014, p. 474).

E,

Portanto nossas relações vão ganhando dimensões espaciais cada vez mais extensas, ligando-nos a espaços mais amplos associados a tempos contínuos e descontínuos – esse conjunto de relações envolve e concretiza como presença real o indivíduo, inicialmente pela corporeidade¹ nos espaços-tempos da vida. A escala da vida cotidiana realiza-se concretamente, portanto, a partir de relações espaço- -temporais, isto é, o modo como minha vida se desenrola revela uma dimensão espacial – a física nos deixa claro que todo corpo ocupa um lugar no espaço –, o que nos coloca a questão de como a realização da vida pode ter, nessa condição, um pressuposto. Daqui é possível discernir que todas as nossas relações ocorrem em lugares no espaço, marcados por tempos definidos. A cidade, como lugar da apropriação da vida, por meio do corpo e todos os seus sentidos, marca uma presença. (CARLOS, 2014, p. 475).

Nossa existência tem uma corporeidade, porque agimos através do corpo.

Dessa maneira:

O corpo como ponto de partida ilumina a cidade, como materialidade. Isso porque as relações sociais têm uma existência real como existência espacial concreta. Quer dizer que as relações sociais ocorrem num lugar determinado sem o qual não se concretizariam, num tempo fixado ou determinado que marca a duração da ação. Desse modo, espaço e tempo aparecem por meio da ação humana em sua indissociabilidade, revelando uma ação que se realiza como modo de apropriação.

Como produto social e histórico, produzido no decurso do processo civilizatório – como momento do processo de constituição da humanidade do homem –, o qual contempla um mundo objetivo que só tem existência e sentido a partir do e pelo sujeito – apropriando-se dos lugares de realização da vida humana. Nessa direção, o sentido da cidade é aquele conferido pelo uso, isto é, pelos modos de apropriação do ser humano visando a produção de sua vida (e o que isso implica). Ela é um lugar que se reproduz como referência e, nesse sentido, lugar de constituição da identidade que sustenta a memória, revelando a condição do homem. (CARLOS, 2014, p. 477).

Carlos (2015) também afirma que o ato de reprodução da vida é um modo de apropriação do espaço, na medida em que o uso do espaço se realiza através do corpo (para a autora e para nós, uma extensão do espaço), e se realiza também através de todos os sentidos humanos. A ação humana se realiza enquanto modo de apropriação do espaço, tendo como finalidade a concretização da existência humana, da reprodução da vida. A existência humana é espacial, e, portanto, nenhuma relação social realiza-se fora de um espaço real e concreto. Dessa maneira, o espaço é produto e expressão prática daquilo que a civilização, ao longo do processo histórico, foi capaz de criar, fazer, ser. Acredita-se que o espaço é expressão, conteúdo das relações sociais e produto social e histórico, passado e presente imbricados, sem deixar de conter o futuro que emerge como condição de vivência das trajetórias. Sendo assim, “o ato de produção da vida é, conseqüentemente, um ato de produção do espaço, além de um modo de apropriação.” (Carlos, 2015, p. 40). A noção de produção, nesse sentido, se abre para a noção de apropriação, que se revela em atos e situações:

O uso se realiza através do corpo (extensão do espaço) e de todos os sentidos humanos, e a ação humana se realiza produzindo um mundo real e concreto que delimita e imprime os “rastros” da civilização. (p.41).

Pressupõe-se, então, que a espacialidade das relações sociais pode ser compreendida, efetivamente, no plano da vida cotidiana e articulada e redefinida como plano da reprodução das relações sociais, compreendida pela autora citada “na multiplicidade dos processos que envolvem a reprodução do espaço em seus mais variados aspectos e sentidos, como prática sócio-espacial.” (2015, p.41).

Milton Santos (2002), afirma que o espaço é condição à ação, aos acontecimentos. A partir da ideia de espaço, podemos compreender o corpo como possibilidade da transgressão necessária de determinações normativas e territoriais – transgressão ativada unicamente por meio do uso, da apropriação, da conexão entre objetos e ações. Vale lembrar que a apropriação do corpo não é unilateral, ou seja, quando nos apoderamos do espaço, o espaço também age sobre nós e nos domina de formas diversas.

Por sua vez, Neil Smith (2000), afirma que a mobilidade espacial é um dos problemas centrais para as pessoas consideradas “expulsas” dos espaços privados do mercado imobiliário (em seu texto, relata como os corpos dos sem-teto são apagados na cidade, como não há visibilidade para eles). Para o autor, a construção da escala é um processo social, ou seja, a escala é produzida na sociedade e mediante atividade da sociedade que, por sua vez, produz e é produzida por estruturas geográficas de interação social. Também afirma que a escala do corpo é socialmente construída, e é local físico primário de identidade pessoal e que o lugar do corpo marca a fronteira entre Eu e o Outro em um sentido tanto físico quanto social, e envolve a construção de um “espaço pessoal”, além de um espaço fisiológico. Questões de gênero, raça, e outras diferenças sociais, são construídas em torno da identidade corpórea.

Em relação à identidade corpórea, para Judith Butler (2000) o corpo é um lócus cultural de significados de gênero, sugerindo que para além da maioria das escalas, a identidade do corpo está intimamente entrelaçada com suas diferenças internas. Para Simone de Beauvoir (2009) a cultura masculina identificava as mulheres com a esfera do corpo, ao mesmo tempo em que reservava aos homens o privilégio da desincorporação, de uma entidade não corpórea. Muitas formas de diferença social são construídas em torno da identidade do corpo.

Young (2011) sustenta a ideia de que a gradação dos corpos reserva uma variedade de diferenças corpóreas além do sexo, como por exemplo, a raça. Em relação a isso, Le Breton (2007, p. 72) afirma:

Ao mesmo tempo em que é lugar de valor, o corpo é lugar de imaginários, de ligações contestáveis cujas lógicas sociais é preciso compreender. O racismo repousa, entre outras coisas, sobre uma relação imaginária com o corpo. Ele finca raízes no interior dos alicerces passionais que alimentam a vida coletiva, alimentam projetos, mobilizações, mobilizam tolerâncias ou violências. O racismo é o exemplo de uma forma-pretexto, socialmente disponível para acolher as paixões mais divergentes, as razões mais ambíguas e dar-lhes enfim ramificação. [...] o processo de discriminação repousa no exercício preguiçoso da classificação: só dá atenção aos traços facilmente identificáveis (ao menos a seu ver) e impõe uma versão reificada do corpo. A diferença é transformada em estigma. O corpo estrangeiro torna-se corpo estranho. A presença do Outro se resume à presença de seu corpo: “corpo: ele é seu corpo.” A anatomia é seu destino. O corpo não é mais moldado pela história pessoal do ator numa dada sociedade, mas ao contrário, aos olhos do racista, são as condições de existência do homem que são os produtos inalteráveis de seu corpo.

Achille Mbembe (2018) faz uma análise interessante sobre o “apagamento” dos corpos negros através do processo que é denominado de *necropolítica*. O autor parte do pressuposto que a expressão máxima da soberania reside em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer, razão pela qual matar ou deixar viver constituem os limites da soberania. Relacionando a noção de biopoder de Foucault (2014) e estado de sítio de Agamben (2015), Mbembe demonstra de forma clara como o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se base normativa do direito de matar. Dessa maneira, considera que a escravidão foi uma das manifestações da experimentação biopolítica, razão pela qual qualquer relato histórico do surgimento desse terror atual precisa tratar a escravidão. Para ele, a condição de escravo possui uma tripla perda, a perda de um lar, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político, ocasionando uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social, que é uma expulsão fora da humanidade. Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço, como propriedade, tem um valor. Dessa forma, o sujeito é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo da espetacularização de horrores e crueldades. A sua vida, portanto, é uma forma de “morte-em-vida”, e/ou “propriedade de seu senhor.”

Mbembe também cita o caso palestino para ilustrar esse processo que não só trata de corpos negros, mas nos ajuda a compreender as várias

maneiras pelas quais no mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”. O autor cita o caso palestino como a forma mais bem-sucedida de necropoder, quando populações inteiras são o alvo do soberano, vilas e cidades sitiadas são cercadas e isoladas do mundo, a vida cotidiana é militarizada, e é concedida a liberdade aos comandantes militares para usar seus próprios critérios sobre quando e em quem atirar. O mesmo pode ser dito, infelizmente, sobre a intervenção militar na cidade do Rio de Janeiro, no período dos Jogos Olímpicos em 2016.

O autor cita muitos exemplos pelo mundo como as “Máquinas de Guerra” (milícias ou movimentos rebeldes) na África, os “homens bombas” principalmente nos países do Oriente Médio, se questionando qual seria a diferença fundamental entre matar usando um helicóptero de mísseis, um tanque ou o próprio corpo?

O homem-bomba transforma seu corpo em máscara que esconde a arma que logo será detonada e, ao contrário do tanque ou míssil, que é claramente visível, a arma contida na forma do corpo é invisível, dissimulada, fazendo parte do próprio corpo, de tal maneira que, no momento da detonação, aniquila seu portador e leva consigo outros corpos, quando não os reduz a pedaços. O corpo não esconde apenas uma arma, ele é transformado em arma, não em sentido metafórico, mas no sentido verdadeiramente balístico. (MBEMBE 2018, p. 63).

Nesse caso, a morte de um anda de mãos dadas com a morte dos outros. Ao citar esses exemplos, Mbembe constrói a ideia de que a necropolítica ocorre a partir do racismo que desenvolve o poder de ditar quem deve viver e quem deve morrer, numa política de Estado que se pauta em um exercício contínuo de letalidade.

[...] racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e torna possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para aceitabilidade do fazer morrer” (2018, p. 18).

Mbembe (2018) assinala que considerando o caráter histórico da sociedade na qual vivemos tal processo é mais intenso nos países da periferia do capitalismo, na qual a democracia ainda é restrita e o direito permanece conectado à violência soberana, formando uma verdadeira política de produção de morte. Foucault (2010) nos ajuda a compreender

esse fenômeno que é dado pelo racismo: “o racismo é o meio de introduzir, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte entre o que deve morrer e o que deve viver.” (2010, p. 214).

As considerações de Mbembe dão base para pontos de partida interessantes das análises conjunturais com vistas a fortalecer a luta antirracista e o Estado democrático de direito, pois como o próprio autor afirma: onde há poder, há resistência.

Haesbaert (2020), busca fazer uma análise sobre corpo utilizando o conceito de território, trazendo uma noção de corpo-território. Haesbaert afirma que o conceito de território, em seu trabalho, vai muito além da clássica associação ao conceito de escala ou à lógica estatal, mas relacionado à defesa da própria vida, da existência e também de uma ontologia territorial. Dessa maneira, o autor desdobra a noção de corpo-território desde os territórios do corpo íntimo, começando pelo ventre materno, até o “território-mundo”, e consequentemente de territorialidades, através de contribuições de perspectivas decoloniais. Segundo Quijano (2010), um dos traços da pesquisa decolonial é a colonialidade do poder, marcada por profunda herança escravista e patriarcal onde proliferam até hoje violências de classe, de raça e de gênero. Uma característica importante da pesquisa decolonial é também dar voz aos invisibilizados, aos subalternos e aos seus saberes. Isto vai ao encontro de Spivak (2014), o sujeito subalterno na definição da autora que é aquele pertencente “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (p.12).

Sobre uma das principais contribuições do debate sobre território, numa perspectiva latino-americana, Haesbaert (2020, p. 76), afirma:

A abordagem que, principalmente a partir de uma perspectiva de gênero, enfatiza o território relacionado à escala primordial do corpo, o “corpo-território”, proveniente principalmente de proposições de pesquisadoras feministas (ou ecofeministas) e do movimento indígena, que atentaram para o poder da corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de resistência.

Haesbaert (2020) chama atenção para a negligência dos estudos sobre corporeidade na ciência geográfica e a importância do entendimento do espaço geográfico a partir da espacialidade/espacialização do corpo. Tal discussão se iniciou através das análises de gênero feitas a partir do movimento feminista e pelas mulheres indígenas.

Dessa maneira, concordamos com Silva (2016), quando afirma que o corpo não deve ser tratado de modo neutro e universal, pois existem outras categorias intrínsecas como raça, sexualidade e gênero, e incluímos a classe como uma das categorias importantes a serem incorporadas nas análises sobre corporeidade. Haesbaert (2020) cita Henri Lefebvre (2013) para salientar sua importância nas análises sobre as relações corpo-espço, como procuramos demonstrar na introdução deste trabalho, e cita também Michel Foucault como um dos importantes filósofos que fazem análises sobre corpo, trazendo a concepção de docilização e controle dos corpos.

Butler (2018) retorna às questões de gênero tratadas por ela em seus livros anteriores, mas demonstra, nesta obra em específico, como o modo pelo qual os encontros políticos são ligados a questões de performatividade, corpo e política. Para a autora, esses fatores estão ligados ao “direito de aparecer” como algo que é inviabilizado às vidas precarizadas, incluindo minorias sexuais e de gênero, que se materializam através das performances e pelos atos corporais de tais sujeitos. A autora quer demonstrar em sua análise como a não existência de direitos no campo político está intimamente ligada ao não direito de aparecimento nos espaços públicos, indo ao encontro de Foucault (2013) que pensa em heterotopias como contra espaços em meio as constituições de normatividade, uma alternativa, um “espaço-outro” criado virtualmente para desatar nós identitários, e também criando corpos políticos que possam ser corpos utópicos, pois Butler fala da virtualidade do poder desde a disposição arquitetônica, algo que Foucault já nos dizia quanto aos espaços disciplinares (como o presídio ou as escolas) e os hospitais psiquiátricos. Dessa maneira, para autora, a rua passa a ser um grande operador biopolítico.

Dessa maneira, Carlos (2015, p. 475) afirma:

O uso dos lugares da realização da vida por meio do corpo corresponde à ação humana produzindo um mundo real e concreto, delimitando e imprimindo os “rastros” da civilização com seus conteúdos históricos. Portanto a partir do corpo, mas superado o corpo e a materialidade do espaço, contempla a cultura, bem como uma forma de consciência sobre a atividade realizada. Desse modo, a cidade, como prática social, é espaço-tempo da ação que funda a vida humana em sua objetividade/subjetividade, superando-a como simples campo de experiência. Como produto social, lugar da vida humana, condição da reprodução, envolve dois planos: o individual (que se revela, em sua plenitude, no ato de habitar) e o coletivo (plano da realização da sociedade), como história. Assim, ao focar a prática em suas múltiplas dimensões, o movimento do pensamento vai na direção do concreto, da prática urbana real com as contradições vividas.

Afirma também que:

A análise do corpo aponta para a da relação entre o espaço privado (da casa, da família) e os espaços públicos, marcados pela centralidade do encontro, que constitui uma identidade e uma história coletiva, realizadas na esfera pública. [...] Hoje as relações que se realizam nos espaços públicos da cidade são marcadas pelos contornos de uma crise urbana cujo conteúdo é a constituição da cidade como espaço de negócios, visando a reprodução econômica em detrimento das necessidades sociais que pontuam e explicitam a realização da vida urbana. Pela presença marcante e autoritária do Estado e de sua força de vigilância. Mas também por pequenas e múltiplas ações que resistem, a indicar sua potencialidade como espaço da presença daquilo que difere da norma e se impõe a ela.

Em um dos ensaios de sua obra, Butler (2018) chama a atenção para a vulnerabilidade – quase ontológica – dos corpos, e para tal discussão aborda o caráter performativo do corpo que aparece em público. Para a autora, a vulnerabilidade corpórea diz respeito à permanente exposição a situações de perigo, como repressão policial, violência, conflitos em manifestações etc.. Também indaga se é possível viver uma vida boa em uma vida ruim, se baseando em Theodor Adorno, para apontar a possibilidade de encontrar maneiras de viver uma vida boa em um mundo cujas condições de vida são marcadas pela exploração e pela desigualdade social. Tal questionamento leva seus leitores refletir sobre vidas que consideram passíveis e não passíveis de luto biopoliticamente, considerando o acesso aos direitos e condições de vida. Nesse sentido, a autora salienta novamente a importância do corpo nas ações políticas. Resumidamente, Butler afirma que todos somos corpos precários e temos

necessidade de condições coletivas para continuar existindo. Seu pensamento é importante para nos fazer entender o engendramento de políticas de ocupação dos espaços públicos, considerando a experiência performativa corporal das multidões e coabitação dos espaços.

Foucault (2014) nos traz a concepção de corpos dóceis. Para o autor, dócil é o corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. O corpo dócil se faz na união de duas características: utilidade em termos econômicos e docilidade em termos de obediência política, ou seja, o corpo dócil é tão obediente quanto produtivo, como por exemplo: o soldado mais mortal e que obedece a ordens mais prontamente, o aluno mais quieto que tira as notas mais altas, o trabalhador mais produtivo e menos preguiçoso etc. Em sua concepção, o corpo se tornou alvo de poder, descobriu-se que ele podia ser moldado, rearranjado, treinado e submetido para se tornar ao mesmo tempo tão útil quanto sujeitado. Aos poucos o corpo foi dobrado pelo poder, de maneira sutil, através de várias técnicas de dominação: no espaço, no tempo, nas gêneses, nas composições. De maneira alguma o autor quer dizer que essa relação é inédita, mas para ele, com a modernidade o corpo passou a ser dividido, separado, medido e investigado em cada detalhe.

Segundo Foucault (2014), o alvo mudou, já não são tanto os indivíduos marginais ou irregulares que são dóceis, mas a classe dos trabalhadores. Quanto mais dócil o trabalhador, mais dificilmente emperrará a máquina de produção, pois quanto mais reprimido mais treinado, quanto mais submisso mais lucrativo, pois se esforçará ao máximo para entrar no mercado de trabalho e vender sua força, e o aumento da lucratividade diminuirá o pensamento crítico e político. O corpo é docilizado para se tornar mais uma peça na grande máquina de produção. E como qualquer produto de produção em massa, este corpo passa por vários estágios de confinamento até estar acabado: tudo começa com a família, depois é necessário ir para a escola, para aprender os primeiros rudimentos de obediência e produção; aos dezoito anos: quartel, aperfeiçoar-se em seguir ordens sem pensar; após toda a preparação, fábrica, produzir, trabalhar, ser lucrativo, ser eficiente. O poder separa o homem de si

mesmo, afasta seu corpo de si mesmo e cria uma outra natureza que lhe sobrepõe, ou melhor, o substitui. Já não sabemos quem somos, sentimos que somos trabalhadores. O poder cria corpos e mentes, exercita habilidades e ideias, capacita e conduz.

Já Silvia Federici (2017) chama atenção para o corpo sob o ponto de vista da classe social, afirmando que a luta de classes passa pelo corpo, e principalmente pelo corpo da mulher. Para a autora, o corpo da mulher é a última fronteira de conquista do capital, pois há uma divisão entre produção para o mercado que se converte em trabalho assalariado (principalmente pelos homens) e a reprodução da vida, da força de trabalho, que é um trabalho não assalariado, muito desvalorizado, muito naturalizado e são cada vez mais as mulheres que ficam concentradas nesse trabalho. Federici (2017) destaca o controle do Estado sobre o corpo da mulher e afirma seu corpo se converte em uma máquina de produção de trabalhadores ao se instituírem tantas leis e práticas para penalizar o aborto, para criminalizar todas as tentativas que as mulheres fazem para controlar seus corpos.

O patriarcado é uma instituição muito duradoura. Alguns estudiosos afirmam que as mulheres sempre foram oprimidas, mas essa afirmação não é totalmente correta, pois em muitas comunidades as mulheres tinham poder, existiram há muito tempo formas de matriarcado na sociedade. É importante entender que o patriarcado teve/tem formas diferentes, portanto, as relações não se estruturam da mesma maneira em todos os sistemas sociais. Estudos apontam que com o desenvolvimento do capitalismo, ocorreu uma passagem violenta em relação ao patriarcado, porque o desenvolvimento desse sistema foi como “contrarrevolução” em um momento de crise do feudalismo, ou seja: o capitalismo deu uma nova função às relações patriarcais.

Todo o trabalho da mulher, influenciado pelas suas funções no matrimônio, sendo uma delas, a mais importante o trabalho de casa, o trabalho doméstico, é invisibilizado pelo que chamam de amor. O capitalismo também se apropria e manipula a busca do amor, da solidariedade e afetividade entre os seres humanos. Na família se chama de amor, que por amor se limpa e se cozinha, tudo se faz por amor. A

sociedade confunde amor com um serviço pessoal. Durante muito tempo o amor foi um sistema que obrigou muitas mulheres que não tinham condições de sobrevivência, sendo o matrimônio uma forma de sobreviver, um emprego. O trabalho doméstico é um sistema de exploração que usa o amor, usa as relações entre homens e mulheres.

Mesmo não sendo base de nossa discussão, achamos válido ressaltar que o trabalho doméstico é a base para todas as análises e discussões sobre a relação entre mulher, corpo e trabalho. Quando existe um sistema social que explora o trabalho humano, este se aproxima e tenta controlar o corpo das mulheres, pois o corpo das mulheres gera riqueza e mão de obra através do trabalho doméstico não remunerado. O capitalismo é uma forma de exploração específica que tem relações diferentes e essas hierarquizações têm gênero, raça e classe.

Partindo do princípio de que o espaço é meio, condição e produto das relações sociais, ou seja, as relações sociais existem a partir da construção de espacialidades e os fenômenos espaciais são, ao mesmo tempo, produtos e produtores. Assim como Doreen Massey (2008), também acreditamos que o espaço seja um conjunto de inter-relações, sendo construído através de interações entre o global e o local; espaço como esfera da possibilidade da multiplicidade, onde trajetórias distintas coexistem, ou seja, multiplicidade e espaço sendo co-constitutivos.

Dessa maneira, compreendemos o espaço como estando sempre em (des)construção, sempre em processo de fazer-se, jamais acabado, nunca fechado, em devir, aberto para pensarmos o movimento, a mudança, para enxergarmos o futuro como possibilidade, tanto como utopia, como distopia, sendo tudo mutável (estórias-até-agora). Para Massey (2008), o espaço jamais pode ser uma simultaneidade completa, na qual todas as interconexões já tenham sido feitas e no qual todos os lugares já estão ligados a todos os outros; é um espaço de resultados imprevisíveis, dessa maneira, para que o futuro seja aberto, o espaço também deve ser.

Ao pensarmos em um espaço aberto onde trajetórias distintas coexistem, sabemos que tais trajetórias são resultado de espacialidades produzidas, e essas espacialidades são produzidas por alguém, por um sujeito, um

corpo, uma corporeidade. Em nosso trabalho procuremos abordar como tais processos ocorrem nos corpos das mulheres, sem deixar de levar em conta a raça e classe social dessas mulheres.

O que seria então uma mulher? Distante de explicações biológicas, a mulher, corroborando com Judith Butler (2003), é um termo em processo. Sendo assim, nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a mulher assume no seio da sociedade. Ou seja, o processo de ser mulher está sempre em aberto, em devir.

Se o argumento de Beauvoir, de que não nascemos mulher, mas nos tornamos uma mulher, está correto, segue-se que a mulher em si é um termo em processo, um devir, um construir do qual não se pode dizer legitimamente que tenha origem ou fim. Como uma prática discursiva contínua, ela está aberta à intervenção e à resignificação. Mesmo quando o gênero parece se cristalizar nas formas mais reificadas, a “cristalização” é, ela própria, uma prática insistente e insidiosa sustentada e regulada por diversos meios sociais. Para Beauvoir, nunca é possível se tornar, finalmente, uma mulher, como se houvesse um telos que governasse o processo de aculturação e construção. (BUTLER, 2003 p. 69).

Tal concepção acerca do que seja esse ser mulher nasce de uma noção do que é o gênero para a mesma autora. Butler (2003), em suas obras, desconstrói a noção de gênero engendrada pela sociedade. Muitos autores dedicados aos estudos de gênero e sexualidade acreditam e afirmam que gênero é uma construção social/cultural feita no ser e pelo ser desde o nascimento. Para a autora o conceito de gênero foi criado como oposição ao determinismo biológico existente na ideia de sexo, que implica na biologia como destino, ou seja, o sujeito nasce homem ou mulher e suas diferentes experiências e lugares na sociedade serão determinados naturalmente de acordo com o sexo que o sujeito nasceu. Tal determinação biológica serve à naturalização da desigualdade entre homens e mulheres.

Para Silva (2003, p. 36):

Assim, gênero é o conjunto de idéias que uma cultura constrói do que é “ser mulher” e “ser homem” e tal conjunto é resultado de lutas sociais na vivência cotidiana. McDowell também desnaturaliza a diferença sexual e compreende que a sexualidade, as identidades e as práticas sociais são afetadas pelas crenas e ideologias que sancionam os papéis sociais, possuindo, portanto, uma história e uma geografia.

A autora afirma que o conceito de gênero permite compreender que não são as diferenças dos corpos de homens e mulheres que os posicionam em diferentes hierarquias, mas sim as representações que a sociedade faz dessas diferenças.

Sendo assim:

A cultura é construída permanentemente e há uma co-determinação entre indivíduo e sociedade, tornando difícil o olhar sobre as relações de poder que determinam suas características, pois as práticas estão encravadas nos gestos mais automáticos ou aparentemente mais insignificantes do corpo. (SILVA, 2003, p. 36).

É inegável que homens e mulheres tem se posicionado diferentemente no mundo, e conseqüentemente suas relações com os lugares também são diferentes. Tais diferenças são resultado de um conjunto de elementos reveladores da opressão das mulheres pelos homens em diferentes lugares, espaços e tempos. Alguns autores exploram esta noção de lugares diferentes construídos em termos de gênero para afirmar que o ambiente construído a partir de estereótipos femininos e masculinos influenciou/influencia na produção do espaço urbano que foi e é construído sob uma ótica masculina. Liz Bondi (1992) argumenta que o planejamento urbano funcionalista e racionalista que dominou durante muito o tempo o modo de concepção da cidade aprisionou/aprisiona as mulheres em determinados lugares e espaços, ao separar as áreas comerciais, residenciais e industriais, acentuando assim, a divisão sexual do trabalho. Dessa maneira, a autora afirma que a leitura da distribuição funcional da paisagem urbana reflete a dominância da perspectiva masculina sobre o espaço.

Os processos de segregação espacial, além da compreensão da lógica capitalista que os define, devem contemplar o modelo social patriarcal, visto que muitas áreas são compostas pelo trabalho feminino remunerado de forma desigual em relação ao trabalho masculino, gerando uma feminização da pobreza urbana.

Os mecanismos de poder utilizados pelo Estado para controle dos corpos, também ocorre de formas distintas em termos de gênero e sexualidade. Falando especificamente de mulheres, o disciplinamento dos corpos

ocorreu de maneira intensa nas relações de trabalho. Silvia Federici (2017) afirma que o desenvolvimento capitalista foi o processo que Michel Foucault definiu como “disciplinamento do corpo” que consistia em uma tentativa do Estado e da Igreja de transformar as potencialidades dos indivíduos em força de trabalho. Para a autora, na tentativa de formar um novo tipo de indivíduo, a burguesia estabeleceu uma batalha contra o corpo, que se “converteu em sua marca histórica” (p.243).

Karl Marx (2015), em sua obra *Manuscritos Econômico-filosóficos*, concebe a alienação do corpo como um traço distintivo da relação entre o capitalista e o trabalhador. Ao transformar o trabalho em uma mercadoria, o capitalismo faz com que os trabalhadores subordinem sua atividade a uma ordem externa, sobre a qual não têm controle e com a qual não podem se reconhecer. Sendo assim, o processo do trabalho torna-se um espaço estranhado, nas palavras do autor “se sente fora do trabalho e, no trabalho, sente-se fora de si. Está em casa quando não trabalha, e quando trabalha, não o está” (p.75). Em meio a esse processo, uma nova concepção e uma nova política sobre o corpo surgiram. O corpo passou ao primeiro plano das políticas públicas porque aparecia como uma “besta” inerte diante dos estímulos do trabalho e também como um recipiente de força de trabalho, um complexo meio de produção, uma máquina de trabalho primária. Essa pode ser uma das razões pela qual encontramos muita violência e interesse nas estratégias que o Estado adotou com relação ao corpo. (Federici, 2017).

A transição para o capitalismo é uma questão muito importante para a teoria feminista, pois redefiniu as tarefas produtivas e reprodutivas, e também as relações homem-mulher nesse período de transição, sendo ambas as relações realizadas com violência e intervenção estatal, não deixando dúvidas quanto ao caráter construído dos papéis sexuais na sociedade capitalista. Para Federici (2017), é preciso transcender a dicotomia entre gênero e classe, pois se na sociedade capitalista a identidade sexual se transformou no suporte específico das funções do trabalho, o gênero não deveria ser tratado como somente cultural, mas como uma especificação das relações de classe.

Se na sociedade capitalista a “feminilidade” foi construída como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes, e a pergunta que devemos nos fazer é se foi transcendida a divisão sexual do trabalho que produziu esse conceito em particular. Se a resposta for negativa (tal como ocorre quando consideramos a organização atual do trabalho reprodutivo), então “mulher” é uma categoria de análise legítima, e as atividades associadas à reprodução seguem sendo um terreno de luta fundamental para as mulheres – como eram para o movimento feminista dos anos 1970 – e um nexo de união com a história das bruxas. (FEDERICI, 2017, p. 31).

Desde o início dos movimentos feministas, antes chamados movimentos de mulheres, “as ativistas viram o conceito de “corpo” como uma chave para compreender as raízes do domínio masculino e da construção da identidade social feminina.”(p. 31). Dessa maneira, chegaram à conclusão que a “categoria hierárquica das faculdades humanas” e o reconhecimento das mulheres com uma concepção degenerada da realidade corporal foi historicamente fundamental para a consolidação do poder patriarcal e para a exploração masculina do trabalho feminino.

Tais movimentos também revelaram as estratégias de violência por meio das quais os sistemas de exploração tentaram disciplinar e apropriar-se do corpo feminino, “destacando que os corpos das mulheres constituíram os principais objetivos – lugares privilegiados – para a implementação das técnicas e relações de poder.” (p. 32). As teóricas feministas realizaram muitos estudos a respeito do controle exercido sobre a força reprodutiva das mulheres, sobre estupros, maus tratos, imposição da beleza como condição de aceitação social etc., e tal imposição repercute nos dias de hoje sobre os discursos sobre nossos corpos e sobre nossos comportamentos.

De sua parte, as feministas acusaram o discurso de Foucault sobre a sexualidade de omitir a diferenciação sexual, ao mesmo tempo que se apropriava de muitos saberes desenvolvidos pelo movimento feminista. Essa crítica é bastante acertada. Além disso, Foucault fica tão intrigado pelo caráter “produtivo” das técnicas de poder de que o corpo foi investido, que sua análise praticamente descarta qualquer crítica das relações de poder. O caráter quase defensivo da teoria de Foucault sobre o corpo se vê acentuado pelo fato de que considera o corpo como algo constituído puramente por práticas discursivas, e de que está mais interessado em descrever como se desdobra o poder do que em identificar sua fonte. Assim, o poder que produz o corpo aparece como uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das

relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quando uma força motriz. (FEDERICI, 2017, p. 34).

Dessa maneira, a autora considera a análise da acumulação primitiva e da transição para o capitalismo capaz de ajudar nas análises sobre as condições sociais e históricas nas quais o corpo se tornou elemento central e esfera de atividade definitiva para a formação da feminilidade.

O corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho. Neste sentido, é bem merecida a importância que adquiriu o corpo, em todos os seus aspectos – maternidade, parto, sexualidade -, tanto dentro da teoria feminista quando na história das mulheres. (Ibdem, ibdem).

O capitalismo enquanto sistema econômico está diretamente ligado ao racismo e ao sexismo. O capitalismo precisa justificar e mitificar as contradições encravadas nas relações sociais, tais como a promessa de liberdade, a promessa de prosperidade frente a realidade de pobreza generalizada, difamação da “natureza” daqueles a quem explora, sendo essas mulheres sujeitos coloniais, descendentes de escravos africanos, refugiados, imigrantes deslocados pela globalização.

No cerne das relações capitalistas, não encontramos apenas uma simbiose entre trabalho assalariado e escravidão, mas também, a dialética que existe entre acumulação e destruição das forças de trabalho, situações e tensões pelas quais as mulheres pagam um preço muito alto, com seus corpos, seu trabalho e suas vidas. Portanto é impossível associar o capitalismo com qualquer forma de libertação ou atribuir ao sistema capacidade de satisfazer necessidades humanas. Se o capitalismo foi capaz de se reproduzir, isto se deve, unicamente, à rede de desigualdades que foi construída no corpo do proletariado e à sua capacidade de globalizar a exploração. (Federici, 2017).

2.2 PRODUÇÃO DO ESPAÇO, CORPO E APROPRIAÇÃO

Richard Sennet (1997) faz uma breve consideração, afirmando que vivências corporais específicas são produto e produtoras dos espaços urbanos. Dessa maneira:

Os corpos são vários. Há o corpo da cidade, os corpos na cidade e a relação – ela mesma, um corpo – cidade-corpo. O corpo da cidade é movente. Ele não é feito apenas do sítio onde a cidade é erguida, mas da vida dos que fazem o mundo que experimentamos na cidade. Na cidade, misturamo-nos sempre – mesmo quando não há desejo de mistura –, desenhando, com nossa heterogeneidade, uma configuração plural e cambiante. Híbrida e contraditória. Antagonismos diversos se inscrevem no corpo da cidade, justamente onde o conflito se pronuncia de maneira mais ou menos ruidosa. (HISSA E NOGUEIRA, 2013, p. 58).

Carlos (2014) aponta para a dimensão social da corporeidade em uma perspectiva a partir da dialética entre passividade e subversão que o corpo impõe ao se apropriar do espaço público. Em relação à passividade, a autora afirma que é associação às formas de apropriação privada de riqueza gerada na sociedade que “impõem limites e criam barreiras ao livre acesso dos sujeitos aos espaços-tempos da vida cotidiana, submetidos à representação que sustentam a fim de legitimar essa desigualdade” (p. 474).

Isto é, o modo como o corpo transita nos espaços-tempos de realização da vida cotidiana permeados por acessos normatizados como produtos das cisões que marcam a vida em espaços diferenciados, submetidos à coação da propriedade privada do solo urbano, traz em seu âmago aquilo que nega essa situação. (CARLOS, 2014, p. 474).

Sendo assim:

[...] o corpo abre-se para o vivido no seio de uma prática que é socioespacial, sugerindo uma análise que caminha na direção oposta à sua apologia como exploração sexual ou mera exposição da mercadoria. (CARLOS, 2014, p. 474).

Para Lefebvre (2013), as tríades implicam em uma indissociabilidade dos elementos, o espaço deve e pode ser entendido através dessas três dimensões que se articulam e permitem a melhor compreensão da (re)produção espacial. O autor chama de espaço concebido ou representação do espaço a dimensão espacial ligada às relações de produção, ao planejamento, ao conhecimento. Trata-se de um espaço planejado, um espaço instituído e que normatiza o que os cidadãos podem ou não fazer. O vivido ou espaço de representação é o espaço dos “usadores”, dos moradores, está ligado à arte, principalmente quando esta tem a potência da subversão. Alves (2019, p. 559) afirma:

Essa é a potência da dimensão do vivido. Ela pode criar espaços de representação que contêm o devir como uma possibilidade a ser criada pela práxis, aqui entendida como a articulação indissociável entre a teoria e a prática social. Nesse sentido, surge o novo com potencialidade que emerge da vida, talvez na sua forma mais radical, dada pela necessidade da sobrevivência, do manter-se vivo a partir do ter o que comer e onde poder ao menos dormir. Estamos falando do limite de manter-se vivo em nossa sociedade.

Para Carlos (2015), o espaço público aparece como o lugar da realização concreta da “história individual como história coletiva, pela mediação dos lugares de realização da vida.” (p. 132). Portanto, o conceito de espaço público se liga a uma práxis determinada que é invadida por conceitos simbólicos. Para a autora, o espaço público revela o uso e se liga “à determinações da troca social em sua objetividade-subjetividade, material e simbólica.” (p. 132).

Dessa forma:

A vida cotidiana como espaço-tempo desse processo apresenta-se como prática objetiva, revelando-a como ação junto com as representações que a sustentam e explicam. Isto é, as relações sociais entre os homens se realizam por apropriações sucessivas dos espaços e dos tempos como condição e realização de sua existência, dando-lhes conteúdo e sentido. (CARLOS, 2015, p. 133).

Nesse processo, afirma a autora, que se ilumina a contradição espaço público/espaço privado, sendo o último termo a negação do primeiro, na medida em que o espaço público surge como espaços-tempos, momentos e lugares da prática espacial, definidora da vida na cidade como forma das apropriações.

Para a autora (2015), as transformações os sentidos que ocorrem no espaço público são considerados como momentos definidores e são capazes de revelar o movimento da sociedade em sua totalidade.

Sendo assim:

[...] Podemos acrescentar que a Geografia permite pensar o espaço público como um lugar concreto da realização da vida na cidade, como espaço-tempo da prática social, lugar da reunião e do encontro com o outro, o que significa que seu sentido é o da alteridade, em que a história particular de cada um pode realizar-se enquanto história coletiva muito mais do que simples localização da ação. Permite também pensar que o espaço público se define pela relação e não pela forma. As possibilidades da reunião e do encontro não significam proximidade do outro, estar ao lado do outro, mas relação dialética do sujeito com o outro da relação. Por isso, é possível também afirmar que nem todos os espaços de usos públicos

podem ser construídos a priori nas cidades. (CARLOS 2015, p. 133).

A cidade é considerada o lugar da vida, contemplando a possibilidade de que todos os seus lugares sejam suscetíveis de serem apropriados como lugares de sociabilidade. Carlos (2015) nos dá o exemplo de uma manifestação política onde o corpo pode tomar o lugar do carro na rua, ou quando a rua também é tomada pelo jogo de futebol, etc. Dessa maneira, o espaço público se liga à ideia de um espaço de usos que não podem sempre ser definidos em relação a uma forma e a uma função inicial. Assim, o espaço público como uso público da cidade se liga às possibilidades dos lugares apropriados, ou seja, o espaço público “só tem um sentido público no uso real, na medida em que permite a relação social através da simultaneidade dos usos.” (p. 134).

A tríade criada por Carlos (2015; 2018) que trata o espaço como condição, meio e produto indica uma dimensão prática do espaço e revela a vida humana como consequência da “potencialização do conceito de produção” (2018, p. 25). A concretização/materialização desse processo social é dada pela concretização das relações sociais que são produtoras dos lugares, sendo uma dimensão da produção/reprodução do espaço, que é capaz de ser vista, percebida, sentida, vivida pelo corpo. Dessa maneira, a produção da vida, para a autora, é também a produção prática do espaço e lugar de constituição da identidade. O cotidiano aparece como o lugar da reprodução do capital, como desdobramento do mundo da mercadoria e das contradições que são impostas à acumulação. Para Lefebvre é através da produção do cotidiano, do urbano e do espaço que vem se realizando a reprodução das relações sociais de produção.

Dessa maneira, o cotidiano também é momento e movimento de apropriação, o qual aponta que o homem se apropria do mundo se apropriando do espaço com todos os seus sentidos, ou seja, com todo o seu corpo. As apropriações se revelam em atos e situações na vida cotidiana, no lugar.

Carlos (2018) afirma que o conceito de apropriação é um dos mais importantes, enfocando a ação dos grupos humanos sobre o meio material a partir de dois atributos: a dominação e a apropriação. Segundo

a autora, a dominação sobre a natureza material, resultado de operações técnicas arrasa a mesma natureza e propicia à sociedade substituí-la e transformá-la em seus produtos, já a apropriação não arrasa, mas transforma a natureza – o corpo e a vida biológica, o tempo e o espaço – em bens humanos. Sendo assim, para Carlos (2018) a apropriação é “a meta, o sentido e a finalidade da vida social.” (p. 26).

O plano do lugar expõe a realização da vida humana nos atos da vida cotidiana, enquanto uso e apropriação possível dos espaços-tempo no seio da vida cotidiana, e é assim que em casa momento da história produz-se um espaço. Dessa forma, a ação que se volta para o fim de concretizar a existência humana realizar-se-ia enquanto processo da reprodução da vida, pela mediação do processo de apropriação do mundo. Trata-se de um processo que ocorre revelando persistências/preservação, rupturas/transformações. A esfera do cotidiano sublinha, portanto, entrecruzamentos de escalas espaciais e temporais. Logo, o cotidiano envolve o que se passa no âmbito: do processo de trabalho e fora dele; da produção de relações mais amplas ligando-se às relações que ocorrem no e a partir do lugar do morar; das atividades de trabalho e de lazer; e também, da esfera da vida privada. (CARLOS 2018, p. 26;27).

Dessa maneira, Carlos (2018) afirma que a relação entre o cidadão e a cidade é atravessada por modos de apropriação no cotidiano que marcam os usos que acabam envolvendo uma multiplicidade de possibilidades.

Como consequência, as condições de vida da sociedade pressupõem um entendimento que supere o plano restrito do econômico, abrindo-se para o entendimento da sociedade em seu movimento mais amplo. Isto é, a realidade e seu entendimento expandem-se do plano específico da produção de mercadorias e do mundo do trabalho (sem, todavia, deixar de incorporá-los) para o plano do habitar, do lazer, da vida privada. (CARLOS 2018, p. 27).

Carlos (2018), afirma que apropriação revela um sentido contraditório: a segregação, que por sua vez é característica e expressão da mercantilização do espaço. Para a autora, a segregação vivida no cotidiano se apresenta inicialmente como diferença, tanto nas formas de acesso à moradia, quanto em relação ao transporte urbano, etc. O cotidiano também é o lugar da ação e do conflito, da reivindicação do direito ao uso.

Segundo Seabra (1996), o “uso” é fundante do pensamento de Henri Lefebvre, o uso do espaço, do tempo, do corpo, essencialmente porque

abrigam dimensões da existência, os sentidos da vida, o prazer, o sonho, o desejo. A autora também dá luz ao conceito de apropriação, afirmando que tal conceito está referenciado a qualidades, atributos, e associada também ao fim da alienação. Para Lefebvre (1983), o movimento dialético entre apropriação e propriedade está baseado em pequenos momentos que implicam o âmbito do vivido. O autor afirma que, no cotidiano, o lugar do embate entre o vivido e o concebido estão os enigmas pelos quais se discute a sociedade e o social, para assim compreender o uso. Quando Lefebvre amplia o conceito de natureza, ele considera dois momentos, um que ele denomina de racional e outro que denomina de apropriação, no segundo está contido o afetivo, o imaginário, o sonho, o corpo, o prazer, e para ele, o embate entre esses dois momentos é crucial para amplificar o conceito de natureza. E é desse conflito entre o racional e a apropriação que Lefebvre se ocupa para discutir o uso.

Temas como sexualidade são discutidos em sua obra (1983), para mostrar que esses temas se tornaram explícitos no “mundo moderno”, na dimensão do cotidiano. O autor aborda essas questões e demonstra como o sexo foi tratado como canal de trocas, se comercializando por meio da prostituição e do casamento. E também aponta que a repressão sexual poderia estar ligada à organização do trabalho.

Sobre isso, Seabra (1996, p. 74):

A destruição do espontâneo, do natural, e portanto do uso, não se realiza somente na natureza exterior, mas também na natureza interna do ser humano, o corpo, o sexo. Foi num estranho, mas compreensível percurso, que o sexo e a sexualidade entraram no imaginário da sociedade, transformados em objeto de discurso, de produção publicitária. [...] Assim, tem-se que a energia vital, o homem como espontaneidade, mesmo tendendo a recuar, não pode desaparecer, que ele não desaparece a proporção que cresce a artificialidade do mundo. Essa energia se reelabora de um ponto de vista humano, e com isso pode-se dizer apenas que a parte cega da história diminuiu, porque as relações de propriedade foram invadindo domínios amplos da existência, alcançando costumes e alterando-os. No entanto é no vivido, como o nível da prática imediatamente dada, que a natureza aparece e transparece, como corpo, como uso.

Para a autora, as possibilidades onde os desejos, os sonhos, os prazeres se debatem se fundem nas particularidades, que podem ser biológicas, fisiológicas e no atravessar da história travam lutas que podem fazer com

que surjam como diferença. Um exemplo é a divisão sexual masculino-feminino, que em princípio não é mais do que uma particularidade do gênero humano, mas o feminino como particularidade luta por se estabelecer como diferença. Outro exemplo mais específico dado pela autora é a luta das mulheres ao se estabelecer, ao ganhar visibilidade, ameaça a imagem masculina no mundo; as convicções, normas e valores masculinos, se veem ameaçadas pelo que a mulher traz de espontaneidade, como o desejo, o corpo, a maternidade. É um modo de conquistar o “direito à diferença” que de certo modo mulheres vem alcançando.

Seabra (1996) também afirma que o confronto valor de uso/valor de troca se opera no cotidiano, dessa maneira o cotidiano é ao mesmo tempo abstrato e concreto, se institui e se constitui a partir do vivido: “com isso o cotidiano traz o vivido ao pensamento teórico e mostra aí uma certa apropriação do tempo, do espaço, do corpo, da espontaneidade vital.” (p. 77). Ou seja, apropriação está sempre em vias de expropriação. No cotidiano, entre o concebido e o vivido, iniciam-se as lutas pelo uso.

Ribeiro (2018) afirma que o capitalismo arrasta contradições e alcança novos horizontes para superar barreiras criadas. É nesse contexto que a produção do espaço se torna central à acumulação e dessa maneira as especificações do mundo da mercadoria invadem a vida cotidiana. Para a autora, na integração dos espaços, a homogeneização, a fragmentação e a hierarquização se realizam e se aprofundam, a reprodução das relações sociais de produção se destaca e novas formas de dominação se perpetuam. Assim, o cotidiano programado é instaurado.

A expropriação extrema se instala e a desigualdade se amplia, de modo que, apesar de alcançar um patamar elevado de produção material, as condições precárias de moradia aumentam, as áreas de cultivo dos camponeses se reduzem, os postos de trabalho desaparecem, e as comunidades tradicionais são forçadas a “integrar-se” em um reiterado processo de desintegração. Por outro lado, instalamo-nos em um permanente mal-estar pautado na repetição de gestos, e de ações, na imposição de normas e códigos externos e, sobretudo, na concorrência como modo de vida, particularmente acentuada na era neoliberal. A expropriação extrema atinge o limite do corpo físico, da sobrevivência, bem como o da produção do humano, e o ato imanente do humano de produzir espaço se determina, então, por múltiplos interditos e coerções. (RIBEIRO 2018, p. 56).

Afirma também:

Para continuar como habitante, o indivíduo torna a resistência uma dimensão obrigatória do ato de viver e, portanto, transforma-a em prática socioespacial. Como ressaltado por Lefebvre, a prática “se vive antes de se conceber”, sendo um momento de emprego do tempo e de uso dos lugares. Dessa maneira, a prática da resistência restitui, momentaneamente, a apropriação, no ato de empregar espaços-tempos de uso improdutivo e de afrontar, com frequência, normas, códigos de interditos legitimados pela propriedade privada. Como prática socioespacial, e na escala do corpo ela está associada ao substrato sensorial, aos gestos, à percepção que se tem do mundo exterior, isto é, ao espaço percebido. A expropriação chegando ao limite do corpo, da sobrevivência em seu sentido estrito, seja através da usurpação de meios de vida material, seja através da subtração do lúdico e do tempo lento e cíclico, transforma esta relação com o mundo exterior em algo insuportável, e a resistência emerge como sobrevivência. (RIBEIRO 2018, p. 56).

Na prática socioespacial da resistência há uma escala privilegiada da ação, o lugar e a vida cotidiana. O lugar e a vida cotidiana são os alvos primordiais para alavancar com êxito à superação das barreiras ao capital. O lugar é onde a vida se desenrola e onde se constroem as identidades, os laços de confiança, de reconhecimento, de pertencimento, é no lugar que criamos laço com a família, com as relações que nos rodeiam. O lugar e a vida cotidiana são onde se assentam os fundamentos de uma resistência mais ampla e construção de novas possibilidades.

Quando falamos de resistência não há como não pensar na resistência cotidiana das minorias. Se tratando de mulheres, mais especificamente mulheres negras, existir por si só já um ato de resistência. Para Ribeiro (2018), a resistência pode ser considerada como prática obrigatória do mundo contemporâneo, para a autora, a sociedade produziu, ao longo da história, espaços com as qualidades advindas das relações sociais existentes, construindo formas e modos de consciência sobre suas obras e produções.

Dessa forma:

Sabemos que entender as resistências se tornou um desafio, pois paradigmas anteriores que buscavam o sujeito revolucionário, as práticas da classe operária e outros fatores já não qualificam as possíveis vias de superação da crise social. Isso significa dizer que um caminho de superação, tanto

teórico quanto prático, está por se construir e se depara com um conjunto de contradições. (RIBEIRO, 2018, p. 62).

Sendo assim:

Compreender a resistência como prática socioespacial é um meio de retomar e dar sentido à proposta de um pensamento-ação que é aquele que pretende pôr em relevo os resíduos que podem conter o possível. É, simultaneamente, expor momentos que fogem do repetitivo embora não adquiram visibilidade, e invocar a necessidade, neste momento da história, de repensar as leituras sobre o processo de resistência. (RIBEIRO, 2018, p. 63).

Segundo a autora, a compreensão da prática da resistência permite aproximar e também expor como a produção do espaço adquire uma centralidade no mundo contemporâneo e acaba se tornando uma possibilidade de revelar a espacialidade das contradições como uso/troca, apropriação/dominação.

Para Merleau-Ponty (1945), o corpo, é mediação entre a consciência e o mundo e, pelo corpo, com os outros, o sujeito está aberto ao mundo e engajado no mundo. Para o autor, ao considerar “ser-no-mundo”, o sujeito coexiste com outros sujeitos, compartilhando posições de classe, gênero, raça, e idade. Tais posições podem ser pensadas em termos de uma sociedade que se organiza segundo a lógica de sistemas de apropriação e exploração. Estes sistemas podem ser concebidos como um sistema único de dominação-exploração que é denominado patriarcado – racismo – capitalismo.

As práticas e vivências corpóreas são formas de resistência ao cotidiano programado e as normas e imposições de gênero às mulheres, principalmente mulheres negras. Enquanto vigorar o modelo de produção e apropriação de corpos construído sob a lógica da desumanização e do descarte de seres humanos, formas de hierarquização de pessoas continuarão a ser reproduzidas e naturalizadas. No próximo capítulo demonstraremos como se construiu o processo de objetificação dos corpos das mulheres negras a partir do racismo estrutural que se manifesta através de condutas individuais que promovem discriminação racial, objetificação dos corpos racializados, variadas formas de violência e descarte de vidas que são consideradas subalternas.

3 OBJETIFICAÇÃO DOS CORPOS DAS MULHERES NEGRAS

Nosso objetivo neste capítulo é analisar o processo de objetificação dos corpos das mulheres sob a perspectiva da interseccionalidade e produção do espaço. Dessa maneira nossos principais interlocutores serão, em sua maioria, mulheres que se dedicam a estudar sobre a história das mulheres e contestar as normas impostas aos corpos femininos e explorar a raiz da objetificação e apropriação dos corpos das mulheres, principalmente das mulheres negras e periféricas.

Portanto, a priori, utilizaremos como principais interlocutoras, Angela Davis (2016; 2018), bell hooks (2018; 2019), Patricia Hill Collins (2019), para trazer a interseccionalidade relacionada com a noção de espacialidade aberta para Doreen Massey (2015), onde o espaço é considerado como produto de inter-relações, sendo construído através das interações desde a escala global até a escala do corpo, o íntimo. Também compreendemos o espaço como esfera da possibilidade da existência de multiplicidade, ou seja, onde trajetórias diferentes coexistem, entendendo, portanto, que sem multiplicidade não há espaço e sem espaço não há multiplicidade. Não só para demonstrar tal relação interseccionalidade-espaço, mas também utilizaremos tais autoras para analisar a raiz da apropriação e da objetificação dos corpos das mulheres. Massey (2000) ao questionar a etnocentricidade da idéia de compressão tempo-espaço e sua aceleração, afirma que precisamos entender suas causas como, por exemplo: o que determina e influencia o senso que temos do espaço e do lugar. Para a autora a compressão tempo-espaço se refere ao movimento, à comunicação através do espaço e à extensão geográfica das relações sociais e a experiência que temos de tudo isso. Também afirma que na grande maioria das vezes sustenta-se que o capitalismo e seu desenvolvimento é que determinam nossa compreensão e nossa experiência do espaço, ao passo que assegura que essa idéia é insuficiente. A partir disso, reitera que entre as muitas coisas que influenciam claramente tais experiências, há a raça e o gênero. O

quanto que podemos andar nas ruas, nos deslocarmos entre cidades, países, caminha à noite, não é influenciado pelo “capital”. A mobilidade das mulheres na cidade sofre restrições de inúmeras maneiras diferentes, da violência física ao fato de ser assediada, ou de simplesmente sentir-se fora do lugar, e isso não é causado pelo capital, mas pelos homens.

Ao pensar nessa questão sabemos que há diferenças entre as mulheres em relação à possibilidade de mobilidade na cidade. Ainda que a restrição seja para todas as mulheres ela alcança ainda mais as mulheres negras e periféricas que são o maior alvo de objetificação pelos homens. Sabemos que tal restrição não é determinada por uma lei, mas sim pelo fato de que todas as mulheres se sentem vulneráveis e em uma situação de risco ao entrar numa rua deserta no meio da noite, por exemplo. Esse sentimento de “estar fora do lugar” é acionado pelas vivências cotidianas das mulheres que sinalizam o perigo de estar em determinado lugar.

Dessa forma, é claramente possível associar a noção de espaço e de lugar para Doreen Massey com a interseccionalidade para autoras citadas acima, visto que é imprescindível analisar as práticas corpóreas/espaciais sob um olhar voltado para classe, gênero e raça.

Doreen Massey (2015) nos apresenta diversas concepções de espaço. Como apontamos anteriormente, para a autora o espaço pode vir a ser reconhecido como produto de inter-relações, ou seja, constituído através de interações, do global ao local.

Entender o espaço como um produto de inter-relações combina bem como a emergência, nos anos recentes, de uma política que tenta comprometer-se com o antiessencialismo. Em lugar de um liberalismo individualista, ou de um tipo de política de indetidade, que considere essas identidades já, ou para sempre, constituídas e defenda os direitos ou reivindique a igualdade para essas identidades já constituídas, essa política considera a constituição dessas próprias identidades e as relações através das quais elas são construídas como sendo um dos fundamentos do jogo político. As “relações aqui” são compreendidas como práticas encaixadas. Em vez de aceitar e trabalhar com entidades/identidades já constituídas, essa política enfatiza a construtividade relacional (incluindo as chamadas subjetividade política e clientelas políticas). É cautelosa, portanto, a respeito de reivindicações de autenticidade baseadas em noções de identidade imutável. Em vez disso, propõe um entendimento relacional do mundo e uma política que responda a tudo isso. (MASSEY, 2015, p. 30).

A autora também compreende o espaço como esfera da possibilidade da existência da multiplicidade. Para ela, não há multiplicidade sem espaço, nem espaço sem multiplicidade, sendo espaço e multiplicidade co-constitutivos.

Imaginar o espaço como a esfera de possibilidade da existência da multiplicidade combina com o que, com maior ênfase, em anos recentes em discursos políticos da esquerda, tem sido colocado como “diferença” e heterogeneidade. A forma mais evidente que isso tomou foi a insistência de que a história do mundo não pode ser contada (nem sua geografia elaborada) como a história apenas do “Ocidente”, ou a história, por exemplo, daquela figura clássica (irônica e frequentemente, ela própria essencializada) do macho heterossexual e que essas histórias particulares, entre muitas outras (e sua compreensão através dos olhos do Ocidente ou do macho heterossexual é ela própria específica). Tais trajetórias foram parte de uma complexidade, e não os universais que elas, por tanto tempo, propuseram ser. A relação entre esse aspecto de uma política mutável (e de um modo de fazer teoria social) e a segunda proposição sobre espaço é de natureza bem diferente da primeira proposição. Neste caso, o argumento é de que a simples possibilidade de qualquer reconhecimento sério da multiplicidade e heterogeneidade em si mesmas depende de um reconhecimento da espacialidade. (MASSEY, 2015, p. 31).

Massey também reconhece o espaço como estando sempre em construção, um produto de relações-entre, ou seja, relações que estão embutidas em práticas materiais. O espaço está sempre no processo de fazer-se, nunca acabado, nunca fechado.

Imaginar o espaço como sempre em processo, nunca como um sistema fechado, implica insistência constante, cada vez maior, dentro dos discursos políticos, sobre a genuína abertura do futuro. É uma insistência baseada em tentativa de escapar da inexorabilidade que, tão frequentemente, caracteriza as grandes narrativas ligadas à modernidade. (...) O espaço jamais poderá ser essa simultaneidade completa, a qual todas as interconexões já tenham sido estabelecidas e no qual todos os lugares já estão ligados a todos os outros. Um espaço, então, que não é nem um recipiente para identidades sempre-já constituídas nem um holismo completamente fechado. É um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes. Para que o futuro seja aberto, o espaço também deve sê-lo. (MASSEY, 2015, p. 32).

Afirma também:

Assim como o tempo não pode, de maneira adequada, ser conceituado sem um reconhecimento das multiplicidades (espaciais) através das quais ele é gerado, também o espaço não pode ser imaginado, de forma adequada, como a estase de uma instantaneidade sem profundidade, totalmente interconectada. Qualquer suposição de uma instantaneidade fechada não apenas nega ao espaço o aspecto essencial de seu próprio constante devir como nega também, ao tempo a sua própria possibilidade de complexidade/multiplicidade. (MASSEY, 2015, p. 119).

A autora considera que somos testemunhas de uma mudança significativa em um aspecto da espacialização social. Ela argumenta que através da instituição da geografia global específica, se desenvolveu dentro da modernidade uma forte associação entre presença/ausência e inclusão/exclusão.

Judith Butler (2003) faz uma análise profunda sobre o que é o “sujeito” e as “sujeitidades”. É importante ressaltar que para a autora, o “sujeito” está sempre envolvido num processo de devir. Portanto, o “sujeito” e a “identidade” são tomados como processos sem fim, como um devir, em constante construção e desconstrução. Podemos entender que a condição espacial determina de certa forma, o papel que a mulher assume no seio da sociedade, pois sendo o espaço considerado como meio, condição e produto das relações sociais, este se torna condição para a construção do ser.

Se o espaço pode ser também entendido como um conjunto de objetos materiais e imateriais, estes objetos definem e estruturam o modo como a mulher se apropria do espaço. A construção dessa mulher não é feita do nada, e sim através de uma espacialidade política, econômica e social, pois o espaço pode vir a imprimir no ser humano comportamentos específicos através de uma imaterialidade, como a cultura, por exemplo. As pessoas, especificamente as mulheres, em determinadas sociedades se vestem, comem, andam, falam de acordo com a cultura local que lhes foram impostas. Não há nada que diga que uma mulher não possa andar sozinha a noite nas ruas de uma cidade, mas há uma imposição imaterial que diz que elas não podem e não devem fazer isto, e de alguma forma, mesmo que não sejam proibidas, elas sabem que não podem fazer determinadas coisas.

Sendo assim, as espacialidades determinam o comportamento das pessoas nos lugares, nas localidades e esses comportamentos estão para além de uma ordem/relação capitalista na sociedade. As relações de poder entre mulheres e homens na sociedade se dão antes de qualquer forma de relação capitalista surgir, embora estas relações também devam ser explicadas através das ações do capital, mas não somente por elas.

A autora quer nos dizer que explicar as relações sociais somente a partir do dinheiro e do capital não contribui consideravelmente para entender questões complexas como o gênero. E, por mais que atualmente muitas coisas sejam determinadas pelas forças econômicas, não é só a economia que determina nossa experiência de espaço e de lugar, há muito mais coisas que determinam/influenciam nossa vivência do espaço.

Butler (2003) afirma que a categoria do sujeito se direciona a noção de que as identidades generificadas e sexuadas são performativas. Nesse sentido, amplia a concepção de Beauvoir e afirma que ser “mulher” é algo que “fazemos” mais do que algo que “somos”. Para Silva (2010, p. 43) “a geografia (o espaço) incorpora a noção de construção social do sexo, gênero, desejo e poder inerentes a ela, num processo de permanente movimento.” Deste modo, incorpora a performatividade como exercício do gênero, das múltiplas identidades existentes não só no geral, mas no individual, sendo este gênero entendido como representação social, trazendo a importante incorporação do espaço nas análises das experiências da vida cotidiana dos sujeitos generificados e racializados.

Para Silva (2010, p.44): “O argumento é que o gênero, construído permanentemente, é também produzido pela sua desconstrução, pois enquanto representação, o gênero se faz nas relações humanas, e o espaço é fundamental nesse processo de construção/desconstrução.”

Afirma também:

A superação da noção essencializada de mulher, a aceitação de que não há uma única identidade capaz de abrigar todos os corpos passíveis de serem classificados como femininos, a pluralidade presente nas performances de gênero, compreendido agora como representação, e a emergência das críticas dos movimentos sociais envolvendo raças e sexualidades constituem uma busca intelectual de contemplar as complexidades sociais. Qualquer pessoa vivencia simultaneamente múltiplas categorias sociais como gênero,

raça, religião, classe, idade, opção sexual etc. (2010, p.50; p.51).

Esta afirmação se entende como interseccionalidade, considerando que além das identidades serem múltiplas, fluidas e em constante processo de construção e desconstrução, as pessoas vivenciam diversos processos identitários ao longo da vida e esta experiência contempla o espaço. Nesta relação de multiplicidade, interseccionalidade e espaço, encontra-se a mulher, principalmente mulheres negras, seres essencialmente múltiplos.

Silvia Federici (2017) afirma que corpo feminino, para a autora, foi transformado em instrumento para a reprodução do trabalho e para a expansão da força de trabalho, sendo este tratado como “uma máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres.” (p.178).

David Harvey (2004) aponta para uma visão sobre o corpo como um *lôcus* irredutível da determinação de todos os valores e significados. O corpo é o que o autor chama de “a medida de todas as coisas”, sendo assim é crucial na determinação de modalidades de construção e de compreensão de valores e sentidos. Para Harvey, o corpo não é uma entidade fechada e lacrada, mas algo relacional que é criado, delineado e sustentado num fluxo espaço-temporal de múltiplos processos, implicando em uma visão relacional-dialética em que o corpo internaliza os efeitos dos processos vivenciados.

O corpo é interiormente contraditório em virtude dos múltiplos processos socioecológicos que para ele convergem. Por exemplo, os processos metabólicos que mantêm o corpo envolvem intercâmbios com seu ambiente. Se os processos se alteram, o corpo se transforma e se altera ou então deixa de existir. De igual forma, o conjunto de atividades performativas disponíveis ao corpo num dado tempo e lugar não são independentes do ambiente tecnológico, físico, social e econômico em que esse corpo tem seu ser. E também as práticas representacionais que operam na sociedade e moldam o corpo. Isso significa que toda contestação de um sistema dominante de representação do corpo vem a se tornar uma contestação direta de práticas corporais. O efeito líquido é dizer que diferentes processos (físicos, sociais) “produzem” (em termos tanto materiais como representacionais) tipos radicalmente distintos de corpos. Distinções de classe, de raça, de gênero e de uma multiplicidade de outros aspectos se acham inscritas no corpo humano em virtude dos diferentes

processos socioecológicos que exercem sua ação sobre esse corpo. (HARVEY, 2004, p.137).

Para o autor, conceituar o corpo (indivíduo) como permeável em relação ao ambiente molda de forma particular as relações “eu-Outro”. Se compreendermos que o corpo internaliza todas as vivências, também podemos considerar o corpo como aberto e poroso ao mundo. Harvey (2004), afirma que Marx propõe uma teoria da produção do sujeito corporificado sob o capitalismo.

Como todos vivemos no mundo da acumulação e da circulação do capital, essa teoria tem de ser parte de toda discussão sobre a natureza do corpo contemporâneo. Evitar isso (com base na especiosa alegação de que as categorias de Marx estão desestabilizadas ou, pior ainda, desatualizadas ou ultrapassadas) é desprezar um aspecto vital de como o corpo tem de ser problematizado. E, embora a teorização de Marx em *O Capital* seja lida com frequência (incorretamente, como espero demonstrar) como um relato pessimista do modo como os corpos, entendidos como entidades passivas que representam papéis econômicos performativos particulares, são moldados pelas forças externas da acumulação e da circulação de capital, é precisamente essa análise que informa seus outros relatos de como podem ocorrer e de fato ocorrem processos transformadores advindos da resistência, do desejo de reforma, da rebelião e da revolução humana. (HARVEY, 2004, p. 141).

Quais são os corpos inseridos na circulação do capital e com quais efeitos? Marx não responde esse questionamento, talvez por não ser esse o objeto principal de sua investigação. Porém, o autor tem plena consciência de que os corpos são diferenciados e marcados por diferentes capacidades e qualidades produtivas. Também compreende que características de raça, de etnia, de idade, de gênero são usadas como medidas externas.

Em relação à escravidão, o colonialismo e imigrantes, Marx deixa claro que as construções de raça e de etnia estão igualmente envolvidas no processo de circulação de capital variável.

Na medida em que o gênero, a raça e a etnia são todos eles compreendidos antes como construções sociais do que como categorias essencialistas, o efeito de sua inserção na circulação do capital variável (incluindo o posicionamento no âmbito da heterogeneidade interna do trabalho coletivo, e, portanto, na divisão do trabalho e no sistema de classes) tem

de ser visto como potente força de sua reconstrução de maneiras distintivamente capitalistas. (HARVEY, 2004, p. 146).

A sociedade não está dividida apenas entre as classes da burguesia e dos proletários, mas antes entre homens e mulheres, entre brancos e negros, indígenas, árabes, orientais, etc. É urgente a necessidade de estudos materialistas de gênero e sexualidade, que abordem as questões econômicas e políticas, para além das implicações simbólicas e identitárias. Na teoria social do trabalho no capitalismo não há como não incluir e analisar gênero e sexualidade, raça e etnia. O sistema capitalista se apóia intrinsecamente em instituições que agravam e perpetuam a exploração e objetificação dos corpos e os corpos que mais sofrem com tais imposições são os corpos das mulheres negras.

Para Grada Kilomba (2020), a tradução do termo “objetc” tem a sua tradução corrente em português e é reduzida ao gênero masculino, “objeto”, sem ter variações no gênero feminino, o que, na opinião da autora, expõe mais uma vez a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias. Sendo assim:

Parece-me importante lembrar que o termo *object* vem do discurso pós-colonial, sendo também usado nos discursos feministas e *queer* para expor a objetificação dessas identidades numa relação de poder. Isto é, identidades que são retiradas da sua subjetividade e reduzidas a uma existência de *objeto*, que é descrito e representado pelo dominante. Reduzir a termo à sua forma masculina revela uma dupla dimensão de poder e violência. (KILOMBA, 2020, p.15).

Bell hooks (2019) usa os conceitos “*sujeito*” e “*objeto*” para argumentar que sujeitos são aqueles que possuem o direito de definir suas próprias realidades e estabelecer suas próprias identidades. Já como objetos, nossa realidade é definida por outros e nossas identidades criadas por outros e nossa história definida por relações estabelecidas por e com aqueles que são sujeitos. Para a autora, a passagem de objeto para sujeito é marcada por um ato político e ainda há a necessidade das mulheres negras se tornarem sujeitos.

Judith Butler (2017), afirma que como forma de poder, a sujeição é paradoxal. Para a autora, uma das formas em que se manifesta o poder

está no fato de sermos dominados por um poder externo a nós. Sendo assim:

Descobrir, no entanto, que o que “nós” somos, que nossa própria formação como sujeitos, de algum modo depende desse mesmo poder é outro fato bem diferente. Estamos acostumados a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito de fora, que subordina, submete e relega a uma ordem inferior. Essa é a certamente uma descrição justa de parte do que faz o poder. Mas, consoante Foucault, se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos. (BUTLER, 2017, p.9).

Para Butler, “sujeição” significa o processo de ser tornar subordinado pelo poder e também significa o processo de se tornar sujeito; sendo ser sujeito uma submissão primária ao poder.

A noção de poder presente na sujeição se apresenta de dois modos temporais: o primeiro como algo que é sempre anterior ao sujeito, fora dele mesmo e operante desde o início; o segundo, como efeito desejado do sujeito. O poder é externo ao sujeito e simultaneamente seu âmbito de ação.

Frantz Fanon (2008) compreende a objetificação ou coisificação como uma forma de interesse íntimo e de vislumbamento de um ser, descartando qualquer razão e emoção deste: projetar seus desejos e expectativas no objeto, logo o objetificando. A partir disso, podemos perceber o quão profunda é a problematização quanto objetificação e a redução do ser humano a nada. Fanon, em suas obras aponta muitos mecanismos de inferiorização e condição de um colonizador sobre um colonizado, especificamente um homem branco sobre um homem negro:

(...) começo a sofrer por não ser branco, na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo”. (FANON, 2008, p. 94).

Em muitas sociedades ocidentais conduzidas por matrizes colonialistas/imperialistas a objetificação é associada ao sexo, e nesse caso, o indivíduo trata o outro como simples instrumento sexual. O corpo é observado ao longo dos tempos e expressa alguns marcadores que acabam sendo mais reforçados de acordo com o tempo e o espaço que ocupam, ou seja, de certa forma, a objetificação de alguns atributos são mais valorizados ou hipersexualizados quando localizados, exemplo disso são algumas partes do corpo das mulheres e homens negros que são supervalorizados.

No caso do corpo-território, que se caracteriza pelas marcas e objetos que compõem a sua identidade, há intenção do indivíduo de passar mensagens diretas ou não à sociedade, pois há um reflexo do que o corpo mostra sobre sua subjetividade, sobre seu íntimo.

Para o Fanon, exercer a sexualidade é um direito de todos, seja qual for a raça, gênero ou orientação sexual. Quando alguns autores falam sobre hipersexualização das mulheres negras, não querem dizer que é proibido achar o corpo de uma mulher negra bonito, atraente etc. O desejo, o interesse são normais, mas hipersexualizar uma mulher negra é tirar dela a condição de mulher. É vê-la somente como um corpo, um fetiche, uma mercadoria pronta para ser usada.

O pensamento feminista negro teve/tem como objetivo desafiar as imagens de controle dos corpos e opressões interseccionais de raça, gênero, classe e sexualidade que são impostas principalmente às mulheres negras.

Como parte de uma ideologia de dominação, imagens estereotipadas da condição de mulher negra assumiram um grande significado. Considerando que a definição de valores sociais é um importante instrumento de grupos de poder, de elite, estes grupos acabam por manipular ideias sobre a condição da mulher negra. Essas imagens de controle são criadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais e normais na vida cotidiana.

Consideradas como parte dos “Outros” da sociedade, aqueles que nunca poderão ser realmente parte dela, se tornam ameaças a ordem moral e

social. Ao mesmo tempo, são fundamentais para sua sobrevivência, pois estes indivíduos que estão à margem são os que colocam em evidência os limites da sociedade. As mulheres negras, por não pertencerem, colocam em evidência o significado de pertencimento.

Manter imagens das mulheres negras como o Outro significa reafirmar ideologicamente opressões de raça, gênero e classe. Essas e outras formas de opressões são atravessadas por ideias básicas, como afirma Collins (2019, p. 137):

Uma dessas ideias consiste no pensamento binário que categoriza pessoas, coisas e ideias segundo as diferenças que existem entre elas. Por exemplo, cada termo dos pares branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, cultura/natureza, fato/opinião, mente/corpo e sujeito/objeto tem significado apenas em relação a sua contraparte. Outra ideia básica diz respeito a como o pensamento binário dá forma à compreensão da diferença humana. Nesse pensamento, a diferença é definida em termos opostos. Uma parte não é simplesmente diferente de sua contraparte; é inerentemente oposta a seu “outro”. Brancos e negros, homens e mulheres, pensamento e sentimento não são pares contrárias e complementares – são entidades fundamentalmente diferentes que se relacionam apenas como opostos. Não é possível incorporar o sentimento ao pensamento nem fazê-los funcionar em conjunto, porque nesse tipo de pensamento binário, definido em termos opostos, o sentimento retarda o pensamento e os valores obscurecem os fatos.

Segundo a autora, a objetificação é fundamental para esse processo de diferenças formadas por oposição. No pensamento binário exposto por Collins, um elemento é objetificado como o Outro e visto como um objeto a ser manipulado e controlado. Karl Marx em suas obras afirma que o binarismo cultura/natureza pode ser visto como um processo em que seres humanos objetificam constantemente o mundo natural para controlá-lo, dessa maneira a cultura é definida como o oposto de uma natureza objetificada. Ou seja, se não for domesticada, essa natureza considerada selvagem e primitiva pode destruir uma cultura mais civilizada.

As pesquisas feministas apontam para o fato de que a simbologia da mulher como a natureza é indispensável para a objetificação e controle das mulheres pelos homens. Já estudos chamados *Black Studies*, e a teoria pós-colonial apontam que definir pessoas de cor como menos

humanas ou animais nega a subjetividade dos povos africanos e asiáticos e contribui para a economia política de dominação que qualificou a escravidão e o colonialismo.

A dominação sempre envolve tentativas de objetificar o grupo subordinado. “Como sujeito, toda pessoa tem o direito de definir sua própria realidade, estabelecer sua própria identidade, dar nome a sua própria história”, afirma bell hooks. Como objeto, a realidade da pessoa definida por outras, sua identidade é criada por outras, sua história é nomeada apenas de maneiras que definem sua relação com pessoas consideradas sujeitos. A maneira como as trabalhadoras domésticas negras são tratadas ilustra as muitas formas que a objetificação pode assumir. (COLLINS, 2019, p. 138).

A objetificação pode ser tão grave que o Outro simplesmente desaparece. Collins (2019) afirma que os binarismos representam relações diferentes e são instáveis. Sendo assim, os brancos governam os negros, os homens dominam as mulheres, a razão é superior à emoção, os sujeitos governam os objetos. As colunas que sustentam as opressões interseccionais se apoiam em conceitos dos pensamentos binários, na objetificação e na hierarquia social.

Sendo assim:

Dado que a dominação baseada na diferença firma um substrato essencial para todo esse sistema de pensamento, esses conceitos implicam invariavelmente relações de superioridade e inferioridade, vínculos hierárquicos que se misturam a economias políticas de opressão de raça, gênero e classe. As mulheres negras ocupam uma posição na qual há um paralelismo entre as partes inferiores de uma série desses binarismos, e essa situação tem sido fundamental para manter nossa condição subordinada. A natureza supostamente emocional e passional das mulheres negras é há muito utilizada para justificar sua exploração sexual. Da mesma forma, limitar o acesso das mulheres negras à educação, e depois, alegar que nos faltam fatos para julgar corretamente nos relega à parte inferior do binarismo fato/opinião. Negar a humanidade plena das mulheres negras, tratando-nos como o Outro objetificado em múltiplos binarismos, demonstra o poder que o pensamento binário, a diferença formada por oposições e a objetificação exercem nas opressões interseccionais. (COLLINS, 2019, p. 139).

Ao passo que esta maneira de pensar estimula a injustiça, também fomenta resistência. Por exemplo: muitas mulheres negras reconheceram

o quanto é injusto um sistema que cotidianamente relega a elas a parte inferior da hierarquia social. Dessa maneira, Collins (2019, p. 139) afirma:

Muitas mulheres negras, quando se viram confrontadas com essa injustiça estrutural dirigida a nosso grupo, reafirmaram nosso direito de definir nossa própria realidade, estabelecer nossa própria identidade e dar nome a nossa história. Uma contribuição importante das pesquisas sobre as trabalhadoras domésticas foi documentar a resistência cotidiana das mulheres negras a essa tentativa de objetificação.

Segundo a autora, analisar as imagens de controle empregadas às mulheres revela traços específicos da objetificação das mulheres negras, bem como as maneiras pelas quais as opressões de raça, gênero, sexualidade classe se interseccionam. Além disso, afirma que essas imagens são mutáveis, cada uma delas é um ponto de partida para analisarmos novas formas de controle em um contexto global no qual a comercialização de imagens no mercado internacional é cada vez mais importante.

Se tratando da escravidão, Collins (2019) nos diz que a ideologia dominante era de várias imagens de controle inter-relacionadas e socialmente construídas da condição de mulher negra que refletiam o interesse do grupo dominante em manter a subordinação das mulheres negras, também como mulheres negras e brancas eram importantes para que a escravidão continuasse, através das imagens de controle da condição da mulher negra.

Angela Davis (2016), no primeiro capítulo de sua obra, intitulado “*O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher.*”, ao falar sobre escravidão nos Estados Unidos afirma que se tratando desse período, a opressão das mulheres era idêntica à dos homens, mas as mulheres sofriam de forma diferente, por que eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos que só poderiam ser impostos a elas.

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (DAVIS, 2016, p. 19).

Como mulheres, as escravas, eram vulneráveis e submetidas a várias formas de coerção sexual. Os homens eram submetidos a punições violentas como açoitamentos e mutilações, e as mulheres eram acoitadas, mutiladas e também estupradas. O estupro consistia em uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras.

A forma de reprimir mulheres era através de abusos sexuais e tais abusos facilitavam a exploração econômica de seus trabalhos. Da mesma maneira que as mulheres negras eram desprovidas de gênero em muitos momentos, a não ser quando para repressão sexual, os homens também eram desencorajados da supremacia masculina no sistema escravista, pois os maridos, esposas, pais e filhas eram igualmente submetidos à autoridade dos feitores. A partir disso, uma vez que as mulheres negras, enquanto trabalhadoras, não podiam ser tratadas como donas de casa ou como “sexo frágil” e os homens também não podiam ser tratados como chefes de família ou provedores da família.

Nas plantações de algodão, tabaco, milho e cana-de-açúcar, as mulheres trabalhavam lado a lado com seus companheiros. Nas palavras de um ex - escravo: “o sino toca às quatro horas da manhã e elas têm meia hora para ficar prontas. Homens e mulheres começam juntos, e as mulheres devem trabalhar com o mesmo afinco e realizar as mesmas tarefas que os homens.” (DAVIS, 2016, p.20).

Geralmente as mulheres eram consideradas força de trabalho completa, a não ser que tivessem sido direcionadas para as funções de “reprodutoras” ou “amas de leite”, onde sua força de trabalho era considerada incompleta.

Obviamente, os proprietários buscavam garantir que suas “reprodutoras” dessem à luz tantas vezes quantas fosse biologicamente possível. Mas não iam tão longe a ponto de isentar do trabalho na lavoura as mulheres grávidas ou as mães com crianças de colo. Enquanto muitas mães eram forçadas a deixar os bebês deitados no chão perto da área em que trabalhavam, outras se recusavam a deixá-los sozinhos e tentavam trabalhar normalmente com eles presos às costas. (DAVIS, 2016, p. 21).

Quanto a feminilidade, as mulheres não eram consideradas “femininas” demais para o trabalho nas minas de carvão, corte de lenha e etc. Davis

afirma que as mulheres escravas correspondiam em média 50% da força de trabalho, inclusive muitas linhas férreas foram construídas pelo trabalho das escravas.

Karl Marx (2013) em *O Capital* pontua que na Inglaterra se utilizavam mulheres em vez de cavalos para puxar os barcos nos canais, porque “o trabalho exigido para a produção de cavalos e máquinas é uma quantidade matematicamente dada, ao passo que o exigido para manutenção das mulheres da população excedente está abaixo de qualquer cálculo.” (p. 467). Ou seja, as escravas eram muito mais lucrativas do que os trabalhadores do sexo masculino, sendo eles livres ou escravos. O custo de exploração das mulheres é menor do que o dos homens mesmo no auge de suas forças.

Na escravidão, como dissemos anteriormente, não havia gênero, a não ser quando conveniente aos senhores de escravos. Mulheres faziam os mesmos papéis dos homens e não havia diferença de tratamento no modo de trabalho.

À medida que a ideologia da feminilidade se popularizava e se disseminava por meio de revistas femininas e dos romances escritos, as mulheres brancas passaram a ser vistas por uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo. A ideologia da feminilidade, que era considerada um subproduto da industrialização, criada a partir da clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, constituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca. Nas revistas feministas, a “mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e “dona de casa”, termos que carregam em si a marca da inferioridade. Mas entre as mulheres negras isso não se fazia presente, os padrões econômicos da escravidão colocam em contradição quaisquer papéis sexuais hierárquicos agregados a esta nova ideologia. Como consequência, as relações homem-mulher dentro da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante.

Muito tem sido dito sobre o modo como os proprietários de escravos definiam a família negra: uma estrutura biológica matrilocal. Os registros de nascimento em muitos latifúndios omitiam o nome do pai, contendo apenas a mãe da criança. Por todo o sul, as legislações estaduais adotavam o princípio do *partus sequitur ventrem* – a criança herda a condição de

escrava da mãe. Essas eram as imposições dos proprietários, eles mesmos pais de muitas crianças escravas. Mas seriam essas também as normas pelas quais escravas e escravos regiam seus próprios relacionamentos domésticos? A maioria das análises históricas e sociológicas sobre a família negra durante a escravidão presume simplesmente que a recusa do senhor de reconhecer a paternidade entre seus escravos se converteu de forma direta em um arranjo familiar matriarcal criado pela própria população escravizada. (DAVIS, 2016, p.25).

De acordo com Davis (2016), a comunidade negra era forçada a uma estrutura matriarcal que, por estar em desacordo com o restante da sociedade, atrasava o progresso do grupo com um todo, impondo um grande peso sobre o homem negro e, em consequência disso, também um grande peso sobre mulheres negras. Para a autora, a origem da opressão era mais profunda do que a discriminação racial que produzia desemprego, habitação de péssimas qualidades e saúde precária. Sua raiz era explicada como um “*emaranhado de patologias*” (Davis, 2016), que procedia da ausência de autoridade masculina entre o povo negro. Em que sentido? Muitos sociólogos acusam a escravidão de ter destruído a família negra, pois ao povo negro só restava a família matrifocal, na qual é enfatizada a relação entre a mãe e a criança e apenas laços frágeis com o homem. Isto, porque, em muitos casos os homens não tinham uma verdadeira casa, eles se mudavam de uma família, onde estabeleciam laços sexuais ou de parentesco, para outra. Afirmam que a típica família escrava era matriarcal em sua estrutura, pois o papel da mãe era muito mais importante do que o do pai. A família era envolvida por uma parcela significativa de responsabilidades que tradicionalmente pertenciam às mulheres, como limpar a casa, preparar comida, costurar, cuidar dos filhos. O marido era, no máximo, ajudante da esposa, e seu companheiro e parceiro sexual.

A vida doméstica era fundamental na vida social de escravos e escravas, já que era o único espaço que podiam vivenciar verdadeiramente suas experiências como seres humanos. Por isso, e também porque assim como seus companheiros, também eram trabalhadoras, as mulheres negras não eram diminuídas por suas funções domésticas, como acontecia com as mulheres brancas. O trabalho doméstico era o único

trabalho significativo para a comunidade escrava como um todo. Mesmo submetida a um tempo único de opressão por ser mulher, era levada a ocupar um lugar central na comunidade escrava. Ela era, assim, essencial à sobrevivência da comunidade. A partir disso, podemos observar a importância do trabalho doméstico e sua característica especial durante a escravidão. Sua centralidade para homens e mulheres na condição de servidão envolvia afazeres que não eram exclusivamente femininos. Os escravos executavam tarefas domésticas importantes e não eram meros ajudantes de suas companheiras como afirmam muitos sociólogos como Kenneth Stamp (1956). Enquanto as mulheres cozinhavam e costuravam, os homens caçavam e cuidavam de suas hortas. Essa divisão sexual do trabalho doméstico não parece ter sido hierárquica: as tarefas dos homens não eram maiores nem menores do que as tarefas realizadas pelas mulheres, ambos os trabalhos eram muito e igualmente necessários.

Em contrapartida, Françoise Vergès (2020), muitos anos depois, relata que em janeiro de 2018, na Gare du Nord, em Paris, mulheres racializadas, trabalhadoras, obtiveram vitória contra seu empregador. Essas mulheres trabalhavam para uma empresa de limpeza terceirizada. A autora afirma que essa mão de obra que constitui uma força de trabalho racializada e majoritariamente feminina que realiza serviço subqualificado e mal remunerado, trabalha em situação de risco para a saúde, na maioria das vezes em tempo parcial na madrugada ou à noite. A historiadora francesa reflete sobre como bilhões de mulheres se ocupam incansavelmente da tarefa de “limpar o mundo”. Sem o trabalho delas, milhões de empregados, de agentes do capital, do Estado, do Exército, das instituições culturais, não poderiam ocupar seus escritórios, comer em refeitórios, realizar reuniões, tomar decisões em espaços onde lixeiras, mesas, cadeiras, poltronas, pisos, banheiros, foram limpos e postos à sua disposição. Tal trabalho indispensável ao funcionamento de qualquer sociedade permanece invisível para que não consigamos nos dar conta de que o mundo onde circulamos é mantido por mulheres racializadas e superexploradas. Por outro lado, esse trabalho é considerado parte daquilo que as mulheres devem fazer (sem reclamar) há séculos – o

trabalho feminino de cuidar, de limpar, constituindo um trabalho gratuito: o trabalho doméstico.

Estas críticas ao trabalho doméstico e aos papéis impostos às mulheres se tornaram pauta a partir dos movimentos feministas. Todas as questões que envolvem apropriação e objetificação do corpo da mulher foram/são reivindicadas através dos movimentos feministas. Angela Davis (2016) revela através do movimento antiescravista e a origem dos direitos das mulheres, como a causa das escravas se tornou uma causa das mulheres. A autora questiona em muitos momentos durante suas obras, por que tantas mulheres se juntaram ao movimento antiescravista? Para ela havia algo especial no abolicionismo que atraía mulheres brancas do século XIX de um modo que nenhum outro movimento reformista teria conseguido. Em relação a isso:

Durante as primeiras décadas do século XIX, a Revolução Industrial fez com que a sociedade estadunidense passasse por uma profunda metamorfose. Nesse processo, as circunstâncias da vida das mulheres brancas mudaram radicalmente. Por volta dos anos 1930, o sistema fabril absorveu muitas das atividades econômicas tradicionais das mulheres. Claro, elas foram libertadas de algumas de suas velhas tarefas opressivas. Ao mesmo tempo, porém, a incipiente industrialização da economia minou o prestígio que as mulheres tinham no lar – um prestígio baseado no caráter produtivo e absolutamente essencial de seu trabalho doméstico até então. Por causa disso, a condição social das mulheres começou a se deteriorar. Uma consequência ideológica do capitalismo industrial foi o desenvolvimento de uma idéia mais rigorosa da inferioridade feminina. De fato, parecia que quanto mais as tarefas domésticas das mulheres eram reduzidas, devido ao impacto da industrialização, mais intransigente se tornava a afirmação de que o “lugar da mulher é em casa.” (DAVIS, 2016, p. 44).

De fato, o lugar da mulher sempre havia sido em casa, mas durante o período pré-industrial a própria economia era centrada na casa e nas terras cultiváveis ao seu redor. Como citamos anteriormente, enquanto homens lavravam o solo, as mulheres eram manufadoras, fazendo tecidos, roupas, velas, sabão e etc. – mas não apenas porque elas eram reprodutoras e criavam as crianças ou porque atendiam as necessidades dos maridos. Elas eram trabalhadoras produtivas no contexto de uma economia doméstica e seu trabalho não era menos respeitado do que de

seus companheiros. Quando a produção manufatureira foi transferida da casa para a fábrica, a ideologia da feminilidade começou a forjar a esposa e a mãe como modelos ideais. Para Davis (2016, p. 45):

No papel de trabalhadoras, ao menos as mulheres gozavam de igualdade econômica, mas como esposas eram destinadas a se tornar apêndices de seus companheiros, serviçais de seus maridos. No papel de mães, eram definidas como instrumentos passivos para a reposição da vida humana. A situação da dona de casa branca era cheia de contradições. Era inevitável que houvesse resistência.

Um dos temas centrais do pensamento feminista negro é a relação do trabalho, família e opressão das mulheres negras. Zora Neale Hurston (2002) em seu livro *Seus olhos viam Deus*, explica através das personagens do livro, o “lugar” das mulheres negras. Para a autora, o centro da opressão que aflige mulheres negras é ser tratada como “mula do mundo”. Uma questão fundamental do pensamento feminista negro é a análise do trabalho das mulheres negras e principalmente sua vitimização como “mulas” no mercado de trabalho. Patricia Hill Collins (2019), afirma que como objetos desumanizados, as mulas são máquinas vivas e podem ser tratadas como parte da paisagem. As mulheres plenamente humanas são, com certeza, menos facilmente exploradas.

Geralmente, as análises feministas negras do trabalho das mulheres negras dividem em dois temas: o primeiro, muitos estudos investigam como o trabalho remunerado das mulheres negras se organiza no interior das opressões interseccionais de raça, classe e gênero. Evidenciar a situação das mulheres negras no mercado de trabalho, a fim de investigar padrões de desigualdade de raça e de gênero. Tais pesquisas são complementadas por estudos sobre trabalho de mulheres negras em diferentes momentos da história como escravidão, e posições das mulheres em nichos específicos no que tange o trabalho doméstico, sindicatos e também nas profissões. O segundo tema, que é um pouco menos desenvolvido diz respeito à maneira como o trabalho doméstico não remunerado negras é limitador e ao mesmo tempo empoderador.

Collins (2019) faz uma reflexão sobre a relação entre mulheres negras, opressões interseccionais e política sexual. A autora relaciona sexualidade e poder, afirmando que mesmo que a sexualidade faça parte

das opressões interseccionais, as formas pelas quais ela pode ser conceituada são diferentes. Para ela há três abordagens sobre sexualidade, primeiramente ela pode ser analisada como um sistema independente de opressão similar às opressões de raça, classe e gênero. Tal abordagem considera o heterossexismo um sistema de poder que coloca mulheres negras em uma posição de vítimas em muitas maneiras específicas.

Dentro do heterossexismo como sistema de opressão, as mulheres negras descobrem que o lugar distintivo de seu grupo nas hierarquias de raça, classe e gênero dá forma às experiências das mulheres negras como coletividade e suas histórias sexuais individuais. (COLLINS, 2019, p. 224).

Outra abordagem que a autora cita é como a sexualidade se torna manipulada no âmbito da classe, da raça, da nação, do gênero como sistemas distintos de opressão. Tal abordagem sugere que os significados sexuais atribuídos ao corpo das mulheres negras como as práticas sociais justificadas por ideologias sexuais em sistema de opressão aparentemente separados.

A terceira abordagem considera a sexualidade uma esfera específica de interseccionalidade, onde opressões interseccionais se encontram. Para a autora, estudar a sexualidade das mulheres negras revela como a sexualidade constitui uma esfera importante da relação entre heterossexismo, classe, raça, nação, gênero como sistemas de opressão.

Isso porque todos os sistemas de opressão tiram proveito do poder erótico. Em contraste, a sexualidade das mulheres negras pode se tornar um importante lugar de resistência quando é autodefinida por nós mesmas. Assim, do mesmo modo que aproveitar o poder do erótico é importante para a dominação, reivindicar e autodefnir esse erotismo pode ser mostrar uma caminho pata o empoderamento das mulheres negras. (COLLINS, 2019, p. 225).

Os movimentos sociais LGBTQI+ têm reconhecido o heterossexismo como sistema de poder. O espaço político e intelectual formado por esses movimentos pôs em cheque a normalidade da heterossexualidade, esses questionamentos promoveram mudanças na percepção da sexualidade: antes era situada apenas como composição biológica, agora como sistema de poder a partir do heterossexismo. Tal como as opressões de

raça ou gênero marcam o corpo com seus significados sociais, o heterossexismo marca o corpo com significados sexuais.

Quando se trata de refletir sobre as sexualidades das mulheres negras, é necessário um referencial que não apenas analise o heterossexismo como sistema de opressão, mas também conceitue suas relações com raça, classe, gênero como sistemas comparáveis de opressão. Esse referencial pode dar destaque a duas dimensões interdependentes do heterossexismo, a saber, a simbólica e a estrutural. A dimensão simbólica se refere aos significados sexuais usados para representar e avaliar as sexualidades das mulheres negras. Por exemplo, a sexualidade das mulheres negras é vista como não natural, suja, doente e pecaminosa. Em contraste, a dimensão estrutural abrange o modo como as instituições sociais são organizadas para reproduzir o heterossexismo, principalmente por meio de leis e costumes sociais. Por exemplo, não indiciar estupradores de mulheres negras porque elas são vistas como “aberrações” sexuais constitui uma prática social que molda e reforça essas estruturas simbólicas. Embora analiticamente distintas, essas duas dimensões na realidade operam em conjunto. (COLLINS, 2019, p. 226).

Se tratando da sexualidade de sistemas distintivos de classe, raça, gênero e nação, é importante analisar de que maneira o heterossexismo como sistema de opressão vitimiza as mulheres negras e constitui uma das principais abordagens da sexualidade. No que diz respeito às opressões de classe, é promovida a exploração sexual do corpo das mulheres negras por meio da prostituição, também reforça a opressão racial ao justificar as agressões sexuais contra mulheres negras. A ideologia de gênero também se baseia na imagem da mulher negra desvalorizada tornando possível a condição da mulher branca pura. Tais relações são monitoradas por políticas do Estado-nação que considera implicitamente as mulheres negras como “impróprias” e lhes negam tratamento igual perante a lei. Controlar os corpos das mulheres negras foi especialmente importante para as relações de classe capitalistas em vários países, o corpo das mulheres negras foi objetificado e transformado em mercadoria.

A objetificação das mulheres negras e subsequente transformação desses corpos objetificados em mercadoria estão intimamente ligadas – a objetificação do corpo das mulheres negras o transforma em uma mercadoria que pode ser vendida ou trocada no mercado. Corpos mercadorizados de

todos os tipos se tornam marcadores de status nas hierarquias de classe estabelecidas por raça e gênero. Por exemplo, bebês brancos saudáveis são mercadorias disputadas no mercado de adoção, enquanto bebês negros saudáveis definham nos orfanatos. (...) o corpo das mulheres negras é explorado. O trabalho, a sexualidade e a fecundidade das mulheres negras são explorados por meio de mecanismos como a discriminação no mercado de trabalho, a perpetuação ou desestímulo estatal à reprodução de mulheres negras. (...) existem diferentes formas de padrões de exploração da sexualidade das mulheres negras. Em alguns casos, o corpo como um todo se tornou uma mercadoria. Por exemplo, corpos mercadorizados de mulheres e homens negros eram negociados em leilões de escravos – era possível comprar e vender corpos em praça aberta. (COLLINS, 2019, p. 230).

Uma das formas mais evidentes de objetificação dos corpos das mulheres negras é a pornografia. Na pornografia contemporânea, as mulheres são objetificadas ao serem retratadas como pedaços de carne, e, além disso, a violência costuma ser uma questão implícita ou explícita na pornografia. O estupro e outras formas de violência sexual agem para privar as vítimas da vontade de resistir e as tornam submissas à vontade do estuprador.

Para Collins (2019, p. 236):

A pornografia contemporânea consiste em uma série de ícones ou representações que orientam a atenção do espectador para a relação entre o indivíduo retratado e as qualidades gerais atribuídas a essa classe de indivíduos. As imagens pornográficas são iconográficas na medida em que representam realidades da maneira determinada pela posição histórica dos observadores e por sua relação com o tempo e com a história das convenções que elas empregam. O tratamento que se dava, no século XIX, ao corpo das mulheres negras na Europa e nos Estados Unidos pode ser o fundamento sobre o qual se assenta a pornografia contemporânea como representação da objetificação, da dominação e do controle das mulheres. Nesses contextos, ícones da sexualidade do corpo da mulher negra surgiram. Na medida em que são representações específicas de raça, gênero, esses ícones também influenciam o modo como as mulheres negras e as mulheres brancas são tratadas na pornografia contemporânea.

As imagens e representações das mulheres brancas e negras na pornografia são aplicadas de formas diferentes. O tratamento pornográfico do corpo das mulheres negras desafia os pressupostos

dominantes de que o racismo foi introduzido posteriormente na pornografia, dado o predomínio das mulheres brancas.

Sendo assim:

Essa ligação entre percepções do corpo, construções sociais de raça e gênero, lucratividade da pornografia e conceituações de sexualidade que informa o tratamento das mulheres negras como objetos pornográficos promete ter implicações significativas na forma como avaliamos a pornografia contemporânea. A importância da pornografia como esfera das opressões interseccionais promete lançar nova luz para a compreensão das injustiças sociais. (COLLINS, 2019, p.239).

Carneiro (2019) analisa a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Para a autora, no Brasil e na América Latina, a permanente violação colonial pelos “senhores brancos” contra mulheres indígenas, negras e miscigenadas está na origem da construção da identidade nacional e estrutura o mito da democracia racial latino-americana. A violência sexual colonial é a base de todas as hierarquias de raça e gênero presentes em nossa sociedade. A autora afirma:

O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituídas no período colonial. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina dessas mulheres. (CARNEIRO, 2019, p. 313).

Muito se fala do mito da “fragilidade feminina” que justifica historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres. Porém, quando falamos da fragilidade feminina, de quais mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um grupo majoritário de mulheres que nunca se identificaram com esse mito, porque nunca foram tratadas como mulheres frágeis. As mulheres negras fazem parte de um conjunto de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas. Muitas mulheres negras não entendem quando movimentos feministas diziam que as mulheres deveriam “ganhar as ruas” e trabalhar.

São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular. Sabemos, também, que em todo esse contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. (CARNEIRO, 2019, p. 314).

O discurso de igualdade de direitos e de garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, garante emprego para quais mulheres? Mulheres negras fazem parte de um conjunto de mulheres para as quais boa parte dos anúncios de emprego destacam uma exigência: “boa aparência”.

Mulheres negras também fazem parte de um grande grupo de mulheres ignoradas pelo sistema de saúde, isto porque o mito da democracia racial torna desnecessário o registro da cor dos pacientes nos formulários da rede pública. Tal informação seria imprescindível para avaliar as condições de saúde das mulheres negras no Brasil, e sabe-se que mulheres brancas e negras apresentam muitas diferenças em termos de saúde.

Afirma-se que o feminismo deve libertar as mulheres de todas as formas de opressão, dessa maneira, podemos afirmar que um feminismo negro, baseado em sociedades de várias culturas, multirraciais e racistas, como são as sociedades latino-americanas, têm como principal arcabouço o racismo e suas conseqüências sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina hierarquias sociais em nossas sociedades.

Em geral, a unidade na luta das mulheres nas sociedades não depende apenas de nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina, mas exige também a superação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso do racismo. O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em especial, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e antirracista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial como a

questão de gênero na sociedade brasileira. (CARNEIRO, 2019, p. 315).

Segundo Carneiro (2019), o atual movimento de mulheres negras acaba por promover a síntese das bandeiras de lutas historicamente levantadas pelos movimentos negros e de mulheres do país, “enegrecendo” as reivindicações das mulheres, as tornando mais representativas e participativas do conjunto das mulheres brasileiras, ao mesmo tempo possibilitando a femininização das propostas e lutas do movimento negro. Sendo assim:

Enegrecer o movimento feminista brasileiro significa, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país, que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área da saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras. (CARNEIRO, 2019, p. 316).

Entre as mulheres negras cresce a consciência de que o processo de globalização, que é determinado pela ordem neoliberal, fortalece o processo de feminização da pobreza e evidencia a necessidade de articulação e intervenção da sociedade civil em nível global. Tal consciência leva a promover o desenvolvimento de ações regionais na escala latino-americana, além da grande participação crescente em organizações internacionais, onde governos e sociedade civil se deparam e determinam a inserção dos povos do chamado “terceiro mundo”.

Lélia Gonzalez é uma importante figura para podermos compreender não apenas as ideias e reivindicações das mulheres negras, mas também por conseguir avistar discussões que atualmente ecoam por meio de um debate caracterizado hoje como interseccional. Ao mesmo tempo, Gonzalez transitava pelos movimentos negros e movimentos feministas e criticava a ambos, ressaltando que os feminismos deveriam dar atenção às múltiplas formas de opressão que recaem sobre as mulheres. A autora

foi uma das primeiras mulheres negras brasileiras a denunciar o racismo e o sexismo como formas de violência que subalternizam as mulheres negras.

Para Gonzalez (2019) o racismo latino-americano é suficientemente sutil para manter negros e indígenas na condição de fragmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais infalível: a ideologia do branqueamento, que é tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Propagadas pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos, tal ideologia reproduz e perpetua a crença de que as ordenações e os valores da cultura ocidental branca são os valores absolutos e universais. O mito da supremacia branca comprova a sua eficácia e os efeitos da desagregação violenta, da fragmentação da identidade racial por ele produzidos, principalmente o “desejo de embranquecer”, é internalizado como negação da própria raça e da própria cultura.

Podemos entender de certa forma, por que o racismo de negação tem um lugar de expressão privilegiado na América Latina:

Sabemos que as sociedades ibéricas se estruturam a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Como grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a um violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupos dominantes. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “no Brasil não existe racismo porque o negro reconhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor. (GONZALEZ, 2019, p. 345).

No racismo cotidiano, a pessoa negra é vista, utilizada como tela de projeções do que a sociedade branca tornou como *tabu*. O racismo cotidiano se refere a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações, olhares que colocam o sujeito negro como o Outro; toda vez que mulheres e homens negros são colocados como o Outro, eles estão experienciando o racismo, pois estão sendo forçados a se tornarem

personificação com o que o sujeito branco não quer ser reconhecido. Se tornando o/a Outro/a da branquitude, lhes é negado o direito de existir como igual.

Como mencionado no início deste capítulo, são muitos os fatores que determinam e condicionam as dinâmicas do capitalismo, entre esses fatores o racismo. O Brasil é um dos países com maior quantidade de pessoas negras fora a África e obviamente não é por acaso que essa população é a que apresenta os piores indicadores de condição de vida e de trabalho.

O racismo se estabelece como central para expropriação na acumulação primitiva, servindo como justificativa para a dominação e exploração. No caso do Brasil, país com uma grande concentração de pessoas negras as expropriações também se manifestam como um processo contínuo que limita o acesso dessa população. Dentro do que se chama “racismo estrutural”, a objetificação dos corpos das mulheres negras tem uma grande importância para analisar a relação racismo-capitalismo e suas implicações nos corpos negros.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As histórias de mulheres não foram/são invisibilizadas somente no “contar” dos processos históricos, ou pelo capital, mas também pelo meio científico. Neste caso, especificamente, no saber geográfico. Doreen Massey adverte que somente escrever sobre gênero, sobre mulher, não nos torna produtoras de geografias feministas e sim o modo como direcionamos nosso olhar de escrita sobre qualquer coisa que estivermos escrevendo, por exemplo, sobre outras categorias dentro desta ciência, como espaço, lugar, território, entre outras. O feminismo na prática acadêmica é uma perspectiva subversiva e não precisaríamos abordar gênero para sermos geógrafas feministas.

Para a autora o feminismo ia além do gênero, pois na década de 1970 o movimento surgiu como perspectiva de surgimento de uma nova sociedade, uma nova maneira de ser e de organizar as coisas. A obrigatoriedade de escrever sobre gênero para ser considerada feminista limitaria, por exemplo, feministas na área da física quântica, na geomorfologia, na matemática, entre outras ciências. Devemos estudar como feministas e não necessariamente estudar gênero ou estudar sobre mulheres. Concordamos com esta perspectiva da autora e também com outra: muitos autores, em sua maioria, dentro da ciência geográfica assumem universalidade nas análises dos processos, os sujeitos de suas análises são descorporificados em termos de gênero, e também em termos de raça/etnia tendo como sujeito um ser que é ocidental, branco, masculino e heterossexual. É claro que é uma escolha para falar de um ponto de vista “geral” como se deram os processos estudados e analisados por eles e do ponto de vista de uma mulher, as análises mudariam; do ponto de vista de uma mulher negra, mudariam mais ainda, do ponto de vista de um homem negro também; então decidimos, neste trabalho corporificar nosso sujeito, sendo uma mulher (cis-gênero) negra, pois acreditamos que essas trajetórias, esses processos precisam e devem ser analisados, tirados da invisibilidade social e acadêmica.

As mulheres vêm buscando e conquistando espaços de luta e reconhecimento ao longo do tempo. Os movimentos feministas cresceram

pautados em lutas pelo direito das mulheres, não abarcando as vivências e experiências diferenciadas das mulheres negras. A partir disto, a luta das mulheres negras se separou, em sua grande maioria, da luta das mulheres brancas, e assim elas criaram ferramentas para analisar melhor a colisão das estruturas patriarcais pela perspectiva de suas vivências.

As relações entre o feminismo e o movimento negro sempre foram complexas. A ordem que combatem é a mesma: simultaneamente sexista e racista, além de classista, porém, gênero e raça determinam posições diferentes na sociedade. Em particular, existe uma associação entre raça e classe social que não se verifica em relação ao gênero: mesmo numa posição dominada, as mulheres estão presentes nos níveis mais ricos da população, em proporção semelhante à dos homens. E na prática, as lideranças do movimento feminista costumam ser brancas, e os líderes do movimento negro costumam ser homens. Não havia espaço para mulheres negras na luta por direitos, na luta por vida digna.

O movimento negro estadunidense abria pouco espaço para as preocupações feministas, quando não era explicitamente misógino. A misoginia por vezes assumiu a forma da negação das mulheres como sujeito. As feministas negras confrontavam tanto o predomínio masculino no movimento negro quanto a predominância branca e burguesa no feminismo, apresentando novas pautas de reivindicações e também um novo ajustamento teórico para a compreensão dos problemas da dominação. Durante anos mulheres negras buscaram espaços de resistência para sobreviver e criar formas para reivindicar seus direitos.

Sendo assim, criou-se o termo “interseccionalidade”, que visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, que são produtores de uma via identitária em que mulheres negras são constantemente atingidas pela sobreposição de gênero, raça e classe, que são instrumentos coloniais. A interseccionalidade abarca a instrumentalidade conceitual de raça, classe, nação e gênero; a sensibilidade dos efeitos identitários; e atenção global para a colonialidade contemporânea, a fim de evitar qualquer desvio analítico para apenas um eixo de opressão. O maior recurso colonial da

eurocivilização consiste em priorizar o corpo, ignorando as consequências que complexificam enquanto identificam o problema “negro”, de “gênero”, dos “latino-americanos”.

Sabemos que quando tratamos de um espaço socialmente produzido, estamos nos referindo que para esse espaço ser produzido é preciso um sujeito, e para além disso é preciso de uma ação intencional desse sujeito e essa ação só se realiza através de um corpo. Dessa maneira, seria, talvez, inútil justificar uma reflexão sobre o corpo, já que é através dele que sentimos, desejamos, criamos, agimos. O corpo também pressupõe uma subversão e apropriação dos espaços. Consideramos o espaço como produto social, produto e produtor das relações sociais (de produção), o espaço também é produzido com intencionalidades, visto que é produzido por sujeitos, portanto, a sociedade, por definição, é espacial, e todos os processos sociais são espaciais, gerando formas espaciais. Dessa maneira, quais espaços foram/são construídos por corpos negros, por mulheres negras?

Neste trabalho, procuramos demonstrar como o corpo é uma ferramenta fundamental de controle do ser humano. Em relação às mulheres negras, seus corpos foram apropriados (usados) e objetificados (tratados como objeto) desde o início de suas existências. Mulheres negras são associadas ao sexo, à sensualidade, ao uso, ao trabalho mal pago, a explorações e expropriações. Sueli Carneiro em seus textos, expressa muito bem o que é ser uma mulher negra no Brasil: elas tem que fazer mais do que esperar por um futuro melhor, precisam se organizar e nunca parar de questionar, e precisam fazer, como sempre, trabalhar muito.

A autora chama atenção para o trabalho de mulheres negras em prol do próprio empoderamento. Ao longo da história, o ativismo das mulheres negras tem mostrado que se empoderar requer muito mais do que transformar a consciência individual das mulheres negras por meio de estratégias de desenvolvimento da comunidade negra. O empoderamento requer mudar as injustas instituições sociais com que as mulheres negras vêm se deparando de geração em geração.

O pensamento feminista negro promoveu e promove uma transformação emblemática fundamental na forma como pensamos sobre as relações de

poder injustas. Ao assumir um paradigma de opressões interseccionais de raça, classe, gênero, sexualidade e nação, levando em consideração o individual e o coletivo das mulheres negras, inerente a tais opressões, o pensamento feminista negro reavalia as relações sociais de dominação e resistência. Mas como desenvolver uma política de empoderamento sem entender de que modo o poder se organiza e funciona?

De geração em geração as mulheres negras permanecem preteridas à base da hierarquia social e obviamente têm interesse em fazer oposição à opressão. Enquanto mulheres negras forem oprimidas, persistirá também a necessidade de seu ativismo. Opressão e resistência permanecem intrinsecamente ligadas, de tal maneira que uma afeta a outra. Ao mesmo tempo, essa relação é muito mais complexa do que uma simples relação entre opressores permanentes e vítimas eternas.

Sabemos que o colonialismo europeu se configurou ao longo da segunda metade do século XIX, e nesse período, o racismo se constituía como “estudo” da superioridade eurocêntrica, branca e patriarcal. O racismo desempenha um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelos colonizados e ele apresenta algumas faces que se diferenciam como táticas que visam o mesmo objetivo: opressão/exploração. Os processos exemplificados neste trabalho alcançam mulheres negras em todo o mundo, porém particularmente são reproduzidos não só nas mulheres negras no Brasil, mas em muitas mulheres latino-americanas. As mulheres latino-americanas são objetificadas em muitos outros países, vistas como mulheres sensuais, racializadas, mercadificadas, tendo suas imagens representadas e consumidas como objeto de desejo.

David Harvey, em seu livro *Espaços de Esperança*, afirma que o pessoal é político. A escala espaço-temporal em que ocorrem os processos aqui modifica as coisas. A pessoa corporificada ocupa um espaço exclusivo por um período de tempo, também possui certas capacidades e habilidades passíveis de serem usadas para transformar o mundo. A pessoa é um agregado de emoções, desejos, preocupações e temores que se manifestam por meio de atividades e ações sociais.

Doreen Massey, em *Pelo espaço*, considera o espaço como possibilidade da existência da multiplicidade, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem. Para a autora, sem espaço não há multiplicidade, e sem multiplicidade não há espaço. Massey também afirma que o espaço é produto de inter-relações e baseado na existência da pluralidade. Ou seja, os corpos que “produzem” o espaço, produzem quais tipos de espaço? Mulheres negras produzem espaços desiguais, mas também produzem, criam espaços de resistência e de luta contra as opressões, tentam de todas as formas desmistificarem as representações que impuseram aos seus corpos.

Não pretendemos esgotar os questionamentos levantados neste trabalho e sim expor como os processos e trajetórias das mulheres negras aconteceram e acontecem até os dias de hoje. O corpo da mulher negra como objeto é um das mais significativas formas de demonstrar a opressão e dominação que essas mulheres sofrem e se submetem, mas também resistem e sobrevivem, buscando caminhos e trilhando novas trajetórias e vivências espaciais.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção:[Homo Sacer, II, I]**. Boitempo Editorial, 2015.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Folha PE, 2018.

ALVES, G. A. A produção do espaço a partir da tríade lefebvriana concebido/percebido/vivido. **Geousp – Espaço e Tempo (Online)**, v. 23, n. 3, p. 551-563, dez. 2019, ISSN 2179-0892.

BONDI, Liz. **Gender symbols and urban landscapes**. In: Progress in Human Geography. London, 16,2 (1992) Edward Arnold: 1992.

BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. 1ª ed. São Paulo, Edusp; Porto Alegre, Zouk. 2007.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Editora José Olympio, 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Editora Record, 2003.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Autêntica, 2017.

CARLOS, A. F. A. O poder do corpo no espaço público: o urbano como privação e o direito à cidade. **GEOUSP – Espaço e Tempo São Paulo v. 18 n. 2 p. 472-486**, 2014.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A condição espacial**. Editora Contexto, 2015

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Geografia Crítica-radical e a teoria social. CARLOS, Ana Fani Alessandri; SANTOS, César Simoni; ALVAREZ, Isabel Pinto. **Geografia urbana crítica-teoria e método**. São Paulo: Contexto, 2018.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. [org. Heloísa Buarque de Holanda]. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Boitempo Editorial, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Boitempo Editorial, 2018.

DURKHEIM, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse (Paris, 1912). **The Elementary Forms of Religious Life**, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira, 1 ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**. Editora Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**; 2 ed. tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 3: o cuidado de si. **Rio de Janeiro: Graal**, p. 127, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Leya, 2014.

FREITAS, Giovanina Gomes de. O esquema corporal, a imagem corporal, a consciência corporal e a corporeidade. **Ijuí: Unijuí**, p. 15, 1999.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de Amefricanidade. In: HOLLANDA, H. B. H. (Org). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 341-352.

HAESBAERT, Rogério. DO CORPO-TERRITÓRIO AO TERRITÓRIO-CORPO (DA TERRA): CONTRIBUIÇÕES DECOLONIAIS. **GEOgraphia**, v. 22, n. 48, p. 75-90.

HISSA, Cássio E. Viana; NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães. Cidade-corpo. **Revista UFMG, Belo Horizonte**, v. 20, n. 1, p. 54-77, 2013.

HARVEY, David. **Espaços de esperança**. Edições Loyola, 2004.

HOOKS, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. Editora Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras. **Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos**, 2018.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Bompiani, 1969.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.

LE BRETON, D. **A Sociologia do corpo**. Petrópolis. Vozes, 2007.

LEFEBVRE, H. **La producción del espacio**. Madrid: Capitán Swing, 2013.

LEFEBVRE, Henri. **Espaço e política: o direito à cidade II**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 78, 2008.

LEFEBVRE, Henri. **La presencia y la ausencia: contribuciones a la teoria de las representaciones**. 1983.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Editora Cultrix, 2019.

MARX, Karl; **Contribuição à crítica da economia política**. 2008.

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Bertrand Brasil, 2015

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. **O espaço da diferença**. **Campinas: Papirus**, p. 176-185, 2000.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. N-1 Edições, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of perception**. Routledge, 1982.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, p. 84-130, 2010.

RIBEIRO, Fabiana Valdoski. A Prática Socioespacial da Resistência. CARLOS, Ana Fani Alessandri; SANTOS, César Simoni; ALVAREZ, Isabel Pinto. **Geografia urbana crítica: teoria e método**. São Paulo: Contexto, 2018.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. Edusp, 2002

SENNETT, Richard. **Carne e pedra o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Editora Record, 1997.

SILVA, Joseli Maria. Um ensaio sobre as potencialidades do uso do conceito de gênero na análise geográfica. **Revista de História Regional**, v. 8, n. 1, 2007.

SILVA, J. M. Geografias feministas, sexualidades e corporalidades: desafios às práticas investigativas da ciência geográfica. **Espaço e Cultura** (UERJ), v. 27, p. 39-55, 2010

SMITH, Neil. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem-teto e produção de escala geográfica. **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, p. 132-159, 2000.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton University Press, 2011.

MARX, Karl. **O Capital-Livro 1: Crítica da economia política**. Livro 1: O processo de produção do capital. Boitempo Editorial, 2013;

STAMPP, Kenneth Milton. **Peculiar institution**. 1956.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Ubu Editora, 2020.

HURSTON, Zora Neale. **Seus olhos viam Deus**. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2002.