



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CELESTE COSTA DE SOUZA**  
**DIALÉTICA DA LIBERDADE EM ANGELA DAVIS**

Salvador

2023

**CELESTE COSTA DE SOUZA**

**DIALÉTICA DA LIBERDADE EM ANGELA DAVIS**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção de título de Mestre.

Orientador: André Luís Mota Itaparica (UFRB/UFBA)

Coorientadora: Laiz Fraga Dantas (UFBA)

Salvador

2023

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S729 Souza, Celeste Costa de  
Dialética da liberdade em Angela Davis / Celeste Costa de Souza, 2023.  
88 f.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. André Luís Mota Itaparica  
Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Laiz Fraga Dantas

Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

1. Escravidão. 2. Alienação. 3. Liberdade. 4. Feminismo. 5. Abolição. 5. Davis, Angela – Filósofa. I. Itaparica, André Luís Mota. II. Dantas, Laiz Fraga, III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD: 305.42

---



Universidade Federal da Bahia

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF)**

**ATA Nº 62**

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 14/07/2023 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM FILOSOFIA no. 62, área de concentração Filosofia Contemporânea, do(a) candidato(a) CELESTE COSTA DE SOUZA, de matrícula 218122415, intitulada DIALÉTICA DA LIBERDADE EM ANGELA DAVIS. Às 14:00 do citado dia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. ANDRÉ LUÍS MOTA ITAPARICA que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. VINICIUS DOS SANTOS, Profª. Dra. ANGELA LUCIA SILVA FIGUEIREDO e Profª. Dra. LAIZ FRAGA DANTAS. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

**Dra. ANGELA LUCIA SILVA FIGUEIREDO, UFRB**

Examinadora Externa à Instituição

**Dra. LAIZ FRAGA DANTAS**

Examinadora Externa à Instituição

Documento assinado digitalmente

LAIZ FRAGA DANTAS  
Data: 21/07/2023 10:45:42-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** VINICIUS DOS SANTOS  
Data: 17/07/2023 10:51:36-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Dr. VINICIUS DOS SANTOS, UFBA**

Examinador Interno

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** ANDRE LUIS MOTA ITAPARICA  
Data: 17/07/2023 08:50:57-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Presidente

**CELESTE COSTA DE SOUZA**

Mestrando(a)

Dona Isabel que história é essa  
De ter feito a abolição  
De ser princesa boazinha  
Que acabou a escravidão  
Tô cansado de conversa  
Tô cansado de ilusão  
Abolição se fez com sangue  
Que inundava esse país  
Que o negro transformou em luta  
Cansado de ser infeliz  
Abolição se fez bem antes  
E ainda há por se fazer agora  
Com a verdade das favelas  
Não com a mentira da escola  
Dona Isabel chegou a hora  
De se acabar com essa maldade  
E de ensinar aos nossos filhos  
O quanto custa a liberdade  
Viva Zumbi, nosso guerreiro  
Que se fez herói lá em Palmares  
Viva a cultura desse povo  
A liberdade verdadeira  
Que já corria nos quilombos  
E já jogava capoeira  
Camaradinha.  
Viva meu Deus!

Ladainha Dona Isabel - Tony Vargas

A Marisa, minha mãe

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES pelo apoio e fomento à pesquisa. Ao Professor José Crisóstomo de Souza pelo apoio e paciência desde a graduação; ao Grupo de Pesquisa Poética Pragmática e ao Coletivo Angela Davis - Grupo de Pesquisa em Gênero, Raça e Subalternidade. A André Itaparica pela orientação e dedicação, a Laiz Fraga pela observação cuidadosa e coorientação. A Angela Figueiredo e Vinícius Santos pelas contribuições atenciosas e solidárias no exame de qualificação. Aos colegas Reinaldo, Tatiana, Wellington, Amanda, Fernanda, Itana e Edvard pelas discussões no início da formação acadêmica.

Ao meu Mestre de Capoeira Angola, José Alves, pela compreensão e incentivo da persistência; a Lara Gomes pelo apoio psicológico no início desta jornada; aos professores Ubiraci Pataxó, Valéria Lapa, Ângela Bushatsky e aos meus colegas da formação em TCI - Terapia Comunitária Integrativa, pelo despertar do cuidado como um ato político transformador da minha integridade;

A minha família: avó Madalena, por ser a cumeeira, o laço de união da grande Família Costa e por ter lutado para que suas filhas conhecessem o mundo das letras, utopia para sua realidade, mas possível como horizonte para suas filhas; às minhas tias pelo cuidado, ao meu irmão Marcos, pelas provocações, ao meu companheiro Átila, pelo companheirismo, paciência e cuidado; e, principalmente, à minha mãe Marisa, por ser o exemplo em vida de como as práticas socioeducativas e afetivas são estratégias importantes na atenuação do racismo nas unidades de medida socioeducativa, porque em vida ela me demonstra como a educação e o cuidado são meios cruciais para a constante luta pela restituição da dignidade humana da juventude negra e por uma outra perspectiva de justiça. Através da prática de alfabetização dos jovens presos em regime socioeducativo, realizada por minha mãe e por muitas outras mulheres invisibilizadas, venho percebendo como toda discussão levantada por Angela Davis se faz pertinente, apesar de distante.

Aos que me guiam, meu agradecimento.

“Quem caminha sozinho pode até chegar mais rápido,  
mas aquele que vai acompanhado,  
com certeza vai mais longe”  
Clarice Lispector

## RESUMO

Angela Davis é uma Filósofa notoriamente conhecida mais pelo ativismo político do que por suas contribuições filosóficas. Tendo iniciado seus estudos com Adorno e, posteriormente, com Marcuse, depois do seu regresso aos Estados Unidos, Davis vem dedicando suas investigações à análise das consequências do racismo sistêmico nas sociedades capitalistas, dando ênfase aos resquícios escravistas presentes no complexo-industrial-prisional, mas também procurando evidenciar as estratégias de superação das opressões, existente desde a escravidão até a atualidade. No presente trabalho, a liberdade é o tema principal de investigação. Procuramos analisar os pressupostos teóricos e práticos da liberdade no pensamento de Angela Davis, enquanto um movimento histórico-dialético e interseccional, situado no contexto da escravidão moderna e da experiência das populações negras em diáspora, o legado da escravidão moderna para as relações sociais e econômicas, bem como o legado do trabalho escravo desempenhado pelas mulheres negras, a importância do trabalho alienado para a difusão de uma realidade reificada que reproduz os estereótipos racistas compartilhados pela cultura e reforçados pelas práticas institucionais. Procuramos analisar os aspectos subjetivos e objetivos da liberdade, evidenciando o potencial de desalienação presente na educação estética e na prática sensível do feminismo abolicionista.

**Palavras-chave:** Escravidão, Alienação, Liberdade, Feminismo, Abolição.

## ABSTRACT

Angela Davis is a philosopher famously known more for her political activism than her philosophical contributions. Having started his studies with Adorno and, later, with Marcuse, after his return to the United States, Davis has been dedicating his investigations to the analysis of the consequences of systemic racism in capitalist societies, emphasizing the traces of slavery present in the prison-industrial-complex, but also trying to highlight the strategies for overcoming oppression, existing since slavery to the present day. In the present work, freedom is the main theme of investigation. We seek to analyze the theoretical and practical assumptions of freedom in the thinking of Angela Davis, as a historical-dialectical and intersectional movement, situated in the context of modern slavery and the experience of black populations in diaspora, the legacy of modern slavery for social and economic relations, as well as the legacy of slave labor performed by black women, the importance of alienated work for the dissemination of a reified reality that reproduces racist stereotypes shared by culture and reinforced by institutional practices. We seek to analyze the subjective and objective aspects of freedom, highlighting the potential for disalienation present in aesthetic education and in the sensitive practice of abolitionist feminism.

**Keywords:** Slavery, Alienation, Freedom, Feminism, Abolition.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>1. DAVIS E A TEORIA CRÍTICA</b> .....	<b>16</b>
<b>2. O LEGADO DA ESCRAVIDÃO MODERNA</b> .....	<b>27</b>
2.1 DO TRABALHO ESCRAVO AO TRABALHO ASSALARIADO: O TRABALHO ESRAVO NA CONSTRUÇÃO DO MUNDO MODERNO .....	<b>37</b>
2.2 A MULHER NEGRA COMO FORÇA PRODUTIVA: O LEGADO DO TRABALHO ESRAVO PARA AS FAMÍLIAS NEGRAS.....	<b>42</b>
<b>3. DIALÉTICA DA LIBERDADE</b> .....	<b>53</b>
3.1 O TRABALHO DOMÉSTICO E O VESTÍGIO DA ESCRAVIDÃO: AS MULHERES NEGRAS NA LUTA PELA LIBERDADE .....	<b>59</b>
3.2 A ALIENAÇÃO DO TRABALHO ESCRAVO AO TRABALHO ASSALARIADO: A LIBERDADE COMO PRÁTICA EDUCATIVA.....	<b>65</b>
3.3 A IMAGINAÇÃO COMO DIMENSÃO ESTÉTICA DA LIBERDADE.....	<b>72</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>80</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>84</b>

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa de mestrado se propõe analisar o conceito de Liberdade em Angela Davis, ativista, feminista negra e filósofa, que dedicou e continua a dedicar seus estudos e ações ao movimento de libertação da população negra, mas também de todas as pessoas oprimidas pelo imperialismo do capital. A escolha do objeto desta pesquisa deveu-se à percepção de como a Libertação, enquanto prática educativa libertária, estética e sensível tem transformado a minha própria vida, da minha família, mas também de muitas pessoas negras pertencentes à classe trabalhadora e em situação de miserabilidade. Foi através da prática educativa realizada por minha mãe nas unidades de medida socioeducativa que pude perceber uma conexão com as discussões levantadas por Davis há bastante tempo. Comecei a estabelecer, assim, uma relação entre a prática realizada por minha mãe e a teoria abolicionista de Davis, entre o analfabetismo, o abandono afetivo, familiar e a miserabilidade dos jovens que adentram as unidades de medida socioeducativa que, quando vivos, reincidem e engrossam a massa dos presos nas penitenciárias de Salvador.

Estudar o pensamento de Angela Davis me possibilitou compreender as origens das opressões que vivenciamos, entender como o machismo, o racismo e o capitalismo, principalmente, nos alienam de nossa própria história, de nossa própria identidade, contribuindo para as diversas violências que tornam as vidas nas diversas periferias, uma vida subumana e miserável. Por isso, faz-se necessário compreender em que medida os acontecimentos que atingem as nossas experiências particulares não são eventos individualizados e isolados, eles se situam em uma dimensão estrutural maior, porque atingem também a vida de outras pessoas.

Angela Davis, durante grande parte de sua vida, procurou evidenciar o significado político de suas experiências pessoais, não individualizou os eventos por que passava, mas evidenciou como suas experiências eram forjadas por evidências que atravessavam a vida de outras pessoas negras. Demonstrou e continua a demonstrar que o indivíduo é a expressão da coletividade e que as situações por que passou em vida eram expressões do sujeito coletivo a que pertence: a população negra. Em sua autobiografia, ela declara que “(...) as forças que fizeram de minha vida o que ela é são exatamente as mesmas forças que formaram e deformaram a vida de milhões de pessoas do meu povo” (DAVIS, 2019, p. 21).

Ainda na juventude, enquanto estudava o socialismo nas aulas de história, despertou interesse pelo socialismo utópico, por considerar esse uma possível solução para os problemas vividos pela classe trabalhadora explorada, mas também para o racismo. Entretanto, foi a leitura do *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e Engels, que modificou radicalmente sua forma

de ver a realidade, porque lhe trouxe muitas reflexões sobre a relação entre a opressão vivida pela classe trabalhadora e pela população negra, a partir do momento em que traçava possíveis estratégias de abolição do capitalismo.

Desde então, a abolição do capitalismo tornou-se seu objetivo de vida, motivo não apenas para a produção acadêmica e teórica, enquanto professora universitária já na maturidade, mas também para o cotidiano e sua prática diária, em que a liberdade e a libertação se tornam o condicionante primordial para a conquista da abolição:

(...) eu sentia a necessidade de mudar algo em minhas ideias sobre a libertação. Percebi então que, apesar de minha aversão superficial a algumas atividades sociais da classe média negra, eu era dependente disso para guiar as pessoas trabalhadoras, desempregadas e pobres entre nós para a liberdade (DAVIS, 2019, p. 119).

Davis percebeu o potencial da educação como impulsionadora da classe trabalhadora. Enquanto estudava literatura francesa e depois filosofia na Alemanha, decidiu retornar aos Estados Unidos devido aos conflitos raciais que assolavam a realidade norte-americana, vendo neste episódio a necessidade do chamado prático para a amenização do conflito. Filiou-se ao Partido Comunista e participou do SNCC – Comitê Não Violento de Coordenação Estudantil do Partido Comunista e foi diretora de uma escola de base, tendo como principal objetivo a educação enquanto transformação libertária:

Embora a falta de empregos de qualificação tivesse atingido um nível crítico nas comunidades negras, não era papel da Escola de Libertação do SNCC ser um centro de treinamento profissional. Minha visão geral da escola que eu dirigia era a de um lugar onde a compreensão política deveria ser formada e aguçada, onde a consciência se tornava explícita e era impelida em uma direção revolucionária. Era para isso que eu lecionava e que tinha encontrado outras pessoas para dar cursos sobre temas como tendências atuais do movimento negro, movimentos de libertação no Terceiro Mundo e competências para a organização comunitária (DAVIS, 2019, P. 182).

Apesar de não ter continuado no SNCC por muito tempo devido às práticas machistas dos integrantes da organização, a discussão sobre a liberdade mais do que nunca se tornou necessária. Reiniciou seus estudos com Marcuse após seu retorno aos Estados Unidos, mas viu na luta contra o racismo norte americano a oportunidade de pôr em prática o projeto abolicionista, aprofundando na prática a perspectiva de liberdade que discutia no plano teórico. A partir de sua ação nas atividades do SNCC, dos Panteras Negras, posteriormente do Che Lumumba<sup>1</sup> e como professora universitária da UCLA, Davis estava pondo em xeque a perspectiva de liberdade preconizada pelo idealismo alemão, demonstrando que a liberdade não se circunscreve ao movimento da consciência, a liberdade presente nas ações e nos movimentos

---

<sup>1</sup> Che Lumumba foi um coletivo formado por militantes negros integrantes do Partido Comunista norte-americano, em homenagem a Che Guevara e Patrice Lumumba.

por libertação da população negra, possuem a prática como início do processo de liberdade, ou seja, que a liberdade está na relação entre a consciência e o mundo, na reconstrução da própria identidade, no processo de subjetivação e reapropriação de si.

Marcuse, em uma carta endereçada à Davis, escrita em 1971, refletindo sobre o curso que Davis dera na UCLA em 1969, “Temas Filosóficos Recorrentes na Literatura Negra”, reconheceu que, por mais que a libertação do povo negro se relacionasse com a filosofia do idealismo alemão, em especial com “(...) a noção (em Kant) de que a força fornece a ligação entre a teoria e a prática da liberdade” (tradução nossa, 1970, p. 64), foi com Davis que ele pode aprender o real significado da liberdade:

O conceito filosófico abstrato de uma liberdade que nunca pode ser tirada de repente ganha vida e revela sua verdade muito concreta: a liberdade não é apenas o objetivo da libertação, ela começa com a libertação; está aí para ser “praticada”. Isso, confesso, aprendi com você! Estranho? Eu não acho (idem).

A relação entre teoria e prática marcou e continua a marcar a trajetória de vida de Angela Davis, principalmente após a sua prisão e posterior libertação, tornando-se um dos principais símbolos de liberdade não apenas do Partido dos Panteras Negras e do movimento negro norte-americano, mas também dos diversos movimentos em prol da liberdade de pessoas presas por razões políticas ao redor do mundo. No Brasil, seus textos influenciaram a prática do MNU - Movimento Negro Unificado, bem como continuam a influenciar novos movimentos pautados no abolicionismo prisional e contrários ao encarceramento em massa, levantando a discussão sobre a necessidade de continuarmos a pensar na abolição do capitalismo, justamente porque ele reproduz, em seu movimento, não apenas pobreza e miséria, mas também o racismo, o machismo, a xenofobia e demais tipos de opressões e violências enraizadas em sua lógica interna. Assim, sentimos a necessidade de acompanhar a ordem de desenvolvimento de suas produções teóricas.

No primeiro capítulo, analisamos a relação entre o pensamento de Davis e a teoria crítica social, procurando situar seu pensamento e seus textos dentro da teoria social. No segundo capítulo, estudamos o legado do trabalho escravo moderno como a gênese da objetificação das populações negras em diáspora, a importância da divisão de gênero presente no trabalho escravo, a relevância deste para a constituição do trabalho assalariado e, portanto, para o trabalho alienado e para a consolidação do racismo e sexismo através das práticas institucionais capitalistas. No terceiro capítulo, fazemos alusão à crítica de Marx à dialética hegeliana, enfatizando a dialética negativa presente no materialismo histórico dialético e em como a liberdade é inerente à estrutura dialética da realidade, que se apresenta organizada pelas

estruturas econômicas do capitalismo. Assim, a liberdade pressupõe a transformação da realidade material e objetiva, mas também subjetiva, através da consciência dos limites da liberdade da classe trabalhadora e alienada. Daí que a educação e a arte progressistas, comprometidas com a consciência histórica e social dos sujeitos que compõem a grande parte da classe trabalhadora – em sua maioria, mulheres, negros, latinos, imigrantes e aqueles que constituem a alteridade rejeitada pela ideologia dominante – formam ferramentas importantes de desalienação e de liberdade, por promoverem a mudança através da autodeterminação histórica e do empoderamento de si enquanto sujeitos autênticos. Por fim, a Liberdade torna-se precondição para a abolição das estruturas e instituições que sustentam ideologicamente e na práxis, o sistema capitalista global. O feminismo abolicionista torna-se assim uma estratégia de recusa e de negação dos princípios de mais desempenho impostos pela ideologia dominante, mas também ratificados em suas práticas institucionais, que criminalizam cada vez mais corpos negros e dissidentes, marcados pelo legado da escravidão e pela reificação do capital.

## 1. DAVIS E A TEORIA CRÍTICA

*Se nossas expectativas – nossas preces e sonhos mais caros – não se realizaram, todos nós devemos ter em mente que a maior glória da vida não reside em jamais cair, mas em levantar-se sempre que cair.*  
Nelson Mandela.

Para compreendermos a contribuição filosófica de Angela Davis, é imprescindível pô-la em diálogo com a tradição filosófica que também contribuiu em sua formação (a teoria crítica). Como é notoriamente sabido, Davis foi aluna de Herbert Marcuse e traz em seu pensamento grandes influências de seu orientador. Entretanto, percebemos que seu posicionamento tem se preocupado não em fazer uma revisão romântica das contribuições filosóficas de Marcuse; ela se propõe fazer uma revisão crítica do legado marcuseano, tendo como ponto de partida as contribuições que Marcuse ainda pode dar para os problemas vividos por nós contemporaneamente.

Uma versão acrítica e nostálgica de Marcuse, que, por exemplo, não reconheça os limites de uma teoria estética que mantém uma distinção rígida entre alta arte e baixa arte, que não está disposta a se envolver seriamente com a cultura popular e todas as suas contradições, não seria útil para aqueles que procuram forjar vocabulários políticos radicais hoje. Mas se abandonarmos nossa nostalgia por Marcuse e tentarmos incorporar suas ideias em uma memória histórica baseada nos aspectos úteis do passado de modo a pô-los para trabalhar no presente, seremos capazes de manter os legados de Marcuse à medida que exploramos terrenos que ele mesmo jamais poderia ter imaginado (DAVIS, 2018, p. 46)

O legado que Marcuse deixou, assim como grande parte dos autores que participaram da Escola de Frankfurt, do Instituto de Pesquisa Social, na construção da teoria crítica – principalmente Adorno e Horkheimer –, buscou propor contribuições para a negação da ordem estabelecida, em que o conhecimento e a teoria tornaram-se aspectos da crítica social. Crítica que, aliada a uma práxis comprometida, põe em movimento a transformação da realidade, com o objetivo de minar as desigualdades econômicas, que estratificam as pessoas em classes sociais, condicionando a sobrevivência de acordo com as condições materiais. A teoria compromete-se então, através da crítica, a um projeto de emancipação e libertação social das amarras estruturais da economia do período histórico contemporâneo aos teóricos críticos.

A teoria não tem hoje um conteúdo e amanhã outro. As suas alterações não exigem que ela se transforme em uma concepção totalmente nova enquanto não mudar o período histórico. A consciência da teoria crítica se baseia no fato de que apesar das mudanças da sociedade, permanece sua estrutura econômica fundamental – a relação de classe na sua figura mais simples – e com isso a ideia da supressão dessa sociedade permanece idêntica (HORKHEIMER, 1980, p. 149).

Assim, a teoria crítica possui também a influência da concepção de emancipação social de Karl Marx, em que a compreensão da realidade histórica humana – dos processos históricos de enfrentamento da dominação – bem como da estrutura de dominação da realidade –, tornou-se importante para perceber como a emancipação é possível através da própria estrutura opressiva, porque inerente a ela. Assim, “(...) a dialética surgiu como princípio ontológico universal que afirma que toda existência segue seu curso transformando-se no oposto de si e produzindo a identidade de seu ser pela superação da oposição” (MARCUSE, 1969, p. 141). A dialética de Marx evidencia, assim, as contradições presentes no mundo material e nas relações de trabalho capitalistas, nas quais a propriedade jurídica funda e estrutura a divisão social do trabalho em identidades de classes e torna-se a base da desigualdade econômica nas sociedades modernas e contemporâneas.

Com certeza eu me inspirei na teoria crítica, que privilegia o papel da reflexão filosófica, ao tempo em que reconhece que nem sempre a filosofia é capaz, por si só, de dar as respostas às perguntas que ela levanta. Quando a investigação filosófica dialoga com outras disciplinas e métodos, temos condições de produzir resultados muito mais frutíferos. Marcuse cruzou as fronteiras disciplinares que separam a filosofia, a sociologia e a literatura. Adorno trouxe a música e a filosofia para o diálogo. Estes foram os primeiros esforços sérios para legitimar a investigação interdisciplinar (DAVIS, 2009, p. 26-27).

Entretanto, a desigualdade social e econômica é perpassada por outras características além da identidade de classe, que emergiu e foi evidenciada pela crítica de Marx à economia burguesa e capitalista. Enquanto as feministas sufragistas trouxeram a identidade de gênero como um eixo da divisão social, as feministas negras destacaram, através da interseccionalidade como uma ferramenta analítica e metodológica, além da classe e do gênero, a relevância da raça como um elemento importante para a compreensão das injustiças sociais e, conseqüentemente, do racismo, trazendo à tona a importância histórica da escravidão moderna para a compreensão dos papéis sociais contemporâneos.

Assim, percebemos, com Davis, que a teoria crítica e a interseccionalidade possuem também uma semelhança metodológica: enquanto a teoria crítica busca a compreensão do problema social e econômico através de lentes e áreas interdisciplinares, a interseccionalidade analisa os problemas sociais através da sobreposição ou entrecruzamento de categorias analíticas e identitárias. Apesar de distintos, ambos partem do pressuposto de que é a complexidade do problema investigado e a diversidade de vias que contribuem para a interpretação do problema social.

Percebe-se, assim, a teoria crítica e a interseccionalidade como metodologias importantes para compreender a análise da identidade da mulher negra proposta por Angela

Davis. Da teoria crítica, a capacidade de analisar a gênese histórica e socioeconômica dos problemas, construindo uma proposta de emancipação possível a partir da própria estrutura opressora. Ou seja, sua análise crítica possui uma característica dialética e histórico-crítica. Da interseccionalidade, a compreensão da forma como as estruturas de opressão se entrecruzam em identidades de sexo, de raça e de classe, moldando subjetivamente e objetivamente a realidade de diversas mulheres negras que vivem em contextos diaspóricos distintos, ou seja, a identidade no sentido pessoal, mas também amplo e coletivo.

Assim, a identidade da mulher negra surge a partir da análise das opressões da lógica dominante, desde o período da escravidão, a partir de seu entrecruzamento interseccional, mas também através das estratégias de superação das opressões, por meio dos atos de insubordinação e de liberdade, desde o período escravagista, que vão marcar profundamente a lógica dos movimentos sociais populares na contemporaneidade. Ou seja, a identidade não é estática, imutável, essencial, mas dialética, transversal, histórica e em constante movimento, trazendo consigo as características dos contextos nos quais foi se forjando.

Stuart Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, discute o processo de mudança no conceito de identidade, evidenciando que as identidades, contemporaneamente, não são fixas, essenciais e permanentes, mas devem ser compreendidas em seus contextos sociais e políticos, principalmente quando são reproduzidos como diferenças:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política da diferença (HALL, 2011, p. 22).

A compreensão da identidade perpassa também a forma como ela é forjada e reproduzida pela cultura ideológica dominante, porque está intrinsecamente ligada aos hábitos, à moralidade e à forma como a leitura dos comportamentos impactam os lugares ocupados. Do mesmo modo, a posição social e a maneira como as instituições contribuíram para a determinação das condições de existência e a toda uma intersubjetividade que vai tecendo a identidade sobre os sujeitos nos mais diversos meandros. A identidade, em suma, pensada na forma como compreendemos e vivenciamos, possui seu marco histórico na cultura ocidental europeia e foi imposta sobre as demais culturas como um recurso colonial. Entretanto, a identidade, por não ser essencial, mas móvel, histórica e contextual, possui impacto nas relações políticas, jurídicas e socioeconômicas.

O mundo ocidental contemporâneo foi construído sob a influência primordial do racionalismo, do idealismo e da subjetividade moderna e seus desdobramentos contemporâneos

na construção do sujeito abstrato universal. Isso tem impactado desde as teorias científicas modernas ao legado do cientificismo positivista nos campos políticos, jurídicos e institucionais.

Descartes, com o “*cogito ergo sum*” ou “penso, logo existo” inaugura uma virada de paradigma na Europa ao justificar matematicamente e logicamente o primado da razão e da existência humanas como a pedra angular que pode determinar e controlar todas as demais existências. O antropocentrismo, o humanismo renascentista, o desenvolvimento das ciências específicas dissociadas cada vez mais do tronco filosófico, bem como o primado e a influência da razão instrumental sobre a religião, a política e a economia devem sua existência não apenas ao método cartesiano, mas a toda uma cultura de valorização da racionalidade, que impactou e influenciou as transformações por que passou o mundo ocidental e europeu ao longo dos séculos da modernidade. Mas também os ideais iluministas e liberais decorrentes da secularização da razão se disseminaram nas diversas regiões do globo terrestre que foram colonizados por países europeus, impactando na construção e na organização social, moral, política, jurídica e, principalmente econômica, das regiões que se formaram sob a influência da lógica ocidental colonial moderna.

Assim, a peculiaridade que marcou as sociedades ocidentais é o fato de que elas possuem como característica, nas relações de poder, o vínculo entre opressor e oprimido, que simboliza a lógica das relações de dominação do mundo ocidental. O campo da teoria crítica se empenha em estudar esse vínculo que, desde as primeiras análises de Hegel, com a dialética do senhor e do escravo, impacta nas relações de poder, posteriormente interpretadas por Marx através das identidades de classe. Estas contribuíram para a produção de identidades transversais que sustentam a continuidade da relação de opressor e de oprimido atualmente, tais como a religião, a sexualidade, o gênero, a etnia, a raça, a classe e a nacionalidade.

A dialética do senhor e do escravo tornou-se o modelo para a compreensão das relações políticas das sociedades ocidentais. Desde a democracia grega, essa dialética instaurara o pano de fundo simbólico das lutas e revoluções, bem como das mudanças, das transformações históricas e da luta pelo reconhecimento. Ao mesmo tempo, uma forma de vida e o modelo da cultura ocidental (pautados na afirmação da razão universal e da existência da subjetividade do homem branco europeu, em contraposição à outras identidades representadas como diferenças, que estavam sob o jugo da dominação) se perpetuam por meio dessa luta:

As figuras do Senhor e do Escravo emigram do terreno do mito para o da ideologia — esse avatar do Saber absoluto — onde se mascaram com uma racionalidade aparente para justificar sua continuidade ou a sua permanência numa história real impelida pela exigência do reconhecimento universal como única efetivação da sua razão ou do seu sentido (VAZ, 1981, p. 9).

A luta pelo reconhecimento daqueles que estão sob o jugo da dominação – na figura hegeliana, o escravo – enquanto uma consciência de si e ser existente, se faz mediante a luta contra o senhor e em busca da conquista de novas condições de ser e estar e do reconhecimento da própria humanidade. Este processo não se deu de forma gratuita, mas sim por meio da luta pela liberdade, luta que envolveu e envolve o risco da própria sobrevivência, mas que urge pelo desejo de continuar vivendo em outra condição que não a de propriedade e coisa. Na dialética do senhor e do escravo, que representa a lógica da dominação moderna, o senhor exerce a figura da consciência-de-si porque, enquanto ser-para-si, se posiciona de forma independente, mas necessita da coisidade do escravo e da autonegação dessa outra consciência de si para a efetivação de sua independência. Em suma:

O senhor se relaciona com as coisas por meio do escravo e o escravo se relaciona com as coisas negativamente, porque a suprime, o escravo somente a trabalha (...) o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha (HEGEL, 2000 p. 131).

Percebe-se, assim, que na dialética do senhor e do escravo, na figura do escravo há a perda da liberdade por meio do trabalho que objetifica e aliena o escravo – não apenas de seu trabalho como também de si mesmo –, mas também o senhor, de sua própria humanidade. Ao mesmo tempo em que o trabalho é o meio pelo qual o escravo torna-se um ser-por-outro, já que sua existência é totalmente objetificada e determinada pelo trabalho, será também através do trabalho que essa relação poderá ser transformada, porque o trabalho será um mecanismo de autoconsciência, tanto para o senhor quanto para o escravo.

O processo do trabalho cria autoconsciência não somente no trabalhador, mas também no senhor. A condição de senhor se define, principalmente, pelo fato de que o senhor controla os objetos do seu desejo, sem os produzir. Ele satisfaz suas exigências através do trabalho de alguém, não do dele. (...) Quando o senhor lida com estas coisas como sua propriedade, de fato está lidando com outra autoconsciência, a do trabalhador, a do ser através do qual ele se satisfaz.

(...)

O objeto formado e cultivado pelo trabalho humano, é, realmente, a objetificação de um sujeito autoconsciente. A coisidade, que recebe sua forma através do trabalho, não é outra substância que a consciência: desta maneira realizamos uma nova figura (Gestalt) da autoconsciência. (MARCUSE, 1969, p. 115-116).

Hegel utiliza a dialética entre o senhor e o escravo como uma parábola na elaboração de uma proposta epistemológica de compreensão da possibilidade da relação entre essência e existência na construção do conhecimento e do saber, chegando a conclusões iniciais de que, sob a aparência da realidade sensível está presente a própria autoconsciência humana.

O homem descobriu que sob a aparência das coisas se escondia sua própria autoconsciência. Agora, ele se dispõe a realizar esta experiência, para provar a si mesmo que é senhor deste mundo. (...) Mas começa a sentir, neste processo, que os

objetos não são o verdadeiro fim do seu desejo, que suas exigências só se podem satisfazer pela associação com outros indivíduos. Hegel afirma: a autoconsciência só se satisfaz em uma outra autoconsciência. O sentido desta estranha afirmação se explica na discussão que se segue sobre a relação entre a condição de senhor e a de escravo. O conceito de trabalho desempenha um papel central nesta discussão, na qual Hegel mostra que os objetos do trabalho não são coisas mortas, mas concretizações vivas da essência do sujeito: ao lidar com tais objetos, o homem está de fato lidando com o homem (MARCUSE, 1969, p.113);

Assim, o trabalho é o que une as condições de senhor e de escravo porque o trabalho recria uma esfera social que transforma as relações sociais entre pessoas em relações sociais entre objetos, criando um estranhamento com relação à própria realidade humana, ou seja, o surgimento da relação entre senhor e escravo só se tornou possível devido “às relações de trabalho em um mundo já reificado” (MARCUSE, 1969, p. 114), sendo assim, o surgimento do trabalho alienado possui um papel importante para a reprodução dessa incessante luta pelo reconhecimento.

Para Hegel, “(...) o homem só pode conhecer a verdade se abrir caminho através do mundo reificado” (MARCUSE, 1969, p. 11). A reificação é quando

(...) todas as relações entre os homens, no mundo do capitalismo, aparecerem como relações entre coisas, ou, o fato daquelas relações, que no mundo social aparecem como relações entre coisas e leis naturais que regulam seus movimentos, serem, na realidade, relações entre homens e forças históricas. A mercadoria, por exemplo, concretiza as relações sociais de trabalho em todas as suas qualidades; o capital é o poder de dispor dos homens; e assim por diante. Em virtude desta inversão, o mundo se torna um mundo alienado, hostil, no qual o homem não se reconhece ou realiza, mas está dominado por coisas e leis mortas (MARCUSE, p. 1969, p.111).

Assim, a negação da reificação torna-se possível por meio da autoconsciência, que é a liberdade no âmbito do pensamento e do ser, que envolve o autoconhecimento das próprias potencialidades do sujeito e também da própria identidade. Entretanto, a liberdade de pensamento não dá conta da dimensão existencial. “A liberdade no pensamento tem apenas o pensamento como sua verdade, verdade a que falta, pois, a plenitude concreta da vida. Assim, esta liberdade é meramente o conceito de liberdade, não a liberdade viva, ela mesma” (idem, p. 117).

Percebe-se que, em Hegel, a liberdade de pensar, ou seja, a liberdade em seu plano subjetivo, constitui uma parcela importante da razão, porque é pelo pensar que conseguimos ter acesso ao ser das demais presenças do mundo existencial, já que a consciência constitui o processo de compreensão do real. Entretanto, a liberdade de pensamento e o entendimento não são suficientes, porque a liberdade real envolve também a esfera da ação, da apropriação sobre a realidade:

A liberdade no pensamento tem apenas o pensamento como sua verdade, verdade a que falta, pois, a plenitude concreta da vida. (...) esta liberdade é meramente o conceito de liberdade, não a liberdade viva, ela mesma. (...) a liberdade se fundava no elemento do pensamento; agora insiste num progresso da liberdade do pensamento à liberdade viva. Ele afirma que a liberdade e independência da autoconsciência nada mais são, portanto, que um estágio transitório do desenvolvimento do espírito em direção à liberdade real. Esta última dimensão é atingida quando o homem abandona a liberdade abstrata do pensamento e entra no mundo na plena consciência de que ele é seu próprio mundo. A atitude negativa que a autoconsciência assumiu até agora com respeito à realidade se transforma em uma atitude positiva. (...) a autoconsciência descobre o mundo como seu próprio mundo, novo e real, que, na sua permanência, interessa a ela. O sujeito conhece o mundo como sua própria presença e verdade; ele está certo de aí encontrar unicamente a si mesmo (idem, p. 117 - 118)

Percebe-se que nesse processo de apropriação e transformação da realidade, a liberdade no plano objetivo se dá, porque ao se reconhecer na realidade em que atua e se perceber como sujeito histórico no qual as ações dos outros e as suas próprias ações possuem impacto na realidade comum, a liberdade como autoconsciência se concretiza: “(...) o sujeito consciente de si não atinge sua liberdade na forma do Eu e sim na do Nós” (idem, p.118). Hegel nos demonstra, assim, como o conhecimento de si ou autoconsciência enquanto um processo contínuo e histórico é fundamental para o exercício da liberdade.

Assim, o movimento em busca da liberdade é inerente às leis do movimento dialético, em que “a presença da contradição torna o homem inquieto; ele luta para superar seu estado exterior dado. A contradição tem a força de um ‘Dever’ (*Sollen*) que o impele a realizar aquilo que ainda não existe” (MARCUSE, 1969, p.131), no caso, o projeto de emancipação e superação da dominação, em que a liberdade se torna a força de negação que impulsiona a transformação da realidade. Daí que a teoria crítica se torna “expressão de um comportamento crítico” (HONNETH, p. 9) em relação à realidade positivamente dada, em que a teoria deve ser uma possibilidade, uma utopia, uma realidade ainda não presente, mas possível coletivamente e nas vidas das pessoas comprometidas com a investigação crítica, que se propõem analisar a realidade da qual também fazem parte. Com isso, a teoria crítica analisa os fatos como produtos históricos que podem ser transformados através de nossas ações, assim como procura fazer uma aproximação entre teoria e prática, porque o próprio ato de construção teórica envolve também um posicionamento ético – o dever ser –, que reflete o posicionamento crítico-prático dos sujeitos reflexivos e agentes. A proposta teórica assim, se transforma em utopia por apresentar uma possibilidade de concretização histórica.

Percebemos a importância do trabalho de Angela Davis enquanto filósofa, mas também enquanto uma pessoa comprometida com a mudança crítica da sociedade, por ter sido e continuar a ser, ela mesma, um sujeito histórico importante para o movimento abolicionista e por propor em seus textos, mas também em suas ações, mudanças significativas e importantes

para a transformação histórica da população negra, ou seja, sua proposta teórica compromete-se com uma mudança utópica.

A situação concreta, vivida, que levamos em consideração para compreender a noção de liberdade defendida pela autora foi a libertação de Davis da prisão, quando foi acusada de ter participado do assassinato do juiz Harold Haley, que julgava o caso de um ativista negro preso, acusado de ter esfaqueado um policial. A sua libertação trouxe notoriedade pelo modo como seu caso foi difundido pelos cinco continentes através das manifestações de solidariedade por sua liberdade. Entretanto, a respeito desse episódio em sua vida, Angela se preocupa em frisar que, apesar de ser um símbolo da liberdade para a juventude, assim como os demais atores do movimento negro pelos direitos civis norte-americanos, ela é um expoente da coletividade, do sujeito coletivo que lutou por sua liberdade, assim como a coletividade que lutou contra o apartheid no país africano e que continua a lutar contra o racismo na Palestina e nas mais diversas formas de segregação racial, étnica, religiosa, sexual e cultural ao redor do mundo. Em *A liberdade é uma luta constante*, ela nos diz

Com frequência, as pessoas me perguntam como eu gostaria de ser lembrada. Minha resposta é que realmente não estou tão preocupada com o modo como as pessoas se lembrarão de mim enquanto pessoa. O que eu quero que as pessoas recordem é o fato de que o movimento que exigiu minha liberdade triunfou. Foi uma vitória contra obstáculos insuperáveis, ainda que eu fosse inocente; a suposição era que o poder daquelas forças era tão forte nos Estados Unidos que eu acabaria na câmara de gás ou passaria o resto da vida atrás das grades. Graças ao movimento estou aqui com vocês hoje (DAVIS, 2018, p.120)

Percebemos como a liberdade está intrinsecamente ligada ao sujeito coletivo, situado em um contexto econômico e histórico-social, que age em função da mudança de uma situação opressiva e violenta; como a liberdade, ou a luta por ela, é permeada também pela identidade da coletividade que se expressa por meio dos movimentos, ou seja, que o indivíduo enquanto pessoa deve ser compreendido dentro da coletividade e a partir do modo como a coletividade se expressa e é estruturada, levando em consideração as opressões que agem sobre ela. Davis nos diz:

Lembrei-me de quando fui incluída na lista das dez pessoas mais procuradas (...) Fui descrita como perigosa e armada. E, sabem, uma das coisas que pensei foi: 'Para que tudo isso? O que eu poderia fazer?'. Então, percebi que aquilo não tinha nenhuma relação comigo; não tinha nenhuma relação com o indivíduo. Tratava-se de transmitir uma mensagem para um grande número de pessoas que as autoridades pensavam desencorajar de se envolver nas lutas por liberdade daquela época (idem, p.75).

O sujeito coletivo que foi posto em movimento pela liberdade de Angela, bem como o sujeito coletivo que foi posto em movimento contra o apartheid na África do Sul e a favor da liberdade de Nelson Mandela, foram expressões da solidariedade transnacional, o que foi

possível devido à interseccionalidade entre as lutas, entre as experiências em comum compartilhadas pelas pessoas que constituem a coletividade de luta.

Assim como na vida, a liberdade foi e continua sendo também tema principal nas obras de Angela Davis. Em seu primeiro curso na UCLA (Universidade da Califórnia em Los Angeles), intitulado *Temas Filosóficos Recorrentes na Literatura Negra*, ministrado durante o segundo trimestre de 1969, ela proferiu uma palestra intitulada *Lectures on the Liberation*. Publicada durante o momento que esteve presa, nela Davis aborda de forma crítica a liberdade como um tema filosófico fundamental e, sobretudo, crucial para a literatura negra, já que a liberdade é inseparável da história da escravização e da luta pela real abolição, material e subjetiva.

Para Davis, o caminho para a liberdade envolve não apenas a liberdade em seu plano objetivo com a superação das opressões que limitam as condições materiais importantes para a dignidade humana, mas também a liberdade em seu plano subjetivo “para que possamos pensar a nós mesmos, ter consciência de nossa condição de alienação e imaginarmos condições melhores de sobrevivência” (DAVIS, 1969), porque a liberdade permeia o pensamento, a identidade, os valores e os desejos; ela envolve o processo dialético que permeia as condições de possibilidade da existência humana.

O principal objetivo do curso de 1969 de Davis foi a análise sobre a forma como a literatura negra discute o problema da condição da liberdade. Na palestra de 1969, Davis analisa a autobiografia de Frederick Douglass, da forma como o autor narra a sua relação com a escravidão e os mecanismos pelos quais a sua libertação foi possível, fazendo da literatura negra um aporte crítico, educativo e estético de interpretação crítica do processo de liberdade, em que o reconhecimento de si como um sujeito alienado torna-se possível através da insatisfação com a realidade e da educação como um instrumento importante de emancipação, de desalienação.

O ser humano é livre ou não é? Ele deve ser livre ou não deve ser livre? A história da literatura negra fornece, em minha opinião, um relato muito mais esclarecedor da natureza da liberdade, sua extensão e limites, do que todos os discursos filosóficos sobre esse tema na história da sociedade ocidental. Por quê? Por uma série de razões. Em primeiro lugar, porque a Literatura Negra neste país e em todo o mundo projeta a consciência de um povo a quem foi negada a entrada no mundo real da liberdade. Os negros expuseram, por sua própria existência, as inadequações não apenas da prática da liberdade, mas de sua própria formulação teórica. Porque, se a teoria da liberdade permanece isolada da prática da liberdade, ou melhor, é contrariada na realidade, então isso significa que algo deve estar errado com o conceito – isto é, se estamos pensando de maneira dialética (DAVIS, 1969, tradução nossa).

Enquanto a liberdade é trabalhada pelo cânone da filosofia como uma prática teórica e subjetiva, a proposta de Davis é demonstrar como subjetiva e objetivamente a população negra, historicamente, esteve comprometida com a liberdade em seu aspecto dialético, teórico-prático.

A literatura abolicionista, a literatura negra e a literatura religiosa colonial, reinterpretada pela perspectiva dos escravizados, transformaram-se em apoio construtivo para a luta pela liberdade em seu aspecto objetivo e material, proporcionando aos escravizados o reconhecimento da situação de desumanização subjetiva e objetiva em que se encontravam, a consciência moral de quem eram e da parcela de responsabilização que possuíam diante da própria liberdade, que o consentimento pela manutenção da relação de dominação envolve um estado de alienação e a conscientização da alienação é o que faz com que o escravo se movimente em busca da liberdade objetiva e material.

Assim, para Davis, compreender o legado histórico da escravidão moderna para a construção do sujeito coletivo a que pertence tem sido um fator importante para propor estratégias de superação das relações que retroalimentam a reificação da população negra, bem como a consolidação do lugar social e econômico por ela ocupado. Sendo assim, é importante demonstrar como o legado histórico-social, político e econômico da escravidão ainda paira em nossas culturas e existências, seja através do herança que o trabalho escravo deixou em nossas sociedades contemporâneas, nas quais as comunidades negras engrossam a massa dos trabalhadores pobres, dos desempregados e dos miseráveis, bem como das pessoas encarceradas, que cotidianamente passam por situações de violência policial, institucional – por meio da negação de direitos básicos como saúde, educação e alimentação, por exemplo – e psicológica, diante da desumanidade cotidiana de nossas vidas; mas, ao mesmo tempo, como, dialeticamente, a possibilidade da liberdade surge através do processo de negação dessa realidade opressora que foi e ainda é imposta.

Na mesma proporção em que as estruturas sociais, culturais, econômicas, políticas e jurídicas de poder oprimiram, os sujeitos negros históricos lutaram e continuam lutando contra esse processo de escravização, criando estratégias de sobrevivência, de humanização e de fortalecimento, contribuindo para a luta incessante pela liberdade das famílias e de toda a comunidade. Ao analisar as declarações de Sartre sobre a possibilidade da liberdade material nos limites da escravidão, Davis nos diz,

Mesmo o homem acorrentado, diz ele, permanece livre – e por esta razão: ele sempre tem a liberdade de eliminar sua condição de escravo, mesmo que isso signifique sua morte. Ou seja, sua liberdade é estritamente definida como a liberdade de escolher entre seu estado de cativo e sua morte. Agora, isso é extremo. Mas temos que decidir se esta é ou não a maneira pela qual vamos definir esse conceito. Certamente, isso não seria compatível com a noção de libertação, pois quando o escravo opta pela morte, ele faz muito mais do que obliterar sua condição de escravização, pois ao mesmo tempo está abolindo a própria condição de liberdade, a vida. No entanto, há mais a ser dito, quando tomamos a decisão de morrer fora de um contexto abstrato e examinamos a dinâmica de uma situação real em que um escravo encontra sua morte na luta pela liberdade concreta. Ou seja, a escolha, escravidão ou morte, poderia

significar escravidão ou suicídio, ou por outro lado escravidão ou libertação a todo custo. A diferença entre as duas situações é crucial (DAVIS, 1972, tradução nossa).

Percebemos, com Davis, como a libertação se transforma na luta dinâmica, ativa e incessante pela liberdade de poder escolher e decidir continuar lutando pela sobrevivência e pela continuidade da vida, que é possível através do processo de conhecimento sobre a própria situação de opressão, ou seja, pela consciência da alienação imposta pelo processo de escravização e colonização, pelo imperialismo do capital nas relações de trabalho.

Podemos perceber uma riqueza de perspectivas que influenciam as análises de Davis. Da teoria crítica, a compreensão da emancipação a partir do movimento histórico-dialético; da interseccionalidade, a análise do problema da opressão racista e de gênero a partir de uma diversidade de vias analíticas (neste caso, vias identitárias que formam e realizam a construção dos sujeitos); e, por fim, do pan-africanismo, a solidariedade transnacional que possibilita perceber o que há de universal entre os territórios que passaram pelo processo de colonização e escravidão modernas, e que padecem, nos dias atuais, das violências do imperialismo do capital através da atuação de suas instituições, dentre elas a prisão, que, na perspectiva de Davis, constitui o resquício vivo da escravidão, porque é a instituição na qual o trabalho alienado atua de forma significativa na reprodução da vida social reificada. Por isso, segundo Davis, torna-se mais que urgente pensar, mas também criar e valorizar as estratégias abolicionistas em curso e, assim, faz-se necessário repensar também a noção de justiça e democracia.

## 2. O LEGADO DA ESCRAVIDÃO MODERNA

*“Quando mais conhecemos a nossa história,  
mais libertos estamos”. Maya Angelou*

Este capítulo busca analisar como os desdobramentos do capital mercantil, da capitalização e tráfico de pessoas negras como mão de obra escrava foram importantes para a efetivação do racismo moderno e contemporâneo. O sistema escravista teve a influência da ideologia racial, que se tornou a base das relações humanas das sociedades coloniais e também teve a contribuição da expansão da ideologia religiosa como alicerce moral do processo de colonização. Desse modo, o que podemos compreender como modernidade só se tornou possível a partir das relações materiais capitalizadas pelo trabalho escravo, em sua maioria, de corpos negros traficados do continente africano.

O lucro obtido com o trabalho escravo no Novo Mundo enriqueceu as grandes economias ocidentais da época, financiou a Revolução Industrial e, assim, o desenvolvimento do capitalismo. Utilizamos autores e autoras que trouxeram contribuições para a compreensão desse período, de forma a complementar e contextualizar a perspectiva de Davis sobre o legado da escravidão para os dias atuais e as semelhanças e continuidades entre o trabalho escravo e o trabalho alienado/assalariado, para compreender a centralidade das relações econômicas, materiais, sociais e culturais na reprodução do racismo nos dias atuais.

A escravidão é um regime de trabalho compulsório que existe há muito tempo na história da humanidade. Desde os tempos mais longínquos, nas mais diversas culturas, a escravidão se dava por diversas razões, como em decorrência de perdas em guerras, escravidão por usufruto do território para plantio e alimentação, como na servidão, e, também, devido às qualidades profissionais dos escravizados. Entretanto, em nosso imaginário social contemporâneo, das sociedades ocidentais e ocidentalizadas, as pessoas tendem a relacionar e naturalizar as pessoas negras como trabalhadores serviçais, como aquelas pessoas cujos corpos são hiper-sexualizados, insensíveis e também como potenciais criminosos, tudo isso devido a todo um imaginário criado em torno da associação das pessoas negras a descendentes de escravizados. Mas de onde vem essa relação? Por que e como o imaginário sobre a existência da população negra continua sendo reproduzido dessa forma? Qual a sua origem e como podemos desconstruir essas imagens reificadas que alicerçam a reprodução de opressões racistas que, objetiva e subjetivamente, impactam diretamente na saúde, educação, moradia e sobrevivência das famílias negras?

Para compreender essas questões, é necessário analisar a importância da ideologia racial para a sustentação da escravidão moderna e também compreender como seus resquícios permanecem na moralidade cultural e são apropriados pelos sistemas econômicos, políticos e institucionais, que reproduzem também as outras opressões como o patriarcado, a criminalização dos pobres e as violências contra as minorias étnicas.

A compreensão do legado da escravidão moderna nos permite compreender como se estrutura a relação opressor *versus* oprimido nos dias atuais, mas, ao mesmo tempo, também nos mostra as estratégias de resistência às opressões escravagistas, que tiveram e ainda possuem importância para a dialética da libertação da população negra, mas também para as subjetividades oprimidas pelo imperialismo desumanizante do capital.

O sistema escravista moderno possui aspectos em comum com outros sistemas escravistas ocidentais (mais especificamente o grego e o romano), porque foi fruto de seu desdobramento. O historiador Moses Finley, em seu livro *Escravidão antiga e Ideologia Moderna*, nos diz como “(...) a posição do escravo como propriedade, a totalidade do poder sobre ele e a falta de laços de parentesco” (FINLEY, 1991, p.79) entre os escravizados foi uma estratégia e uma forma de controle e imposição do senhor sobre a propriedade humana. Segundo ele, as condições favoráveis ao desenvolvimento da escravidão eram: “a propriedade privada da terra, com uma concentração suficiente para requerer força de trabalho permanente; um desenvolvimento suficiente dos mercados e da produção de mercadorias; a inexistência de uma oferta alternativa e interna de trabalho” (FINLEY, 1991, p.138) e de mão de obra suficiente. Diante dessa justificativa, da ausência interna de mão de obra livre por conta da tentativa “insustentável” de escravização dos povos indígenas e de degredados do ocidente, a escravização dos povos africanos foi o argumento utilizado para suprir as necessidades coloniais da época, mas a partir de pressupostos ideológicos econômicos e raciais.

Angela Davis, em *Estarão as Prisões Obsoletas?*(2019) e em *Democracia da Abolição* (2009), sempre nos alerta para a importância de compreender as consequências, os resquícios e as continuidades do sistema escravista em nossas instituições modernas, principalmente no sistema penitenciário, mas também em nossa moralidade, em nosso imaginário social e coletivo, em nossas experiências subjetivas e a forma como objetivamente e materialmente essas consequências afetam a população afrodescendente nos Estados Unidos, mas que também possui assimetrias no continente americano, não só devido a forma como o escravismo moldou as culturas afro diaspóricas na América, mas também porque atinge pessoas pertencentes a diversos agrupamentos étnicos, identidades oprimidas pela forma como o capitalismo reproduz, em sua forma moderna e contemporânea, o patriarcado, o racismo e as demais opressões.

“(…) ambas as instituições (…) – escravidão e penitenciária – (…) empregavam formas similares de punição, e os regulamentos das prisões eram, na realidade, muito similares aos códigos negros – as leis que privavam os seres humanos escravizados de praticamente todos os direitos. Além disso, considerava-se que tanto prisioneiros quanto escravos tinham uma propensão acentuada para a criminalidade” (DAVIS, 2019, p.29).

Podemos perceber como a análise da escravidão enquanto pano de fundo central da modernidade ocidental foi ignorada nas análises históricas e, principalmente, filosóficas. Com Davis, podemos perceber que não é possível compreender a modernidade sem analisar o legado do que foi a instituição escravista e o projeto colonial com suas contribuições para a consolidação do capital industrial e financeiro. Davis, em *A liberdade é uma luta constante*, afirma:

Sabemos que o processo histórico de colonização foi uma conquista marcada pela violência de seres humanos e das terras que mantinham. Assim, é essencial que identifiquemos os ataques genocidas contra os primeiros povos desta terra como a arena fundadora das muitas formas de violência estatal e paramilitar que se seguiram. Além disso, a violência da colonização europeia, incluindo o tráfico de pessoas para a escravidão, constitui a história que a África, a Ásia, o Oriente Médio e a América compartilham (...) o enraizamento da violência histórica. (DAVIS, 2018, p. 81)

As análises de Davis são importantes para evidenciar como a opressão de diversos grupos sociais atuais possuem um contexto histórico em comum: o processo de apropriação colonial. Esse processo permanece sendo a forma como o sistema capitalista, através do trabalho alienado, vai moldando as relações materiais, objetivas e subjetivas, por meio da forma atual com que a globalização se reproduz e das instituições que regulam as práticas das sociedades ocidentais, em seus mais diversos contextos.

Ao abordar o legado que a escravidão possui para compreendermos a nossa realidade opressora atual, é imprescindível que percebamos como a instituição escravista, alimentada pelo comércio marítimo triangular, foi a pedra de toque para o início do processo de apropriação capitalista dos territórios, das pessoas, dos saberes e também das violências.

O comércio triangular, alimentado pelo escravismo, contribuiu para a expansão e globalização de uma nova forma de comercialização de mercadorias, mas também a expansão imperialista que acompanha a economia e as relações materiais, da ideologia que sustenta as relações de poder, impondo sobre as novas terras, novas formas de ser. De acordo com Moore,

A violenta expansão da Europa para além de suas fronteiras, evento que tornou o resto do mundo um mero objeto dos processos de acumulação capitalista para os países ocidentais, é um dado decisivo na instauração universal de um sistema econômico único. Sem esse dado fundamental, a história da gênese do mundo moderno não faria sentido, assim como não faria sentido as razões pelas quais certos povos e regiões do globo apresentam hoje uma absoluta regressão estrutural com relação ao Ocidente industrial (MOORE, 2007, p.102).

Assim, o continente americano emergiu no cenário mundial a partir da expansão do mercado internacional europeu. O sistema escravista foi o modo de produção que possibilitou a ampliação das relações econômicas das principais potências europeias do século XV e XVI, iniciando a colonização do continente, escravizando os povos locais e trazendo pessoas pertencentes a diversas culturas do continente africano como mão-de-obra trabalhadora para as propriedades coloniais.

Do comércio marítimo triangular emergiu também práticas que consolidaram e forjaram o surgimento da raça e conseqüentemente, do racismo, levando à inferiorização moral dos povos africanos e não europeus. Esse processo nos mostra aspectos que, posteriormente, se transformaram em teorias pseudocientíficas, que tinham como característica em comum a divergência na forma como compreendiam as diferenças humanas, como os monogenistas e os poligenistas. Os monogenistas acreditavam que a humanidade possuía um ancestral comum, e que as diferenças ocorriam devido à maneira como tinham se desenvolvido, tendo por base a moralidade judaico-cristã de “degeneração e perfeição”. Os poligenistas, por outro lado, acreditavam que as leis biológicas e naturais que determinavam o comportamento humano, atribuindo a criminalidade, a loucura e as doenças mentais ao comportamento e aspectos físicos de uma determinada comunidade, alegando que a imoralidade era uma característica hereditária, assim como a animalidade de uma comunidade e sua degradação.

Os poligenistas foram os responsáveis pelo desenvolvimento do racismo científico. Por meio de pesquisas que atrelava os comportamentos morais a características fenotípicas, capacidades intelectuais de acordo com a formação craniana, métodos de identificação de criminosos conforme características corporais, buscavam justificar, biologicamente e pseudocientificamente, a inferioridade e a hierarquia entre as diferenças humanas. Com isso, emergiram ciências especializadas em fazer esses diagnósticos racistas, como a frenologia, antropometria, a antropologia criminal, tendo Cesare Lombroso como seu principal expoente. No Brasil, Nina Rodrigues foi o médico que disseminou a influência das teorias racistas no campo da medicina e da psiquiatria.

Assim, o surgimento do conceito de raça e a teoria racialista moderna traz consigo premissas que se tornaram justificativas para a escravização e toda uma prerrogativa de práticas racistas, que vinculam a raça às práticas imorais, à criminalidade e às patologias: “(...) a divisão do mundo em raças corresponde a uma divisão por culturas. Das diferenças físicas decorrem diferenças mentais que são transmitidas hereditariamente.” (SANTOS, 2002, P. 46). Com isso, a construção da raça é corroborada pela premissa de que existem seres humanos com características físicas e práticas morais comuns, ou seja, o fenótipo e a moralidade estão

intrinsecamente relacionados na concepção de raça. Além da premissa de “(...) continuidade entre o físico e o moral e da determinação do indivíduo pelo grupo”, a teoria racial tem como alicerce a hierarquização dos valores morais entre as raças: “(...) o racista usa uma hierarquia única de valores para elaborar juízos universais pelos quais qualifica uma raça como sendo superior ou inferior a outra”. A partir do momento em que essas premissas de hierarquização e valoração das raças se transformam em práticas políticas “o racismo encontra o racismo” (SANTOS, 2002, p. 46).

O termo raça começou a ser associado também à noção de povo e de diferenciação e hierarquização entre os povos, desnaturalizando as diferenças entre os seres humanos, tendo como parâmetro universal de valoração e qualificação da humanidade, o modelo de civilização ocidental, que se tornou uma régua medidora universal, um parâmetro de classificação dos seres humanos em superiores e inferiores. Segundo SCHWARCZ,

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios – já que toda a humanidade deveria passar por eles –, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado. Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo (SCHWARCZ, 2019, p.75-76).

Outro fator presente no argumento que diferenciou raças ‘civilizadas de animais’, foi o argumento da pureza racial, ou eugenia “(eu: bom/boa, genus: geração): a boa geração” (SCHWARCZ, 2019, p.78-79). Criada em 1883 por Francis Galton, tinha o objetivo de “provar, a partir de um método estatístico e genealógico, que a capacidade humana era função da hereditariedade e não da educação” (idem), corroborando, mais uma vez, os argumentos racistas através das práticas de intervenção na reprodução das populações consideradas inferiores, a fim de promover uma seleção social. Temos assim as bases do determinismo social que continuam a influenciar diversas instituições e práticas governamentais até os dias de hoje. As culturas que não pertencem ao parâmetro universal civilizatório têm sua alteridade demarcada por diversas violências, desigualdades e invisibilidades institucionais, porque a elas não são imputados o devido reconhecimento, mas sim a classificação como a diferença, a minoria e “o outro”, em que culturas, saberes, expressões artísticas e corporais são desumanizadas através das práticas racistas de imposição universal da cultura ocidental europeia.

Foucault, em *A história da sexualidade I: A vontade de saber* (1999), nos mostra como a imposição da ideologia burguesa – que foi e ainda é a base ideológica das relações materiais capitalistas – trabalhou também por meio do corpo, impondo um ideal de sexualidade hegemônica ligada à classe, em que os corpos das demais classes sociais, que estavam sob o jugo da dominação, eram tipificados a partir da negatividade com relação ao corpo branco da classe dominante, criando assim, a legitimidade da supremacia racial.

E esse processo estava ligado ao movimento pelo qual ela afirmava sua diferença e sua hegemonia. É, sem dúvida, preciso admitir que uma das formas primordiais da consciência de classe, é a afirmação do corpo; pelo menos, foi esse o caso da burguesia no decorrer do século XVIII; ela converteu o sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia; compreende-se por que levou tanto tempo e opôs tantas reticências a reconhecer um corpo e um sexo nas outras classes — precisamente naquelas que explorava (FOUCAULT, 1999, p. 119).

O ideal de raça foi criado como uma ferramenta de solidificação das estratégias da burguesia emergente, uma forma de exercer o controle sobre as demais populações que não pertenciam à classe burguesa, racialmente branca; ele passou a se positivar através da negação e da racialização das demais classes, corpos, culturas e sexualidades que não pertenciam à normatividade burguesa, impondo, através da negatividade, a superioridade da própria raça por meio da imposição da normatividade política e do controle sexual dos corpos não brancos, ou os *outros*. Assim, o racismo emerge como uma ferramenta intrinsecamente relacionada aos mecanismos de poder político e jurídico das sociedades modernas. Segundo Foucault,

Ocorreu, a partir da segunda metade do século XIX, que a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça (FOUCAULT, 1999 p. 140).

Aliado à raça e ao corpo, outro aspecto que terá um peso fundamental para a imposição do sistema escravista e, também, para o processo de colonização e construção dos mecanismos políticos e jurídicos nas sociedades americanas atuais é a ideologia religiosa. Ela é relevante para compreender a importância que a moralidade possuiu (e possui até hoje) para a educação, comportamentos, herança moral, institucional e para a forma como as relações éticas, econômicas e políticas são conduzidas dentro da sociedade que a moralidade religiosa (a depender do tipo de colonização) trouxe consigo. A influência da ética católica e cristã para o continente americano foi fundamental para a dominação econômica e política dos territórios,

pois a “(...) eficácia econômica está ligada à questão do peso que tem a ideologia religiosa sobre o conjunto social”. (MOORE, 2007, p. 127).

A forma como o tipo de ideologia religiosa contribuiu no processo de colonização criou diferenças culturais, morais, sociais, econômicas e institucionais porque as sociedades escravistas de colonização ibérica se diferenciam das sociedades escravistas de colonização anglo-saxã. As ibéricas de predominância exploratória, tiveram o catolicismo como ideologia religiosa – e, em se tratando de Brasil a influência da escolástica se fez muito presente –, enquanto a anglo-saxã, além da colonização de exploração, estava presente também a colonização de povoamento, em que as religiões cristãs de cunho protestante exerceram poder sobre a formação moral, econômica e civilizacional da sociedade escravista.<sup>2</sup>

A modernidade europeia, por sua vez, foi caracterizada, principalmente, pelo desenvolvimento dos ideais iluministas, pela influência da secularização da razão, pelo abandono da influência da tradição religiosa no âmbito político e econômico e sua gradual substituição por ideais cujo primado é a razão, o que possibilitou o avanço necessário para o desenvolvimento tecnológico e acúmulo de capital. Entretanto, apesar das diferenças com relação aos colonizadores, a principal semelhança que une as sociedades de colonização ibérica e anglo-saxã é terem tido a religião, na expressão das Ideologias Católica e Cristã, como fundamento moral do sistema escravista e terem iniciado o processo de globalização e imperialismo ocidental em seus diversos aspectos: econômico, racial, religioso e cultural.<sup>3</sup>

O modo de produção escravista – em que o escravo é ao mesmo tempo o trabalho que realiza e instrumento do próprio trabalho, porque é uma propriedade e mercadoria humana –, foi patrocinado também pela Igreja, que via no tráfico de escravos e no processo de colonização a oportunidade para evangelizar novos fiéis e conquistar mais propriedades e territórios.

A Igreja também apoiava o comércio de escravos. Os espanhóis viam no tráfico uma oportunidade de converter os pagãos; e os jesuítas, os dominicanos e os franciscanos estavam maciçamente envolvidos na cultura canavieira, o que significava ter escravos. Há o caso de um velho diácono da Igreja em Newport que invariavelmente, todos os domingos após a chegada de um negreiro na costa, rendia graças ao Senhor porque “mais um carregamento de seres ignorantes fora trazido a uma terra onde poderiam ter o benefício de uma revelação do Evangelho” (WILLIAMS, 2012, p. 78).

---

<sup>2</sup> A colonização do continente americano refletiu assim, a divisão interna já existente no continente europeu, em que os países de tradição ibérica, mais especificamente Portugal e Espanha, assim como os países ao sul da Europa, possuíram rumos históricos diferentes dos países de tradição anglo-saxã, situados mais ao norte do continente europeu, como Inglaterra, França e Alemanha, por exemplo. Segundo Margutti: “(...) a civilização europeia moderna apresentou duas histórias diferentes e paralelas. Uma delas é a do Norte europeu, caracterizado pela adesão à modernidade e possuindo uma qualidade fáustica e evolutiva. A outra é a da Península Ibérica, caracterizada pelo retorno enfático à espiritualidade medieval e possuindo uma qualidade mais entrópica do que evolutiva” (2013, p. 43)

<sup>3</sup> No caso específico do Brasil, Severino afirma: “Pode-se dizer que o Brasil nasceu para a civilização ocidental sob o domínio cultural da tradição filosófica tomista que aqui chegou vinculada ao catolicismo missionário dos jesuítas, em pleno clima de Contrarreforma e de espírito tridentino e ultramontano. A história da cultura, da educação e, conseqüentemente, da própria filosofia, nos quatro primeiros séculos do Brasil, se confunde com a própria história do catolicismo e de sua evangelização ‘civilizadora’. Como ideologia hegemônica que perdurou praticamente até os inícios da República, a doutrina teológico-religiosa do catolicismo carregou consigo os seus fundamentos filosóficos que são aqueles da metafísica aristotélico-tomista e da ética platônico-agostiniana” (SEVERINO, 1997, p.34).

A ideologia religiosa condicionou o imaginário social do período colonial. A catequização e evangelização dos povos originários e, posteriormente, dos negros traficados do continente africano, era feita sob a violência e a justificativa de que se tratavam de povos não civilizados, para os quais a religião traria a salvação universal, tornando-os mais humanos e civis, já que apenas a religião católica era verdadeira. De características monoteísta e idealista-normativa, a moralidade religiosa se impunha nos países colonizados como conhecimento puro e verdadeiro, tendo na escrita e nas escrituras a forma como essa legitimação era imposta. A escrita passa a ser deificada, normatizada, simbolizando a representação das leis divinas e dos seres humanos. Marimba Aní, em *Yurugu: Uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu*, afirma:

Quando a expressão escrita se torna um valor dominante, as palavras se tornam vinculativas através da escrita, e os valores são leis percebidas. As leis preservadas através da codificação escrita são mais impressivas para a mente europeia do que meros “valores.” Este processo circular ajuda a manter a ordem em vez dos mecanismos que seriam obrigatórios em outras culturas. As leis escritas tornaram-se a marca da religião Europeia. O modo letrado ajudou a transmitir a ilusão de historicidade e, portanto, de “verdade universal” (ANI, 1994, p. 109).

A verdade universal das escrituras trouxe consigo a escrita como uma ferramenta simbólica de validação do conhecimento, a ideologia do progresso e, ao mesmo tempo, a imposição do imperialismo cultural europeu e da supremacia branca sobre as demais culturas através da imposição da ética católica e cristã e do valor moral atribuído às escrituras. Podemos perceber assim a construção da ideologia religiosa no continente americano a partir do momento em que “os movimentos religiosos influenciaram o desenvolvimento da cultura material” (WEBER, 2015, p. 107) da modernidade ocidentalizada. Assim, a ideologia religiosa teve um peso importante no processo de colonização e escravidão, porque se tornou uma justificativa metafísica para a manutenção do trabalho escravo.

Davis faz uma análise crítica da religião em seu texto *Sobre a Liberdade* (1971), considerando os pontos negativos e positivos da religião para a formação moral dos escravos, ao trazer à tona o exemplo vivido por Frederick Douglass.

(...) o cristianismo deveria servir a outra função. A ideia dominante por trás da exposição dos escravos à religião era fornecer uma justificativa metafísica, não para a liberdade, mas sim para a escravidão. Uma das declarações mais notórias de Karl Marx é que a religião é o ópio do povo. Isto é – a religião ensina os homens a se satisfazerem com sua condição neste mundo – com sua opressão – direcionando suas esperanças e desejos para um domínio sobrenatural. Um pouco de sofrimento durante a existência de uma pessoa neste mundo não significa nada comparado a uma eternidade de bem-aventurança (DAVIS, 1971, tradução nossa).

Karl Marx, em *A Ideologia Alemã*, nos mostra como a realidade não pode ser explicada apenas a partir das ideias e das teorias, mas as ideias e teorias são advindas das relações

materiais, sociais e históricas, que transformam a moralidade, justamente porque interferem em nossos comportamentos e na mentalidade da sociedade, ou seja, a forma como a vida material é produzida interfere na continuidade vida social como um todo. Assim, como a produção material reflete as ideias da classe dominante, a ideologia se relaciona com a forma como a vida material e histórica foi produzida e reproduzida pela burguesia e se consolida na vida real quando as ideias dessa classe são universalizadas na reprodução do mundo material.

A forma como os indivíduos manifestam a sua vida reflete muito exatamente aquilo que são. O que são coincide, portanto, com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como a forma como produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção (MARX, ENGELS. 1975, 19).

Entretanto, Davis, ao continuar analisando a vida e a obra de Frederick Douglass, em seu artigo *Sobre a Liberdade (1971)*, resgata uma análise de Marcuse em que, ao analisar as obras de Marx, evidencia que a religião, além de ser uma justificativa metafísica para a opressão – no caso, a opressão escravista –, possui seu aspecto positivo que é refletir o sonho da classe oprimida e movimentá-la também para a ação:

Marcuse gosta de apontar que muitas vezes ignoramos o fato de que Karl Marx também disse que a religião é o sonho de uma humanidade oprimida. Por um lado, essa afirmação significa, é claro, que os desejos se tornam sonhos projetados em uma esfera além daquela sobre a qual os seres humanos têm controle - eu diria, um reino imaginário. Mas, por outro lado, temos que nos perguntar: há mais alguma coisa implícita na afirmação de Marx sobre a noção de sonhos de desejo de uma humanidade oprimida? Pense por um momento. Desejos, necessidades e desejos reais são transformados em sonhos-desejos através do processo da religião, porque parece tão sem esperança neste mundo: esta é a perspectiva de um povo oprimido. Mas o que é importante, o que é crucial é que esses sonhos estão sempre à beira de voltar ao seu status original – os desejos e necessidades reais aqui na terra. Sempre há a possibilidade de redirecionar esses sonhos, sonhos para o aqui-e-agora (DAVIS, 1971, tradução nossa).

Assim, ao mesmo tempo em que a religião foi o alicerce moral do sistema econômico escravista, foi ressignificado e reinterpretado por grande parte das comunidades escravas, que motivadas pelo desejo de liberdade, ressignificaram a relação com a religião com o intuito de estabelecer uma mudança efetiva e real na concretização de seus desejos e sonhos mais profundos, no caso, de liberdade.

Davis, ao longo do artigo, analisa como Douglass ressignificou a relação com a religião para a concretização da sua liberdade, que teve consequências históricas importantes para o movimento de libertação dos escravizados norte-americanos, porque foi através desse movimento realizado por Douglass e, como cita Davis, por Turner,<sup>4</sup> que a religião proporcionou

---

<sup>4</sup> Nat Turner (Nathaniel Turner, 2 de outubro de 1800 -11 de novembro de 1831) foi um escravo americano que liderou uma revolta de escravos, a qual resultou em 55 mortes, o número mais elevado a ocorrer durante uma rebelião, antes da deflagração da Guerra Civil, no sul dos Estados Unidos. Seus partidários foram recrutados no condado de Southampton, Virginia. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. Geledés. 22/08/2009.

o surgimento de uma educação moral comprometida com a transformação material e desalienante dos escravizados:<sup>5</sup>

Frederick Douglass redirecionou esses sonhos; Nat Turner os colocou dentro da estrutura do mundo real. Portanto, pode haver uma função positiva da religião porque sua própria natureza é satisfazer necessidades muito urgentes de pessoas oprimidas. (Estamos falando apenas da relação dos oprimidos com a religião, não tentando analisar a noção de religião em e para si mesma). Pode haver uma função positiva da religião. Tudo o que precisa ser feito é dizer: vamos começar a criar essa eternidade de bem-aventurança para a sociedade humana aqui neste mundo. Vamos converter a eternidade em história (idem).

Dessa forma, ao mesmo tempo em que é importante a compreensão e análise do trabalho escravo moderno como alicerce e fundamento para o trabalho assalariado e alienado, é importante também analisarmos como as estratégias de resistência à escravização emergiram como práticas de liberdade, de autoconsciência e de afirmação histórica das pessoas negras que foram escravizadas. Resgatar esses acontecimentos e essas estratégias são importantes porque constituem os elementos históricos que ajudam na construção do pertencimento, da identidade e da memória social das comunidades negras afrodiáspóricas, que, em sua maioria, padecem das consequências nefastas do trabalho alienado, não conseguindo perceber de que forma o racismo atua na precarização de suas vidas, atingindo as diversas esferas da vida social, como a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho e, principalmente, a família.

Em suma, Davis nos mostra como a análise interseccional é importante porque une o que parece estar desagregado na vida material, mostrando como as diversas violências que atingem as nossas subjetividades contemporâneas possuem um elo em comum: a centralidade do trabalho alienado para a reprodução do racismo.

Davis nos mostra como o trabalho exercido pelas mulheres negras escravizadas foi de grande importância para a resistência, a sobrevivência e a constante busca por libertação da comunidade negra. Apesar de Davis relatar as experiências dos Estados Unidos e possuímos um processo de colonização diferente do norte-americano (que se dividiu entre colônia de povoamento e exploração, enquanto no Brasil vivenciamos a colonização de exploração), pode-se perceber similaridades estruturais quando compreendemos como o trabalho escravo teve um papel central para a formação de nossas sociedades e para a consolidação e estruturação do capitalismo ocidental, influenciando a forma como o trabalho alienado e assalariado estrutura

---

<sup>5</sup> No Brasil tivemos o exemplo da Sociedade Protetora dos Desvalidos, fundada na cidade de Salvador em 1832. “A confraria religiosa surgiu da iniciativa de um grupo de trabalhadores negros livres e libertos, que incluía pedreiros, marceneiros, calafates, carregadores e trabalhadores do ganho, sob a liderança de Manoel Victor Serra.” O principal objetivo da sociedade era construir um projeto político voltado para a “(...) emancipação da população negra, que incluía a afirmação de cidadania e a luta por direitos, como educação, dignidade, assistência mútua, participação política e pertencimento racial”. CAMPOS, Lucas. Geledés. 20/09/20.

nossas relações e nossas opressões nos dias atuais, trazendo consequências que afetam diretamente a sobrevivência das populações pobres, majoritariamente negras e imigrantes.

## 2.1 DO TRABALHO ESCRAVO AO TRABALHO ASSALARIADO

Estudar a influência do legado que a escravidão moderna possui para as democracias capitalistas contemporâneas envolve percebermos como o capitalismo se desenvolveu também graças à base de sustentação das relações econômicas escravistas – tanto do mercado de mão de obra negra, quanto da produção das mercadorias e matéria-prima oriundas do trabalho escravo – e, em suas mutações, reproduz os conflitos e as violências racistas herdadas do sistema escravista, mesmo estando em uma relação social e econômica diferente, introduzida pelo trabalho assalariado. Envolve compreender também como, interseccionalmente, o capitalismo reproduz o racismo, o sexismo e as desigualdades alicerçadas nas instituições das sociedades contemporâneas.

Sobre a instituição da escravidão, Erick Williams, em *Capitalismo e Escravidão*, nos diz,

Como disse Merivale, a escravidão foi uma instituição econômica de primeira importância. Tinha sido a base da economia grega e erguera o Império Romano. Nos tempos modernos, forneceu o açúcar para as xícaras de chá e café do mundo ocidental. Produziu o algodão que foi a base do capitalismo moderno. (...) Numa perspectiva histórica, a escravidão faz parte daquele quadro geral de tratamento cruel imposto às classes desfavorecidas, das rigorosas leis feudais e das impiedosas leis dos pobres, e da indiferença com que a classe capitalista em ascensão estava começando a calcular a prosperidade em termos de libras esterlinas e (...) se acostumando com a ideia de sacrificar a vida humana ao deus do aumento da produção” (WILLIAMS, 2012, p. 32).

O trabalho escravo é uma das formas de trabalho involuntário mais antigas da humanidade. O processo de escravização se dava por diversos motivos, entre eles a guerra, a conquista territorial e a dívida foram os fatores preponderantes. Entretanto, apesar de a noção do escravo como uma propriedade humana existir desde a Antiguidade – sendo um dos principais fatores que permitiram o auge da democracia Grega e, posteriormente, o imperialismo Romano –, foi a inserção dos escravizados na categoria econômica enquanto escravo-mercadoria que foi o diferencial da escravidão moderna.

O sucesso da escravidão moderna se deu a partir do momento em que o continente africano foi integrado ao mercado internacional europeu. As trocas entre os objetos manufaturados europeus e os escravos ocorreram a partir da estratégia dos europeus em se

aproveitar das divisões e dos conflitos internos já existentes dentro do continente, como uma forma de conseguir as mercadorias. De acordo com Walter Rodney,

Ainda que as divisões de classe não fossem muito pronunciadas na sociedade africana, contribuíam também para facilitar a dominação comercial em várias partes do continente. Os chefes dispunham de um certo status e autoridade e quando subornados pelas mercadorias europeias começavam a servir-se dessa posição para fazer expedições contra outras sociedades assim como para explorar internamente vitimando alguns dos seus súditos. Nas sociedades mais simples, onde não havia reis, provou-se impossível aos europeus conseguir as alianças necessárias para adquirir os carregamentos de escravos na costa. Nas sociedades onde existiam grupos dominantes, a associação com os europeus era facilmente estabelecida; e a partir daí a Europa radicalizava as divisões de classe internas existentes e criava outras novas (RODNEY, 1975, p. 114-115).

O comércio triangular incentivou os conflitos internos dentro do continente africano e o imperialismo europeu se intensificou, adentrando os territórios através da influência política e econômica que os colonizadores europeus passaram a ter dentro dos territórios africanos. Assim, o processo de escravização e desumanização dos povos africanos que se tornaram mercadorias humanas se deu de forma gradual e lenta entre os séculos XVI e XVIII. A riqueza oriunda dessas trocas comerciais possibilitou a acumulação primitiva necessária para o desenvolvimento da Revolução Científica e Industrial. A modernidade e, conseqüentemente, o surgimento do continente americano no mapa do mundo ocidental, foram inaugurados tendo por base as relações econômicas escravistas, mas principalmente, a expansão mercantil do tráfico negreiro através do comércio marítimo triangular.

O comércio marítimo triangular deu um triplo estímulo à indústria britânica. Os negros eram comprados com artigos britânicos; transportados para as fazendas, eles produziam açúcar, algodão, anil, melão e outros produtos tropicais, cujo processamento criava novas indústrias na Inglaterra; e, enquanto isso, a manutenção dos negros e seus donos nas fazendas fornecia mais um mercado à indústria britânica, à agricultura da Nova Inglaterra e aos pescadores da Terra Nova. Em 1750, praticamente não existia nenhuma cidade mercantil ou manufatureira na Inglaterra que não estivesse ligada de alguma maneira ao comércio colonial triangular ou direto. Os lucros obtidos forneceram um dos principais fluxos da acumulação do capital que, na Inglaterra, financiou a Revolução Industrial (WILLIAMS, 2012, p. 90).

O comércio de africanos como mão de obra escrava para as colônias americanas e, posteriormente, a venda das matérias-primas que eram produzidas pelo trabalho escravo – como o algodão, o açúcar e o café –, na América, impulsionou a formação de indústrias na Europa, principalmente na Inglaterra, que sustentaram o tráfico de escravizados, como as indústrias metalúrgicas que fabricavam o ferro necessário para os grilhões, as âncoras dos navios negreiros, as ferramentas usadas pelos escravizados e as armas de fogo; as refinarias de açúcar inglesas, responsáveis pela comercialização do açúcar refinado e do rum; e as indústrias de tecelagem, que utilizavam em suas produções o algodão produzido nas colônias, para depois

vender os produtos acabados no continente americano, impondo uma nova necessidade de desejo e consumo.

O mercado do tráfico negreiro permitiu a acumulação primitiva necessária para o surgimento das indústrias inglesas e o trabalho escravo sustentou o trabalho assalariado no início de seu surgimento, até o momento em que o tráfico de escravizados deixou de ser rentável diante de uma nova realidade criada pela necessidade das indústrias, e a Inglaterra, que já possuía o monopólio político e econômico sobre as taxações do mercado internacional, decretou o fim do tráfico negreiro em 1845, com a Lei Bill Aberdeen. Segundo Du Bois, em seu texto *O trabalhador negro*,

O trabalho negro tornou-se a pedra fundamental não apenas da estrutura social do Sul, mas da manufatura e do comércio do Norte, do sistema fabril inglês, do comércio europeu, da compra e venda em escala mundial; novas cidades foram construídas sobre os resultados do trabalho negro, e um novo problema trabalhista, envolvendo todo o trabalho branco, surgiu tanto na Europa quanto na América (DUBOIS, 1935, tradução nossa).

Assim, as diferenças entre o trabalho escravo e o assalariado também foram se formando. No trabalho escravo, o escravizado é apenas um instrumento dentro do processo de produção mercantilista, uma propriedade humana, cuja finalidade é apenas produzir trabalho, que conseqüentemente, produzirá mercadorias, alimentando a reprodução do trabalho escravo. Como nos diz Marquese e Salles,

A relação escravista como propriedade da pessoa do trabalhador impõe condições diferentes na organização do trabalho e da vida social. Aqui o dono de escravos controla e organiza o trabalho mediante a posse de seres humanos. A *plantation* é não só a residência da força de trabalho escrava, como também tem um caráter carcerário. Ela é organizada de modo a impedir a mobilidade dos escravos e a regular todos os aspectos de sua vida social. Como os seres humanos foram fisicamente apropriados como propriedade (e representam um investimento de capital), o dono de escravos deve, ao mesmo tempo, extrair trabalho da mão-de-obra residente e assegurar a reprodução física e social da massa de trabalhadores. A *plantação* escravista é tanto o lugar da produção de mercadorias quanto da reprodução social e física da força de trabalho escrava (SALLES 2016, p. 75-76).

No trabalho assalariado, o que se torna mercadoria não é a pessoa humana, mas a sua capacidade de exercer trabalho, ou seja, sua força de trabalho, que é medida pelo tempo e valorada a depender do tipo do trabalho. A força de trabalho assim é trocada por um equivalente monetário que permite ao trabalhador assalariado trocar o salário por mercadorias necessárias para sua subsistência. Sendo assim, o empregador não se torna responsável pela reprodução social e física da força de trabalho assalariada, mas apenas pelas condições de produção das mercadorias.

Enquanto que o trabalho assalariado se tornava uma realidade nas metrópoles europeias, abarcando um grande contingente de trabalhadoras e trabalhadores brancos pobres, assim como

também de crianças, o trabalho da mão de obra negra escravizada subsistia como uma realidade nas colônias americanas, mesmo depois da Lei Bill Aberdeen. Com isso, apesar de decretado o fim do tráfico transatlântico, o trabalho escravo ainda era uma realidade nas colônias do continente americano. O comércio de escravizados e, conseqüentemente, a escravidão, ocorria livremente dentro dos territórios, até porque as produções industriais europeias dependiam da matéria-prima produzida pelas colônias: “(...) o livre-comércio favorecia as transações com a zona das plantations e impulsionava a escravidão, assim como os intercâmbios com as plantations certamente favoreciam a migração e a reprodução do capital, de maneira que auxiliaram a industrialização” (MARQUESE; SALLES, 2016, p. 45).

Por volta do século XIX, mesmo após o fim do tráfico negreiro, quando as produções de matérias-primas das colônias americanas estavam a todo vapor, como o açúcar e o café, o algodão emerge como a mercadoria mais importante no mercado internacional, tendo o trabalho escravo na produção de algodão das lavouras coloniais, como matéria-prima para as produções industriais europeias.

No século XIX, o algodão desbanca o açúcar como a *commodity* mais valiosa do comércio internacional. (...) A rápida ascensão de sua produção escravista estava intimamente ligada à mecanização da produção de materiais têxteis, do sistema fabril e do surgimento do trabalho assalariado na Grã-Bretanha e em outros lugares. Da perspectiva da economia-mundo, o Sul algodoeiro dos Estados Unidos e a Grã Bretanha industrial não formam economias escravistas e capitalistas separadas, mas, em vez disso, são vistos como dois polos da divisão de trabalho econômica e geográfica mundial. Eles são interdependentes e mutuamente formativos um do outro através da forma de mercadoria. (...) A relação entre escravidão e trabalho assalariado, entre plantation e a fábrica, ao mesmo tempo que produz uma conjuntura espaço temporal, é moldada por ela (MARQUESE; SALLES, 2016, p. 85).

Assim, a acumulação de capital oriunda do tráfico negreiro e da mão de obra negra escrava possibilitou o desenvolvimento do capital humano e tecnológico que modificou a cultura europeia e as relações econômicas internacionais. Transformação que foi imprescindível para o desenvolvimento científico moderno e para as novas relações sociais, econômicas e políticas, que vão marcar a forma como o Estado Moderno atua como agente de soberania, administrando a coisa pública e interferindo na vida privada a partir do ponto de vista da propriedade e da mercadoria, sempre a serviço do mercado. O assalariado, nas relações modernas de trabalho, é o provedor, mas não o detentor de toda a riqueza oriunda do próprio trabalho. Segundo Davis “a escravidão estava encerrada em uma sociedade caracterizada pelo trabalho assalariado ‘livre’. Homens e mulheres negros sempre podiam contrastar suas correntes com o status nominalmente livre dos trabalhadores brancos” (DAVIS, 1971, tradução nossa).

Tanto o trabalho escravo moderno quanto o trabalho assalariado capitalista possuem como finalidade a produção de mercadorias imprescindíveis para a sobrevivência, manutenção e reprodução da vida humana, uma vez que a função do trabalho é justamente transformar a natureza tendo por objetivo final a sobrevivência da vida humana. Entretanto, não houve uma passagem separada e independente do trabalho escravo para o trabalho assalariado, apesar de posteriormente essas formas de trabalho se basearem em relações sociais diferentes, mas inicialmente interdependentes, porque uma foi base de sustentação da outra. Como bem sinalizado por Marx, em *A Ideologia Alemã*, a forma de produção de mercadorias molda as relações sociais, materiais, políticas e ideológicas de uma sociedade, devido à forma como as atividades econômicas costuram essas relações e as transformam.

Tanto no trabalho escravo quanto no trabalho assalariado o trabalho excedente é roubado do trabalhador, o que diferencia um trabalho do outro é a forma como essa expropriação acontece e molda as relações sociais e materiais da sociedade, interferindo diretamente na sobrevivência e no direito à vida de diversos seres humanos. Marquese e Salles, ao fazer uma análise da relação entre o trabalho escravo e o assalariado, percebem que a análise de Marx a respeito dessa questão evidencia que

o que distingue as diversas formações econômicas da sociedade – a distinção entre uma sociedade baseada no trabalho escravo e uma sociedade baseada no trabalho remunerado – é a forma como esse trabalho excedente é extorquido do produtor imediato, o trabalhador (MARQUESE; SALLES, 2016, p. 72).

Marx, no primeiro volume de *O capital*, ao abordar a questão sobre a jornada de trabalho e seus limites, evidencia que a mais-valia, o valor que o trabalho excedente possui e que é apropriado pelo empregador já existia muito antes das relações capitalistas, porque era produzido pelas relações de valor-de-uso, o que vai mudar com o capital e a instituição do trabalho assalariado é justamente a inserção do valor-de-troca através da fetichização e reificação das mercadorias, mais especificamente, a mercadoria humana. Ou seja, foi através da mais-valia produzida pelos escravizados, que foram reificados, que os capitalistas viram a oportunidade de extorquir do trabalhador assalariado a mais-valia em sua integralidade como capital e lucro.

É evidente que em toda formação econômica da sociedade onde predomina não o valor de troca, mas o valor de uso do produto, o mais-trabalho é limitado por um círculo mais amplo ou mais estreito de necessidades, mas nenhum carecimento descomedido de mais-trabalho surge do próprio caráter da produção. Razão pela qual, na Antiguidade, o sobretabalho só é repudiado quando seu objetivo é obter o valor de troca em sua figura autônoma de dinheiro, na produção de ouro e prata. O trabalho forçado até a morte é, aqui, a forma oficial de sobretabalho. Basta ler Diodoro Sículo. Mas essas são exceções no mundo antigo. Assim que os povos, cuja produção ainda se move nas formas inferiores do trabalho escravo, da corveia etc., são arrastados pela produção capitalista e pelo mercado mundial, que faz da venda de seus produtos no

exterior o seu principal interesse, os horrores bárbaros da escravidão, da servidão etc. são coroados com o horror civilizado do sobretrabalho. Isso explica por que o trabalho dos negros nos estados sulistas da União Americana conservou certo caráter patriarcal, enquanto a produção ainda se voltava sobretudo às necessidades locais imediatas. Mas à medida que a exportação de algodão tornou-se o interesse vital daqueles estados, o sobretrabalho dos negros, e, por vezes, o consumo de suas vidas em sete anos de trabalho, converteu-se em fator de um sistema calculado e calculista. O objetivo já não era extrair deles uma certa quantidade de produtos úteis. O que importava, agora, era a produção do próprio mais-valor (MARX, 2011, p. 223-224).

Diante do exposto sobre o contexto que envolve o processo de colonização moderna, em que o racismo, conjugado com a exploração do trabalho de mão de obra escrava e a ideologia religiosa, constroem a opressão moderna, percebemos que a análise de Davis demonstra ser singular, porque, aliada à questão da raça e da classe, Davis evidencia como o sexismo também demonstra ser um pilar de estruturação das opressões que contribuíram e ainda contribuem para a desestruturação das comunidades negras e aquelas que possuem suas alteridades oprimidas.

Em seu primeiro livro, *Mulheres, Raça e Classe* (2011), ela se propõe a analisar a família negra e a mulher negra durante a escravidão, buscando confrontar os estereótipos alimentados pela historiografia da época, que atribuía a leviandade, a criminalidade e o fracasso da família negra como responsabilidade exclusiva mulher negra. Analisa também o racismo presente no movimento feminista sufragista, que excluía as mulheres negras e a importância dessas mulheres para o processo de emancipação da família negra.

Ela observa que nenhuma obra historiográfica, até o momento de construção de seu trabalho, tinha analisado a questão da mulher negra escrava com seriedade e atenção, e por isso sentiu a necessidade de realizar um reexame da situação das mulheres negras no período da escravidão, por compreender, principalmente, o papel das escravas como trabalhadoras e a centralidade do trabalho escravo para a construção dos Estados Unidos e para o processo de libertação da comunidade negra. E, estendendo a contribuição da análise de Davis para a compreensão do continente americano, podemos sustentar a centralidade do trabalho escravo de homens e, principalmente, das mulheres, para a construção dos países americanos, inclusive do Brasil.

## 2.2 A MULHER NEGRA COMO FORÇA PRODUTIVA: O LEGADO DO TRABALHO ESCRAVO PARA AS FAMÍLIAS NEGRAS

Para compreendermos a forma como as violências atingem as comunidades pobres, que são identificadas em sua maioria pela raça e quantificadas pelo gênero, Angela Davis, com

certeza, é uma das pensadoras que possui grandes contribuições para analisarmos a gênese da opressão vivenciada pelas mulheres negras, o impacto que essa opressão promove nos homens, nas crianças, nas famílias e em toda a comunidade.

Davis, em seu artigo *Reflexões sobre o papel das mulheres negras na comunidade de escravos*, publicado em 1972, fez uma investigação rigorosa da mulher negra enquanto ela interagia com seu povo e com seu ambiente opressor durante a escravidão, buscando salientar o papel da mulher negra enquanto força produtiva para o sistema escravista, mas também a importância de seu papel para a sobrevivência física e espiritual da comunidade negra, através dos atos de resistência e luta pela liberdade impetrados e liderados por mulheres negras em seus mais diversos âmbitos, principalmente o doméstico, lugar em que a opressão sexual, racial e de classe se entrecruzam e constroem a gênese da opressão vivida pelas mulheres negras no mundo ocidental contemporâneo.

Para compreendermos a gênese da opressão das mulheres negras, é de suma importância percebermos o legado que o trabalho escravo deixou em nossas relações, principalmente na desestruturação da família negra, ponto central para a construção dos valores que constituem a vida humana e social.

Davis principia analisando o papel das mulheres negras como trabalhadoras, já que, hoje em dia, são elas as que mais trabalham fora de casa devido à herança do trabalho compulsório no período da escravidão, realizando o costumeiro trabalho doméstico ou como ganhadeiras nas ruas. Enquanto as mulheres brancas saem para trabalhar em profissões liberais ou, ainda assim, permanecem como donas de casa, são as mulheres negras que cuidam de seus lares e abandonam suas famílias para ajudar na criação dos filhos e dos lares da elite branca, bem como vendem os alimentos que são consumidos e nutrem a maioria dos lares urbanos.

As mulheres negras que eram exploradas como mão de obra escrava, que compunham a força produtiva escravista, eram exploradas produtivamente enquanto mão de obra para a produção colonial de matéria-prima, mas também eram exploradas sexualmente enquanto reprodutoras, ou seja, enquanto por um lado eram emasculadas e tratadas da mesma forma que os homens nas lavouras, por outro lado, eram exploradas sexualmente, apesar de não terem sua feminilidade reconhecida.

A filósofa nos mostra que, durante a escravidão norte-americana, o predomínio do trabalho doméstico exercido pelas mulheres negras se dava mais ao norte, em que a predominância era a colonização de povoamento, enquanto que, no extremo sul, em que a colonização de exploração foi mais violenta, além dos trabalhos domésticos, elas realizavam o mesmo trabalho que os homens na lavoura: “(...) 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).

Lélia Gonzalez, intelectual e feminista brasileira, ao fazer uma análise da mulher negra no período da escravidão brasileira, em seu artigo “Mulher negra: um retrato”, nos mostra que os escravos eram divididos em duas categorias: os produtivos e os não-produtivos. “(...) aqueles que trabalhavam diretamente para a sustentação econômica do regime (escravos do eito) e aqueles que eram dirigidos para a prestação de serviços (feitores, criados, negros de ganho, etc.)” (GONZÁLEZ, 2018, p.38).

Sendo assim, a situação da mulher negra enquanto escrava também se encontra nessas categorias: a trabalhadora do eito e a mucama. Segundo González, enquanto as escravas do eito eram aquelas que pegavam no trabalho duro das lavouras porque não havia divisão sexual entre os escravizados, a tarefa da mucama era cuidar e manter a ordem da casa grande, lavando, passando, cozinhando, amamentando as crianças nascidas das sinhás; e é justamente o trabalho que as mucamas realizavam que dará origem à um dos estereótipos da mulher negra: a Mãe Preta. Assim como a análise de Davis sobre a Mãe Preta, Lélia nos mostra que<sup>6</sup>

foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da Mãe Preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes estórias sobre quibungo, a “mula sem cabeça” e outras figuras do imaginário popular (GONZÁLEZ, 2018, p.38).

A figura da Mãe Preta desencadeou todo um legado ideológico em torno da mulher negra, trazendo para ela a responsabilidade não apenas sobre a construção e o crescimento das famílias brancas, mas também a degeneração moral que acarreta o desemprego, o aumento da criminalidade e a desestruturação familiar de suas próprias famílias e da comunidade negra. Esse legado é sustentado através da ideologia, de todo um imaginário estereotipado que é construído para legitimar ações e relações de poder que reproduzem a estrutura opressiva, o chamado mito ou, como Patrícia Hill Collings e bell hooks, feministas interseccionais, definem, imagens de controle.

(...) grupos de elite no exercício do poder manipulam ideias sobre a condição da mulher negra. Para tal, exploram símbolos já existentes, ou criam novos. Hazel Carby sugere que o objetivo dos estereótipos não é refletir ou representar uma realidade, mas funcionar como um disfarce ou mistificação de relações sociais objetivas. Essas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza

---

<sup>6</sup> Sobre a relação entre Lélia e Angela, ver a dissertação *Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*, de Raquel Barreto.

e outras formas de injustiça social pareçam naturais e inevitáveis na vida cotidiana (COLLINGS, 2019, p. 136).

As imagens de controle analisadas por Collings têm como elemento em comum a degeneração da sexualidade das mulheres negras. A *mammy* representa o estereótipo da mãe negra nas famílias brancas, a mulher negra mais velha, desprovida de sexualidade mas sempre disposta a servir e obedecer, principalmente nos afazeres domésticos e no cuidado com os filhos da elite branca; a *matriarca*, por outro lado, simboliza a mãe negra de moralidade desviante que, por não cumprir suas funções “maternais”, são as responsáveis pelas consequências da moralidade desviante da comunidade negra; a *lady* ou *dama negra*, é o estereótipo que, como diz Collings, “se assemelha à uma versão da mammy moderna” (COLLINGS, 2019, p. 154), porque também são desprovidas de sexualidade, trabalham como mulas executivas e acabam não tendo tempo para a família, homens e relacionamentos afetivos; e a *jezebel*, que representa o estereótipo da mulher negra sexualmente agressiva e de apetite sexual excessivo. Collings nos chama a atenção para que “consideradas em conjunto, essas imagens predominantes da condição da mulher negra representam o interesse da elite masculina branca em definir a sexualidade e a fecundidade das mulheres negras” (idem, p. 159).

Dentre esses estereótipos, o matriarcado negro é um desses mitos analisados pelo feminismo negro interseccional que Davis vai desconstruir no artigo publicado em 1971 e que será novamente criticado em seu livro *Mulheres, Raça e Classe*.

O mito do matriarcado negro remete às mulheres negras a centralidade e a responsabilidade pela desestruturação moral e econômica das famílias negras. Foi uma justificativa muito utilizada pelo governo Reagan, nos Estados Unidos e, no Brasil, não é diferente, – porque de vez em quando esse estereótipo é utilizado nos meios de comunicação que possuem um viés autoritário, mas também no próprio senso comum popular –, tentando invocar às mulheres negras, em sua maioria mães solteiras, a responsabilidade pela opressão que a comunidade inteira vivenciava e ainda vivencia.

Entretanto, o que Davis nos apresenta é que o sistema escravista não gerou e não poderia engendrar uma estrutura familiar matriarcal, se entendermos o matriarcado enquanto a “existência de uma ordem social na qual mulheres exercem poder social e político” (hooks, 2020, p.124). Ao contrário do que narrava e ainda continua a narrar a historiografia racista, se a centralidade da educação, da formação familiar nas comunidades negras, nos tempos atuais, tem se tornado uma responsabilidade majoritariamente das mulheres, é devido à desestruturação familiar e ausência do apoio paterno, esse fato não se deve ao poder social e político que as

mulheres negras possuem, mas sim à marca que a escravidão deixou com a desestruturação das famílias negras.

Mães e pais foram brutalmente separados; as crianças, quando atingiam a maioridade, eram marcadas e frequentemente separadas de suas mães. Que a mãe era “a única mãe legítima de seu filho”, portanto, não significava que ela tinha permissão para guiá-lo até a maturidade (DAVIS, 1972, tradução nossa).

Desde o processo de escravização, a maioria das famílias que se formavam no novo território eram forçadamente separadas, porque a separação era uma estratégia de desumanização que impedia as insubordinações dos escravizados, mas também porque a relação sexual entre os escravos obedecia à ordem de procriação mercadológica desumana, tal como a reprodução de animais – principalmente após o fim do tráfico negreiro, em que os senhores precisavam aumentar a produção interna de escravos. As mulheres que engravidavam eram as mais lucrativas e, assim que pariam, seus filhos eram separados de seus braços porque não havia nenhum parentesco ou relação com os pais das crianças, que exerciam apenas a função de procriadores ou “machos”, e as crianças eram geradas apenas como mercadorias que seriam vendidas para alimentar o mercado de mão de obra interna. Davis, ao citar John Henrik Clarke, nos mostra como a reconstrução familiar no período escravista obedeceu às necessidades de lucro dos colonizadores:

A família como entidade funcional foi declarada ilegal e permitida a existir apenas quando beneficiava o senhor de escravo. A manutenção da família escrava como uma unidade familiar beneficiava os proprietários de escravos apenas quando e na medida em que tais uniões criavam novos escravos que poderiam ser explorados (CLARKE, 1972 apud DAVIS, 1971, tradução nossa).

Assim, o que se esconde sob o manto do matriarcado negro é justamente a produtividade sobre a opressão racial e sexual a que era submetida a mulher negra escravizada, que era usada como uma trabalhadora em sua igualdade com os homens negros, como procriadora de mão de obra escrava, mas que também padecia de abusos sexuais dos senhores como forma de punição pelos atos de insurgência, ou seja, a conjugação entre a violência racial, que escraviza, e a sexual, que estupra. Aliada à função doméstica, ao trabalho produtivo na lavoura e nas plantações – em que o trabalho era análogo aos realizados pelos homens – o que dilacerou a possibilidade de unidade familiar foi justamente o fato de a mulher negra também exercer a função produtiva enquanto reprodutora da “espécie”, através da violência sexual.

É possível perceber, assim, como a estratégia do estupro foi a arma que o colonizador e o senhor de escravos utilizava como medida corretiva e de dominação sobre a propriedade humana, já que “(...) a licença para estuprar emanava da cruel dominação econômica e era por ela facilitada, como marca grotesca da escravidão” (DAVIS, 2016, p.180). O estupro era um

direito de propriedade que os senhores exerciam sobre as e os escravizados, assim como a violência era uma forma de domesticação do corpo e também da alma, porque um ser humano não nasce escravo, mas torna-se um e a violência tem um papel poderoso na domesticação das vontades, desejos e ações.

O estupro tem uma relação direta com todas as estruturas de poder existentes em determinada sociedade. Essa relação não é simples, mecânica, mas envolve construções complexas que refletem a interligação da opressão de raça, gênero e classe característica da sociedade. Se nós não compreendermos a natureza da violência sexual como sendo mediada pela violência e poder raciais, classistas e governamentais, não poderemos ter esperança de desenvolver estratégias que nos permitam um dia purgar nossa sociedade da violência opressiva misógina (DAVIS, 2017, p.49).

Ou seja, o estupro se relaciona diretamente com as instituições de poder em nossas sociedades ocidentalizadas, porque o sexismo integra a estrutura na qual o patriarcado se estabeleceu e se institucionalizou ao longo da história humana ocidental em seus mais de 2.400 anos, deixando consequências diretas “na organização familiar e nas relações econômicas, na instituição de burocracias religiosas e governamentais e na mudança de cosmogonias, expressando a supremacia de divindades masculinas” (LERNER, 2019, p. 31), mas também na forma como a apropriação e o desenvolvimento do capital se deram. Por isso, entendemos com Davis que o capitalismo já traz consigo, em sua constituição e instituições, a opressão sexista, que, ao se reproduzir nos diversos contextos culturais no processo histórico de colonização, tornou-se a fonte motriz também da reprodução de outras violências que atingiram as demais alteridades criadas como negação do sujeito masculino branco, europeu e heterossexual.

Por isso, entendemos com Davis que o que o mito do matriarcado fez e ainda faz é justamente isentar as instituições e os governos de todo esse processo de violência colonial, da responsabilidade política e social sobre a vida da grande massa das populações trabalhadoras negras e pobres e encarregar às mulheres negras a culpa sobre a desestruturação familiar, o aumento da criminalidade e o consumo de drogas, porque a elas é dada a responsabilidade sobre o aumento da taxa de natalidade da população negra, justificando a gravidez na adolescência como a causa por elevar o aumento de mães solteiras e jovens, como se elas fossem culpadas pelo aumento da pobreza, da violência e do desemprego entre a população negra, uma vez que são as que ainda dependem dos auxílios governamentais para sobreviver.

Davis demonstra, em suas reflexões, como propostas de intervenção no controle de natalidade da população negra foram usadas como justificativas para a diminuição do desemprego e da violência, mas que no fundo escondiam a continuação da proposta racista contra as comunidades negras e de minorias étnicas.

Em *Mulheres, Raça e Classe* (1981), no capítulo intitulado “Racismo, controle de natalidade e Direitos Humanos”, Davis vai abordar como o controle de natalidade e a esterilização compulsória foram mecanismos utilizados para eliminar as populações de minorias étnicas a serviço de práticas e políticas racistas. Ela faz também uma crítica às feministas brancas sufragistas que reivindicavam a “maternidade voluntária”, mas que não eram sensíveis à forma como o racismo influenciava as práticas governamentais que atingiam as populações pobres e de minorias étnicas. As feministas não viam a diferença entre o direito ao aborto e a defesa generalizada de abortos, que atingia, em sua maioria, os setores desfavorecidos da população.

(...) as defensoras do controle de natalidade ou aquiesceram ou apoiaram os novos argumentos invocando o controle de natalidade como um meio de prevenir a proliferação das classes baixas e como um antídoto ao suicídio da raça. (...) Cada vez mais, aceitava-se, nos círculos do movimento, que as mulheres pobres, tanto negras quanto imigrantes [e indígenas], tinham um dever moral de restringir o tamanho de sua família. O que era reivindicado como um direito para as mulheres privilegiadas veio a ser interpretado como um dever para as mulheres pobres (DAVIS, 2016, p. 213).

Davis traz dados e informações que mostram como, no início do século XX, 26 estados da federação norte-americana haviam aprovado leis de esterilização compulsória, atos esses que foram auxiliados pelos posicionamentos das organizações como a Sociedade Eugênica, a Liga Estadunidense pelo Controle de Natalidade e o Movimento Sufragista Norte-Americano, que defendiam a esterilização em massa das populações pobres e de minorias étnicas argumentando que as pessoas que compunham essas classes sociais eram inaptas, incapazes de criar seus filhos de maneira apropriada, agregando a massa de pessoas desempregadas e improdutivas para a sociedade.

No período da ditadura militar no Brasil, tivemos a influência de organizações internacionais americanas nas propostas de planejamento familiar nos governos militares, sob o pretexto de que o “alegado descontrole do aumento populacional constituía um entrave ao desenvolvimento econômico e social” (DAMASCO, 2009, p. 100), já que a maioria da população brasileira era composta de pardos e mestiços, o que, do ponto de vista do racismo, a mestiçagem era sinal da degenerescência da população brasileira.

Mariana Damasco, em sua dissertação intitulada *Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil* (2009), nos apresenta dados importantes sobre como a política de controle da natalidade foi introduzida no país sob pressão internacional, mas também com a influência de setores racistas da sociedade brasileira, que ocupavam posições dentro ao governo:

A Sociedade Civil de Bem-Estar Familiar (BEMFAM) foi criada em fevereiro de 1966, com o objetivo de: “promover e propugnar pelo bem-estar da família, como célula constitutiva da nação”. (...) A BEMFAM era ligada à Federação Internacional de Planejamento Familiar (IPPF), instituição norte-americana, de caráter controlista e que forneceu recursos à instituição brasileira para realizar seus serviços. Essa ligação entre a BEMFAM e a IPPF ilustrava a presença e a influência controlista norte-americana nas políticas relativas ao planejamento familiar no Brasil (DAMASCO, 2009, p. 99).

Um desses casos trazidos pela pesquisadora sobre as tentativas de controle de natalidade da população negra no Brasil é o relatório elaborado por Benedito Pio da Silva, que pertencia ao Grupo de Assessoria e Participação (GAP) do governo de Paulo Maluf, em São Paulo, de 1979-1982, em que alegava a importância do controle de natalidade e da esterilização das mulheres negras, através do Programa Pró-Família, com a justificativa de diminuir a miséria no país, mas também sob o pretexto de que a população negra poderia ocupar postos-chaves dentro da política nacional,

A população branca corresponde a 55%, a parda a 38%, a negra a 6% e a amarela a 1%. De 1970 para 1980 a população branca reduziu-se de 61% para 55% e a parda aumentou de 29% para 38% (...) Enquanto a população branca praticamente já se conscientizou da necessidade de controlar a natalidade, principalmente nas classes médias e altas, a negra e a parda elevaram seus índices de expansão em 10 anos, de 29 para 38%. Assim temos, 65 milhões de brancos, 45 milhões de pardos e um milhão de negros. A manter essa tendência no ano 2000 a população parda e negra será de ordem de 60%, portanto muito superior à branca, e eleitoralmente poderá mandar na política e dominar postos-chaves. A não ser que façamos como em Washington, capital dos Estados Unidos, que devido ao fato da população negra ser da ordem de 63% não há eleições (DAMASCO, 2009, p. 110 apud O censo de 1980 no Brasil e no estado de São Paulo e suas curiosidades e preocupações” apud Pronunciamento do deputado Luiz Carlos Santos, São Paulo, 5 de agosto de 1982).

Outros eventos importantes que demonstraram as tentativas de controlar o aumento da população negra no Brasil foram: a campanha publicitária do médico baiano Elsimar Coutinho, que, no ano de 1986, na inauguração do Centro de Pesquisa e Assistência em Reprodução Humana (CEPARH), lançou *outdoors* pela cidade de Salvador mostrando crianças negras como sendo “defeitos de fabricação”, condicionando as mulheres negras à procura do CEPARH para receberem apoio no planejamento familiar; o PNAD Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, produzido pelo IBGE, no ano de 1986, que “revelou que a prática da esterilização cirúrgica era um dos métodos contraceptivos mais utilizados pelas mulheres brasileiras, especialmente na região mais pobre do país, o Nordeste, onde a maioria da população era composta por pardos e pretos” (DAMASCO, 2009, p. 113) que não possuíam acesso à informações sobre outros métodos contraceptivos, fazendo com que recorressem à esterilização por acreditarem que era o único método possível; e a morte de jovens negros em decorrência da violência policial, que a cada ano tem aumentado drasticamente, como bem analisado pela

Rede de Observatórios de Segurança<sup>7</sup> do país, que nos traz dados alarmantes durante o monitoramento das secretarias de segurança de seis estados do Brasil – Bahia, Ceará, Piauí, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo –, durante a pandemia de 2020 e 2021, demonstrando que, em Salvador, Recife e Fortaleza, 100% das pessoas mortas pelos agentes de segurança pública foram pessoas negras, em sua maioria homens jovens.

A desinformação sobre o acesso a serviços que poderiam contribuir na humanização da comunidade, bem como a dificuldade em obtê-los é uma consequência do baixo índice de alfabetização e educação formal da população negra e pobre, que continua ocupando grande parte dos empregos informais, a massa do subemprego e do desemprego. Sem educação, informação e condições materiais para a reprodução familiar, possíveis devido à possibilidade de um emprego digno que garanta o empoderamento da família e da comunidade, torna-se difícil não sucumbir às armadilhas racistas de desestruturação da família negra. Sobre essa questão, Davis nos mostra como há uma relação entre o aumento da natalidade e o desemprego entre as mulheres negras adolescentes nos Estados Unidos, mas percebemos que sobre essa questão a realidade brasileira não fica tão distante.

O empobrecimento das famílias negras não desaparecerá milagrosamente como consequência da redução dos níveis mais controláveis das altas taxas de gravidez na adolescência. Por mais urgente que esse problema seja, ele não é de forma alguma a causa original da condição de deterioração econômica da comunidade negra. Ao contrário, trata-se de um sintoma de uma crise estrutural profundamente enraizada na economia capitalista monopolista dos Estados Unidos – cujas reverberações têm sido sentidas de modo mais agudo pela comunidade afro-americana. Há uma correlação direta entre as taxas sem precedentes de desemprego da população adolescente negra e o aumento da taxa de natalidade entre as mulheres negras com menos de vinte anos (DAVIS, 2017, p.73-74).

O capitalismo norte-americano globalizado reproduz em suas estruturas e instituições econômicas a desigualdade econômica e social que ocasiona o desemprego, a desinformação, o aumento da violência e do consumo de drogas dentro da comunidade negra e de minorias étnicas, assim como a militarização da economia, que são alimentadas pelas práticas racistas, misóginas e homofóbicas. Por isso, é leviano querer responsabilizar apenas as mulheres negras pelo aumento da taxa de natalidade, quando as causas que estruturam as opressões vivenciadas pela comunidade negra e de minorias étnicas se encontram no legado que a escravidão deixou em nossas instituições sociais, políticas, jurídicas, econômicas e, principalmente, educacionais, reproduzindo a subalternização dos grupos sociais racializados.

---

<sup>7</sup> A Rede de Observatórios da Segurança é uma iniciativa de instituições acadêmicas e da sociedade civil da Bahia, Ceará, Maranhão, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro e São Paulo dedicada a acompanhar políticas públicas de segurança, fenômenos de violência e criminalidade nesses estados. Para mais informações, acessar: <http://observatorioseguranca.com.br/a-rede/>

(...) o povo negro, tanto durante como após o período da escravidão, foi forçado a construir, de modo criativo e frequentemente improvisado, uma vida familiar compatível com os ditames da sobrevivência. (...) por não refletir a norma, a família afro-americana tem sido repetidamente definida como patológica em suas características e injustamente culpada pelos problemas complexos que existem no interior da comunidade negra – problemas em geral diretamente imputáveis à promoção social, econômica e política do racismo. Não se trata obviamente, de refutar que as famílias negras estejam em sérias dificuldades. Mas focar de forma equivocada nos problemas familiares como a base da opressão da comunidade afro-americana – como se colocar ordem na família erradicasse automaticamente a pobreza – é aderir ao falacioso argumento de que a “culpa é da vítima” (DAVIS, 2017, p. 71).

Assim, falar sobre o legado da escravidão é evidenciar a continuidade e perpetuação das opressões sobre as comunidades que foram marginalizadas, herdeiras das pessoas que foram escravizadas em solo americano. É evidenciar que as pessoas que pertencem às classes mais pobres são racialmente e sexualmente discriminadas, que as opressões se estruturam em identidades e se interseccionam. Precisamos abandonar as discussões sobre desigualdade social o foco apenas nas questões de classe, é preciso que enxerguemos que a maioria das pessoas pertencentes à linha da pobreza, encarceradas nos sistemas prisionais são negras e a maioria das pessoas que sustentam e são a base do crescimento e fortalecimento econômico e educacional das comunidades negras são as mulheres. Davis afirma:

É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras (DAVIS, 2011, p.8).

Sendo assim, as mulheres negras trabalhadoras são as pessoas cujos atravessamentos das opressões capitalistas atingem de forma mais intensa. Nunca houve, para as mulheres negras, a distinção entre vida pública e privada, porque a forma como suas famílias e comunidades foram e estão sendo dilaceradas pela aliciação dos mais jovens ao tráfico de drogas e conseqüentemente, ao encarceramento e/ou à morte policial, à precarização das condições básicas de sobrevivência e educação, faz parte de uma estratégia política, que tem no direito jurídico e nas instituições públicas democráticas o *modus operandi* do abandono não apenas das mulheres negras, mas de toda a comunidade da qual ela faz parte e sustenta.

Por isso, não é uma mera coincidência vermos, em nosso tempo, o reflexo da forma como o sistema escravista dilacerou historicamente nossas famílias, impossibilitando de conhecermos nossos antepassados mais longínquos ou de fazer uma árvore genealógica, por exemplo, o que traz grandes conseqüências para nossa afetividade, nossos relacionamentos interpessoais, a saúde, a autoestima e, conseqüentemente, prejuízos à saúde mental. Não à toa

que grande parte das comunidades negras do continente americano cresceram sem conhecer a figura paterna ou ao menos ter uma relação saudável com o mesmo.

Entretanto, a família também se constituiu como uma estratégia de sobrevivência para os povos negros escravizados que foram insubordinados e insurgentes à escravização. Diversas formas de reorganização social foram criadas no continente americano na tentativa de preservar seus valores e tradições, recriando uma nova cultura a partir do que foi preservado e agregado a depender do contexto social, geográfico e colonial. Segundo Collings: “Os africanos escravizados eram uma propriedade, e uma das maneiras que muitos encontraram para resistir aos efeitos de desumanização da escravidão foi recriar noções africanas de família como unidade ampliada de parentesco” (COLLINGS, 2019, p. 106).

Os diversos sincretismos e recriações comunitárias como a santería, o vodum, os cumbes, os palenques, os marrons, os candomblés brasileiros e os quilombos emergiram como estratégias de sobrevivência, de resistência, de empoderamento e de liberdade, porque buscaram preservar a memória dos valores inerentes às comunidades africanas em território americano, recriando uma unidade familiar diversificada, unida pela sobrevivência e pela liberdade. Essas comunidades, majoritariamente, possuem o trabalho das mulheres negras como a força criadora e mantenedora da organização e sustentação dessas comunidades, desconstruindo, através das lutas pela sobrevivência, os estereótipos sobre a mulher e a comunidade negra.

Mãe Stella de Oxóssi, Yalorixá de um dos terreiros de candomblé da nação Ketu mais tradicionais de Salvador, em uma entrevista concedida à Nelson Preto, no ciclo de palestras da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), intitulado “*Conversas Com...*” (2001) – que posteriormente resultou na publicação do livro “*Expressões de Sabedoria: educação, vida e saberes*” (2008) –, fala abertamente da importância da legitimação das religiões de matrizes africanas enquanto religiões que apresentam uma teologia e dogmas próprios, reiterando também a importância da religião como estratégia de sobrevivência e empoderamento na época da escravidão brasileira, mas também como ferramenta de memória e liberdade nos dias atuais:

Há alguns séculos, quando descobriram que a mão de obra africana seria ideal para o fortalecimento da economia no mundo, o negro foi trazido para as Américas, em especial para o Brasil. Sem condições jurídicas, ele não era nada! Ele era da propriedade apenas do outro ser humano que era o constituidor de uma alma de direitos e deveres. O homem negro era escravo, um animal diferente no contexto dominante da época. Apesar disso, o africano trouxe consigo a sua fé que permaneceu firme, apesar de ter sido batizado com outra crença, sido mudado de nome e sido apresentado a hábitos alimentares diferentes, vestimentas etc. Mas a fé sobreviveu imaculada, e o negro e seus descendentes se aproveitavam dos feriados religiosos dos cidadãos, dos senhores, para praticarem seus cultos. Com o tempo, foram se organizando, adquirindo terras, fundando comunidades religiosas e irmandades paralelas (OXOSSI; VIANA, 2008, p. 31)

### 3. DIALÉTICA DA LIBERDADE

*Se eu quiser mudar de cor, basta que eu saia do sol  
Peixe quando quer morrer, come isca de anzol  
O patrão ficou de olho, nas coisas que eu dizia,  
E se esqueceu de olhar as coisas que eu fazia  
O lagarto se esconde, onde fica protegido  
Eu não sou camaleão, aai meu Deus, mas posso ser colorido  
O lagarto é Brasileiro, anda de verde e amarelo  
Quando quer pegar barata não precisa de chinelo  
Quando galo bebe água, agradece, olha pro céu  
Chuva fina amoleceu, a aba do meu chapéu camaridinho...  
Ladainha Camaleão - Mestre Moraes.*

A liberdade é um conceito importante para a história da filosofia – enquanto um problema que possui seus desdobramentos epistemológicos, ontológicos, estéticos, éticos e morais –, que caminha lado a lado com as implicações históricas, sociais, políticas e econômicas porque passaram e passam diversas nações, povos e culturas da humanidade. Onde houver conflitos originados pelas diferenças entre as pessoas, haverá violência e opressão, oprimido e opressor, e a liberdade será a luta constante pela mudança de situação em que o grupo social oprimido se encontra, situação essa permeada pelos mais diversos contextos objetivos e subjetivos que estruturam a opressão.

A liberdade é um conceito caro a Angela Davis e, como sabemos, ela tornou-se uma figura simbólica internacionalmente, devido aos acontecimentos de sua vida, mas também por fazer de sua própria existência e de sua produção teórica e intelectual expressões de liberdade. Assim, por conta do seu engajamento político contra a segregação racial, o encarceramento da população negra nos Estados Unidos e a luta pela libertação dos presos políticos, tornou-se, posteriormente, ela mesma, acusada e presa, tendo que se defender em causa própria. Entretanto, o movimento de campanha internacional em prol de sua liberdade fez com que ela percebesse a importância de reiterar a continuidade da luta pela libertação e emancipação social até os dias atuais, unindo teoria e prática, ao trazer para o campo epistemológico e teórico os eventos e acontecimentos por que passou em vida, mas ampliando a perspectiva, ao se colocar não enquanto indivíduo, mas como pertencente a um grupo social com o qual compartilha as mesmas experiências. Davis parte de uma postura metodológica interseccional que compreende que os eventos e acontecimentos que marcam a nossa subjetividade são construídos também pela forma como a realidade material e objetiva, as instituições capitalistas públicas e privadas reproduzem valores mantenedores da desigualdade racial, econômica e de gênero.

A dialética da libertação é bem sintetizada por Davis através do título de seu livro *Freedom is a Constant Struggle* (2011), *A liberdade é uma luta constante* (2015), um conjunto

de palestras, entrevistas e artigos em que a filósofa aborda a importância da continuidade das lutas contra o sistema capitalista, lutas essas que se expressam através de contornos diferentes mas com o objetivo principal de impedir o avanço desenfreado do imperialismo do capital e suas diversificadas e reiteradas formas de apropriação, não apenas dos recursos naturais, mas também dos recursos humanos. É através do fortalecimento dessas lutas e estratégias mobilizadas pelos mais diversos movimentos sociais que a liberdade, enquanto garantia da dignidade humana, em suas mais diversas pluralidades e modos de ser, pode se efetivar; ou seja, a liberdade torna-se possível dentro e através da própria estrutura de opressão, porque é inerente a ela.

Essa compreensão de que a liberdade se encontra na própria estrutura de opressão é algo que Davis deve à teoria crítica social. Davis herdou a influência da teoria crítica quando estudante de filosofia na Alemanha, sob orientação de Adorno e posteriormente Marcuse – de quem herdou o legado teórico e filosófico. A teoria crítica social surgiu através da obra de Marx. Ele realizou uma crítica ao socialismo utópico, que idealizava propostas de organização social irrealizáveis, construídas a partir da desconsideração dos sujeitos reais, históricos e concretos. A sua crítica foi baseada a partir do estudo da lógica interna do capitalismo, chegando à conclusão de que não é possível criar movimentos de modificação do sistema capitalista estando fora dele, que o socialismo só se tornaria real através da organização interna do movimento operário e dos trabalhadores, porque, assim como os escravos, os trabalhadores são aqueles que podem subverter a relação de opressão na contemporaneidade.

A análise das estratégias de luta contra as opressões capitalistas foi o motor que serviu de base para a proposta de emancipação social da teoria crítica, que observa na identidade de classe a estrutura de análise da dominação. Entretanto, a perspectiva de Davis e das feministas negras agregará outras categorias identitárias de interpretação da possibilidade de emancipação social, como as de raça e gênero, por exemplo. Tanto a teoria crítica quanto o feminismo negro necessitam de um olhar interdisciplinar para compreender a estrutura dos bloqueios à emancipação e a possibilidade dela também se efetivar.

A dialética é um conceito antigo na história da filosofia ocidental. Inicialmente, sua primeira forma de expressão foi formulada por Platão, para quem a dialética constitui uma arte dialógica, discursiva, um método analítico de perguntas e respostas com o objetivo de chegar ao universal abstrato, a ideia, por meio da análise e da divisão do pensamento.

A segunda perspectiva da dialética é entendida como lógica da probabilidade. Foi apresentada por Aristóteles, para quem ela é “(...) simplesmente o procedimento racional não demonstrativo” (ABBAGNANO, 2007, p. 270), já que a dialética, para Aristóteles não tem a

confiabilidade da lógica dedutiva, porque parte de premissas prováveis e não verdadeiras. A terceira perspectiva de dialética foi apresentada pelos estoicos, para os quais a dialética pode ser compreendida como a lógica em geral, não compreendendo o segmento retórico. A quarta perspectiva de dialética é justamente a apresentada por Hegel, para quem a dialética é compreendida como a síntese de opostos que representam o movimento da realidade, a permanente transformação do real devido à sua essência contraditória.

Entretanto, a essência contraditória do real reflete a contradição presente também no pensamento humano, uma vez que só podemos conhecer o real através da consciência, porque a mesma lógica que rege o ser é a lógica que rege o pensar e é justamente por meio do pensar que podemos ter acesso ao ser, ou seja, a dialética hegeliana é um método de compreensão da realidade como sendo racional, porque o real objetivado por meio das relações de trabalho torna-se uma manifestação externa do pensamento humano.

Todavia, Marx, enquanto discípulo de Hegel, realizou uma crítica à dialética hegeliana invertendo-a: enquanto a dialética hegeliana parte do pensamento e da ideia para atingir o mundo real, a dialética de Marx parte do mundo material para atingir o mundo real: “(...) a proposição de Marx é uma proposição crítica, e indica que a relação dominante entre a consciência e a existência social é uma relação falsa que deve ser superada antes que uma verdadeira relação possa nascer” (MARCUSE, 1969, p. 250).

O trabalho é, assim, uma categoria importante para esse processo. Enquanto em Hegel o trabalho é a manifestação da consciência humana na satisfação de nossas necessidades, uma vez que o trabalho, antes de ser executado, precisa ser projetado pela consciência; para Marx, a diferença está em que, ao transformar a natureza em prol de nossas necessidades básicas de sobrevivência, o ser humano também transforma a si mesmo ao transformar a realidade objetiva, por isso, a cada novo processo de transformação ou objetivação da realidade, através do trabalho, nem a realidade é mais a mesma e nem o ser humano. Assim, com Marx, passamos a compreender como as transformações realizadas pelo ser humano ao longo da história no mundo material, possuem uma interferência substantiva na consciência social e humana, na forma como os indivíduos pensam a si mesmos e agem no mundo.

O fato que vai contribuir para essa crítica de Marx é justamente a análise que ele fará do período em que viveu, em que a revolução industrial impôs novas regras econômicas e modificou as relações materiais e sociais da vida humana. A emergência do trabalho assalariado modificou não apenas a produção das mercadorias, mas principalmente a vida do trabalhador. Foi através da análise da relação de trabalho que ele pôde perceber que

À medida que a sociedade moderna se desenvolve, o trabalhador tanto mais pobre se torna quanto mais riqueza produz e quanto mais sua produção aumenta em poder e volume. O trabalhador se transforma numa mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadorias ele produz. (...) Ao progredir a situação da sociedade, a destruição e o empobrecimento do trabalhador é produto do seu próprio trabalho e da riqueza que ele, trabalhador, produziu. Assim, a miséria brota da natureza que ele, trabalhador, produziu. Assim, a miséria brota da natureza do modo de trabalho dominante e tem raízes na própria essência da sociedade moderna (MARCUSE, 1969, p. 250).

Através dessa análise, Marx chega à conclusão de que os fatores econômicos são fundamentais para a compreensão da vida humana e de que o trabalho assalariado desumaniza o trabalhador na medida em que o produto, fruto do próprio trabalho, torna-se estranho ao próprio trabalhador, porque ele não é proprietário dos meios de produção, detém apenas a sua força de trabalho, ou seja, entrega parte do tempo de sua vida àquele que detém os meios de produção e que, portanto, lucra com os frutos do seu trabalho.

Em sua obra *“Manuscritos Econômico-filosóficos”* (2004), no capítulo intitulado *Trabalho estranhado e propriedade privada*, Marx analisa como a propriedade privada torna-se o fundamento do trabalho estranhado e como se dá o processo de alienação do trabalhador.

Através do trabalho estranhado, exteriorizado, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A propriedade privada resulta, portanto, por análise, do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado (MARX, 2004, p. 87).

Tanto para Hegel como para Marx o movimento dialético é inerente à realidade e à existência humana, porque a negação existe como potência em todo ser, enquanto um vir-a-ser. Entretanto, na perspectiva de Marx, a negação está presente nas condições materiais de existência, precisamente, na alienação do trabalho, porque além de transferir a um outro (o dono dos meios de produção) a posse sobre si durante a relação de trabalho, o trabalhador tem sua liberdade e sua individualidade subsumidas e dependentes da classe a que pertence: o proletariado.

(...) A classe, não o indivíduo, é a unidade social e econômica efetiva. Ela atinge uma existência independente em oposição aos indivíduos, de modo que estes últimos encontram predeterminadas as suas condições de existência, tendo, por isso, a posição na vida e a realização pessoal prescritas pela classe (e) sendo pela classe subsumidos. A forma existente da sociedade só realiza uma ordem universal pela negação do indivíduo. O indivíduo pessoal se torna um indivíduo de classe. (...) Sua existência não é sua, mas a da classe. Lembremos a afirmação de Hegel de que o indivíduo é o universal, de que ele não age historicamente como uma pessoa isolada, mas como um cidadão do seu estado. Marx compreende essa negação do indivíduo como produto histórico da sociedade de classes, negação que não é efetuada pelo estado, mas pela organização do trabalho (MARCUSE, 1969, p. 264).

Assim são as bases de compreensão da dialética negativa presente no materialismo histórico-dialético construído por Marx. A negatividade a que está circunscrita a vida do trabalhador assalariado possui em seu potencial sua própria autonegação, porque a libertação do trabalhador alienado só se dá mediante a negação do trabalho alienado e da propriedade privada. Essa é a contradição presente nas sociedades capitalistas, que faz com que a dialética negativa seja não apenas uma metodologia de compreensão da contradição do mundo material e objetivo, mas também a forma como a própria realidade material ontologicamente se apresenta, uma vez que as ideias que representam os interesses da classe dominante são representadas como sendo universais e válidas para todos.

A abolição da propriedade privada, conseqüentemente do trabalho alienado e da divisão de classes, colocará fim também ao monopólio universal das ideias, porque: “não é mais necessário representar um interesse particular como geral, ou o interesse geral como dominante”. O indivíduo se torna sujeito efetivo da história, de tal maneira que ele mesmo é o universal e manifesta a essência universal do homem (MARCUSE, 1969, p. 260 e 261).

Assim, a dialética negativa, ao negar a universalidade do proletariado, a universalização condicionada dos trabalhadores assalariados, o processo de reificação das relações humanas, pretende abrir caminho para a autenticidade dos indivíduos enquanto sujeitos históricos e autônomos.

Entretanto, as condições de realização da liberdade e, portanto, de negação do trabalho alienado, no processo da dialética negativa, envolvem determinações subjetivas e objetivas, que irrompem da própria estrutura negativa da realidade material, como a consciência de classe necessária para criação de estratégias de organização e de transformação do mundo real, a liberdade no plano do pensamento, mas também na mudança das determinações reais.

(...) A negação do capitalismo começa dentro do próprio capitalismo; mas mesmo nas fases que precedem uma revolução, está ativa a espontaneidade racional que animará as fases pós-revolucionárias. A revolução depende, verdadeiramente, da totalidade das condições objetivas: ela exige que tenha sido alcançado um certo nível de cultura intelectual e material, que haja uma classe operária autoconsciente e organizada numa escala internacional, que haja aguda luta de classes (MARCUSE, 1969, p. 287);

Percebemos, assim, como a dialética negativa, além de uma metodologia, mostra-se também como a forma como nossas relações, conflitos sociais, mas também nossa realidade ontológica e conceitual está estruturada. Ao longo do trabalho, buscamos analisar como o objetivo de Davis é pensar e demonstrar a liberdade e a emancipação como processos que foram e que ainda são possíveis através da tentativa de romper com as condições objetivas e subjetivas de dominação, principalmente o processo de desalienação através de uma educação que

promova o empoderamento e reapropriação de si da população negra, para que ela se perceba enquanto sujeito histórico, detentora de uma trajetória que tem implicações na sobrevivência, na vida e na morte das famílias negras.

Uma educação pautada em valores estéticos e feministas transformam-se em fatores cruciais contra o legado da escravidão objetiva, mas também subjetiva, porque podem concretizar a felicidade dos indivíduos de acordo com suas reais necessidades e não as necessidades impostas pela propriedade privada e pelas relações de trabalho capitalistas.

A educação feminista, assim, também se propõe negar a noção de humanidade estabelecida pelo capital, porque traz à tona uma outra noção de humanidade que trabalha o reconhecimento dos reais valores femininos, do direito e respeito à vida, aos sujeitos singulares, reais, ao meio ambiente e às diferenças; por isso, é de suma importância percebermos como a dialética negativa faz parte da interpretação do processo de libertação apresentado por Davis, uma vez que a subjetividade negra é trazida à tona como negação da perspectiva de humanidade universalizante do capital (o outro), mas ao mesmo tempo como afirmação histórica e autêntica, porque manifestou, em diversos momentos históricos, ações que expressavam a liberdade e a negação da ordem estabelecida e que ainda manifesta, nos dias atuais, a luta pela liberdade e pela dignidade da população negra.

Assim, a entrada do teórico-crítico no debate social se dá também pela via negativa. É a falta de reconhecimento e desrespeito à dignidade humana que permite que o teórico-crítico sua proposta teórica e social entre na gramática do reconhecimento, participando dos debates que caracterizam os movimentos sociais, porque a teoria crítica está comprometida com a produção de conhecimento que esteja vinculado à prática e à vida social, com a finalidade não apenas de compreender e analisar os conflitos e seus desdobramentos, mas também de transformar a realidade que nos cerca, tendo como meta e ponto central promover o empoderamento através da produção teórica e consequente emancipação social.

É assim que compreendemos a análise e a proposta de liberdade preconizada por Davis, que parte da experiência negativa vivenciada pelas mulheres negras para compreender de que forma essas experiências negativas, atravessadas por conflitos de classe, raça e gênero, vão constituir a subjetividade de muitos corpos que experienciam vivências semelhantes. Assim, uma vez que a liberdade está presente na própria estrutura de opressão e repressão, enquanto negatividade, foi partindo da interpretação da forma como as mulheres negras reagiram à repressão colonial no processo de civilização ocidental moderna e continuam a reagir contra as estratégias do racismo contemporâneo que podemos ter um norte do que significa a liberdade para Angela Davis.

Desse modo, neste capítulo analisamos como as mulheres negras se tornaram e ainda são, atualmente, as precursoras do processo de liberdade da comunidade negra, seja por meio do trabalho, da educação e/ou da construção de estratégias que promovam valores estéticos e afetivos, com a pretensão de promover o empoderamento em prol da abolição e libertação das instituições capitalistas, uma mudança radical em direção à uma humanidade conduzida por valores genuinamente femininos.

### 3.1 O TRABALHO DOMÉSTICO E O VESTÍGIO DA ESCRAVIDÃO: AS MULHERES NEGRAS NA LUTA PELA LIBERDADE

Em *Reflexões sobre o papel das mulheres negras na comunidade de escravos* (1972), Davis nos mostra como a participação das mulheres negras escravizadas foi crucial para o trabalho de insurreição e emancipação da comunidade negra escrava nos Estados Unidos. Apesar da exploração na qual padeciam (a produtiva, como escravas do eito, em que exerciam os mesmos trabalhos que os homens na lavoura; como mucamas dentro das casas dos senhores; e o reprodutivo), foi justamente o lugar que exerciam dentro do trabalho escravista que permitiu às mulheres negras criar estratégias de sobrevivência e iniciativas de resistência escrava contra o processo de desumanização e objetificação de suas vidas, demonstrando, assim, que as/os escravizadas/os possuíam consciência sobre a dominação que lhes era imposta, sendo esses atos de insurgência a busca pela negação dessa relação dominadora, nos demonstrando assim, que a escravização nos Estados Unidos, mas também no Brasil e em todo o continente americano, não se deu de forma passiva. A luta pela liberdade esteve presente durante o tráfico transatlântico, na escravização do novo continente e perdura até os dias atuais.

Esses atos de insurgência não se davam de forma isolada. Por mais que a realidade e o contexto fossem outros, as comunidades de escravos buscavam recriar e ressignificar os laços e as relações comunitárias, familiares e religiosas no novo continente. A comunidade tem precedência e define o pessoal, de modo que a noção de indivíduo não tinha tanta força como nos dias atuais, porque a organização social que as/os escravizadas/os recriaram com base nos laços de solidariedade contra a opressão colonial e escravista lhes possibilitou criarem estratégias e redes de apoio na luta contra a escravização, permitiram com que percebessem que eles eram peças indispensáveis para o enriquecimento dos colonizadores e, diante da consciência da importância estratégica que o trabalho que exerciam possuía, iniciaram um processo de ressignificação do trabalho escravista. O espaço doméstico recriado pelos escravizados, na senzala, tornou-se peça-chave na reconstrução da humanidade e da liberdade.

Na área de produção, os escravos – pressionados no molde de bestas de carga – foram privados à força de sua humanidade (e um ser humano totalmente desumanizado não tem desejo de liberdade). Mas a gravitação da comunidade em torno dos aposentos domésticos pôde permitir a recuperação do homem e da mulher em sua humanidade fundamental. Podemos supor que, em um sentido material muito real, era apenas na vida doméstica – longe dos olhos e do chicote do feitor – que os escravos podiam tentar fazer valer o mínimo de liberdade que ainda mantinham (DAVIS, 1972, tradução nossa)

O espaço doméstico se tornou assim o espaço de tentativa de reconstrução e fortalecimento da humanidade a partir da consciência sobre o poder que essas mulheres exerciam nos aposentos dos senhores. O trabalho doméstico exercido na casa grande tornou-se uma oportunidade para a prática das insurgências, seja envenenando as comidas ou incendiando as casas dos senhores, por exemplo.

Dependendo trabalho indispensável para o enriquecimento de seu opressor, ela poderia atingir uma consciência prática da total dependência do opressor dela - pois o senhor precisa do escravo muito mais do que o escravo precisa do senhor. Ao mesmo tempo, ela percebeu que, embora sua atividade produtiva estivesse totalmente subordinada à vontade do senhor, era uma prova de sua capacidade de transformar as coisas. Pois “o trabalho é o fogo vivo e modelador; representa a impermanência das coisas, sua temporalidade...” (DAVIS, 1972, tradução nossa).

Foi a consciência não apenas da desumanização na qual se encontrava na relação escravista, mas também da liberdade que possuía ao perceber que o senhor depende muito mais do escravizado do que o escravizado depende do senhor, que as escravizadas que ocupavam o espaço doméstico da casa grande perceberam a importância do lugar estratégico que ocupavam dentro da relação de opressão, criando assim novas estratégias de liberdade. Com isso, a consciência da própria situação de opressão foi a oportunidade que as escravizadas tiveram para perceber a liberdade subjetiva – esferas do desejo e da vontade –, como a oportunidade de criar estratégias de sobrevivência, que era possível dentro dos limites da escravidão material, se tornando assim o trampolim necessário para logros importantes de luta pela dignidade humana.

O trabalho exercido pelas escravizadas tinha um peso importante para a organização da comunidade escrava como um todo, importância que o trabalho doméstico das mulheres negras possuía para “seu papel como cuidadora de uma família de resistência – do grau em que ela poderia encorajar concretamente aqueles ao seu redor a manter os olhos na liberdade” (idem), porque a opressão vivida por elas assumia, cada vez mais, uma dimensão de contra insurgência nos mais diversos âmbitos nos quais elas eram oprimidas.

Enquanto mucamas, realizavam insurgências nas fazendas da casa-grande; enquanto ganhadeiras, auxiliaram nas comunicações entre os abolicionistas e os quilombos na organização dos motins nas cidades urbanas da costa brasileira; nos trabalhos agrícolas, participavam também da queima de canaviais e rebeliões; na opressão sexual, muitas decidiam

também não ter filhos, aplicando plantas nocivas no órgão sexual, quando não assassinavam seus filhos e se suicidavam logo em seguida; naquele aspecto que se tornou posteriormente principal, a resistência religiosa por meio do sincretismo, em que essas mulheres exerciam um papel central como lideranças nos batuques, candomblés, candombes e santerias, por exemplo. Percebemos, assim, como o trabalho das mulheres escravizadas tinha uma centralidade importante para a liberdade da comunidade de escravos. Como nos diz Davis,

a escrava alcançou um status de igualdade brutal correspondente. Mas, na prática, ela poderia elaborar um novo conteúdo para essa igualdade deformada, inspirando e participando de atos de resistência de todas as formas e cores. Ela poderia virar a arma da igualdade na luta contra o sistema escravista avarento que engendrou a mera caricatura da igualdade na opressão. As atividades da mulher negra aumentaram a incidência total de agressões antiescravistas. Mas o mais importante, sem mulheres negras conscientemente rebeldes, o tema da resistência não poderia ter se tornado tão profundamente entrelaçado no tecido da existência diária. O status das mulheres negras dentro da comunidade de escravos era definitivamente um barômetro que indicava o potencial geral de resistência (DAVIS, 1972, tradução nossa).

Como ressaltado, as mulheres negras tiveram, desde o período escravista, e possuem até hoje, um papel importante para a sobrevivência e a emancipação de crianças, jovens, homens e outras mulheres, de toda a comunidade negra. Desde os atos e as estratégias de resistência no período escravagista, passando pela abolição jurídica e chegando aos dias atuais, as mulheres negras pensam o processo de emancipação e libertação como aquele em que a preocupação com o futuro da família e da comunidade também se fazem presentes, porque a luta está inserida em um contexto coletivo, que depende da participação de todos aqueles que possuem suas subjetividades oprimidas, enquanto classe. Em seu artigo *O significado da liberdade*, presente no livro de mesmo nome *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*, Davis evidencia a importância e o pioneirismo das mulheres negras que trabalhavam como domésticas, para a luta pelos direitos civis nos EUA, que depois foi protagonizado por Martin Luther King (DAVIS, in Anansi 2021, p. 275-276):

Enfatizo muitas vezes que o boicote aos ônibus de Montgomery, que para muitas pessoas é um momento decisivo do movimento pelos direitos civis, não teria sido possível se não fosse por mulheres negras trabalhadoras domésticas. Estas são as pessoas em quem nunca pensamos. São totalmente invisíveis, invisíveis na história, mas essas são as mulheres que se recusaram a andar de ônibus. Essas são as negras que estavam andando de ônibus porque estavam indo de comunidades negras para comunidades brancas, porque estavam limpando casas de pessoas brancas e cozinhando comida de pessoas brancas e lavando suas roupas. Mas não podemos imaginar que elas foram os agentes da história que nos deram esse incrível movimento pelos direitos civis.

Na experiência brasileira, Laudelina de Campos Melo, nascida em Minas Gerais no início do século XX, foi uma mulher negra, empregada doméstica, que se tornou um símbolo para a regularização do trabalho doméstico no Brasil. Ela participou ativamente dos

movimentos sociais na década de trinta, se filiando ao Partido Comunista, ao Clube 13 de Maio e, posteriormente, ingressou no TEN – Teatro Experimental do Negro, fundando a primeira Associação de Trabalhadores Domésticos do Brasil e o Sindicato/Associação das Empregadas Domésticas de Campinas, fazendo da luta por melhores condições no trabalho doméstico o legado de sua vida. Se hoje as empregadas domésticas brasileiras podem ter seu trabalho regulamentado pela Carteira de Trabalho Nacional e pela Previdência Social, com certeza teve na luta de Laudelina uma referência primordial. Mas, assim como ela, muitas outras emergiram no cenário nacional, encabeçando a luta coletiva por melhores condições de trabalho e emancipação e seguem em luta até os dias atuais.<sup>8</sup>

Assim, percebemos, através das análises de Davis, como, ao mesmo tempo que o trabalho doméstico constituiu um centro de fortalecimento para as comunidades e famílias escravizadas, se tornou também o resquício e a permanência do trabalho escravo exercido pelas mulheres negras nos dias atuais, que, com o passar do tempo, com os avanços e mudanças históricas estruturais significativas, sofreu também ressignificações, porque o capitalismo separou “a economia familiar doméstica da economia voltada ao lucro do capitalismo” (DAVIS, 2016, p. 230), que teve como consequência novos arranjos sociais.

Em decorrência da forma como o patriarcado se faz presente também nas estruturas do poder público e privado, levou ao surgimento, por exemplo, das donas de casa, em sua maioria mulheres brancas pertencentes à classe dominante ou trabalhadoras pobres, enquanto às mulheres negras foi mantido o status de serviçais, que continuaram exercendo o trabalho doméstico remunerado, reprodutivo, restringido ao trabalho menos valorizado da economia doméstica, que foi e ainda é o mais explorado:

Se a Revolução Industrial resultou na separação estrutural entre a economia doméstica e a economia pública, então as tarefas domésticas não podem ser definidas como um componente integrante da produção capitalista. Elas estão, mais exatamente, relacionadas com a produção no sentido de uma *precondição*. O empregador não está minimamente preocupado com o modo como a força de trabalho é produzida e mantida, ele só se preocupa com sua disponibilidade e capacidade de gerar lucro. Em outras palavras, o processo de produção capitalista pressupõe a existência de um conjunto de trabalhadoras e trabalhadores exploráveis (DAVIS, 2016, p. 236).

Apesar dos contextos distintos na forma como o racismo, o sexismo, a escravidão e a colonização forjaram as sociedades norte-americana e brasileiras. Nos EUA o racismo se dá por meio da ancestralidade da gota de sangue, atingindo os espaços públicos, privados e

---

<sup>8</sup> Apesar de ser um tema importante, principalmente pela valor e pelo crescimento dos sindicatos das trabalhadoras domésticas para a aprovação da Emenda Constitucional nº72, a PEC das Domésticas, que trouxe garantias para o exercício do trabalho doméstico, no momento não podemos nos aprofundar em mais detalhes. Para mais informações, ver: “*Tensões e experiências: Um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador*”.

institucionais de forma radical; no Brasil, o racismo possui o fenótipo como um recurso político crucial para a construção da identidade brasileira e da imagem de “democracia racial”, que se apropria dos elementos culturais negros e indígenas, na construção de uma imagem folclorizada do povo brasileiro, quando os sujeitos concretos e reais continuam tendo sua subjetividade jurídica negada (exceto nos casos de criminalidade, em que passam a existir juridicamente), continuam engrossando a massa da população pobre e desempregada, quando tem seus direitos trabalhistas negados. Em suma, no caso brasileiro, o racismo se torna mais problemático.

Entretanto, existem aspectos que se assemelham quando percebemos também a forma como o racismo, o sexismo, a escravidão e o processo de colonização forjaram arranjos socioeconômicos, raciais e experiências semelhantes entre os povos que se encontram em situação de opressão e exclusão social, daí “a definição tautológica de pessoas negras como serviçais” (DAVIS, 2016, p. 102) e a presença forte e maciça do trabalho doméstico realizado por mulheres negras em nossa realidade.

Assim, a importância em perceber a identidade da mulher negra não como estática, essencial e transcendental, mas forjada de acordo com contextos distintos que, conseqüentemente, levaram às vivências e experiências semelhantes, quando se percebe que as violências que promovem experiências de exclusão, desemprego, desestruturação familiar, abuso sexual, e a interferência das drogas e da criminalidade no desenvolvimento familiar da comunidade, perpassam as estruturas e relações racistas que organizam a vida social, jurídica, econômica, política e cultural de milhões de mulheres, homens e crianças negras.

Contudo, para Davis, a interseccionalidade se tornou uma ferramenta metodológica de compreensão da identidade e da opressão não apenas das mulheres negras, mas de toda a comunidade negra e, em seus livros mais recentes, como em *A liberdade é uma luta constante* (2018), nos traz a importância de pensar a interseccionalidade em seu sentido mais amplo, como uma forma de compreender a intersecção entre as várias lutas por justiça social na atualidade, aguçando a nossa percepção para que possamos perceber o que todas essas lutas possuem em comum. (DAVIS, 2018, p. 34)

Inicialmente a interseccionalidade se referia aos corpos e às experiências. Mas, agora, como falamos a respeito de unir várias lutas por justiça social, para além das fronteiras nacionais? Por isso conversávamos sobre Ferguson e Palestina. Como podemos criar de fato um referencial que nos permita pensar essas questões conjuntamente e nos organizar em torno delas?

A interseccionalidade é um conceito introduzido na teoria feminista a partir do movimento de mulheres negras norte-americano que procurava contestar a homogeneidade da categoria mulher do movimento sufragista, evidenciando o racismo no feminismo liberal e que

as reivindicações das mulheres brancas e liberais deixavam de fora muitas outras mulheres que não compartilhavam as mesmas experiências e opressões, como no caso das mulheres negras, indígenas e das imigrantes e trabalhadoras brancas pobres. Apesar do conceito não aparecer em forma de categoria analítica em seu livro de 1981, “*Mulheres, Raça e Classe*”, Angela Davis utiliza-se da interseccionalidade como metodologia para compreender a invisibilidade da mulher negra diante da negação do reconhecimento enquanto uma “mulher”, evidenciando a conexão entre as opressões de classe, raça e gênero que perpassam a mulher negra.

Entretanto, o conceito de interseccionalidade será cunhado apenas posteriormente por Kimberlé Crenshaw, que, no *Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativas a Gênero*, afirma:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (2002, p.177).

Paralelamente a Davis, Lélia González, professora e antropóloga brasileira, vai propor uma perspectiva diferente, mas com contribuições semelhantes, ao analisar a realidade brasileira, mas também aquilo que nos une aos outros países da América Latina, através do conceito de *amefricanidade* como uma categoria capaz de identificar “na diáspora uma experiência histórica comum”, perpassada pela forma como o racismo se instituiu como instrumento de dominação, forjando e condicionando experiências semelhantes de opressão, mas também recriando, criativamente, novas estratégias culturais e religiosas que se tornaram fundamentais para a sobrevivência do povo negro em diáspora, demonstrando a importância em não se apegar a um conceito identitário sobre a mulher negra que seja essencial, mas que busque valorizar as experiências em comum que nos unem.

As implicações políticas e culturais da categoria de *amefricanidade* (*amefricinity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de *amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, negritude, *afrocentricity*, etc. (GONZÁLEZ, 2018, p. 122).

Assim, as contribuições de Angela Davis (a partir da experiência norte-americana, dialética, crítica e interseccional) e Lélia González (tendo como ponto de partida a realidade brasileira, a psicanálise e a experiência latino-americana), tornam-se fundamentais para compreendermos a importância de tentar traçar experiências semelhantes a partir da intersecção do gênero, da classe, da raça, da sexualidade, nacionalidade, etc., a partir das experiências de negação e de desumanização das comunidades que lutam por justiça social, que também são constituídas a partir de diferentes atravessamentos estruturais, históricos e culturais, mas principalmente, por meio da relação dialética de dominação-libertação. Entretanto, o que fica latente no pensamento crítico das autoras – apesar deste trabalho ter o foco nas reflexões da filósofa Angela Davis – é o pioneirismo das mulheres negras no processo de engajamento e libertação social, através dos atos de insurgência no trabalho doméstico, desde o período da escravidão até os dias atuais, mas, principalmente, pelo papel da educação como uma estratégia de luta para a desalienação e o empoderamento social, pontos esses cruciais para a emancipação e libertação de toda a comunidade.

### 3.2 A ALIENAÇÃO DO TRABALHO ESCRAVO AO TRABALHO ASSALARIADO: A LIBERDADE COMO PRÁTICA EDUCATIVA

Para Davis, o caminho para a liberdade envolve não apenas a liberdade em seu plano objetivo com a superação das opressões objetivas que limitam as condições materiais importantes para a dignidade humana, mas também a liberdade em seu plano subjetivo “para que possamos pensar a nós mesmos, ter consciência de nossa condição de alienação e imaginarmos condições melhores de sobrevivência” (DAVIS, 1969). Como a liberdade permeia o pensamento, a identidade, os valores e os desejos, ela envolve o processo dialético que permeia as condições de possibilidade da existência humana.

Como já mencionamos anteriormente, o principal objetivo do primeiro curso de Angela Davis na UCLA, em 1969, foi a análise sobre a forma como a literatura negra discute o problema da condição da liberdade. Em *Lectures on the Liberation*, Davis analisa a autobiografia de Frederick Douglass, na qual o autor narra a sua relação com a escravidão e os mecanismos pelos quais a sua liberdade foi possível, fazendo da literatura negra um aporte crítico, educativo e estético de interpretação crítica do próprio processo de liberdade. O reconhecimento de si como um sujeito alienado tornou-se possível através da insatisfação para

com a realidade, em que a educação foi um instrumento importante de emancipação, de desalienação.

Enquanto a liberdade é trabalhada pelo cânone da filosofia como uma prática teórica e subjetiva, a proposta de Davis é demonstrar como, subjetiva e objetivamente a população negra, historicamente, esteve comprometida com a liberdade em seu aspecto dialético teórico-prático. A literatura abolicionista, a literatura negra e a literatura religiosa colonial, reinterpretada pela perspectiva dos escravizados, transformaram-se em apoio construtivo para a luta pela liberdade em seu aspecto objetivo e material, proporcionando aos escravizados o reconhecimento da situação de desumanização subjetiva e objetiva em que se encontravam, a consciência de quem eram e da parcela de responsabilização que possuíam diante da própria liberdade; que o consentimento pela manutenção da relação de dominação envolve um estado de alienação e estranhamento de si e a conscientização da alienação é o que fazem com que o escravo se movimente em busca da liberdade objetiva e material, negando a situação opressora.

Entretanto, segundo Davis, a alienação se concretiza quando o escravizado aceita a definição de si mesmo que o senhor lhe impõe, aceita a condição de objetificação da própria vida:

O escravo é totalmente alienado na medida em que aceita a vontade de seu senhor como autoridade absoluta sobre sua vida. O escravo não tem vontade, nem desejos, nem ser – sua essência, seu ser ele deve encontrar inteiramente na vontade de seu senhor. O que isto significa? É em parte com o consentimento do escravo que o homem branco é capaz de perpetuar a escravidão – quando dizemos consentimento, no entanto, não é consentimento livre, mas consentimento sob a mais brutal força e pressão” (1972, tradução nossa).

Ao fazer uma interpretação filosófica das obras de Freud e analisar as consequências psicológicas do trabalho moderno para a sociedade contemporânea, procurando compreender a relação pré-histórica da dominação com o desenvolvimento da civilização e a repressão dos prazeres e dos instintos, Marcuse enfatiza que a alienação, o consentimento com a própria repressão e a aceitação da opressão infligida possui dois fatores: a repressão externa, a negatividade reproduzida pelo trabalho alienado, que atua com a violência sobre o corpo e as condições materiais de sobrevivência; e a repressão interna que atua no campo das ideias, da moralidade, do desejo e da vontade, porque um dos recursos importantes para a manutenção da alienação é a atuação da repressão interna sobre a própria vontade. Como diz Marcuse, em *Eros e civilização*,

a repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna: o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental. A luta contra a liberdade reproduz-se na psique do homem, como a auto repressão do indivíduo reprimido, e a sua auto repressão apoia, por seu turno, os senhores e suas instituições (MARCUSE, 1975, p. 37).

A repressão externa é caracterizada por toda uma relação de violência física e material como efeitos diretos do trabalho escravo. Foi a violência, que desde o processo de escravização atuou como um recurso, um instrumento, do senhor de escravos, para destruir a humanidade presente no escravizado, destruir a vontade e o desejo por uma vida livre, através da domesticação do corpo e da alma.

O senhor de escravos é o designado para domar escravos insolentes, escravos que se recusam a aceitar para si a definição que a sociedade lhes impôs. Ele deve quebrar, destruir o ser humano no escravo antes que ele consiga perturbar todo o equilíbrio presente no sistema de escravidão. Seu instrumento é a violência. Ele faz violência ao corpo para quebrar a vontade. Não apenas as chicotadas contínuas, mas o trabalho, o trabalho impróprio para um animal de carga, eram as manifestações dessa violência (DAVIS, 1972, tradução nossa).

Além da violência física e do entorpecimento por meio do álcool, que foram e ainda são instrumentos de docilização do corpo e da vontade, as religiões católicas e cristãs atuaram na domesticação do espírito, como a educação moral responsável por anestesiar a consciência crítica e manter os escravizados como corpos dóceis e passivos. Estes instrumentos reforçavam a manutenção dos escravos na ignorância sobre a situação em que se encontravam e sobre quem eram. Assentaram a alienação dos escravos e justificavam metafísica e fisicamente a necessidade da escravidão.

aquelas passagens da Bíblia que enfatizavam obediência, humildade, pacifismo, paciência, foram apresentadas ao escravo como a essência do cristianismo. Aquelas passagens, por outro lado, que falavam de igualdade, liberdade, aquelas que Frederick Douglass conseguiu descobrir, porque, diferentemente da maioria dos escravos, ele aprendeu a ler – foram eliminadas dos sermões que o escravo ouvia. Uma versão muito censurada do cristianismo foi desenvolvida especialmente para os escravos. Um escravo piedoso, portanto, nunca iria bater em um homem branco, seu mestre estava sempre certo, mesmo quando ele estava errado por todos os padrões humanos. Esse uso da religião foi um dos atos mais violentos contra a humanidade. Foi usado para ensinar a um grupo de homens que eles não eram homens, foi usado para abolir o último resquício de identidade que o escravo possuía (idem).

Assim, a violência física e moral atuou fortemente na repressão externa e interna, condicionando o desejo, os prazeres e a vontade do trabalhador escravizado, contribuindo para a perpetuação do projeto de alienação.

A alienação é um conceito que começou a ser trabalhado na história da filosofia ocidental, desde Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*. Hegel nos diz que a alienação provém do não reconhecimento de si, quando o ser humano, que se exterioriza no mundo, transforma o real através das produções que voltam para si mesmo como necessidade. É o não reconhecimento da própria humanidade presente na objetividade criada que nos aliena, nos estrangeiriza de nós mesmos enquanto gênero humano.

Mas aquele espírito, cujo Si é o absolutamente discreto, tem seu conteúdo como uma efetividade igualmente rígida, frente a ele; e o mundo tem aqui a determinação de ser algo exterior, o negativo da consciência-de-si. Contudo, esse mundo é essência espiritual, é em si a compenetração do ser e da individualidade. Seu ser-aí é a obra da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade imediatamente presente, e estranha a ela; tem um ser peculiar e a consciência-de-si ali não se reconhece (HEGEL, 2001, p. 35).

O conceito de alienação de Hegel influenciará Feuerbach e posteriormente Marx, de quem Davis é influenciada e dialoga no texto em análise neste capítulo. Para Feuerbach, a alienação é o processo de exteriorização da natureza humana na realidade divina, em que as qualidades humanas são exteriorizadas em Deus, mas não são reconhecidas enquanto humanas, mas como divinas, assim Deus é a representação do próprio ser humano alienado de si mesmo:

A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão pública dos seus segredos de amor. Como forem os pensamentos e as disposições do homem, assim será o seu Deus; quanto valor tiver o homem, exatamente isto e não mais será o valor do seu Deus. Consciência de Deus é autoconsciência, conhecimento de Deus é autoconhecimento. Deus é a mais alta subjetividade do homem, abstraída de si mesmo. Este é o mistério da religião: o homem projeta o seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto face a esta imagem de si mesmo, assim convertida em sujeito (FEUERBACH, 1997, p. 14 apud ALVES, 2002, p. 56-57).

Em Marx, a alienação inicialmente aparece nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, no capítulo intitulado “O Trabalho estranhado [a propriedade privada]”, em que o filósofo demonstra a relação da alienação com a propriedade privada e as condições materiais, objetivas e subjetivas, das relações humanas, demonstrando as dimensões da alienação e seus impactos para as relações sociais. Marx ressignifica a crítica à religião proposta por Feuerbach, tendo-a como uma condição necessária, mas não suficiente pois “a crítica deve partir da religião e ir para além dela, até àquilo que está na sua origem”. Na origem da “miséria religiosa”, o que Marx descobre é a “miséria real”, de que a religião é simultaneamente a “expressão e o protesto” (SERRA, 2008, p. 9), ou seja, a origem da miséria e da alienação está presente na origem da sociedade que estabeleceu a relação entre trabalho alienado e propriedade privada:

Se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são, originariamente, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano (MARX, 2004, p. 87-88).

Percebe-se, assim, como no primeiro capítulo deste trabalho procuramos demonstrar, por meio da alusão histórica, como se deu a passagem do trabalho escravo ao trabalho assalariado e como a propriedade privada já se fazia presente nas relações mercantilistas e escravistas – sendo o escravo uma propriedade e portanto, mercadoria –, por mais que a relação do trabalho assalariado, do capital moderno, tenha se desenvolvido posteriormente e só foi

possível a partir da acumulação primitiva, da riqueza produzida com a mercadorização de seres humanos escravizados e objetificados, da riqueza oriunda da mais-valia produzida por meio da exploração dos escravos como mão-de-obra trabalhadora. Constatamos que a propriedade privada foi o fundamento da alienação do trabalho escravo e ainda é o fundamento do trabalho assalariado, mas a partir de outras relações econômicas e materiais.

Na palestra de 1969, Davis nos chama a atenção para percebermos como a alienação dos escravos impactou diretamente na condição de liberdade dos sujeitos históricos escravizados.

A escravidão é uma alienação de uma condição natural, é uma violação da natureza que distorce ambas as partes – o escravo e o proprietário de escravos. A alienação é a ausência de identidade autêntica, no caso do escravo, ele é alienado de sua própria liberdade (DAVIS, 1969, tradução nossa).

Os atos de resistência no período escravista simbolizavam muito mais do que a liberdade material e a luta contra as condições objetivas de opressão; simbolizava a luta pela autoafirmação de si, pela própria identidade e autoconhecimento. Sendo assim, ficou demonstrado que o conhecimento que o escravo possuía da liberdade era muito mais profundo que a noção de liberdade que o senhor demonstrava, porque a sensação de liberdade dos senhores era a expressão da própria escravidão que se encontravam: a necessidade de oprimir. Ainda no texto de 1969, ao analisar a dialética do senhor e do escravo de Hegel, Davis sinaliza:

O senhor se sente livre e se sente livre porque é capaz de controlar a vida dos outros. Ele é livre à custa da liberdade de outro. O escravo experimenta a liberdade do senhor em sua verdadeira luz. Ele entende que a liberdade do senhor é a liberdade abstrata de suprimir outros seres humanos. O escravo entende que isso é um pseudoconceito de liberdade e, neste ponto, está mais esclarecido que seu senhor, que é escravo de seus próprios equívocos, de seus próprios delitos, de sua própria brutalidade, de seu próprio esforço de oprimir (DAVIS, 1969, tradução nossa).

Através do processo de dominação, na relação senhor-escravo, tanto o escravo como o senhor estão alienados da própria humanidade, o escravo como objeto-mercadoria, animalizado e o senhor de escravos, apesar de livre na determinação dos desejos, aliena-se no processo de coisificação do escravo, desumanizando-se ao brutalizar e desumanizar o escravo. Segundo Davis, “os proprietários de escravos estavam determinados a moldar os negros à imagem do ser subumano que eles inventaram para justificar suas ações. Surge um círculo vicioso em que o proprietário de escravos perde toda a consciência de si mesmo” (idem) e brutaliza-se e animaliza-se ao desumanizar o escravo.

Apesar do círculo vicioso, Davis demonstra como o conhecimento da própria alienação – através do pensamento crítico sobre a realidade social imposta – e os atos de resistência escrava tornam-se a saída e a solução viável para ir contra a dominação opressora. Entretanto,

os casos particularizados não são suficientes, porque, para acabar com a dominação, é necessário minar a instituição escrava e os mecanismos de reprodução desse ciclo vicioso de alienação. Assim, nos diz Davis:

Já podemos começar a concretizar a noção de liberdade tal como aparecia ao escravo. A primeira condição da liberdade é o ato aberto de resistência – resistência física, resistência violenta. Nesse ato de resistência, os rudimentos da liberdade já estão presentes. E a retaliação violenta significa muito mais do que o ato físico: é a recusa não apenas de se submeter ao açoitamento, mas a recusa de aceitar as definições do senhor de escravos; é implicitamente uma rejeição da instituição da escravidão, seus padrões, sua moralidade, um esforço microcósmico para a libertação (idem).

Percebemos assim, que há uma diferença entre os processos de liberdade e libertação presente no pensamento de Davis, apesar de uma ser a consequência do movimento dialético da outra: a liberdade como sendo o processo de desalienação, de empoderamento, de contra-insurgência, de negação da identidade e da negatividade objetiva imposta (no caso dos escravos, a negação da identidade imposta pelo senhor e, no caso do trabalho alienado, a negação das ideias da classe dominante na reprodução do capital), na busca pela transformação real em defesa da própria autenticidade. Em *Sobre a liberdade (1971)*, ela enfatiza que “o senhor está sempre à beira de se tornar escravo e o escravo está sempre à beira de se tornar o senhor” (DAVIS, 1971, tradução nossa).

O processo de libertação se relaciona com a interseccionalidade e com a proposta de mudança sistêmica da realidade, depois de abolido o trabalho alienado e de já ter alcançado a liberdade no plano pessoal; envolve uma proposta de realidade na qual possamos fazer conexões e perceber aquilo que nos une dentro de nossas diferenças, que é justamente a forma como as mais diversas existências são moldadas pelas instituições capitalistas e pelo trabalho alienado. A libertação é assim, inerente ao movimento dialético da realidade.

Entretanto, apesar de utópica, a libertação foi um evento concretizado pessoalmente na vida de Angela Davis, quando ela mesma foi fruto dessa ação de solidariedade transnacional em prol de sua libertação e faz de sua existência o legado vivo dessa pauta.

O que tem me mantido atuante é o desenvolvimento de novas formas de comunidade. Não sei se eu teria sobrevivido caso os movimentos não tivessem sobrevivido, caso as comunidades de resistência, as comunidades de luta não tivessem sobrevivido. Então, o que quer que eu faça, sempre me sinto diretamente conectada a elas – e acho que esta é uma época em que temos de encorajar a noção de comunidade, especialmente em um momento em que o neoliberalismo tenta obrigar as pessoas a pensar em si mesmas apenas em termos individuais, não em termos coletivos. É nas coletividades que encontramos provisões de esperança e otimismo (DAVIS, 2018, p.56).

Ou seja, “a primeira fase da libertação é a decisão de rejeitar a imagem de si mesmo que o senhor de escravos pintou, de rejeitar as condições que o senhor de escravos criou, de rejeitar

sua própria existência, de rejeitar a si mesmo como escravo” (idem). Tornou-se necessário, assim, rejeitar a identidade definida e imposta pelo senhor de escravos e pelo sistema escravista, ratificada pela religião e pelas normas jurídicas da época. Foi necessário a resistência material e física, mas também subjetiva, através da construção de novas formas de ser e viver, mas principalmente pela recriação de novas identidades, dentro de contextos diversos.

O caminho para a liberdade, o caminho da libertação é marcado pela resistência em cada encruzilhada: resistência mental, resistência física, resistência dirigida à tentativa concertada de obstruir esse caminho. Acho que podemos aprender com a experiência do escravo. Temos que desmascarar o mito de que os negros eram dóceis e receptivos e o mito extremo, que, a propósito, li em meus textos de história do ensino médio em Birmingham, Alabama, de que os negros na verdade preferiam a escravidão à liberdade (idem).

Percebemos como a reconstrução do imaginário social responsável por instituir novas práticas, valores e definições identitárias perpassa pela construção de novos conhecimentos e, conseqüentemente, pela educação, ou seja, que o campo epistemológico se constitui também como um campo político. Patricia Hill Collins, em seu livro *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*, traça inicialmente a forma como se deu a construção social do pensamento feminista negro e enfatiza que “suprimir os conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, pois a aparente falta de dissenso sugere que os grupos subordinados colaboram voluntariamente para sua própria vitimização” (COLLINS, 2019, p. 32).

Assim, a educação possui um papel muito importante na dialética da liberdade. Em *Educação e libertação: a perspectiva das mulheres negras*, Davis nos lembra que a educação sempre foi o meio pelo qual os escravizados buscaram sua emancipação. Mesmo após a libertação e a intensificação das opressões racistas na sociedade norte-americana, as comunidades negras, principalmente as mulheres, lutaram pela educação dos seus e tiveram como aliadas nesse processo, mulheres brancas letradas, professoras, que se solidarizavam e viam na educação e na solidariedade uma forma de lutar pela igualdade de direitos e de melhores condições de sobrevivência para a população negra. Uma vez que passassem pelo processo de alfabetização, atingindo profissões liberais, as mulheres negras sempre voltavam para compartilhar o saber adquirido com a comunidade: “mesmo quando se viam obrigadas a dar aulas durante a madrugada, as mulheres que conseguiam obter algum conhecimento tentavam dividi-lo com seu povo” (DAVIS, 2016, p. 114);

A educação teve, desde o início, uma função emancipadora e empoderadora por instigar a liberdade subjetiva através da criticidade, da negação da realidade opressora dada e dos mecanismos formais de subjugação da humanidade dos sujeitos oprimidos. Ou seja, a educação

foi e ainda é, para as comunidades negras oprimidas, um processo de desalienação, porque busca promover uma negação dos valores impostos pelos opressores. Por isso, Davis ressalta a importância da educação como uma práxis não apenas política e epistemológica, mas principalmente estética, capaz de negar a ordem estabelecida, mas também de imaginar e manter em sua prática, o compromisso com um futuro digno.

(...) o desenvolvimento de novas formas de pensar sobre o racismo exige que nós tenhamos não só uma compreensão das estruturas econômicas, sociais e ideológicas, mas também das estruturas psíquicas coletivas. Um dos principais exemplos da violência do racismo consiste na criação de gerações do povo negro que não aprenderam a imaginar o futuro – e que agora não estão de posse da educação e da imaginação que lhes permitem visualizar o futuro (DAVIS, 2018, p.87).

Sendo assim, a educação, para que seja promotora da liberdade deve estar comprometida com a negação do racismo, da miséria, da misoginia, da homofobia e qualquer outra violência com relação às diferenças, mas também uma educação comprometida com as possibilidades de um futuro digno para todos:

Também devemos fazer mais do que imaginar. Devemos fazer passeatas, protestos, petições e percorrer quaisquer outros caminhos de resistência coletiva que garantam o dia em que todas as pessoas viverão juntas, em completa paz, livres da ameaça da destruição nuclear. A juventude de hoje é a esperança do amanhã. Portanto, a vocês cabe trabalhar para que esta geração e as que estão por vir possam “ser tudo o que podem ser” (DAVIS, 2017, p. 147).

### 3.3 A IMAGINAÇÃO COMO DIMENSÃO ESTÉTICA DA LIBERDADE

A preocupação de Angela Davis com o futuro sempre esteve presente nos seus textos, palestras e aulas. Pensar e desejar o futuro, para a autora, perpassa uma mudança não apenas no desejo e na imaginação em nossa individualidade, envolve uma compreensão sobre o que precisamos mudar no presente e como os problemas que enfrentamos na atualidade possuem um princípio histórico social que se perpetua sob as mais diversas formas e atualizações. Pensar o futuro, então, envolve mais do que imaginar um futuro melhor e diferente do atual, abrange um posicionamento ético, prático, político, afetivo e sensível; implica uma proposta de mudança radical de valores que contribuam para aniquilar a perpetuação, como diz Marcuse, do princípio de desempenho e realidade, que enquanto reprime nossos instintos e prazeres, nos civiliza por meio do desempenho no trabalho assalariado, em nome da razão humana universal.

A preocupação com o futuro requer que usemos a nossa criatividade e imaginação para pensarmos e construirmos estratégias que façam com que possamos acreditar e trabalhar em prol de outra realidade possível, ou seja, a imaginação, além de categoria estética, é também

uma categoria prática e política, porque através da relação entre os sentimentos, a sensibilidade e a capacidade de julgamento racional, ela se torna o alicerce da liberdade. O meio pelo qual a liberdade prática e objetiva pode se efetivar é, antes de tudo, através da liberdade de pensamento ou liberdade subjetiva. Antes da ação, torna-se importante pensar e imaginar o que desejamos almejar com nossas práticas e decisões.

A imaginação, enquanto aspecto subjetivo da liberdade, é o que nos permite traçar horizontes possíveis, porque nos ajuda a manter a proposta de emancipação e libertação da repressão como uma possibilidade real e possível. Isso porque ela se faz presente dentro da própria estrutura de opressão, ou seja, a imaginação possui também uma dimensão dialética, que nos permite conceber a utopia como uma realidade possível justamente porque ela pôde ser imaginada e concebida através e por meio da própria realidade repressora.

Ao abordar os principais aspectos da filosofia marcuseana, em “Os legados de Marcuse”, publicado pela *Margem Esquerda* (2018), Davis parafraseia Marcuse no texto “Um ensaio para a libertação”, enfatizando que,

o que é denunciado como utópico não é mais aquilo que não tem lugar e não pode ter nenhum lugar no universo histórico, mas sim o que é impedido de surgir pelo poder das sociedades estabelecidas. As possibilidades utópicas seriam, assim, inerentes às forças técnicas e tecnológicas do capitalismo avançado e do socialismo: a utilização racional dessas forças em uma escala global acabaria com a pobreza e a escassez dentro de um futuro muito previsível” (DAVIS, 2018, p. 42).

A utopia é, como salienta Marcuse, em *Eros e Civilização* (1975), a grande recusa contra o princípio de desempenho e de mais-repressão, que influencia a forma como a organização social do trabalho é direcionada pelos interesses globais de dominação do capital, que administra e reifica a vida humana como um objeto e instrumento laboral, em que a arte é uma ferramenta significativa para o processo de alienação na realização da lógica racional repressiva e opressora do capital. Entretanto, como enfatiza Marcuse, “(...) quanto mais completa for a alienação do trabalho, tanto maior é o potencial de liberdade” (MARCUSE, 1975, p. 144), porque quanto mais repressora é uma civilização, mais ela possui em seu germe o potencial libertário necessário para abolir a repressão que a sustenta.

Como processo mental independente e fundamental, a fantasia tem um valor próprio e autêntico, que corresponde a uma experiência própria, nomeadamente, a de superar a antagônica realidade humana. A imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão. Conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real, em que o conhecimento está subentendido na ilusão. As verdades da imaginação são vislumbradas, pela primeira vez, quando a própria fantasia ganha forma, quando cria um universo de percepção e compreensão, um universo subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. Isso ocorre na arte. (MARCUSE, 1975, p. 134-135).

A arte, enquanto fruto da imaginação e da fantasia, possui uma dimensão dialética importante, porque é através da forma artística que as dimensões da realidade que se encontram reprimidas podem emergir como aspectos da libertação. Assim, em *Lectures on the Liberation*, quando Davis analisa a literatura negra, e dentre elas a autobiografia de Frederick Douglass, fica evidente como a atitude crítica diante da literatura religiosa permitiu com que Douglass pudesse se perceber enquanto escravizado e compreendesse a repressão que padecia, vendo a libertação através da forma como outros sujeitos respondiam à escravidão e, também, através do próprio processo de educação. Assim, a literatura e a educação progressista e libertária foram e ainda são ferramentas importantes para a mudança de consciência, sem a qual a esperança em dias melhores e na própria libertação nunca seria possível.

Em sua autobiografia, *A Narrativa da vida de Frederick Douglass: um escravo americano*, Douglass narra uma passagem de sua vida em que sua dona inicialmente começara a ensinar-lhe as letras, mas é reprimida pelo marido devido às consequências desastrosas da alfabetização e da leitura e escrita para a manutenção da escravidão e dos escravos em tal situação:

O aprendizado pode estragar o melhor negro do mundo. “Agora”, disse ele, “se você ensinar esse negro (falava de mim) a ler, não teríamos como mantê-lo. Isso iria incapacitá-lo para sempre como escravo. Ele se tornaria imediatamente indócil, e inútil para seu senhor. E não faria nenhum bem a ele, mas muito mal; o aprendizado o faria descontente e infeliz” (DOUGLASS, 2016, p. 74).

O aprendizado faria do escravo um inútil porque um escravo educado não se permite viver em situação de escravidão, já que uma educação comprometida com a mudança é sinônimo de transgressão e, conseqüentemente negação, rebeldia e liberdade. A liberdade de crença, de pensamento, de desejo e de vontade desenvolve a mudança de valores que é o motor da liberdade subjetiva e moral, sem a qual não é possível pensar e criar estratégias que recusem a imposição da violência e com as quais possamos agir em prol de outras realidades possíveis.

Além da literatura negra, Davis analisa a grande potência que a música, principalmente o blues, possui como potencial emancipador e transgressor da realidade opressora. Em seu livro *Blues Legacies and Black Feminism*, ela analisa as músicas de Gertrude Ma Rainey, Bessie Smith e Billie Holiday, demonstrando que suas canções possuíam uma dimensão educativa e estética por apresentar em suas letras características que desmistificavam os estereótipos sobre a mulher negra construídos pela ideologia dominante, fomentando um olhar crítico da realidade na qual viviam as mulheres negras à época, chegando por meio das canções a lugares em que o texto teórico feminista por vezes não chegava. Para Davis, o blues trouxe à tona uma outra

perspectiva de feminismo que transcendia às análises teóricas, mas que estavam presentes em sua prática e no cotidiano dessas mulheres. A análise das canções proporcionou

uma investigação sobre as formas como as suas performances gravadas divulgavam tradições não reconhecidas da consciência feminista nas comunidades negras da classe trabalhadora. A conexão que tentei fazer entre o legado do blues e o feminismo negro não é sem contradições e descontinuidades; a tentativa de atribuir uma consciência feminista como nós a definimos hoje a Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith e Billie Holliday seria absurdo e não muito interessante. O que é mais interessante – e provocador – sobre os trabalhos que os corpos dessas mulheres deixaram para trás é o modo como as insinuações de atitudes feministas emergiram dos pensamentos de suas músicas, fissuras do discurso patriarcal (DAVIS, 1998, p.11, tradução nossa).

Em *A arte na linha de frente: mandato para uma cultura do povo (2017)*, Davis sinaliza que a música foi o recurso encontrado pelos escravizados durante as plantações para poder expurgar seus sentimentos, mas também teve uma função social na medida em que música começou a ter uma serventia religiosa importante para as comunidades afro americanas:

Com o *spiritual* afro-americano foi criada uma linguagem de luta que era tão facilmente compreendida por escravas e escravos quanto mal interpretada pelos senhores. (...) os *spiritual* eram ao mesmo tempo a causa e a comprovação de uma consciência política autônoma. Essas canções formaram uma linguagem complexa que tanto incorporava quanto trazia à tona um profundo anseio pela liberdade (DAVIS, 2017, p. 167).

As músicas religiosas passaram, com o tempo, a ter um papel social e político muito importante dentro das comunidades afro-americanas, na medida em que influenciaram outros movimentos populares, como os movimentos do trabalhador e o movimento pelos direitos civis norte-americanos. A arte, assim, possui uma função importante para a dialética da liberdade porque a arte é também uma forma de consciência social, reflete os anseios, desejos e aspirações da classe. Davis ao citar Marx e Engels nos diz que a arte é:

uma forma peculiar de consciência social, que tem o potencial de despertar nas pessoas tocadas por ela um impulso para transformar criativamente as condições opressivas que as cercam. A arte pode funcionar como sensibilizadora e catalisadora, impelindo as pessoas a se envolverem em movimentos organizados que buscam provocar mudanças sociais radicais. A arte é especial por sua capacidade de influenciar tanto sentimentos como conhecimento (DAVIS, 2017, p. 166).

Por ser um veículo importante que reflete os anseios e as aspirações da classe social, a construção da arte progressista envolve também a consciência da classe trabalhadora e os problemas vivenciados por ela. Na relação do trabalho alienado, quanto mais o trabalhador está imerso na relação de trabalho ele se desumaniza no processo de objetificação, se torna estranho a si mesmo. Ao negar essa negatividade imposta pela relação de trabalho e se inserir em uma relação de trabalho livre, ele se aproxima mais de sua natureza humana e se sente mais livre. A

arte enquanto pulsão de vida está presente na liberdade porque a criatividade precisa do ato livre da imaginação para poder criar algo novo e pôr em relação com o mundo.

Para Marcuse, o trabalho alienado impõe um princípio de desempenho castrador de nossa sensibilidade e de nossas potencialidades criativas, por isso a abolição do trabalho assalariado representa também a liberdade do princípio de prazer que é reprimido para a grande massa dos trabalhadores assalariados. Contribuir para a criação de uma estética engajada e comprometida com a transformação social é colaborar também para o desenvolvimento da nossa autenticidade humana.

Para Marcuse, a arte possui também uma dimensão política, negativa e contracultural, ou seja, constitui uma estética que é comprometida com a transformação dos valores e das ações concretas na sociedade de desempenho, através do desenvolvimento da autonomia dos sujeitos envolvidos na criação artística, em prol da construção de uma nova cultura que emerge por meio da negação da ordem estabelecida e da sublimação da mesma, criando uma nova dimensão de realidade.

A arte é, talvez, o mais visível retorno do reprimido, não só no indivíduo, mas também no nível histórico-genérico. A imaginação artística modela a memória inconsciente da libertação que fracassou, da promessa que foi traída. Sob o domínio do princípio de desempenho, a arte opõe à repressão institucionalizada a imagem do homem como um sujeito livre; mas num estado de não-liberdade, a arte só pode sustentar a imagem da liberdade na negação da não-liberdade. Desde o despertar da consciência de liberdade, não existe uma só obra de arte autêntica que não revele o conteúdo arquetípico: a negação da não-liberdade (MARCUSE, 1975, p. 134-135).

A educação estética torna-se, assim, a possibilidade de liberdade, de emancipação e de desalienação das condições históricas e materiais que aprisionam subjetiva e objetivamente diversas pessoas que vivenciam o racismo, o sexismo e as demais opressões capitalistas. Assim como contribuiu, outrora, como uma forma de sobrevivência nas sociedades escravistas modernas, a educação estética continua sendo fundamental para o desenvolvimento de uma nova cultura democrática, inclusiva e diversa, porque a beleza, além da sedução, também é capaz de nos libertar da opressão ao transformar a nossa realidade subjetiva e, conseqüentemente, social.

Pode-se perceber assim, uma relação profunda entre a beleza da forma artística e a liberdade, na medida em que a arte promove a alienação da existência alienada pela repressão capitalista, fazendo com que possamos, através da imaginação e da fantasia, ver a realidade de outra forma – na medida em que a dimensão repressiva emerge –, enxergar os mecanismos de reificação e de repressão de nossas próprias vidas, bem como visualizar uma outra realidade possível e vislumbrar o potencial emancipador dessa mesma realidade na criação da utopia.

A arte inevitavelmente parte do que existe e só como parte do que existe fala contra o que existe. Esta contradição é preservada e resolvida na forma estética, que dá ao conteúdo familiar e à experiência familiar o poder de afastamento – e que leva ao aparecimento de uma nova consciência e de uma nova percepção. A forma estética não se opõe ao conteúdo, nem mesmo dialeticamente. Na obra de arte, a forma torna-se conteúdo e vice-versa (MARCUSE, 1977, p. 50).

A relação entre a forma e o conteúdo a que se refere Marcuse, ou seja, entre a abstração e a sensibilidade, é bem delineada na concepção de beleza como forma viva, apresentada por Schiller na *Educação estética do homem*, texto no qual Marcuse analisou profundamente o potencial revolucionário contido na dimensão estética do ser humano enquanto um ser que exerce sua liberdade ao realizar plenamente sua natureza humana no jogo lúdico.

Para Schiller, a natureza humana é uma mistura entre a sensibilidade e a razão, entre o objeto do impulso formal, razão abstrata, e o objeto do impulso sensível, a vida e, dessa mistura de ambos, a forma viva ou impulso lúdico, que cria em nós a experiência e o fenômeno do belo e que nos impulsiona enquanto seres viventes, para a liberdade, ou seja, “(...) no juízo estético, a razão empresta sua autonomia ao mundo sensível, por isso o belo é a liberdade do fenômeno” (SCHILLER, 2002, p. 13).

O homem, como sabemos, não é exclusivamente matéria nem exclusivamente espírito. A beleza, portanto, enquanto consumação de sua humanidade, não pode ser exclusiva e meramente vida, como quiseram observadores argutos que se ativeram excessivamente ao testemunho da experiência e para onde também gostaria de rebaixá-la o gosto de época; nem pode ser mera forma, como julgaram sábios especulativos, demasiado distantes da experiência, e artistas filosofantes, que se deixaram conduzir em excesso pelas necessidades da arte para explicá-la: ela é objeto comum de ambos os impulsos, ou seja, do impulso lúdico. Este nome é plenamente justificado pela linguagem corrente, que costuma chamar jogo tudo aquilo que, não sendo subjetiva nem objetivamente contingente, ainda assim não constrange nem interior nem exteriormente. Se o espírito encontra, ao intuir o belo, um feliz meio-termo entre a lei e a necessidade, é justamente porque se divide entre os dois, furtando-se à coerção de um e de outro (SCHILLER, 2002, p. 78-79).

Esse encontro entre o conteúdo e a forma, entre a matéria e o espírito, entre a sensibilidade e a razão na reconciliação do fenômeno vivente que é o ser humano, em sua integralidade, ambiciona trazer a felicidade enquanto uma categoria ética, mas também estética, através da beleza e do juízo de gosto, que devem nortear também as aspirações futuras de realização do ser humano, ou seja, o imperativo do dever ser: “(...) tal como na moral, na estética importa descobrir não os fundamentos daquilo que ocorre, mas leis para aquilo que deve ocorrer, mesmo que jamais ocorra” (SCHILLER, 2002, p. 10), ou seja, a utopia deve promover a ruptura com a alienação do ser humano nas relações de trabalho, com a libertação da repressão e apontar para uma realidade que deverá ser concretizada por meio de uma nova moralidade e

sensibilidade que promovam a reintegração do ser humano na realização de sua felicidade e autenticidade.

A transformação radical da sociedade implica a união de uma nova sensibilidade com uma nova racionalidade. A imaginação torna-se produtiva se se torna a mediadora entre a sensibilidade, por um lado, e a razão teórica e prática, por outro, e nessa harmonia de faculdades (em que Kant viu a marca da liberdade) guia a reconstrução da liberdade” (MARCUSE, 1997, p. 57).

Percebemos que, também na perspectiva de Davis, pensar em arte progressista significa compreender a arte como uma ferramenta importante para a autodeterminação, o fortalecimento identitário e como estratégia de empoderamento; enfatizando a importância da arte produzida pela cultura popular comprometida com uma estética educativa de engajamento político, justamente por ter a arte, o compromisso com a continuidade da vida através do recurso da imaginação, da memória, da construção de conhecimento, da atitude crítica e, conseqüentemente, da mudança de posicionamento moral e estético.

Assim, em seus textos, Davis aponta para a importância de um novo vocabulário em oposição ao obsoleto, que continua sendo usado na legitimação da civilização repressora; aponta também para uma moralidade comprometida com a realização de uma nova realidade através da mudança de nossa sensibilidade e comportamento com relação à forma como o racismo molda subjetiva e objetivamente a realidade social de sujeitos negros, mas também daqueles e daquelas que têm sua subjetividade negada pela universalização do trabalho alienado. Em “*Estarão as prisões obsoletas?*”, Davis questiona:

O que significaria então, imaginar um sistema no qual não seja permitido que a punição se torne fonte de lucro corporativo? Como podemos imaginar uma sociedade na qual raça e classe não sejam causas determinantes primárias da punição? Ou uma sociedade na qual a própria punição não seja mais a preocupação central na administração da justiça? (DAVIS, 2019, p. 115).

A imaginação enquanto categoria estética e ética será o ponto de partida para a construção da proposta do feminismo abolicionista, em que Davis enfatiza a permanência de determinados elementos culturais e estruturais da escravidão em nosso dia-a-dia, através do encarceramento em massa de milhares de pessoas negras e da imputação do crime à raça. Assim, ela propõe que imaginemos uma realidade na qual esses elementos sejam abolidos, mas ao mesmo tempo nos apresenta alternativas que possam nos conduzir moralmente em direção à abolição do legado da escravidão em nossa realidade social, ou seja, um *éthos* que seja prático, mas também estético e sensível, tendo como parâmetro a sensibilidade feminina das mulheres negras que lutaram e continuam a lutar pela continuidade da vida e pela liberdade de suas existências e de sua comunidade. Assim, a principal característica do feminismo abolicionista

é propor o desencarceramento como uma estratégia global da grande recusa e da abolição do trabalho alienado através de um *continuum* de alternativas ao encarceramento em massa:

A desmilitarização das escolas, a revitalização da educação em todos os níveis, um sistema de saúde que ofereça atendimento físico e mental gratuito para todos e um sistema de justiça baseado na reparação e na reconciliação em vez de na punição e na retaliação (DAVIS, 2019, p. 116). A criação de novas instituições que ocupem o espaço agora ocupado pela prisão pode começar a esvaziar a prisão de modo que ela ocupe espaços cada vez menores em nosso cenário social e psíquico. As escolas devem, portanto, ser encaradas como alternativas mais poderosas às cadeias e prisões. (...) A alternativa seria transformar as escolas em veículos para o desencarceramento. (...) Atualmente, há mais pessoas com distúrbios mentais e psicológicos nas cadeias e prisões do que nas instituições psiquiátricas. (...) Trata-se simplesmente de sugerir que as disparidades de raça e classe nos cuidados disponíveis para as pessoas ricas e as pessoas carentes devam ser erradicadas, criando assim outro veículo para o desencarceramento” (idem). Temos que imaginar uma série de outras alternativas (...) que exigirão transformações radicais em muitos aspectos de nossa sociedade. Alternativas que não combatem o racismo, a dominação masculina, a homofobia, o preconceito de classe e outras estruturas de dominação não levarão, em última análise, ao desencarceramento e não promoverão o objetivo da abolição. (DAVIS, 2019, p. 117).

A imaginação torna-se, assim, uma ferramenta crucial para o exercício da dialética da liberdade, que principia em seu aspecto subjetivo e imaginativo, antes de manifestar-se no mundo material e objetivo na busca de transformações por justiça social. A imaginação é um recurso poderosíssimo porque é através dela que construímos e desconstruímos as imagens reificadas de nós mesmos que são reproduzidas pela ideologia dominante e que, por vezes, reproduzimos quando desconhecemos o nosso grande potencial e o poder do lugar social que ocupamos em nossas sociedades estratificadas pela desigualdade social, racial e de gênero.

A imaginação é uma grande aliada para a liberdade, principalmente porque ela é a principal ferramenta para a nossa autodefinição e empoderamento. Uma vez que não sabemos quem somos, não teremos condições de nomear e encontrar estratégias contra as opressões que nos atingem. Sobre o poder da autodefinição para as mulheres negras, Collings diz:

Quando nós, mulheres negras, nos autodefinimos, rejeitamos claramente o pressuposto de que aqueles em posição de autoridade para interpretar nossa realidade têm o direito de fazê-lo. Independentemente do conteúdo real das autodefinições das mulheres negras, o ato de insistir em nossa autodefinição valida nosso poder como sujeitos humanos (COLLINGS, 2017, p. 206);

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos o presente trabalho analisando o principal ponto de partida dos estudos de Davis, que é a existência da continuidade entre o trabalho realizado pela população escravizada, no período da escravidão, no continente americano, e o trabalho alienado realizado pela grande massa de trabalhadores no capitalismo global atual. Esse é constituído pelo grande contingente populacional negro, desassistido desde a escravidão e também pela grande massa das populações colonizadas e empobrecidas pelo imperialismo do capital, que possuem aspectos subjetivos e objetivos em comum, presentes na relação da herança do trabalho escravo e que, de certa forma, se transformaram e se ressignificaram na relação com trabalho assalariado. O desenvolvimento do capitalismo moderno, industrial e financeiro devem sua gênese às relações econômicas escravistas: o trabalho escravo alimentou e constituiu o trabalho assalariado.

Posteriormente, examinamos como a dialética da liberdade é constituída pelas dimensões objetiva e subjetiva. A dimensão objetiva constitui a materialidade da existência social, os obstáculos que impedem a reprodução da vida e que se encontram ancorados na objetificação e reificação dos trabalhadores negros escravizados, fazendo do trabalho alienado o principal fator de desumanização, ao negar a singularidade existencial dos sujeitos que ocupam a grande parte da lógica universalizante e positivista do capital como trabalhadores. Daí a importância de perceber como a liberdade se constitui enquanto um movimento dialético e que, por isso, se encontra na própria estrutura de opressão que engendra a alienação, porque ela se apresenta como negação à realidade alienada. A alienação é o elo que liga as duas dimensões da existência humana: a objetiva e a subjetiva. A dimensão subjetiva constitui o âmbito da vontade, do desejo, da construção da consciência, da imaginação e da identidade, ferramenta principal na autodeterminação social e luta pela liberdade.

A dialética da liberdade é constituída assim, pelos aspectos subjetivos e objetivos inerentes a toda pessoa humana, mas também é pertencente a estrutura da realidade, uma vez que o trabalho alienado constitui a engrenagem da desigualdade social, econômica, de gênero e racial que alimenta a reprodução do capital global; assim, a dialética da liberdade constitui em uma esfera mais ampla a dialética da libertação, que é a abolição do trabalho alienado e das instituições capitalistas. Não há como realizar a liberdade plenamente sem concretizar a libertação.

Como estratégias de desalienação na construção da liberdade e da libertação, Davis salienta a importância da educação e da arte de cunhos progressistas, que trabalhem na

construção de uma identidade social fortalecida, do empoderamento e engajamento social nas questões sensíveis à luta de grande parte das pessoas que padecem do racismo, sexismo e demais desigualdades. Assim, a imaginação e a arte são ferramentas essenciais para a liberdade e a libertação ao promoverem um *éthos* estético.

Percebemos também a importância do pensamento filosófico e das análises de Davis para a compreensão dos principais problemas que vivenciamos na atualidade, em que há a tendência em perceber a desigualdade socioeconômica como um problema apenas de classe econômica, quando Davis nos faz perceber a importância de uma análise interseccional, que nos possibilite um olhar mais atento para perceber como outros elementos da realidade social e cultural também são importantes para compreendermos a gênese do problema e de onde poderá emergir a possível solução.

Assim, a filosofia, enquanto espírito do tempo, deve estar comprometida com o posicionamento ético de refletir sobre os problemas atuais e, enquanto possibilidade para o processo de emancipação, a educação e a imaginação possuem uma importância fundamental na criação de estratégias de superação da opressão. Em nosso caso atual, o compromisso de superar o racismo, o sexismo, a homofobia e a supremacia racial branca exigem uma educação estética que seja dialética, que adentre a compreensão da gênese do problema para perceber como da própria estrutura pode-se emergir soluções possíveis.

Assim, torna-se importante perceber como o feminismo, enquanto crítica de uma noção de humanidade que estruturou a filosofia ocidental, as teorias científicas modernas, que organizou as relações econômicas mercantilistas e capitalistas, emerge como um saber teórico-prático que tem por principal objetivo, em sua crítica à modernidade, trazer à tona uma outra perspectiva de humanidade em que a diversidade não seja uma diferença, mas uma relação de complementaridade, em que a justiça punitiva, como o encarceramento, não seja a forma como a sociedade e o Estado lidam com os problemas sociais que mascaram a engrenagem e a retroalimentação das violências nos espaços privados e públicos.

A contribuição que o feminismo negro trouxe para a contemporaneidade foi a análise interseccional da existência singular da mulher negra e como as opressões vivenciadas por nós nos conflitos sociais se encontram ancoradas nas relações econômicas, jurídicas e ideológicas do capitalismo. Todavia, Angela Davis sinaliza a importância de não nos atermos apenas à identidade singular, mas procurarmos perceber o que há em comum entre as identidades oprimidas pela civilização ocidental, perceber em que medida, apesar dos contextos e expressões diferenciadas, a alienação do capital e a imposição do modelo de organização do trabalho assalariado vêm transformando objetiva e subjetivamente as pessoas.

Como a nossa existência singular é negada pela lógica do capital, o feminismo abolicionista se propõe como uma grande recusa do princípio de desempenho da realidade opressora, mas também um novo horizonte a ser seguido se quisermos ter em nós a chama incandescente da esperança em uma realidade melhor.

O feminismo abolicionista é uma práxis – uma prática politicamente informada – que exige movimentos intencionais e respostas perspicazes à violência da opressão sistêmica. Com base nessas abordagens fundamentais, essa teoria da mudança proclama que podemos e devemos fazer várias coisas ao mesmo tempo. Trabalhamos local e internacionalmente. Responsabilizamos as pessoas e acreditamos que elas podem mudar. Acreditamos em sermos radicais e ativos. Refletimos, aprendemos e ajustamos nossas práticas. Reagimos à injustiça. Construímos diferentes formas de viver. Temos claro que a organização para acabar com a violência de gênero deve incluir o trabalho contra o complexo industrial prisional – contra as patrulhas de fronteira, contra o encarceramento de deficientes, contra a criminalização do protesto democrático radical – e, centralmente, por ajuda mútua, escolas livres de policiais, reprodução justiça e dignidade para vidas trans. Tudo isso é possível porque o “nós” não é um conjunto de indivíduos, mas sim um coletivo que fundamenta e define seus membros e os projetos, objetivos e campanhas que estão ligados ao cotidiano, assim envolvendo alegria e luta. Inextricavelmente (DAVIS, 2022, tradução nossa).

Assim, a perspectiva feminista, a que se filia Davis, está comprometida com uma análise sobre os problemas que vivenciamos e que atingem não apenas à existência das mulheres negras, porque o cerne a partir do qual o sexismo e o racismo se reproduzem está na desigualdade promovida pelo capitalismo e em suas instituições – principalmente através da instituição que é o vestígio do sistema escravista em nossos tempos: o sistema prisional – que necessitam da alienação e da objetificação das outras existências para a manutenção do status quo e da reprodução do capital. Por isso, uma educação feminista e abolicionista, pautada em outros valores do feminino que não os sustentados pela lógica patriarcal, em valores de humanidade cultivados pelas práticas das mulheres negras, principalmente as práticas comunitárias de solidariedade criadas pela cultura popular, podem estreitar os laços e fazer com que percebamos o que nos desagrega, mas também o que nos une.

O feminismo envolve muito mais do que a igualdade de gênero. E envolve muito mais do que gênero. O feminismo deve envolver a consciência em relação ao capitalismo – quer dizer, o feminismo a que me associo. E há múltiplos feminismos, certo? Ele deve envolver uma consciência em relação ao capitalismo, ao racismo, ao colonialismo, às pós-colonialidades, às capacidades físicas, a mais gêneros do que nós imaginamos, a mais sexualidades do que podemos nomear. O feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidades e ideologias que tendemos a examinar separadamente. Ele também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e de organização que nos levam além das categorias mulher e gênero. As metodologias feministas nos impelem a explorar conexões que nem sempre são aparentes. E nos impulsionam a explorar contradições e descobrir o que há de produtivo nelas. O feminismo insiste em métodos de pensamento e de ação que nos encorajam a uma reflexão que une coisas que parecem ser separadas e que desagrega coisas que parecem estar naturalmente unidas (DAVIS, 2018, p. 99).

A liberdade, portanto, envolve a criação de estratégias criativas, estéticas e coletivas que norteiam a nossa prática em direção à utopia, à mudança sistêmica e estrutural da realidade, a fim de que possamos nos aproximar, por tentativa e erro, dessa nova sensibilidade e realidade social. Assim, a liberdade para Davis se configura como uma eterna luta constante em direção à abolição dos resquícios da escravidão, presentes no trabalho assalariado e alienado, reproduzidos pela internacionalização do capitalismo, tendo como principal norte prático, para alcançá-la, o desencarceramento da população negra e dos imigrantes que compõem os grandes complexos industriais prisionais no continente americano e também ao redor do globo, onde a internacionalização do sistema penal foi se realizando.

Um pré-requisito para buscar qualquer mudança social é nomeá-la. Em outras palavras, mesmo que o objetivo que buscamos esteja longe, a menos que o nomeemos e lutemos por ele hoje, ele nunca chegará. A tensão produtiva de manter uma visão radical, real e profunda enquanto se engaja na prática diária confusa é a práxis feminista: o trabalho de pessoas comuns para tentar, construir, fazer. E isso requer coletividade. Sempre (DAVIS, 2022, tradução nossa).

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; **Dialética negativa**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar. 2009.

\_\_\_\_\_. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Resenha de: GATTI, Luciano. Exercícios do pensamento. Novos Estudos – CEBRAP, São Paulo, n.85, 2009.

ALVES, Poliana P. do Carmo. **O problema da Alienação em Ludwig Feuerbach**. Goiânia: PUC-Goiás. 2002.

ALMEIDA, Silvio Luiz. **Racismo Estrutural**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo : Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

ANI, Marimba. **Yurugu** : An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior. Africa World Pr (1 março 1994). Tradução do coletivo virtual Esta Hora Real. Publicado em 7 de agosto de 2015. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>

CHAVES, Juliana de Castro. **O conceito de liberdade na dialética negativa de Theodor Adorno**. Psicologia e Sociedade. UFG, Goiânia, n.22, 2010.

CRENSHAW, Kimberlé W. **Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero** in Estudos Feministas, ano 10, n° 1/2002.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAMASCO, Mariana S. **Feminismo Negro**: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996). Dissertação. Rio de Janeiro: FIOCRUZ 2009.

DAVIS, Angela Y. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. **Mulheres, Cultura e Política**. Tradução de Heci Regina Candiani. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. **A liberdade é uma luta constante**. Organização Frank Barat. Tradução Heci Regina Candiani. 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **Uma autobiografia**. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

\_\_\_\_\_. **Lectures on Liberation** (1969) in A Political Companion to Frederick Douglass. Org. Neil Roberts. Published to University Press Scholarship Online: January 2019. Disponível em: <https://www.universitypressscholarship.com/view/10.5810/kentucky/9780813175621.001/upso-9780813175621>

\_\_\_\_\_. **The meaning of freedom and other difficult dialogues**. San Francisco: Open Media Series - City Lights Books. 2012.

\_\_\_\_\_. **Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves**. The Massachusetts Review, Vol. 13, No. 1/2, Woman: An Issue (Winter - Spring, 1972). Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25088201>

\_\_\_\_\_. **Blues Legacies and Black Feminism**. New York: Vintage Books - Randomhouse, 1998.

\_\_\_\_\_. **O significado da liberdade**. Tradução e notas por Simone Borges dos Santos e Alan Sampaio. Añansi, v. 2 n. 2 Filosofia, Educação, Linguagens e Outros Escritos, 2021.

\_\_\_\_\_. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Publicado em Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>. Publicado em 12/07/2011.

\_\_\_\_\_. **Os legados de Marcuse** in Margem esquerda: Dossiê Marxismo e Direito – revista da Boitempo n 30. Abril de 2018.

\_\_\_\_\_. **Democracia da Abolição: para além do império das prisões e da tortura**. Tradução Artur Neves Teixeira. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

\_\_\_\_\_. **Estarão as prisões obsoletas?** Tradução Marina Vargas. 3ª edição. Rio de Janeiro: DIFEL. 2019.

DAVIS, Angela Y.; DENT, Gina.; MEINERS, Erica; RICHIE, Beth E. **Abolition. Feminism. Now**. Editora Hamish Hamilton, 2022.

DU BOIS, W. E. Burghardt. **Black Reconstruction in America: An essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880**. New York: Harcourt, Brace and Company, inc, 1935.

\_\_\_\_\_. **Black Reconstruction in America: An essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880**. New York: Oxford University Press, 2007.

FINLEY, Moses I. **Escravidão antiga e ideologia moderna**. Tradução de Norberto Luiz Guarinello - Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FOUCAULT, Michel. **A História da sexualidade I: A vontade de saber**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

GONZÁLEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. 1ª edição. São Paulo: Editora Filhos da África - União dos Coletivos Pan-Africanistas. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Guaracira Lopes. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito. Parte I**. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Efen. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito. Parte II**. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de José Nogueira Machado. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2017.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e o feminismo. Tradução Bhuvi Libanio. 5ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HUSSAK, Pedro; VIEIRA, Vladimir. **Educação estética: de Schiller a Marcuse**. 1 ed. Rio de Janeiro: NAU: EDUR, 2011.

LERNER, Gerda. **A criação do Patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

\_\_\_\_\_. **Eros e Civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Tradução de Álvaro Cabral. 6ed. Rio de Janeiro. Zahar. 1975.

\_\_\_\_\_. **Um Ensaio Sobre a Libertação**. Tradução de Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

\_\_\_\_\_. **A dimensão Estética**. Tradução de Maria Elisabete Costa. Edições 70, Martins Fontes: São Paulo. 1977

MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo. **Escravidão e Capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo; 2ª edição, 2011.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Raniere. 1ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**: Crítica da Filosofia Alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas. Volume I. 2ª Edição. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1975.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

OXOSSI, Mãe Stella de; VIANA, Juvany. **Expressões de sabedoria**: educação, vida e saberes. Organizadores: Nelson De Luca Pretto e Luiz Felipe Perret Serpa. Apresentação: Antonio Risério - Salvador: EDUFBA, 2002.

PINTO, Paulo R. M. **História da filosofia do Brasil (1500-hoje)** - 1ª parte: O período colonial (1500-1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Tradução de Edgar Valles. Lisboa: Seara Nova. 1975

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro**: um percurso das ideias que naturalizam a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SEVERINO, Antônio J. **A Filosofia contemporânea no Brasil**: conhecimento, política e educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem numa série de cartas**. Tradução Roberto Schwarz e Mário Suzuki. 4ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TROVO, Maria Caroline. **Teoria Crítica e Luta por Reconhecimento**: Axel Honneth em pauta. Cadernos de Campo - Revista de Ciências Sociais. n.12. UNESP. 2009

VAZ, Henrique C. de Lima. **Senhor e Escravo**: uma parábola da filosofia ocidental. SÍNTESE v. 8 n. 21 (1981).

WALTER, Benjamin; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; HABERMAS, Jürgen. **Textos Escolhidos**. Coleção Os Pensadores. Traduções de José Lino Grünnewald...[et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WEBER, Max. **Ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão**; tradução Denise Bottman; prefácio Rafael de Bivar Marquese. - 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.