

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LÍVIA PEREIRA SALGADO

DA FOGUEIRA AO ESPAÇO REPRODUTIVO

Um estudo da teoria da diferença sexual em Silvia Federici

SÃO CARLOS

2026

1

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LÍVIA PEREIRA SALGADO

DA FOGUEIRA AO ESPAÇO REPRODUTIVO

Um estudo da teoria da diferença sexual em Silvia Federici

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

SÃO CARLOS

2026

Salgado., Lívia Pereira

Da fogueira ao espaço reprodutivo: um estudo da teoria da diferença sexual em Silvia Federici / Lívia Pereira Salgado. -- 2026.
123f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Débora Cristina Morato Pinto
Banca Examinadora: Silvana de Souza Ramos, Luiz Damon Santos Moutinho
Bibliografia

1. Filosofia política. 2. Feminismo. I. Salgado., Lívia Pereira. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

À minha mãe, Rosângela, que manteve vidas de pé, apesar de si. Este trabalho é também feito do que você sustentou.

AGRADECIMENTOS

Às mulheres da minha vida: à minha mãe Rosângela pela graça imensurável de ser sua filha; à minha irmã Leticia, meu outro-ser e grande amor.

Ao meu pai Messias (*in memoriam*), homem taciturno e, ainda assim, doce, de humor simples e encantador – “a saudade é o nosso inferno”. Ao meu irmão Thalles, por termos enfim firmado uma amizade e irmandade tranquilas e boas, amadurecidas pelo tempo.

À Lauane, por ter acontecido e por fazer ver, em si, uma sensibilidade rara.

Ao Fausto, por ser meu grande companheiro e extrair de mim o melhor que posso sentir.

À minha tia Taciana, pela força e alegria que nunca deixam de florescer. À prima Brenda, por termos feito dos laços sanguíneos uma amizade escolhida. Ao Gustavo, por dar densidade ao tempo vivido.

Ao meu tio Fauzi, que encarou o limite da vida e retornou – pelo desejo de permanecer; e à minha tia Sandra, cuja força e presença sustentou tudo isso – mas não só.

À minha amiga decana Ana Elisa (Nini), por “estar aí” quase que desde sempre.

À profa. Dra. Débora Morato, pela generosidade em aceitar orientar esta pesquisa. À profa. Dra. Silvana Ramos e ao prof. Dr. Luiz Damon Moutinho, pelas valiosas contribuições na qualificação e na defesa.

À CAPES, por financiar esta pesquisa de mestrado.

Viver é negócio muito perigoso...

Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas

Resumo

O presente trabalho examina os significados histórico-concretos do corpo feminino na insurgência do capitalismo a partir do fenômeno de caça às bruxas nos séculos XVI e XVII. À luz da obra de Silvia Federici, investiga-se de que modo a fabricação da mulher moderna se articulou aos processos de expropriação, disciplinamento e na nova organização da reprodução social no contexto da acumulação primitiva. Ao evidenciar o entrelaçamento estrutural entre capitalismo e patriarcado – sobretudo a centralidade da violência na produção do corpo feminino como corpo reprodutivo e funcional à acumulação –, Federici mobiliza criticamente três campos teóricos: o marxismo, a genealogia foucaultiana e o feminismo. A dissertação sustenta que a genealogia foucaultiana, especialmente em sua analítica da biopolítica, é indispensável para a análise dos mecanismos de disciplinamento e normalização dos corpos, mas insuficiente para explicar a produção histórica do corpo feminino, na medida em que não tematiza a econômica política da reprodução, mantendo à margem a face repressiva e destrutiva do poder.

Palavras-chave: Federici; corpo feminino; reprodução; caça às bruxas; biopolítica.

Abstract

The present work examines the historical concrete meanings of the female body in the emergence of capitalism through the phenomenon of witch hunt in the sixteenth and seventeenth centuries. Drawing on the work of Silvia Federici, it investigates how the fabrication of the modern woman was articulated to the processes of expropriation, disciplining, and the new organization of social reproduction in the context of primitive accumulation. By highlighting the structural entwinement between capitalism and patriarchy – particularly the centrality of violence in the production of the female body as a reproductive body functional to accumulation – Federici critically mobilizes three theoretical fields: Marxism, Foucauldian genealogy, and feminism. The dissertation argues that foucauldian genealogy, especially in its analytics of biopolitics, is indispensable for the analysis of the mechanisms of disciplining and normalization of bodies, yet insufficient to account for the historical production of the female body, insofar as it does not thematize the political economy of reproduction, relegating to the margins the repressive and destructive face of power.

Keywords: Federici; female body; reproduction; witch hunt; biopolitics

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1.REPRODUÇÃO SOCIAL DO TRABALHO E O CORPO-FUNÇÃO-TRABALHO DA BRUXA: <i>TOPOS ANALÍTICOS</i> DE SILVIA FEDERICI.....	17
1.1 Por uma contextualização e colocação do problema	18
1.2 A acumulação primitiva sob a perspectiva das mulheres	28
1.3 Corpo, território e a dimensão reprodutiva: da corporeidade encantada à funcionalidade mecânica	38
2.CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA SEXUAL E A ECONOMIA DA REPRODUÇÃO: CAÇA ÀS BRUXAS, CRÍTICA FEMINISTA DO PODER E O EMBATE COM FOUCAULT	53
2.1 Guerra contra as mulheres e o feminino feito diabólico	54
2.2 Normalização dos corpos, regulação da diferença sexual e a biopolítica na caça às bruxas	76
3. CONTRIBUIÇÕES PARA <i>REENCANTAR A VIDA</i>	89
3.1 Desdobramentos da crítica federiciana e sua reivindicação do termo <i>mulher</i>	89
3.2 “Feminismo de volta nos trilhos”: caminhos de superação e formas de reencantar o mundo	101
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS	122

INTRODUÇÃO

O fenômeno da grande caça às bruxas nos séculos XVI e XVII parece coincidir com o surgimento do modo de produção capitalista na Europa, marcando a entrada na Modernidade. Em *O Calibã e a bruxa*, Silvia Federici realiza uma análise historiográfica e documental minuciosa sobre a perseguição sistemáticas das mulheres, evidenciando a articulação entre capitalismo e patriarcado. Para a autora, as políticas e tecnologias de adestramento do corpo feminino, estruturadas por meio de mecanismos profundamente repressivos, foram fundamentais para a construção da categoria da mulher moderna, moldada para atender as demandas do sistema produtivo emergente. Nesse contexto, a divisão sexual do trabalho assume uma nova configuração, resultado da dissolução da unidade entre produção e reprodução, agora orientada para a lógica do mercado. A posição de Federici, no campo investigativo que traça, presta tributo e, sobretudo, acerta contas com o marxismo e com a genealogia proposta por Michel Foucault. Quanto ao embate com Foucault, Federici o acusa de omitir a especificidade do disciplinamento do corpo feminino e, assim, subestimar o caráter repressivo do poder na sua tratativa com o dispositivo da sexualidade. No rastro dessa crítica, propomos investigar como a política de violência instauradora da biopolítica se investe no corpo das mulheres no período da caça às bruxas.

A figura de Sycorax, em *A Tempestade*, de William Shakespeare, emerge como um símbolo enigmático e subversivo, desafiando o poder patriarcal e as convenções de gênero (Cf. KHEMIRA, 2022). Embora já morta no início da peça, sua presença se impõe nas descrições de Próspero, que a retrata como uma “bruxa” e ameaça à sua soberania sobre a ilha. Seu legado, no entanto, permanece vivo nos elementos mágicos que possibilitam o domínio de Próspero, sendo fundamentalmente representado por Calibã, seu filho e nativo da ilha (*Ibid.*). Federici mobiliza essa metáfora shakespeariana para evidenciar as estruturas de poder que sustentam o mundo insurgente calcado na economia do capital. Na figura de Calibã, o “selvagem”, a autora identifica a condição dos corpos subjugados – trabalhadores escravizados, camponeses expropriados, indígenas – que se tornaram peças fundamentais para a ascensão e consolidação do capitalismo. O nativo encarna a força de trabalho essencial e oprimida, cuja resistência foi respondida com a “violência contrarrevolucionária do sistema” (FEDERICI, 2017, p. 380). Sycorax, por sua vez, a bruxa e mãe marginalizada, funciona como alegoria para o trabalho invisibilizado, associado ao feminino e ao “mágico”, que foi explorado e reprimido. De acordo

com a parmense, nas leituras decoloniais latino-americanas, diferentemente de Calibã, a “bruxa megera” não foi incorporada ao imaginário revolucionário, representando as incontáveis mulheres perseguidas, punidas e subjugadas ao longo dos séculos pelo papel que desempenhavam na reprodução social (*Ibid.*). Nesse sentido, Federici coloca para si a tarefa de examinar a “transição” e a reconstrução das dinâmicas sociais que subjaziam no fundo dos cercamentos, que nos ajudam, sobretudo, a desenterrar as razões pelas quais o extermínio das “bruxas” e a extensão do controle estatal a qualquer aspecto da reprodução se convertem nas pedras angulares da acumulação primitiva (*Ibid.*, p. 45). Na nova lógica incipiente, a assimetria entre homens e mulheres se manifesta na utilidade e função extraída de seus corpos em que, ao cabo, naturalizou-se a subordinação da dimensão reprodutiva à produtiva. O processo de criminalização da reprodução, o controle da natalidade e a exclusão das mulheres do trabalho assalariado, promovidos com a máxima violência, as confinaram ao espaço doméstico em que sua função passou a encarnar a “máquina de gerar filhos”, sustentando a força de trabalho masculina. E, de modo mais profundo, o trabalho doméstico foi naturalizado, convertido em atributo inato do feminino, um ideal de realização pessoal. Conforme Federici, o capitalismo precisou “convencer” as mulheres de que, mais do que inevitável, a atividade reprodutiva era gratificante, para que aceitassem desempenhá-la sem remuneração (*Ibid.*).

[...] Observando o desenvolvimento capitalista do ponto de vista dos não assalariados — que trabalham nas cozinhas, nos campos e nas plantações, fora de relações contratuais, cuja exploração foi naturalizada, creditada a uma inferioridade natural —, Calibã e a bruxa desmistifica a natureza democrática da sociedade capitalista e a possibilidade de qualquer “troca igualitária” dentro do capitalismo. Seu argumento é o de que o compromisso com o barateamento do custo da produção do trabalho, ao longo do desenvolvimento capitalista, exige o uso da máxima violência e da guerra contra as mulheres, que são o sujeito primário dessa produção (*Ibid.*, p. 13-4).

Como dito, o esforço de Federici é de compreender as dinâmicas políticas, sociais e econômicas nas quais a categoria mulher se constituiu historicamente. Daí que a autora adota a noção de “mulher no plural”, não como ato performativo, “mas como uma decisão política e valorativa” que revela o papel central das práticas capitalistas na configuração das relações sociais, que não apenas inseriram as mulheres em diferentes formas de sociabilidade, mas o fizeram dentro de um contexto “marcado pela exploração”¹ (REIS, 2018b, p. 150). Assim, segundo nos diz, muito embora partir da compreensão de gênero através da performance

¹ “[...] Se o corpo feminino — como discuto neste trabalho — é um significante para o campo de atividades reprodutivas que foi apropriado pelos homens e pelo Estado e convertido em um instrumento de produção de força de trabalho (com tudo aquilo que isso pressupõe em termos de regras e regulações sexuais, cânones estéticos e castigos), então o corpo é o lugar de uma alienação fundamental que só pode ser superada com o fim da disciplina-trabalho que o define (FEDERICI, 2017, p. 32, nota 3).

contribua para a desnaturalização da feminilidade ao evidenciar o caráter socialmente construído do gênero, sua perspectiva não leva em conta a necessidade de transformar as instituições que sustentam as relações de gênero, como a divisão sexual do trabalho e a desvalorização do trabalho reprodutivo; por outro, ao reduzir a ação social a um binarismo entre consentimento e dissidência, a performance desconsidera o potencial transformador que pode existir em atos aparentemente conformistas, haja vista que muitas formas de resistência “emergem dentro do próprio consentimento, e sob certas condições históricas, podem dar origem a movimentos revolucionários” (FEDERICI, 2020, p. 47, tradução livre). No âmbito do trabalho reprodutivo, mulheres podem continuar desempenhando tarefas domésticas e de cuidado não como expressão de adesão à ordem vigente, mas porque se encontram materialmente constrangidas a fazê-lo; ainda assim, é nesse terreno que se constroem – ou melhor, pode se construir – redes de apoio, formas de cooperação e práticas de cuidado coletivo que escapam, ao menos parcialmente, à lógica da mercadoria. O exemplo por excelência dessa dinâmica, segundo a própria Federici, é a ascensão do movimento de libertação das mulheres (*Ibid.*). Se analisado exclusivamente sob a ótica da performance, o surgimento desse movimento permaneceria um mistério, uma vez que ele irrompe justamente em um dos períodos mais repressivos da história recente dos Estados Unidos. Como observa nossa autora, foi no coração dessa aparente conformidade que se produziu uma profunda rebelião, que não assumiu a forma de uma rejeição do gênero em si, mas da definição específica e degradante de feminilidade que condenava as mulheres à subordinação (*Ibid.*). O movimento, assim, não emergiu da recusa imediata das normas, mas da contestação das condições materiais e simbólicas que as tornavam instrumentos de exploração, logrando, apesar das reiteradas tentativas institucionais de neutralizá-lo, desestabilizar de maneira duradoura essa forma histórica de feminilidade (*Ibid.*). Procuraremos mostrar e desenvolver, o tanto quanto for possível, que a perspectiva federiciana é, sobretudo, voltada para a economia política, de bases materialistas, inserindo a caça às bruxas na “transição” como constituinte, também, da história da “formação do próprio proletariado moderno” (*Idem*, 2017, p. 290).

Nesse sentido, Federici compreende o fenômeno de caça às bruxas no interior de um cenário marcado pela “vitoriosa repressão” àqueles e àquelas que não se curvaram à imposição de novas práticas de exploração no contexto feudal, isto é, na “contrarrevolução capitalista” – situação histórica que exige a “análise do processo de acumulação primitiva e o estudo do caráter específico da repressão e do disciplinamento das mulheres em relação aos homens” (RAMOS, 2020, p. 203). Importante destacar, como bem faz Ramos, que a leitura federiciana parte de um trabalho histórico que se debruça sobre “os acontecimentos e à elaboração discursiva e imaginária

promovida em função da ascensão do capitalismo”, isto é, a obra de Federici parte de uma “visada histórica”, e não da “visada lógica” que se inscreve na produção de uma “interpretação da dialética marxiana”, mas, sim, quer lançar luz ao “funcionamento social da experiência vivida sob o capitalismo” (RAMOS, 2024, p. 387). O mesmo raciocínio pode ser aplicado à sua relação com Foucault: longe de construir uma crítica voltada à interpretação da lógica do sistema filosófico foucaultiano, Federici utiliza ferramentas de ambas as tradições para pensar nosso tempo, transpondo as lacunas e limitações desses.

Isso, no entanto, não significa que o rigor metodológico não seja uma exigência fundamental na abordagem federiciana, tampouco que sua obra esteja isenta de simplificações em certos pontos. Entre esses embates, destaca-se aquele travado com Michel Foucault, cuja obra constitui um interlocutor decisivo na reflexão de Federici sobre o corpo, o poder e o disciplinamento. Sua crítica ao francês não se apresenta, a nosso ver, como uma refutação sistemática de sua genealogia, mas como um deslocamento que evidencia seus limites [graves] quando confrontada com a história da acumulação capitalista e da reprodução social. Em linhas gerais, a ítalo-americana aponta duas insuficiências centrais na abordagem foucaultiana. Primeiro, Federici aponta a insuficiência do dispositivo da sexualidade – ancorado na recusa da hipótese repressiva – para compreender as dinâmicas de poder que envolveram a construção do corpo feminino e a captura da dimensão reprodutiva. Segundo, destaca a cegueira de Foucault em reconhecer que o regime biopolítico, tal como ele o descreve, já estava em curso com a emergência do capitalismo, encontrando na caça às bruxas uma de suas expressões nascedouros. Para a autora, o ponto crucial é que a crise populacional dos séculos XVI e XVII foi o real motor da transformação da reprodução e do crescimento populacional em assuntos de Estado e objetos centrais do discurso de modo que a intensificação da perseguição às bruxas e os novos métodos disciplinares adotados nesse período tiveram origem nessa crise, com o propósito de regular a procriação e quebrar o controle das mulheres sobre sua sexualidade (FEDERICI, 2017, p. 169). O que escapa ao radar foucaultiano é a construção histórica da mulher moderna como uma “máquina de produção da força de trabalho”, processo que se deu por meio do disciplinamento dos corpos e da continuidade da violência soberana – e outros subterfúgios também violentos, mas mais sutis, como a ridicularização da solidariedade feminina pré-capitalista – direcionada de forma específica às mulheres para capturar a dimensão reprodutiva, regulando-as e “enclausurando” as mulheres no âmbito privado. Em suas palavras:

[...] Quanto à teoria de Foucault, a história da acumulação primitiva oferece muitos contraexemplos, demonstrando que a teoria foucaultiana só pode ser defendida à custa

de omissões históricas extraordinárias. A mais óbvia é a omissão da caça às bruxas e do discurso sobre a demonologia na sua análise sobre o disciplinamento do corpo. Sem dúvida, se essas questões tivessem sido incluídas, teriam inspirado outras conclusões, já que ambas demonstram o caráter repressivo do poder aplicado contra as mulheres e o inverossímil da cumplicidade e da inversão de papéis que Foucault, em sua descrição da dinâmica dos micropoderes, imagina que existem entre as vítimas e seus perseguidores (*Ibid.*, p. 35)

A crítica, longe de encerrar o debate, abre uma questão que orienta o percurso desta pesquisa: seria possível que a identificação de elementos biopolíticos já em curso na caça às bruxas – antecipando em pelo menos um século e meio as técnicas desse regime sob o jugo estatal – deslocasse (ou ao menos tensionasse) a genealogia foucaultiana? Ou, ao contrário, essa ampliação histórica permite reconfigurar sua teoria a partir de uma atenção mais sensível e rigorosa às formas de violência que estruturaram a diferença sexual e a reprodução social? Fazer a história das bruxas “encontrar” as proposições foucaultianas sobre o corpo e poder não significa um afastamento da perspectiva de Federici, mas, antes, uma tentativa de expandi-la, de ir além. É a pergunta que Ramos coloca: se a caça às bruxas foi um espetáculo de repressão estatal e violência extrema, o que ela nos ensina sobre o adestramento das mulheres que Foucault não alcançou em sua genealogia do dispositivo de sexualidade? (RAMOS, 2020, p. 210).

Ao contrário da crítica que dirige às teses marxianas – caracterizada por sua extensão, pelo uso de diversas citações extraídas de um amplo conjunto de obras e por sua recorrência em vários outros textos e artigos –, Federici, embora reconheça as teses foucaultianas como um de seus principais referenciais analíticos acerca do poder e dos corpos, não parece dedicar o mesmo nível de esforço à análise dos conceitos de Foucault. Justamente no cerne de sua crítica, sobre a biopolítica, Federici, à primeira vista, “simplifica” e “distorce” a recusa da hipótese repressiva da parte de Foucault, sugerindo, com isso, que o francês nega “as condições materiais dos corpos subjugados” (SCASSERRA, 2018, p. 12). No entanto, essa escolha mais localizada e circunscrita de sua interlocução, nos parece, não se trata de uma espécie de desatenção teórica, mas reflete o lugar específico que Foucault ocupa em sua obra: menos como alvo central de reconstrução conceitual e mais como um ponto de contraste a partir do qual Federici explicita a necessidade de recolocar a reprodução, a diferença sexual e a violência histórica no centro da análise do poder moderno.

Daí que o diálogo crítico com Judith Butler e com os desdobramentos dos feminismos contemporâneos torna-se necessário. Se o embate crítico com Foucault, como veremos, permite explicitar os limites de uma analítica do poder que não incorpora a reprodução e a produção social específica da diferença sexual como eixos estruturantes da modernidade, o embate com

Butler aprofunda essa crítica ao deslocá-la para o interior do próprio campo feminista. A intenção de Federici é de, no limite, interrogar os efeitos teóricos e políticos de abordagens que, ao privilegiar a dimensão performativa e discursiva do gênero, tendem a secundarizar as condições materiais, históricas e econômicas que sustentam a exploração reprodutiva. Como dito, Federici reconhece a potência da crítica butleriana na desnaturalização do sexo e do gênero, bem como no debate que desestabiliza identidades fixas e normas heteronormativas, no entanto, sustenta que, quando essa crítica se autonomiza em relação às análises das relações de produção e da reprodução social, corre o risco de obscurecer a violência histórica que instituiu as mulheres como “categoria” funcional ao capital.

Sua crítica se estende aos feminismos que, sobretudo nas últimas décadas, se institucionalizaram no interior de políticas estatais, organismos internacionais e agendas de governança neoliberal (Cf. FEDERICI, 2019b). O problema é: esses feminismos, frequentemente ancorados na linguagem dos direitos, da inclusão e da mera representatividade, tendem a deslocar o conflito para o plano jurídico e simbólico, passando ao largo das estruturas que organizam a exploração reprodutiva, a divisão sexual do trabalho e a mercantilização da vida. Resulta daí, de acordo com nossa filósofa, um esvaziamento do potencial disruptivo do feminismo, convertido em instrumento de gestão da desigualdade, e não de sua superação. Ora, como bem pontua Federici, há que se questionar quais são os efeitos políticos e práticos do abandono da categoria mulheres e o “espírito” disruptivo que o movimento feminista tinha em sua irrupção para a compreensão da reprodução, do corpo e da exploração no capitalismo? (Cf. FEDERICI, 2020).

Outro aspecto central na obra de Federici reside no fato de que, além de iluminar os problemas estruturais do capitalismo e do patriarcado, ela se debruça sobre caminhos revolucionários e possibilidades de superação desse sistema, que se mostram em experiências históricas de resistência, muitas vezes encabeçadas por mulheres. Se o corpo é a condição da existência da força de trabalho, ele é também seu limite: ponto fulcral de resistência – o “ponto zero da revolução”, onde se recusa a redução dos corpos das mulheres a um destino anatômico. Assim, a bruxa, para Federici, não é apenas um símbolo de repressão, mas da insubmissão e da luta por outras formas de vida. Na peça shakespeariana, a bruxa Sycorax, ausente e invisibilizada, pode “existir como ideia”; uma ideia que desafia e rivaliza com próspero, arquétipo do colono (Cf. KHEMIRA, 2022, p. 81). Sycorax é a atacante invisível que não pode ser derrotada fisicamente, mantendo viva a conexão com a ilha e seus segredos, nutrindo, em Calibã, a luta pela libertação.

CALIBÃ: Não tenhas medo; esta ilha é sempre cheia de sons, ruídos e agradáveis árias, que só deleitam, sem causar-nos dano. Muitas vezes estrondam-me aos ouvidos mil instrumentos de possante bulha; outras vezes são vozes, que me fazem dormir de novo, embora despertado tenha de um longo sono. Então, em sonhos presumo ver as nuvens que se afastam, mostrando seus tesouros, como prestes a sobre mim choverem, de tal modo que, ao acordar, choro porque desejo prosseguir a sonhar. (Shakespeare, ato III).

1. REPRODUÇÃO SOCIAL DO TRABALHO E O CORPO-FUNÇÃO-TRABALHO DA BRUXA:

TOPOS ANALÍTICOS DE SILVIA FEDERICI

A institucionalização do suplício público por queima dos corpos de mulheres acusadas de bruxaria parece inscrever-se como ritual de enfrentamento a uma suposta ordem sobrenatural, sendo comumente remetido a um passado fechado sobre si, mas que, sobretudo, marca os resquícios de um dogmatismo, característico do medievo. À contrapelo dessa versão hegemônica, Silvia Federici a desloca, interpretando a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII como parte de estratégias políticas e relações de poder que moldaram os corpos das mulheres na emergência do capitalismo — processos que continuam a reverberar e a serem “recalibrados”² no presente. Conforme argumenta, o capitalismo, objetivando-se na transformação de corpos em máquinas de trabalho, impôs às mulheres uma dupla mecanização: para além da sujeição à disciplina do trabalho remunerado ou não nas fábricas, nas *plantations* ou no ambiente doméstico, as mulheres foram expropriadas de seus corpos, transformadas em máquinas de reprodução e objetos sexuais (FEDERICI, 2020, p.14). O projeto de Federici, assim, busca desvendar como o processo de acumulação primitiva contribuiu para a criação de uma ordem sexual essencial, isto é, para a construção do significado social atribuído à diferença sexual biológica em que as mulheres e seus corpos foram alvos de uma violência específica e sistemática. O que está em jogo, então, é a compreensão do *patriarcado do capitalismo*.

[...] na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (FEDERICI, 2017, p. 34).

Nas análises das conexões internas entre capitalismo e patriarcado, Silvia Federici revela uma série de lacunas e omissões fundamentais para a compreensão aprofundada das estruturas do capitalismo. Um ponto particularmente surpreendente é o fato que intelectuais de grande envergadura, como Marx e Foucault, passaram ao largo da perseguição genocida das

² Tomamos de empréstimo o termo de Achille Mbembe, que faz uso da “recalibragem” em *Crítica da razão negra* para discutir as novas configurações dos conceitos de raça e racismo em nossos tempos. A recalibragem manifesta-se de vários modos, ajustando-se às mudanças no modo de produção capitalista, funcionando como elemento chave na perpetuação da raça como eixo central das políticas de controle sobre a vida, atravessando setores como os avanços tecnológicos, os regimes de imigração e fluxos de informação, as políticas de segurança, etc. (Cf. MBEMBE, 2014, p. 44-52). Assim como a raça, o gênero também se recalibra para atender exigências e modulações do sistema, inserindo-se em discursos e práticas que versam sobre o controle, a regulamentação e normalização dos corpos femininos, mais precisamente, da dimensão reprodutiva.

mulheres em suas reflexões. A tarefa de Federici, portanto, é árdua, pois enfrenta uma dupla exigência: de um lado, “exige o enfrentamento da ortodoxia marxista, responsável por explicar a opressão de gênero como um resíduo de relações feudais, e, portanto, exterior à gênese do novo modo de produção” (RAMOS, 2020, p. 201); por outro, lançar luz ao vínculo entre patriarcado e capitalismo exige revisitar a “tópica relativa ao adestramento dos corpos vivos com vistas à produção e à reprodução administrada” (*Ibid.*). Isso implica analisar como o corpo da mulher, concebido como um corpo político, é investido, disciplinado e moldado para atender as necessidades produtivas e reprodutivas do capitalismo incipiente.

Os eixos críticos que sustentam o projeto federiciano são três: o feminista, o foucaultiano e o marxista (FEDERICI, 2017, p. 25). No eixo marxista, a parmense critica a análise de Marx por negligenciar a importância específica das mulheres nos processos exploratórios, ao tratar a opressão de gênero como resíduo de relações feudais e ignorar a centralidade da esfera reprodutiva no processo de acumulação primitiva. No diálogo [com e] contra Foucault, Federici problematiza a genealogia foucaultiana ao apontar sua insuficiência em abordar o elemento repressivo (ou *destrutivo*, como prefere) das forças estatais, particularmente no disciplinamento dos corpos femininos e na captura do trabalho reprodutivo. Essas omissões comprometem a compreensão não apenas da história das mulheres, mas da própria dinâmica do capitalismo. Para Federici, entender o capitalismo implica reconhecer que a opressão e a perseguição às mulheres, aos povos nativos e africanos e às colônias não são questões periféricas, mas, antes, estruturantes do sistema (*Cf.* RAMOS, 2020, p. 211). E, nesse sentido, é que nossa autora pode ser tão categórica: “*a caça às bruxas se coloca na encruzilhada de um aglomerado de processos sociais que prepararam o caminho para o surgimento do mundo capitalista moderno*” (FEDERICI, 2019a, p. 40). Cabe, portanto, esclarecer o feminismo federiciano e suas colocações.

1.1 Por uma contextualização e colocação do problema

Fruto de uma pesquisa que se estendeu por três décadas, *Calibã e a bruxa* foi originalmente publicado em inglês em 2004. No Brasil, a obra ganhou sua edição impressa em 2017, lançada pela Editora Elefante e traduzida pelo Coletivo Sycorax. Este trabalho, considerado, até o momento, a *magnum opus* de Silvia Federici, é o desdobramento de um

projeto iniciado em 1970, em parceria com a feminista Leopoldina Fortunati³, que resultou na publicação de *Il Grande Calibano: Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* em 1984. Lá e cá, o objetivo foi o de demonstrar, pela análise histórica, que a marginalização feminina e a divisão sexual do trabalho característica da sociedade capitalista não são mera herança de um mundo pré-moderno – ou mesmo de tempos imemoriais –, “mas sim uma formação do capitalismo construída sobre diferenças sexuais existentes e reconstruída para cumprir novas funções sociais”, e, portanto, de repensar a acumulação primitiva e a adequação ou disciplinamento dos corpos à luz da experiência feminina (FEDERICI, 2017, p. 11)⁴. O trabalho de 2004, assim, retoma as teses principais do anterior, mas o prolonga e aprofunda de modo que responde “a um contexto social diferente e a um conhecimento cada vez maior sobre a história das mulheres” (*Ibid.*).

No prefácio à edição estadunidense, Federici reporta um desses pontos de guinada: ao aceitar a proposta de lecionar na Nigéria por três anos (1984 e 1986), pôde testemunhar a ação responsiva do Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial frente à crise da dívida no país. A fim de lançar a Nigéria no mercado competitivo internacional, foi necessário adotar um programa de ajuste estrutural que, ao cabo, provocou “um novo ciclo de acumulação primitiva e uma racionalização da reprodução social orientada para [...] impor formas mais intensas de exploração”:

Foi assim que assisti, diante de meus olhos, ao desenvolvimento de processos muito similares aos que havia estudado na preparação de *Il Grande Calibano*. Entre eles, ataques às terras comunitárias e uma intervenção decisiva do Estado (instigada pelo Banco Mundial) na reprodução da força de trabalho, com o objetivo de regular as taxas de procriação e, no caso nigeriano, reduzir o tamanho de uma população que era considerada muito exigente e indisciplinada do ponto de vista de sua esperada inserção na economia global. Junto a essas políticas [...] também testemunhei a instigação de uma campanha misógina que denunciava a vaidade e as excessivas demandas das mulheres, e o desenvolvimento de um debate acalorado, semelhante, em muitos sentidos, às *querelles des femmes* do século XVII [...] uma discussão que tocava em todos os aspectos da reprodução da força de trabalho: a família [...], a criação das crianças, o trabalho das mulheres, as identidades masculinas e femininas e as relações entre homens e mulheres. (*Id.*, p. 20/21).

Defronte a isto, Federici percebeu aquilo que se consolidaria em 2004 como uma de suas principais teses, a saber, que o processo de acumulação primitiva não se limita ao passado

³ Socióloga italiana e militante feminista, Fortunati é reconhecida por ser uma voz visceral da *Lotta Femminista* e do *Operalismo* italiano, disputando a visibilização do trabalho reprodutivo e doméstico na dinâmica capitalista e patriarcal.

⁴ Ao propor revisitar a gênese do capitalismo a partir da perspectiva das mulheres (seja no processo que tem por campo de batalha o corpo da mulher e o momento da acumulação primitiva dos cerceamentos e consequências que dividiram homens trabalhadores e mulheres trabalhadoras), Federici se recusa a realizar uma “história das mulheres” que esteja dissociada do “setor masculino da classe trabalhadora” (*Cf.* FEDERICI, 2017, p. 23).

histórico do século XVI, nem atua “apenas” como uma pré-condição do capitalismo. Pelo contrário, ele é reativado sempre que grandes crises do capital ou revoluções – e conquistas – da classe trabalhadora se manifestam (Cf. *Idem*, 2022, p. 155). Por outro lado, a autora reconhece o “mundo de forças extraordinárias” que ainda resistem às imposições de um modelo de vida pautada nos termos capitalistas. A experiência desses três anos, a situação e a concretude dos fatos consolidaram sua crítica e, mais do que isto, o caminho para a superação do modelo vigente, como veremos.

Mapear as influências e, por assim dizer, as “fontes de *enthousiasmos*” que levaram Federici a se engajar na luta teórica e prática não é tarefa trivial. No início dos anos 1960, a italiana inseriu-se no caloroso debate do movimento feminista nos Estados Unidos, que girava em torno da crítica aos alicerces da lógica patriarcal e das estratégias políticas de enfrentamento e a luta pela libertação. Esse debate polarizava-se entre duas correntes centrais, tanto no plano teórico quanto político: as feministas radicais e as feministas socialistas. Contra aquelas, criticou a tendência em analisar a discriminação sexual e o domínio patriarcal a partir de “estruturas trans históricas”, desassociando-as das relações de produção e classe (FEDERICI, 2017, p. 16). Contra as socialistas, por sua vez, Federici enxerga a mesma rubrica do marxismo-leninista, em que, embora se reconheça que a história das mulheres é fruto de construtos históricos, estando, portanto, necessariamente ligada aos “sistemas específicos de dominação”, concentravam esforços na visão das mulheres como trabalhadoras [assalariadas], ignorando a esfera reprodutiva “como fonte de criação de valor e exploração” (*Ibid.*, p. 16-7). É com Mariarosa Dalla Costa, Selma James e Brigitte Galtier, pioneiras do movimento *Wages for Housework* (WfH) – originado em Pádua, na Itália –, que Federici encontra sua frente de luta.

Nascido no começo da “segunda onda” do feminismo ocidental, a WfH se fundamentava em ideias e estratégias políticas, expressas no célebre ensaio de Dalla Costa, “*The Power of Women and the Subversion of Community*” (1971), que extrapolavam o conjunto de tarefas materiais comumente atrelados do “trabalho doméstico” ou aos “afazeres do lar”. O movimento, como de pronto colocado no ensaio, visa escrutinar a “questão mulher”, situando-a no contexto da *função feminina* – a figura da dona de casa – como foi construído pela divisão sexual do trabalho (DALLA COSTA, 1971, p. 2). Segundo Federici, a WfH, de diretrizes revolucionárias, buscava evidenciar tanto as causas “profundas da ‘opressão das mulheres’ na sociedade capitalista” quanto os principais mecanismos e dispositivos utilizados pela lógica do capital para perpetuar seu poder e “manter a classe trabalhadora dividida” (*Idem*, 2019b, p. 26).

Por trabalho doméstico, compreende-se, *grosso modo*, o seguinte:

[...] é muito mais que a limpeza da casa. É servir à mão de obra assalariada em termos físicos, emocionais e sexuais, prepará-la para batalhar dia após dia por um salário. É cuidar de nossas crianças – futura mão de obra –, ajudá-las desde o nascimento e ao longo de seus anos escolares e garantir que elas também atuem de maneira que o capitalismo espera delas [...] (*Idem*, 2021, p. 29).

Refere-se a um trabalho multifacetado, invisível e não reconhecido, mas que é absolutamente fundamental na geração de riquezas, isto é, que deve ser compreendido como um *trabalho real* e que, portanto, é *explorado* dentro das dinâmicas capitalistas (TOUPIN, 2018, p. 2). Se até então tratava-se de tomar o trabalho executado no seio doméstico como uma expansão natural das atividades femininas, como “ato de amor e generosidade inerente às mulheres”, trata-se, aqui, de tomá-lo na sua crueza e verdade: o trabalho doméstico “é parte integral da economia que sustenta a produção e reprodução da força de trabalho” (*Ibid.*, p. 3). Daí que WfH tratou-se menos de uma mera reivindicação de salários para “integrar” e serem reconhecidas na lógica produtiva do que evidenciar que o capitalismo depende estruturalmente do trabalho reprodutivo não remunerado para conter o custo da força de trabalho e, com isso, garantir a continuidade do processo de acumulação (FEDERICI, 2019b, p. 26). Drenar essa fonte de trabalho gratuito significaria, portanto, atingir o capital em um de seus fundamentos materiais, confrontando simultaneamente capital e Estado em um terreno comum à maioria das mulheres (*Ibid.*). Importante esclarecer também que, por fim, ao afirmar que tais salários deveriam ser pagos não pelos maridos, mas pelo Estado – entendido como representante do capital coletivo –, o movimento explicitava quem é, de fato, o principal beneficiário da exploração do trabalho reprodutivo: não este ou aquele homem, enfim, o “homem individual”, mas a própria estrutura capitalista (*Ibid.*).

Lise Vogel, em sua obra seminal *Marxism and the oppression of women*, ao empreender uma análise crítica do marxismo tradicional, propõe que o chamado “trabalho necessário” se desdobra em dois componentes distintos (VOGEL, 2013, p. 158). O primeiro deles é aquele identificado por Marx: o componente social da força de trabalho, diretamente vinculado ao trabalho excedente no processo produtivo capitalista. Como demonstrado por ele, a jornada de trabalho no regime fundado no capital inclui um tempo durante o qual o trabalhador produz o valor equivalente ao das mercadorias necessárias à reprodução de sua força de trabalho – este é, para ele, o trabalho necessário, pelo qual o trabalhador é remunerado. No restante da jornada, contudo, o trabalhador produz a mais-valia para o capitalista – valor não remunerado (*Ibid.*). É

precisamente sobre o outro componente, silenciado na letra marxiana, que Vogel lança luz: o trabalho doméstico como parte indissociável do trabalho necessário. Segundo a socióloga,

[...] Domestic labour is the portion of necessary labour that is performed outside the sphere of capitalist production. For the reproduction of labour-power to take place, both the domestic and the social components of necessary labour are required. That is, wages may enable a worker to purchase commodities, but additional labour – domestic labour – must generally be performed before they are consumed. In addition, many of the labour-processes associated with the generational replacement of labour-power are carried out as part of domestic labour. In capitalist societies, then, the relationship between surplus- and necessary labour has two aspects. On the one hand, the demarcation between surplus-labour and the social component of necessary labour is obscured through the payment of wages in the capitalist labour-process. On the other hand, the domestic component of necessary labour becomes dissociated from wage-labour, the arena in which surplus-labour is performed (VOGEL, 2013, p. 159).

O marxismo ortodoxo, de certo modo, assevera que as leis da produção capitalista são indiferentes ao sexo e foram generificadas devido a uma contingência histórica e à herança ideológica de gênero proveniente do passado. Assim, o capitalismo incorporou divisões e papéis de gênero que não são intrínsecos ao seu funcionamento, mas que resultam da adaptação das dinâmicas de poder e organização social pré-capitalistas. Dessa feita, a questão da diferença sexual é tratada como um problema de superestrutura, sendo considerada, na luta de classes, algo acessório ou secundário (Cf. FEDERICI, 2021, p. 24). Federici afirma que, a partir do momento em que o salário foi estabelecido [pela esquerda] como a linha divisória entre trabalho e não trabalho, entre produção e parasitismo, redefiniu-se fundamentalmente o que é o trabalho produtivo, portanto, o tipo de trabalho que está no seio da lógica capital e o que está à margem. Isso produz, necessariamente, a invisibilização e o esvaziamento da importância de se pensar sobre o trabalho não remunerado realizado pelas mulheres – até mesmo o de trabalhadores não assalariados ou subdesenvolvidos de cá, do “Terceiro Mundo” – a fim de estabelecer políticas e estratégias para a transformação social, pois se trata de um trabalho externo ao capital, estando, portanto, aquém à “verdadeira luta de classes” (*Ibid.*).

A questão que se coloca não consiste, de modo algum, em uma acusação ingênua ou infundada de absoluto silêncio sobre a condição das mulheres nas análises de Marx, Engels e dos próprios líderes revolucionários⁵. O cerne do problema reside no fato de que, segundo nossa autora, ao priorizar a análise da produção em detrimento da própria classe trabalhadora, eclipsa-

⁵ Em “*Gênero em O capital, de Marx*”, Federici desenvolve melhor este ponto. (Cf. FEDERICI, 2021, p. 61-85).

se a exploração vivida por segmentos específicos, no caso, dos trabalhadores e das trabalhadoras não assalariadas (*Ibid.*, p. 19)⁶.

[...] Fazer a mulher participar do trabalho produtivo social, libertando-a da “escravidão doméstica”, libertando-a do jugo bruto e humilhante, eterno e exclusivo, da cozinha e do quarto dos filhos, eis a tarefa principal. Esta luta será longa. Exige uma transformação radical da técnica e dos costumes. Mas levará finalmente à vitória completa do comunismo. (LÊNIN, 1979, p. 105 *apud* CISNE, 2018, p. 218).

Na passagem, ainda que Lênin reconheça a “escravidão doméstica” como um obstáculo não apenas à emancipação feminina, mas à própria consolidação vitoriosa do comunismo, a solução está na incorporação das mulheres no trabalho produtivo. Ora, esse enfoque revela precisamente o problema que Federici e o movimento WfH buscam criticar. O combate à “escravidão doméstica” não pode reincidir na ideia limitadora da inclusão feminina na esfera produtiva formal – ou reduzir a emancipação feminina apenas à dimensão econômica –, ignorando as dinâmicas de exploração inerentes ao trabalho reprodutivo. Ao contrário, requer uma análise materialista que posicione o trabalho reprodutivo no centro das lutas de superação do capital. Duas menções que Cisne (2018) faz nos são de grande valia: primeira, de que é “imprescindível a intervenção coletiva nas relações materiais que determinam as ideias dominantes” (CISNE, 2018, p. 215), afinal, Marx já dizia que “*não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência*” (MARX, 2008, p. 47); a segunda, que toca mais especificamente no caso da emancipação das mulheres, nos recorda Saffioti:

[...] é preciso que a sociedade se empenhe na eliminação de uma mentalidade habituada a promover a inferiorização de fato da mulher. Esta complexa tarefa não é trabalho de uma geração, mas de várias e, em parte, resulta da homogeneização do grau de desenvolvimento *econômico e sociocultural* [...]. (SAFFIOTI, 1979.p. 83, grifo nosso)

É necessário, portanto, construir uma crítica feminista e racializada⁷ ao desenvolvimento do capital que não apenas parta das contribuições marxianas, mas também

⁶ Federici reformula o que Marcel van der Linden e Karl Heinz Roth escreveram em *Beyond Marx: Theorizing the Global Labour Relations of the Twenty-First Century*, a saber, “precisamos registrar que Marx negligenciou analisar a classe trabalhadora em favor de estudar o capital” (*Cf. Id.*, p. 19, nota 3).

⁷ Embora o fenômeno de caça às bruxas seja o foco principal de Federici, a obra não se furta a apontar e desenvolver, ainda que brevemente, outros processos estruturantes da transição para o capitalismo: “A tarefa que *Calibã e a bruxa* se propôs realizar foi a de escrever a história esquecida das ‘mulheres’ e da reprodução na ‘transição’ para o capitalismo [...] analisar o capitalismo do ponto de vista da reprodução da vida e da força de trabalho significa pensar todo o processo de sua formação. É por isso que, além de revisitar a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII, a ascensão da família nuclear e a apropriação estatal da capacidade reprodutiva das mulheres, *Calibã e a bruxa também estuda a colonização da América, a expulsão do campesinato europeu dos seus ‘bens comuns’ e o processo pelo qual o corpo proletário foi transformado em uma máquina de trabalho*” (FEDERICI, 2017, p. 13, grifo nosso). Em “*Marx, feminismo e a constituição dos comuns*”, a autora reconhece a importância das lutas anticoloniais (anos 1950 e 1960) no esforço de “ir para além de Marx”. Franz Fanon, por exemplo, é citado por ter questionado as análises marxistas que marginalizavam o papel das pessoas escravizadas e

avance para além de seus limites. Essa abordagem deve enfrentar frontalmente as relações sociais de produção, integrando as perspectivas de gênero e raça como categorias centrais na análise da estrutura do capital, pois o que possibilitou a reprodução do capitalismo até nossos dias foi sua capacidade de “mobilizar setores do proletariado como instrumentos de políticas racistas, machistas e favoráveis aos avanços da colonização” (FEDERICI, 2021, p. 17). Daí a urgência premente da perspectiva feminista e racializada na análise e superação do capitalismo e suas bases materiais.

Em *O ponto zero da revolução*, Silvia Federici define a esfera reprodutiva como “o complexo de atividades e relações por meio das quais nossa vida e nosso trabalho são reconstituídos diariamente” (FEDERICI, 2019b, p. 20). Cinzia Arruzza aprofunda o entendimento do que significa “reproduzir a força de trabalho”, identificando três manifestações e sentidos principais: primeiro, trata-se de regenerar o próprio trabalhador e trabalhadora, garantindo sua manutenção física e emocional; segundo, refere-se à sustentação e regeneração da família da classe trabalhadora com um todo – incluindo crianças, idosos, os enfermos e outros que não estão diretamente inseridos no mercado produtivo; e, por fim, diz respeito à reprodução biológica das novas gerações de trabalhadoras e trabalhadores (ARRUZZA; BHATTACHARYA, 2023, p. 621-2). Conforme nos mostra Arruzza, Lise Vogel realiza uma distinção fundamental no interior do que chama de “reprodução geracional da força de trabalho”: de um lado, há a reprodução biológica, que diz respeito ao nascimento de novas trabalhadoras e trabalhadores; de outro, há a reprodução cotidiana, isto é, o conjunto de práticas que garantem a manutenção física, mental e emocional das trabalhadoras e trabalhadores no dia a dia (*Ibid.*). Nesse sentido, a reprodução geracional da força de trabalho implica, primeiro, que a força de trabalho deve existir, que deve ser produzida biologicamente, e, segundo que ela tem que se reproduzir diariamente, isto é, repor as forças físicas, mentais, psicológicas e emocionais (*Ibid.*, p. 622). Daí que Arruzza chama atenção para o seguinte: a reprodução envolve também a socialização, a formação de hábitos e comportamentos, bem como a internalização de disciplinas necessárias para que alguém se torne apto e qualificado ao trabalho assalariado – como suportar longas jornadas, seguir ordens, permanecer concentrado por horas etc. (*Ibid.*). Essas atividades, geralmente invisibilizadas e realizadas no âmbito doméstico, são

colonizadas no processo de acumulação primitiva e na própria luta revolucionária (Cf. FEDERICI, 2021, p. 93). Esses elementos – a colonização, a escravidão, a expropriação dos bens comuns e a caça às bruxas – são, para Federici, pilares da acumulação primitiva, cuja irrupção dependeu da articulação entre o racismo, a misoginia e a exploração sistemática da força de trabalho.

indispensáveis para o funcionamento do capitalismo, ainda que não sejam reconhecidas como trabalho produtivo, à margem da “real exploração”.

Dalla Costa e James defendem que a exploração das mulheres cumpre uma *função fundamental* no processo de acumulação primitiva pois “foram as produtoras e reprodutoras da mercadoria capitalista mais essencial: *a força de trabalho*” (FEDERICI, 2017, p. 17, *grifo nosso*). Dito de outro modo, a WfH compreende a reprodução social do trabalho como o trabalho de produção da própria força de trabalho, colocando seu papel e função na base no processo de produção do capital, ou seja, não discrimina o trabalho doméstico e a esfera reprodutiva da esfera da produção de valor. Se, como afirma Arruzza, as feministas marxistas defendem “que um modo de produção e uma determinada estrutura de relações de classe definem o quadro no interior do qual os processos de reprodução e manutenção da vida ocorrem”, o propósito da WfH e de Federici não é o de tentar dar conta de toda a historicidade do corpo e rastrear suas implicações na produção de “saberes e poderes” ao longo das sociedades e seus respectivos modos de produção (ARRUZA, 2016, p. 40). *Trata-se de revisitar o nascimento do capitalismo, isto é, o processo político que sustenta o desenvolvimento das relações capitalistas, a acumulação primitiva, para compreender de que modo a dominação e a fabricação da mulher moderna se arquitetou no interior dos processos de exploração, ou melhor, de compreender o significado social atribuído à diferença sexual biológica. É se perguntar pela colocação do corpo feminino como polo de uma relação de violência e subordinação no qual o lança para o interior do seio doméstico, da família – essa instituição que, por excelência, “deve garantir a quantidade e a qualidade da força de trabalho e seu controle”* (FEDERICI, 2021, p. 33).

A recepção do movimento foi conturbada e, no plano geral, rejeitada. No interior do feminismo, a abordagem foi vista como um retrocesso na luta por igualdade de gênero, pois, no limite, recusa a socialização do trabalho doméstico por meio dos serviços comunitários, como as creches, os refeitórios, os centros de atendimento etc.; recusa, assim, a estratégia que “liberaria” as mulheres a acessar o mercado laboral, favorecendo a melhoria das condições de trabalho e conquistas que facilitariam o trabalho remunerado (TOUPIN, 2018, p. 3). Toupin transcreve, palavra por palavra, a lista das objeções às demandas da WfH que foram documentadas e emitida por três federações sindicais de Quebec⁸. As críticas se configuram na

⁸ “Fédération des travailleurs du Québec (FTQ), *Travailleuses et syndiquées, Rapport du Comité FTQ sur la situation de la femme*, FTQ 13th Congress, December 3–7, 1973; Confédération des syndicats nationaux, *La lutte des femmes, combat de tous les travailleurs*, 1976; and Centrale de l’enseignement du Québec, *Le droit au travail*

seguinte toada: pagar pelo trabalho doméstico é reincidir na divisão de papéis de gênero, cristalizando, uma vez mais, a função “natural” das mulheres no trato com a esfera reprodutiva e, ainda, dificulta a integração no mercado de trabalho, mitigando as oportunidades de integração social. A remuneração formal do trabalho doméstico implicaria a necessidade de definir critérios técnicos e objetivos para mensurar sua execução, como a qualidade do serviço e as horas dedicadas. Isso levanta questões importantes: a encargo de quem ficaria esse controle? O cônjuge ou o Estado? E sob quais condições essa supervisão ocorreria? Carol Lopate (1974), ao criticar a proposta da WfH, rejeita o movimento por considerá-lo um simples projeto reformista que, em vez de desafiar profundamente as estruturas opressivas, acaba por reforçá-las, contradizendo os objetivos de emancipação feminista pelos quais já se lutava (LOPATE, 1974, p. 9). Outro aspecto que levanta diz respeito às problemáticas econômicas e sociais: financiar o pagamento pelo trabalho doméstico oneraria ainda mais a classe trabalhadora, seja por impostos diretos ou repassados por corporações, e poderia reduzir os padrões salariais masculinos ao subtrair a dependência feminina financeira. Isso levaria ao maior desgaste da solidariedade entre homens e mulheres trabalhadoras, isto é, da própria classe trabalhadora, assim como as políticas de compensação social nos anos 1960 afetaram as relações entre negros e brancos (*Ibid.*). Ao fim e ao cabo, a remuneração do trabalho doméstico consolidaria e legitimaria a opressão das mulheres, resvalando em um determinismo biológico e, ainda, as isolaria da comunidade externa.

As objeções a WfH, segundo Federici, revelam uma tendência em reduzir o projeto em mera demanda por remuneração, ignorando seu caráter político transformador – de uma sabotagem política (*Cf.* FEDERICI, 2019b, p. 40). O salário para o trabalho doméstico é uma estratégia revolucionária que busca não só desvelar e confrontar a exploração invisível das mulheres, mas os principais mecanismos que o capitalismo adota para perpetuar seu poder e fazer a manutenção da divisão da classe trabalhadora (*Ibid.*, p. 26). Embora, nos anos 1970, a trabalhadora doméstica tenha sido reconhecida como um dos sujeitos sociais fundamentais na organização capitalista de produção, Federici, em análise retrospectiva feita em 2012⁹, admite que a perspectiva revolucionária centrada no salário de outrora não é suficiente para transformar verdadeiramente a materialidade da classe trabalhadora em sua totalidade. É necessário ampliar

social pour toutes les femmes, 27th General Congress, June 26–30, 1980. Also from the women’s status “Livre noir” of the Conseil du statut de la femme, *Pour les Québécoises: égalité et indépendance*, Éditeur officiel du Québec, 1978 (TOUPIN, 2018, p. 4).

⁹ *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, publicado originalmente no inglês em 2012. No Brasil, a tradução foi publicada em 2019 pelo Coletivo Sycorax.

a luta e, operando concomitantemente com o assalariamento da dimensão doméstica, urge a necessidade de recuperar “os meios de produção e da criação de novas formas de *cooperação social*” (*Ibid.*, 32, *grifo nosso*). A “*criação dos comuns*”, argumenta Federici, deve ser a base para a luta revolucionária: não apenas a reapropriação das terras e o zelo e cultivo de outrora, mas, principalmente, reanimar as práticas de *commoning* a partir “de novas formas coletivas de reprodução, confrontando as divisões que foram incutidas entre nós por meio das distinções de raça, gênero, idade e localização geográfica” (*Ibid.*, p. 33). No prefácio que abre o livro *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*, Peter Linebaugh fornece uma primeira definição:

[...] Federici nos oferece a *Femina communia*. Na sua visão política, não há comuns sem comunidade, e não há comunidade sem mulheres. *O que são os comuns?* Enquanto Federici evita uma resposta essencialista, seus ensaios giram em torno de dois pontos: a reapropriação coletiva e a luta coletiva contra a maneira como fomos divididos. Os exemplos são múltiplos. Às vezes ela oferece quatro características: (i) toda a riqueza deve ser compartilhada; (ii) comuns exigem obrigações e direitos; (iii) comuns de cuidado também são comunidades de resistência que se opõem a todas as hierarquias sociais; e (iv) comuns são o “outro” do modelo estatal. De fato, o discurso dos comuns está enraizado na crise do Estado, que agora deturpa o termo para seus próprios fins (LINEBAUGH, 2017, *apud*. FEDERICI, 2022, p. 18).

Apesar de sua reavaliação crítica, desde o início Federici edificou suas críticas e projetos em estreita conexão com a Teoria da Reprodução Social (TRS). Ponto de disputa no interior do feminismo marxista, a TRS intenta-se por oferecer uma análise sofisticada da relação entre opressão de gênero e capitalismo, sem resvalar no impasse das teorias dos sistemas duplos ou triplos (ARRUZZA, 2016, p. 40). Como veremos, Federici toma partido de que o trabalho reprodutivo não apenas garante a manutenção da força de trabalho, mas participa da geração de valor econômico¹⁰. No entanto, para entender a centralidade da dimensão reprodutiva do trabalho no modo de produção do capital, é necessário averiguar o contexto de sua emergência histórica. Nossa autora, ao tratar da acumulação primitiva, demonstra como a subordinação das mulheres e a divisão sexual do trabalho foram estruturantes e estruturais para a consolidação desse sistema. Recusando a ideia do determinismo biológico, é categórico analisar como a posição social das mulheres e a experiência feminina foi construída no período incipiente, atribuindo-lhes um papel estratégico na manutenção das relações de poder. Cabe, portanto, examinar, agora, esse processo com mais atenção, à luz da apropriação que Silvia Federici opera.

¹⁰ Dada a importância dessa querela, e, por isso mesmo, se tratar de um campo de disputa, é de grande valia mapear e aprofundar qual é a posição e as contribuições específicas de Federici no debate, no entanto, não faremos isto no atual escrito.

1.2 A acumulação primitiva sob a perspectiva das mulheres

O surgimento do capitalismo tem as marcas de seus crimes fundadores: os processos de exploração e expropriação estruturantes desse modo de produção “está gravado nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (MARX, 2013, p. 962). Contrariando a narrativa essencialista que apresenta o capitalismo como fruto de um processo natural e orgânico de acumulação de capital, Marx desvela sua verdadeira origem histórica, marcada pela barbárie e destruição. A violência de despossessão e desestruturação social estabeleceram as bases para sua consolidação:

[...] a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [*naturgeschichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, de destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social (*Ibid.*, p. 315).

A ascensão do capitalismo na Inglaterra acarretou na dissolução das estruturas que sustentavam o feudalismo, como a forma de vida comunitária e o acesso coletivo aos bens comuns. A expropriação das terras comunais e a apropriação privada dos recursos anteriormente compartilhados foram ações deliberadas e fundamentais para a concentração de riquezas e a formação de propriedades privadas:

Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançados no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo (*Ibid.*, p. 963).

O regime feudal caracteriza-se pela instituição de uma nova relação de classes que homogeneizou as condições dos antigos escravos e dos trabalhadores agrícolas livres, relegando todo o campesinato a uma relação de subordinação e dependência. A antiga lógica escravagista cede lugar à lógica da servidão, em que há os trabalhadores subordinados. Assim, o estatuto jurídico e punitivo também muda: nos feudos, os servos estavam submetidos à lei do senhor, no entanto, suas transgressões eram julgadas a partir de acordos consuetudinários (“de usos e costumes”) (Cf. FEDERICI, 2017, p. 47). A nova lógica servil teve como característica central a *concessão aos servos do acesso direto aos meios de sua reprodução*. Por deterem o uso e a posse efetiva de parcelas de terra, os servos contavam com recursos próprios, o que lhes garantia

certa autonomia. Essa condição configurava-se como uma importante arma política e ideológica, especialmente em momentos de confronto com os senhores, sendo mobilizada sob o adágio: “A terra é de quem a trabalha!” (*Ibid.*, p. 49). Dito de outro modo, a posse da terra fundamentava o poder dos camponeses, pois lhes assegurava acesso direto aos meios de reprodução material. Tal controle sobre recursos essenciais garantia tanto sua subsistência quanto um grau significativo de autonomia em relação às estruturas de dominação da época. As terras comunais, como os lagos, pastos e florestas, eram mais do que simples fontes de recursos materiais; elas formavam o núcleo das relações comunitárias camponesas (*Ibid.*, p. 48-9). Nesse sentido, esses espaços como que moldavam a solidariedade e a cooperação coletiva, isto é, a gestão compartilhada da terra fortalecia os laços sociais e estabilizava o status da classe.

Quanto à discriminação sexual entre camponeses e camponesas, Federici observa que, embora houvesse distinções entre os gêneros, as mulheres gozavam de uma relativa independência em relação aos parentes homens (*Ibid.*). As diferenças físicas, sociais e psicológicas, que seriam enfatizadas na modernidade capitalista, não tinham o mesmo peso na sociedade feudal. A dependência feminina, nesse contexto, direcionava-se principalmente à autoridade dos senhores feudais, que detinham controle sobre as pessoas e propriedades dos servos. Assim, a autoridade dos servos encontrava seu limite na autoridade máxima dos senhores e, ainda, ao fato que a terra era entregue à unidade familiar.

Na aldeia feudal, não havia a separação entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho; ambas as atividades eram integradas e voltadas para o sustento familiar (*Ibid.*, p. 52-53). Isto, por certo – como posto acima –, não significa afirmar a ausência de dominação, mas, como bem faz Saito ao retomar a análise marxiana, havia uma forma específica de “dominação pessoal e política” que preservava a unidade material da vida, legitimadas pela tradição e pelo monopólio da força, o que mantinha o produtor unido às condições objetivas de produção e reprodução (SAITO, 2021, p. 55). Ainda que privados de autonomia jurídica, os servos conservavam a garantia de sua existência material, precisamente porque o trabalho não se encontra mediado pela dominação abstrata do capital (*Ibid.*, p. 56-58). A “transição” ao capitalismo opera uma “ruptura qualitativa” com essa forma de organização. A dissolução da dominação pessoal não conduziu à emancipação dos produtores, mas à sua expropriação (*Ibid.*). A transformação da terra em mercadoria e a redução da relação entre proprietários e trabalhadores a um vínculo puramente econômico rompem a unidade entre produção e reprodução; e, como mostra Federici, essa cisão incide de modo específico sobre as mulheres,

ao deslocar a reprodução para o espaço privado e convertê-la em condição natural, gratuita e invisível da acumulação (SAITO, 2021, p. 56-68; FEDERICI, 2017).

O cercamento dessas terras promoveu um giro drástico nas relações políticas e sociais que sustentavam os espaços comunais. Uma vez violados e expulsos de suas terras, os camponeses foram relegados a uma nova condição de marginalização social. Privados de sua subsistência, passaram a compor um contingente de excluídos, como mendigos, vagabundos e saqueadores. Para as mulheres, em particular, a perda das terras muitas vezes significava a entrada forçada na prostituição, refletindo as formas de subordinação e exclusão características na incipiência da lógica do capital, como veremos adiante. A concentração crescente da propriedade em poder de poucos caminhou lado a lado com outro processo fundamental: *a proletarização*. Federici nos diz, *grosso modo*, que esse fenômeno foi “a mais importante resolução” das lutas servis, pois visava justamente a “substituição dos serviços laborais por um pagamento em dinheiro”, assentando a relação feudal sobre bases mais jurídicas e contratuais (FEDERICI, 2017, p. 60-1). A substituição, no entanto, não foi de todo benéfica: tal substituição cooptou os objetivos das lutas camponesas, funcionando como um meio de divisão social, corroborando para a desintegração da aldeia feudal (*Ibid.*). A proletarização, por certo, gerou uma nova classe social composta por indivíduos que dependiam exclusivamente da venda de sua força de trabalho para sobreviver. Daí que a análise marxiana – centrada na questão do trabalhador industrial assalariado – conclui que “a assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o *processo histórico de separação entre produtor e meio de produção*” (MARX, 2013, p. 961, *grifo nosso*).

Como dito, Federici posiciona-se criticamente frente ao marxismo por duas vias principais, ao mesmo tempo em que constrói sua análise dialogando com e indo além de Marx. Ao passo que Marx investigou a acumulação primitiva a partir do prisma do proletariado assalariado masculino e do desenvolvimento da produção de mercadorias, Federici desloca o enfoque para as transformações introduzidas na posição social das mulheres e na reprodução da força de trabalho, quer dizer, realiza o “atravessamento” entre capitalismo e patriarcado. Assim, a parmense enxerga três fenômenos lacunares na letra marxiana, a saber:

- i) o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; ii) a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens; iii) a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores (FEDERICI, 2017, p. 26).

Nesse cenário, o modo de produção emergente promoveu uma ruptura entre trabalho produtivo, o trabalho reprodutivo e o trabalho improdutivo, hierarquizando essas esferas e redefinindo seus estatutos sociais e econômicos. O antigo código econômico de subsistência – a unidade entre produção e reprodução baseados na produção-para-uso – deu lugar à economia monetária em que apenas a produção é reconhecida como atividade geradora de valor. A dimensão reprodutiva, sabemos, é desqualificada do ponto de vista [da produção] do valor, portanto, não é compreendida enquanto trabalho. A dissolução da unidade entre produção e reprodução desembocou na reestruturação profunda das relações sociais ancorada na diferenciação sexual, impactando, de modo distinto, os trabalhadores homens e as trabalhadoras mulheres. Enquanto aqueles passaram a ser integrados na lógica da produção de mercadorias, estas foram majoritariamente relegadas ao espaço da reprodução.

O que é mais importante, a separação entre produção e reprodução criou uma classe de mulheres proletárias que estavam tão despossuídas como os homens, mas que, diferentemente deles, quase não tinham acesso aos salários. Em uma sociedade que estava cada vez mais monetizada, acabaram sendo forçadas à condição de pobreza crônica, à dependência econômica e à invisibilidade como trabalhadoras (FEDERICI, 2017, p. 146).

Como nos diz Ramos, a consolidação do regime monetário e da nova estruturação social no capitalismo trouxe consigo o uso estratégico do salário¹¹ como ferramenta de controle. Esse mecanismo regulamenta e organiza o trabalho assalariado, pr'além de exercer influência direta sobre os corpos e atividades dos não-assalariados.

[...] Esse processo de divisão e de crescente hierarquia generificadas no interior da classe proletária ajuda a compreender a gênese dos conceitos modernos de masculinidade e de feminilidade e, ademais, explicita por que o patriarcado – em que a mulher, desprovida de sua antiga posição social vê-se subordinada ao marido e ao patrão – é inerente à configuração social do capitalismo desde a instalação desse novo modo de produção (RAMOS, 2020, p. 207).

Ao passo que Marx descreve a acumulação primitiva sobretudo como a concentração de riquezas, terras, capital e força de trabalho — “trabalho morto”, na forma de bens roubados, e “trabalho vivo”, na forma de seres humanos postos à disposição para sua exploração –, Federici aprofunda esse diagnóstico ao sublinhar que tal processo deve ser compreendido como uma verdadeira contrarrevolução social (Cf. FEDERICI, 2017, p. 121). A emergência do capitalismo implicou não apenas a reorganização das relações de produção, mas uma

¹¹ Afinal, como lembra Federici, o salário não é uma mera quantia de dinheiro do qual se dispõe, mas é a “expressão da relação de poder entre o capital e a classe trabalhadora” (FEDERICI, 2019b, p. 66); ou, então: “[...] na realidade, o salário, em vez de ser o pagamento pelo trabalho que você realiza, oculta todo o trabalho não pago que resulta no lucro [...] ter um salário significa fazer parte de um contrato social, e não há dúvidas a respeito do seu significado: [...] [você trabalha] porque é a única condição sob a qual você está autorizado a viver” (*Ibid.*, p. 42).

reengenharia profunda da reprodução social, na qual a expropriação dos comuns e a subordinação dos corpos femininos desempenharam papel central. Nesse sentido, a acumulação primitiva não se limitou à esfera econômica, construindo-se também como um processo de produção ativa de hierarquias, no qual a diferença sexual e a raça foram sistematicamente mobilizadas para instaurar clivagens internas à classe trabalhadora: “[...] longe de ter sido apenas o acúmulo de trabalhadores exploráveis e de capital, foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora” (*Ibid.*, p. 119).

Tal análise está ancorada na tese central do primeiro capítulo de *Calibã e a bruxa*, segundo a qual o capitalismo não representa uma evolução natural do feudalismo, mas, a bem da verdade, é a *contrarrevolução* que pôs abaixo as possibilidades emancipatórias surgidas das lutas antifeudais (*Ibid.*, p. 44-45). Daí que Federici, no processo de rastrear a significação histórica atribuída às mulheres e a determinação de sua posição na sociedade, considera imprescindível tomar notas das lutas proletárias medievais – travadas pelos pequenos agricultores, artesãos, trabalhadores – contra o poder feudal e seus dispositivos de cercamento; nesse sentido, a autora refuta a concepção de imobilidade atribuída à sociedade feudal, rejeitando a ideia de que a classe servil era, de modo geral, conformista (*Ibid.*). Ao contrário, os feudos eram marcados por constantes embates, caracterizando um cenário de luta de classes cotidiano. Dois aspectos de reivindicação marcam a luta servil: a preservação do excedente de trabalho produzido e a ampliação da esfera de direitos econômicos e jurídicos – garantias que impediam a exploração econômica e outorgavam a proteção contra os abusos do sistema (*Ibid.*, p. 55). No confronto indireto e, por assim dizer, “sutil” ou sem o uso da força bélica, destacavam-se as múltiplas formas de enfrentamento, como “a má vontade, dissimulação, falsa docilidade, ignorância fingida, deserção, furtos, contrabandos e tráfico de animais”, entre tantos outros; são as chamadas “formas cotidianas de resistência” (*Ibid.*, p. 57).

Em decorrência da economia feudal, marcada pela ausência de uma cisão entre trabalho produtivo e reprodutivo, a luta campesina contava com significativa e ativa participação das mulheres. As mesmas frequentemente assumiam papéis de liderança e destaque, especialmente nos movimentos heréticos, em que não era incomum desfrutarem de posições sociais elevadas; a interação entre a economia de subsistência e os laços comunitários permitia que as mulheres desempenhassem funções essenciais tanto na organização cotidiana quanto na resistência às estruturas de opressão (*Ibid.*, p. 83). Com a introdução da substituição dos serviços laborais pelo salário, a situação das mulheres se degradou de modo mais agudo: a crescente

comercialização da vida reduziu ainda mais seu acesso à propriedade e à renda, tornando-as dependentes de seus maridos (*Ibid.*, p. 63). Privadas do direito de herdar um terço da propriedade do marido e da posse de terras quando solteiras ou viúvas, as mulheres encabeçaram, no final do século XIII, o êxodo rural, tornando-se maioria entre os imigrantes que se dirigiam às cidades, compondo, no século XV, uma alta porcentagem da população urbana (*Ibid.*).

De todo modo, segundo Federici, a experiência feminina na transição para a vida urbana apresentava aspectos contraditórios. Apesar de viverem em condições paupérrimas, e a maioria não gozar das “migalhas da liberdade cidadina”, a vida nas cidades permitia algumas possibilidades que amenizavam a subordinação da tutela masculina: mulheres sozinhas lideravam suas famílias, ou, então, compartilhavam moradia com outras mulheres e assumiam trabalhos considerados masculinos (*Ibid.*). Ao invocar essas lutas, compreende-se o “papel que tiveram as mulheres na crise do feudalismo”, ou melhor, “[...] é na luta antifeudal que encontramos o primeiro indício na história europeia da existência das raízes de um movimento de mulheres que se opunha à ordem estabelecida e contribuía para a construção de modelos alternativos de vida comunal” (*Ibid.*). Outro aspecto central da resistência feminina residia na luta pela autonomia sobre seus corpos, incluindo o controle sobre a sexualidade e decisões reprodutivas; luta essa que operava, sobretudo, no plano cultural, sustentada por saberes tradicionais transmitidos ao longo de gerações, como os conhecimentos das curandeiras sobre as ervas medicinais e as práticas contraceptivas. Esse “rompante de independência feminina”, como coloca Federici, era percebido como uma ameaça ao controle patriarcal, que, em resposta, implementaria uma série de táticas repressivas¹², como veremos (*Ibid.*, p. 64).

A pergunta que Federici se coloca, portanto, é a seguinte: se é verdade que essas formas conscientes de transgressão social das mulheres, somadas à recusa do trabalho servil e tantas lutas sociais efervescentes, construíram uma poderosa alternativa não só ao modelo feudal, mas à própria ordem capitalista, demonstrando que “outro mundo era possível”, por que essa história não chegou a termo?¹³ Segundo a parmense, no final do século XV, uma aliança entre a aristocracia e a burguesia colocou em marcha estratégias contrarrevolucionárias que atuaram

¹² De acordo com Federici, a crescente autonomia das mulheres e sua presença social fez com que, cada vez mais, se tornassem objetos de repreensões e censuras nas homilias sacerdotais. Aparece, pela primeira vez em *Calibã*, a menção aos processos históricos de degradação e desqualificação da posição social das mulheres através das sátiras dos *fabliaux*, nos primeiros indícios da assim chamada “luta pelas calças”. Cf. FEDERICI, 2017, p. 65.

¹³ Cf. FEDERICI, 2017, p. 45.

em todos os níveis da vida social e política, caracterizando os processos de acumulação primitiva do capital – marcados pela expropriação e a destruição da solidariedade feudal. Como bem destaca Ramos, a estratégia mais importante, fruto dessa aliança, foi a criação de uma *classe trabalhadora internamente clivada*, marcada por diferenças que, em última instância, expressam e reforçam divisões sociais fundamentadas no acúmulo de diferenças de gênero – e raça –, consolidando, assim, a *divisão sexual do trabalho* (Cf. RAMOS, 2020, p. 206). Visando as mulheres como foco de resistência a ser combatido, um dos primeiros esforços políticos foi o de cooptar a parcela mais jovem dos trabalhadores através de políticas sexuais perversas, como a concessão de estupros coletivos, garantindo, com larga indulgência, acesso gratuito ao sexo, sobretudo, com as mulheres das classes mais baixas, bem como a construção de bordéis municipais e a institucionalização da prostituição, de modo a transformar o antagonismo de classe em hostilidade contra as mulheres proletárias. A legalização da prostituição foi um meio de canalizar a turbulência masculina, fornecendo uma espécie de válvula de escape sexual para a juventude proletária concomitante ao controle dos comportamentos desviantes, como a homossexualidade. Ao cabo, “[...] *as mulheres proletárias se tornaram para os trabalhadores homens substitutas das terras que eles haviam perdido com os cercamentos, seu meio de reprodução mais básico e um bem comum de que qualquer um podia se apropriar e usar segundo sua vontade*” (FEDERICI, 2017, p. 191, grifo nosso). Ora, na divisão sexual do trabalho, culminando na dimensão reprodutiva, sabemos, atribui-se às mulheres o papel de cuidadoras primárias, englobando a reprodução biológica, o zelo emocional e, não menos importante, o serviço sexual. Este que é entendido como uma das tarefas fundamentais, pois está diretamente ligado à preservação e regeneração do bem-estar físico e psicológico de seus parceiros.

Não é difícil imaginar as consequências arrebatadoras para a posição social das mulheres: as políticas investidas criaram um clima profundamente misógino, resultando na degradação generalizada da condição feminina e na insensibilização coletiva diante dos ataques dirigidos a elas – elementos decisivos para o cenário porvir: a caça às bruxas (*Ibid.*, p. 104). Ainda que Federici reconheça a dificuldade em determinar até que ponto as estratégias sexuais auxiliaram o Estado a disciplinar e a dividir o proletariado medieval, é certo que constituíram um processo mais amplo, que, em resposta à intensificação do conflito social, levou à centralização do Estado como o único agente capaz de confrontar a generalização da luta e de preservar as relações de classe: o Estado tornou-se o gestor supremo das relações de classe e o supervisor da reprodução da força de trabalho (*Ibid.*, p. 105-7), ultrapassando a “simples

administração econômica” para abarcar a regulamentação e norma¹⁴ da vida em seus aspectos mais fundamentais – nascimento, morte, reprodução, saúde, controle da das ameaçadas externas e internas, etc. – como parte de um projeto político de dominação e exploração.

Como já entrevemos, para Federici, a mais importante transformação exigida pelo capitalismo foi a nova divisão sexual do trabalho, mais precisamente, a distinção entre trabalho produtivo e reprodutivo – para além, claro, da separação dos trabalhadores e seus meios de produção. A assimetria entre homens e mulheres se traduz na utilidade de cada corpo: daquele, retira-se a produção da mais-valia; desta, arranca-se a capacidade de dar origem física a novos corpos, a novas forças de trabalho. A reprodução é colocada *para* a produção, reestruturando o corpo individual em *função* – “força utilizada para uma produção radicalmente dissociada da reprodução deste corpo específico” (TEIXEIRA, 2021, p. 221). A função do corpo feminino é entendida, sob a lógica capitalista, como uma “máquina natural de criação”; visão que, uma vez mais, para Federici, revela ponto da negligência marxiana. Marx não questionou como a capacidade reprodutiva poderia ser explorada e politicamente instrumentalizada: longe de ser um simples “fato da natureza”, a procriação é uma “atividade historicamente determinada, carregada de interesses e relações de poder diversas” (FEDERICI, 2017, p. 179). O processo de criminalização da reprodução, do controle de natalidade e a diminuição das mulheres a não-trabalhadores, as encerrou na função doméstica, esvaziando suas subjetividades.

Os saberes antes cultivados e utilizados pelas mulheres no contexto feudal – o conhecimento das ervas medicinais ou o saber acerca do parto e das práticas contraceptivas, por exemplo – foram delas violentamente retirados, no mesmo ritmo em que essas práticas passaram a ser criminalizadas, constituindo, assim, *uma zona de ilegalidade circunscrita pelo campo da bruxaria* (RAMOS, 2020, p. 206, *grifo nosso*).

Esse é, portanto, o contexto histórico no qual se deve situar a história das mulheres e da reprodução na “transição” do feudalismo para o capitalismo, dado que as transformações trazidas por esse último promoveram, de forma forçada, mudanças radicais na posição das mulheres, com o objetivo de implementar novas formas de “arregimentar e dividir a força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 126). Mistificar o trabalho executado por mulheres como um “recurso natural”, colocando-as à margem da esfera das relações de mercado e, conseqüentemente, da visibilização da exploração sofrida, representou uma das principais

¹⁴ Como ainda será discutido, a biopolítica tem como palavras de ordem a regulamentação e a norma - mecanismos estes que sobrepujam a ritualização da morte característica do regime soberano de outrora, lidando, sobretudo, com a série corpo e a série população como problemas científicos, biológicos e, por isso mesmo, como problemas políticos. Cf. FOUCAULT, 1999, p. 302.

derrotas históricas da experiência feminina que marcam o advento da modernidade (*Ibid.*). A consolidação da nova ordem de organização social passou pela guinada política da família moderna, que desempenhou – e desempenha – papel crucial na garantia da transmissão da propriedade privada e na apropriação masculina e sustentação da reprodução da força de trabalho (*Ibid.*, p. 173). Federici, assim, assevera que a família é o complemento do mercado, ou melhor, é o “instrumento para a privatização das relações sociais” e, sobretudo, “para a propagação da disciplina capitalista e da dominação patriarcal” (*Ibid.*, p. 193). Ao aprofundar o caráter político, a nova família burguesa conferiu ao marido-pai o papel de representante do Estado dentro do lar (conferindo-lhe o *pátrio poder*), solidificando a dependência e invisibilização de suas parceiras. Como mencionamos, a exclusão das mulheres do recebimento de salário dava aos trabalhadores poder sobre elas. Mesmo quando as esposas participavam da produção para o mercado junto aos maridos, eram os patriarcas que detinham o controle sobre os rendimentos, já que “possuíam direitos legais” sobre esses ganhos. É nesse sentido, então, que Federici fala do “patriarcado do salário”: “*tal política, que impossibilitava que as mulheres tivessem seu próprio dinheiro, criou as condições materiais para sua sujeição aos homens e para a apropriação de seu trabalho por parte dos trabalhadores*” (*Ibid.*, p. 195).

Complementando essa análise, é impossível não rememorar a contribuição de Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, que desnaturalizou e dessacralizou a estrutura familiar, revelando suas bases materiais que sustentam as opressões econômicas e sociais:

[...] A desigualdade de ambos perante o direito, que nos foi legada por condições sociais anteriores, não é a causa, mas o efeito da opressão econômica da mulher. Na antiga economia doméstica comunista, que abrangia muitos casais e seus filhos/filhas, a condução da casa, a carga das mulheres, era uma indústria pública tão socialmente necessária quanto a obtenção do alimento pelos homens. A família patriarcal e, sobretudo, a família monogâmica individual mudaram isso. A condução da casa perdeu seu caráter público. Deixou de concernir à sociedade. Tornou-se um serviço privado; a mulher se tornou a serviçal número um, alijada da participação na produção social. Foi a grande indústria do nosso tempo que voltou a franquear à mulher – mas só à mulher proletária – o caminho para a produção social. Mas isso de tal modo que, quando cumpre seus deveres no serviço privado à família, ela é excluída da produção pública e não pode adquirir nada e, quando quer participar da indústria pública e adquirir autonomamente, não tem condições de cumprir os deveres para com a família. E o mesmo que sucede na fábrica sucede à mulher em todos os ramos de negócios, inclusive na medicina e na advocacia. *A família individual moderna foi fundada sobre a escravização doméstica aberta ou dissimulada da mulher, e a sociedade moderna é uma massa cujas moléculas são as famílias individuais.* Hoje em dia, na grande maioria dos casos, o homem precisa ser aquele que ganha o sustento da família, o provedor, pelo menos nas classes possuidoras, e isso lhe confere uma posição de dominação que não necessita de nenhum

privilégio jurídico adicional. *Na família, ele é o burguês e a mulher representa o proletariado* (ENGELS, 2019, p. 93 pdf, grifo nosso)¹⁵.

O processo de acumulação primitiva, portanto, revela a estrutura racista¹⁶ e *misógina* sobre a qual o capitalismo se assenta. A proletarização (a constituição dessa nova classe social) carrega em seu bojo a transformação do corpo das mulheres em “fábrica de força de trabalho disponível para a produção e a reprodução de capital” (RAMOS, 2020, p. 208). É nesse sentido, então, que a acumulação de trabalhadores exploráveis se desenvolveu ao lado de sua outra faceta, a acumulação das diferenças; processo que exigiu tornar o corpo biológico em corpo político – um território de disputas. Dessa forma, o exame crítico federiciano evidencia, mais uma vez, a necessidade de fazer a tratativa do controle dos corpos na construção e manutenção das estruturas históricas. A figura da bruxa emerge como símbolo das táticas de repressão e subordinação aplicadas a corpos dissidentes e marginalizados, representando as múltiplas violências e mecanismos de normalização que sustentam esse sistema, como será aprofundado nas análises que se seguem.

¹⁵ Ao fim da análise, Engels fornece o primeiro passo para a real emancipação da mulher que não surpreendentemente resvala na sua integração à esfera produtiva: “o caráter peculiar da dominação do homem sobre a mulher na família moderna, assim como a necessidade e o modo de estabelecimento de uma equiparação social real entre os dois, só aparecerá sob uma luz intensa quando ambos tiverem total igualdade de direitos em termos jurídicos. *Ficará evidente, então, que a libertação da mulher tem como primeira precondição a reintrodução de todo o gênero feminino na indústria pública e que isso, por sua vez, exige a eliminação da família individual em sua condição de unidade econômica da sociedade*” (ENGELS, 2019, p. 94 pdf, grifo nosso). Uma vez superada a família monogâmica, a propriedade privada e o Estado, a desigualdade jurídica da mulher, resultante imediato de sua desigualdade material, também seria desmantelada. Nesse sentido, Engels ressalta que a igualdade jurídica é apenas o ponto inicial para uma transformação mais profunda, que demanda a incorporação efetiva das mulheres nas atividades produtivas, resultando em sua independência econômica. Como vimos, para Silvia Federici e as feministas do movimento WfH, essa visão reincide na negligência das bases materiais e simbólicas da opressão do trabalho não remunerado realizado no âmbito doméstico, que, ao cabo, sustenta a vida do capital.

¹⁶ Uma vez mais, é preciso destacar que, embora Federici concentre seu foco analítico principalmente na condição das mulheres – sobretudo europeias – durante a “transição” para o capitalismo, especialmente em *Calibã e a bruxa*, sua abordagem implica necessariamente outro elemento estruturante desse processo: a colonização e a escravização dos povos africanos e originários. Trata-se de um ponto já explicitado por Marx, que afirma: “[...] a descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracteriza a aurora da era da produção capitalista. *Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva*” (MARX, 2013, p. 998, grifo nosso). Federici, por sua vez, reforça essa dimensão ao reconhecer, nas resistências protagonizadas por mulheres racializadas, um campo fértil de reconfiguração dos modos de vida comunitários, que se mantem – a despeito da violência colonial – como formas de sobrevivência e de enfrentamento à lógica capitalista e patriarcal. Vale notar, também, que a articulação entre gênero, raça, colonialismo e ecologia ganha maior destaque em obras posteriores da parmense, como *Reencantando o mundo* e *Beyond the periphery of the skin*, nas quais ela amplia sua análise para os contextos do Sul global, abordando os impactos do neoliberalismo, da devastação ambiental e do desmantelamento das formas comunitárias de vida.

1.3 Corpo, território e a dimensão reprodutiva: da corporeidade encantada à funcionalidade mecânica

Meu corpo não é meu corpo, / é ilusão de outro ser/ Sabe a arte de esconder-me/ e é de tal modo sagaz/ que a mim de mim ele oculta.

Carlos Drummond de Andrade, “As contradições do corpo”

Em *Beyond the periphery of the skin* (2020)¹⁷, Federici de saída reconhece que o corpo, desde a emergência do capitalismo, é o eixo central dos discursos políticos, disciplinares e científicos. É a “*esfinge em questão*” que deve ser decifrada a fim de tornar possível as tentativas de redefinir e reestruturar suas principais qualidades e possibilidades (Cf. FEDERICI, 2020, p. 9). No âmbito das investigações e análises feministas, a esfinge se mostra como uma entidade complexa e multifacetada que tem sua parte ocultada. Como dito, a ítalo-americana se debruça na análise histórica e crítica em que o corpo feminino – mais precisamente, seu controle e conquista – é um dos pilares ou pré-condição da acumulação primitiva, portanto, da edificação do capitalismo. E, no processo de apropriação da dimensão reprodutiva e no condicionamento dos corpos ao trabalho, reconhece-se que “[...] uma das condições para o desenvolvimento capitalista foi o processo que Michel Foucault definiu como ‘*disciplinamento do corpo*’”, que, a seu ver, “consistia em uma tentativa do Estado e da Igreja de *transformar as potencialidades dos indivíduos em força de trabalho*” (FEDERICI, 2017, p. 240, *grifo nosso*). Dito de outro modo, o corpo é um elemento central para a compreensão das dinâmicas de poder e opressão, tornando igualmente indispensáveis as contribuições de Michel Foucault. Reconhecido como um marco conceitual, o francês fornece as bases para analisar as relações entre corpo e poder, que a nossa filósofa utiliza como referência em sua análise, ou melhor, dialoga e ultrapassa seus limites.

Para a autora, a “transição” do feudalismo para o capitalismo não apenas reconfigurou os modos de produção econômica, mas disciplinou e expropriou os corpos de maneira sistemática de modo que lhe é possível afirmar que “a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano” (*Ibid.*, p. 268). Ao impor um sistema econômico que desmantela o anterior, as elites não poderiam garantir sua sustentação sem a adoção de táticas simultâneas de controle social e mudanças estruturais nas vidas e corpos da classe trabalhadora emergente. Essa transformação não apenas introduz novas formas de exploração, mas inscreve o domínio capitalista nas práticas cotidianas, nos corpos e nas subjetividades, redefinindo as

¹⁷ A qual nos reportaremos como “*Beyond the skin*”.

fronteiras da existência¹⁸. Conforme nos lembra Machado ao abordar as considerações foucaultianas, o “poder intervém materialmente” e atinge o que há de mais real e concreto nos indivíduos: seus corpos (MACHADO, 1979, p xii). Esse poder se situa no nível do corpo social, penetrando na vida cotidiana, ou seja, o exercício do poder tem como superfície de atuação primeira a corporeidade dos indivíduos – leia-se seus costumes, hábitos, impulsos, etc. (*Ibid.*) O corpo torna-se o campo fundamental onde múltiplos dispositivos, práticas e tecnologias são operados e investidos, produzindo um tipo específico de sujeito que se adapta e se submete às intencionalidades e necessidades de determinado momento histórico. Como coloca Foucault: “o corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos, lugar de dissociação do Eu” (FOUCAULT, 1979, p. 22). Mais do que apenas um objeto de controle, o corpo é o *locus* onde se inscrevem as relações de poder, transformando-os em um território de “sedimentação de seus combates” e significação permanentes. Federici, nesse sentido, não concebe o corpo como uma “mônada leibniziana, sem janelas e sem portas”, isolado e autossuficiente, mas como uma realidade profundamente situada: o “modo de ser do corpo” está intrinsecamente vinculado às condições materiais da vida – ele é “continuamente constituído por relações com o mundo social circundante” (FEDERICI, 2020, p. 5; TEIXEIRA, 2021, p. 219).

Nas bases desse processo estava a submissão do corpo feminino às lógicas de reprodução, tanto biológica quanto social, impondo-lhes uma funcionalidade quase mecânica, autômata: gestar, cuidar, perpetuar e regenerar a força de trabalho por meio dos vários modos necessários. Essa exploração não se restringiu ao trabalho visível ou mensurável. Ao reduzir o corpo feminino a uma máquina de reprodução, o capitalismo anulou sua dimensão subjetiva, convertendo-o simultaneamente em um campo de disputa simbólica, política e econômica. A metáfora da esfinge, assim, sugere a opacidade e a resistência do corpo enquanto este território de significação. Decifrá-lo significa compreender como se articula historicamente a violência estrutural que o configura, mas, também, como ele [o corpo] carrega em si o potencial para se romper dessas amarras. O corpo, sobretudo o corpo feminino, no que compete às investigações federicianas, é o lugar da opressão e da insurgência, e sua compreensão crítica nos oferece

¹⁸ “[...] As Marx recognized, labor power does not have an independent existence; it ‘exists only as a capacity in the living individual’, in the living body’ (Marx 1976, 274 [2013, p. 316]). Thus, forcing people to accept the discipline of dependent labor cannot be accomplished only by ‘expropriating the producers from their means of subsistence’ or through the compulsion that is exercised by means of the whip, the prison, and the noose. From the earliest phase of its development to the present, to force people to work at the service of others, whether the work was paid or unpaid, capitalism has had to restructure the entire process of social reproduction, remolding our relation not only to work but also to our sense of identity, to space and time, and to our social and sexual life” (FEDERICI, 2020, p. 77).

chaves fundamentais para decifrar os enigmas do presente. Assim, para desvelar o que está em jogo em nossos tempos, é imprescindível desvendar o corpo – não apenas como metáfora, mas como realidade material e política¹⁹.

Uma das contribuições mais instigantes de Federici, a nosso ver, é a conexão profunda que lança luz entre o corpo e o território, especialmente no contexto da experiência feminina. Como entrevemos, nas terras comunais, o território aparece como o solo cultivado para subsistência e, no caso das mulheres, carregado de crenças e práticas tradicionais, bem como espaços coletivos nos quais exerciam suas atividades cotidianas e consolidavam seus vínculos sociais de maneira predominante. Ou seja, as terras comunais desempenhavam papel particularmente crucial para as mulheres, que, por serem frequentemente excluídas dos direitos sobre a terra e do poder social, dependiam desses espaços para garantir sua subsistência, autonomia e sociabilidade. As terras, ao cabo, eram o centro da vida social feminina: lugar onde se reuniam, trocavam notícias e conselhos, criando um espaço onde podiam desenvolver uma perspectiva própria sobre os acontecimentos e dinâmicas da comunidade (FEDERICI, 2017, p. 138).

Desde seu primeiro fôlego, a guerra e a privatização da terra foram táticas cruciais no processo de empobrecimento da classe trabalhadora e o enriquecimento das elites. Fenômeno esse, lembra Federici, de caráter global: das expropriações das Ilhas Canárias, no Novo Mundo – com o sistema da *encomienda* –, no próprio solo europeu iniciada no século XV, “coincidindo” com a expansão colonial (*Ibid.*, p. 130-2). A privatização se manifestou de vários modos distintos, como o despejo de inquilinos, o aumento de aluguéis, imposição de impostos abusivos pelo Estado, acarretando o endividamento e à venda forçada de terras. Reitera-se, assim, que o processo de expropriação pressupõe o solapamento da capacidade de subsistência tanto dos indivíduos quanto de comunidades inteiras, que se formalizou, de acordo com nossa autora, através ou da *guerra* – utilizada como meio para transformar arranjos territoriais e econômicos – ou da *reforma religiosa* (*Ibid.*). Os apologistas dos cercamentos – principalmente lordes ingleses, fazendeiros ricos e os “modernizadores” da esfera política e intelectual – alegavam, *grosso modo*, que esse processo promovia maior eficiência agrícola, escalando significativamente a produtividade da terra, uma vez que a manutenção da terra pelos pobres

¹⁹ “[...] But the main reason why we must speak of the body is that rethinking how capitalism has transformed our bodies into labor power helps us place in a contexto the crisis our bodies are currently undergoing and, at the same time, read behind our collective and individual pathologies the search for new anthropological paradigms” (FEDERICI, 2020, p. 76).

estava comprometendo a qualidade produtiva da mesma (*Ibid.*, p. 135). Tal justificativa, previsivelmente, eclipsava os impactos irreversíveis sociais e econômicos sofridos pelas populações camponesas. Segundo Federici, embora houvesse aumento na disponibilidade de alimentos, esses recursos já estavam destinados à exportação ou ao abastecimento do mercado, representando para os trabalhadores a “instauração de dois séculos de fome” (*Ibid.*, 136). Ademais, a introdução de novas técnicas agrícolas, frequentemente celebrada como um progresso, não foi capaz de reverter ou mitigar os danos causados. Pelo contrário, o desenvolvimento do capitalismo correu de mãos dadas com o empobrecimento da população rural (*Ibid.*). Abolidos os campos abertos e consolidados os cercamentos das terras comunais, a coesão social, no plano geral, sofreu um golpe fatal. O aumento das desigualdades econômicas no interior da classe camponesa, a desintegração das famílias, o abandono dos vilarejos e dos mais velhos – especialmente das mulheres idosas, largadas à própria sorte – deram origem a um contingente de párias da sociedade, rapidamente se tornando um problema social da época. Esses processos marcaram a polarização do campesinato, alimentando um “emaranhado de ódios e ressentimentos” (*Ibid.*, p. 139).

A base material da vida cotidiana das mulheres campesinas estava enraizada na lógica dos comuns, ou, antes, na ausência da diferença sexual nas atividades de trabalho segundo a lógica do capital entre as esferas produtiva e reprodutiva, conferindo-lhes mais autonomia e participação para além dos limites do espaço doméstico. Para Vogel, a opressão das mulheres não tem origem tão simplesmente no trabalho doméstico e nos homens, mas, pela perspectiva da reprodução social, a opressão das mulheres é sistêmica e fundamentada justamente na relação contraditória entre capitalismo e a esfera reprodutiva (*Cf. ELIAS, 2024, p. 152*). Teixeira observa que, ao reconhecer a centralidade da reprodução do cotidiano, o capitalismo fez uso dessa dimensão para atingir seus objetivos, “pois aí está dada a base material na qual renovamos diariamente as necessidades nas suas formas socialmente determinadas e sedimentadas no corpo e nos desenvolvemos como certos modos de ser relacionados a esta ambientação prático-corporal prévia” (*TEIXEIRA, 2021, p. 222*). A leitura proposta por Teixeira nos esclarece que a dimensão reprodutiva da vida é mais do que uma instância biológica ou doméstica: ela é, a bem da verdade, a condição material contínua que possibilita a constituição do corpo como sujeito social historicamente situado – é, lembrando Arruzza, “em certo sentido, a reprodução da subjetividade [...]” (*ARRUZZA; BHATTACHARYA, 2023, p. 622*). Dito de outro modo, independentemente de quais formas práticas de ação produtiva um sujeito venha a exercer em seu meio, o que é inescapável é a renovação cotidiana do corpo

enquanto fundamento de sua existência social, isto é, a existência e a vida concreta são irredutíveis às categorias do capital. Assim, quando Federici propõe uma política que reconhece a importância da reprodução como garantia de sobrevivência e renovação da força de trabalho, “terreno prático ativo de resistência” e transformação social, é possível afirmar que “a dimensão reprodutiva é o ‘ pilar do ‘tecido social’, evidenciando, portanto, que a reprodução compreende a “totalidade acumulada de condições técnicas e relações sociais”, continuamente renovadas de forma produtiva, transformando e organizando materialmente o tecido social – base essencial para a formação e o desenvolvimento de nossa sociabilidade (TEIXEIRA, 2021, p. 222; FEDERICI, 2019b, p. 269). A dimensão reprodutiva, nesse sentido, é produtiva porque sedimenta, de forma ativa, um modo de ser, tornando possíveis as formas pelas quais os indivíduos se constituem e se reconhecem em uma dada configuração social. Isso significa que o corpo, ao passo que é determinado por estruturas históricas, é também o lugar onde essas estruturas são continuamente produzidas e reproduzidas como “modos de ser e de estar no mundo” (TEIXEIRA, 2021, p. 222). Tal compreensão reconduz à centralidade da reprodução enquanto processo valorativo, enfatizando o papel constitutivo que ela exerce na formação da sociabilidade das subjetividades. O corpo é o terreno onde se atualiza a dinâmica social de modo ativo e criador, na medida em que suas práticas diárias renovam e sedimentam os modos intersubjetivos que sustentam a vida em sociedade.

Essa formulação encontra eco nas análises federicianas – e, de modo mais geral, na própria Teoria da Reprodução Social (TRS) –, que compreende a reprodução social não como um fundo passivo da produção capitalista, mas como campo fundamental de disputa, onde se definem os contornos da exploração e da resistência. O ponto basilar da TRS é a constatação de que a força de trabalho, transformada em mercadoria no capitalismo, não é produzida da mesma forma que as demais: enquanto a produção de mercadorias implica a abstração e a consequente invisibilização do trabalho social humano, transformando-o em trabalho abstrato, a força de trabalho escapa a esse processo. Isso porque sua reprodução exige a satisfação de necessidades básicas – “processos que são mediados socialmente” (ELIAS, 2024, p. 162-3). A trabalhadora e o trabalhador, assim, são uma mercadoria singular no capitalismo na medida em que não se reproduzem diretamente de forma capitalista. A TRS ajuda a desvelar que por detrás das instituições visíveis do capitalismo como produção, troca e sistema financeiro, estão os suportes que tornam a existência possível, a saber, famílias, comunidades, natureza... (*Ibid.*). Uma vez mais, o que está em jogo é a necessidade de reposicionar o trabalho reprodutivo como um vetor político essencial, rechaçando sua naturalização histórica.

Os cercamentos e as expropriações, portanto, tornam evidentes a profundidade e a extensão das perdas sofridas. Em particular, essas transformações reforçam a compreensão do impacto da separação dos trabalhadores de seus meios de produção e subsistência calcada na renovação cotidiana da vida, e, mais especificamente, dos corpos das mulheres, que mantinham uma relação particularmente íntima com a natureza e os espaços sociais próprios. Tal ruptura relegou muitas à prostituição ou a um destino exclusivamente maternal, convertendo uma reprodução cotidiana da vida, baseada na maior autonomia e em relações coletivas, em “função e força de trabalho”. Como vimos, a expulsão dos trabalhadores de suas terras foi acompanhada de táticas incisivas, profundamente inscritas no corpo, com o objetivo de promover uma transformação radical no “tecido social”. Esse processo construiu um novo conceito de pessoa, o que, por sua vez, exigiu a destruição da visão de mundo pré-capitalista. Federici identifica, nesse contexto, o surgimento da filosofia mecanicista como um suporte fundamental para a formulação desse novo sujeito, articulando-se em uma “relação simbiótica” com o terror de Estado. Embora operassem por táticas e registros distintos, a política estatal e o discurso intelectual convergiram para consolidar um novo paradigma conceitual e disciplinar, fundamentado na ideia de um “corpo desprovido de poderes autônomos, fixo no espaço e no tempo”, dotado de formas de comportamento uniformes, regulares e controláveis – em essência, máquinas moldadas para maximizar a racionalização e a funcionalidade do capital (FEDERICI, 2020, p. 78).



Figura 1: A aula de anatomia de Andreas Vesalius (1514-64) na escola de medicina em Bruxelas, frontispício de *De Humani Corporis Fabrica*, Basileia, 1543.

Interessante pontuar que, antes de adentrar propriamente na análise sobre a constituição do novo conceito de pessoa presente no terceiro capítulo, Federici encerra o anterior apresentando a ilustração do frontispício do livro “*De humani corporis fábrica*” do italiano Andreas Vesalius, grande anatomista que promoveu sua própria revolução copernicana ao como que devolver a materialidade, bruteza e a tessitura da carne ao corpo²⁰. A escolha da figura não é casual: trata-se de uma estratégia recorrente em sua obra, na qual elementos iconográficos da época complementam e corroboram os argumentos históricos apresentados. O que o uso desse frontispício nos revela, considerando tanto o contexto em que está inserido e quanto as intenções federicianas? Na Figura, observamos uma dissecação anatômica pública, cujo foco recai sobre o corpo dissecado de uma mulher, rodeada por uma multidão de espectadores curiosos e, ao mesmo tempo, espantados. Vesalius, ao centro, toca diretamente

as entranhas do cadáver, expondo e manipulando suas partes internas, demonstrando o domínio do corpo pela ciência emergente. Em nota, Federici esclarece que o corpo da mulher dissecada é de uma enforcada que, tentando escapar da pena, afirmou estar grávida – um estratagema que não impediu sua execução, visto que a mentira foi descoberta (FEDERICI, 2017, p. 233). Acreditamos que a escolha da imagem carrega uma poderosa expressão histórica: marca a guinada científica nos estudos anatômicos, refletindo o processo de transformação do corpo no contexto da transição histórica que a parmense tem sob a lupa. O corpo, para ser “renovado”, é

²⁰ Como retratado na litografia, Vesalius, ele próprio realiza a dissecação, contrastando com a prática tradicional de seus predecessores e contemporâneos, que ensinavam e observavam o processo do alto da cátedra enquanto o corpo era manuseado por cirurgiões-barbeiros. Cf. BARR, J. *The anatomist Andreas Vesalius at 500 years old*. *Journal of Vascular Surgery*, v. 61, n. 5, p. 1370-1374, 2015. doi: 10.1016/j.jvs.2014.11.080. Epub 2015 Jan 13. PMID: 25595405.

exposto, desvendado em seus segredos e poderes; será, ao cabo, um corpo apto à *produção de mais-valor e à reprodução da vida*.

As penas de Descartes e Hobbes, conforme analisadas por Federici, expressam o discurso dominante de sua época, no qual a curiosidade pelo corpo tornou-se o ponto de partida para a anatomia como disciplina científica (*Ibid.*, p. 250). O corpo, simultaneamente exaltado como “protagonista da cena filosófica e política” e rebaixado em sua condição, foi transformado em objeto de estudo e manipulação. No “teatro anatômico”, como o de Andreas Vesalius, o corpo era exposto à vista pública em sua forma desencantada e profanada, assumindo, para os anatomistas, certo signo de uma fábrica. Na visão mecanicista, o corpo era tratado como matéria bruta, desprovida de qualquer qualidade racional, ou, como descrito por Descartes, uma simples “coleção de membros” (DESCARTES, 1973, vol. I, p. 152 *apud* 2017, p. 251). Hobbes, por sua vez, concebia o corpo como um conjunto de movimentos mecânicos, dependente de forças externas, operando num jogo de atrações e aversões, regulado como um autômato (FEDERICI, 2017, p. 251). Neste ponto Federici nos lembra diretamente de Foucault, quando este, em *Vigiar e punir*, sustenta que a filosofia mecanicista e as disciplinas sociais dos séculos XVII e XVIII introduzem um novo espírito burguês que visa calcular, classificar e degradar o corpo para maximizar sua funcionalidade, ou seja, que, longe de se tratar de uma renúncia ao corpo, trata-se justamente de conceituá-lo como algo altamente inteligível e controlável (*Ibid.*, p. 252). Nas palavras de Foucault:

[...] Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação [...] o momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, *mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente*. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. *O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina*. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e fez dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto de trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 2014, p. 135-6, *grifo nosso*).

Conforme insiste Federici, esse período marcou a “vivessecção do corpo humano”, em que se decidia quais de suas propriedades seriam preservadas e quais deveriam ser eliminadas, transformando os poderes corporais em força de trabalho (Cf. FEDERICI, 2017, p. 255). Do mesmo modo que o capitalismo havia redefinido a relação entre terra e trabalho, impôs-se o controle de mesma natureza entre corpo e trabalho. O corpo, tal qual a terra, necessitava ser cultivado e, para tanto, foi preciso decompô-lo em partes a fim de liberar seus “tesouros escondidos” (Cf. *Ibid.*). Reitera-se, então, que, longe de recusar valor intrínseco ao corpo – afinal, o corpo é a condição de existência da força de trabalho –, ele deveria ser controlado, disciplinado e explorado, mas, ao mesmo tempo, preservado como condição essencial para o funcionamento do sistema²¹.

Uma vez consolidadas as bases da acumulação primitiva, a estrutura normativa avança, fundamentando-se na dicotomia entre as “forças da razão” e os “instintos inferiores do corpo”, configurando o que Federici entende por uma “engenharia social” interessada em ressignificar as funções do corpo, que passa a ser percebido como a “fonte de todos os males”, mas, para além disso e mais importante, como o receptáculo da força de trabalho – “a máquina de trabalho primária” (*Ibid.*, p. 149). Do mesmo modo que a natureza foi reduzida à condição de “Grande Máquina”, conquistada e “penetrada em seus segredos”, o corpo, esvaziado de seu encantamento e mistérios, foi igualmente “capturado por um sistema de sujeição” no qual seu comportamento passou a ser calculado, organizado, tecnicamente pensado e “investido de relações de poder” (*Ibid.*, p. 253).

Este “saber” só pode se converter em “poder” ao desintegrar uma extensa gama de crenças, práticas e sujeitos sociais pré-capitalistas, ou seja, para “fazer a máquina trabalhar” foi necessário promover uma inflexão radical no paradigma cultural e individual predominante no período medieval em que as “visões holísticas” acerca da organicidade dos corpos humanos e a sua relação íntima com a natureza foram desmantelados através da “batalha histórica” contra o corpo, destituindo-o de suas “forças ocultas” e abrindo-o à “manipulação infinita de seus poderes e possibilidades”, maximizando sua utilidade (*Ibid.*, p. 257). O mecanicismo, ao forjar corpos disciplinados e treinados para o trabalho produtivo e reprodutivo, reprimiu a magia, as crenças e as práticas sociais pré-capitalistas, relegando-as ao campo do irracional, do acientífico e, frequentemente, do criminoso. Tudo aquilo que escapava aos interesses produtivos e científicos foi sistematicamente desqualificado como conhecimento inútil ou menor, relegado

²¹ Cf. *Ibid.*, 257.

à categoria de misticismo em seu sentido mais pejorativo e, não raro, alvo de escárnio. O ataque à magia – independentemente de sua veracidade – legitimou-se pelo fato de ela ser percebida como “fonte de insubordinação”, um entrave à racionalização crescente do trabalho produtivo. Em termos mais foucaultianos, a persistência dessa *weltanschauung* representava um obstáculo inassimilável aos mecanismos disciplinares modernos, cuja eficácia dependia da implementação rigorosa de dispositivos como a “arte das distribuições”, o “controle da atividade”, a “organização da gênese” (isto é, a capitalização do tempo) e a “composição das forças”²².

A substituição de um conhecimento integrado, de “uma visão orgânica”, que era disseminado e incluía o saber legítimo das parcelas marginalizadas da sociedade por um outro “instrumentalista” e “desencantado”, moderno, de linguagem matematizantes e signo da elite pode ser compreendida como uma espécie de “atualização” ou “conformidade” com aquilo que se mostra não apenas útil e prático, mas imprescindível à nova vida, ao progresso e, sobretudo, às exigências do modo de produção capitalista.²³. No que tange ao universo propriamente feminino, Federici nos diz:

Com a perseguição à curandeira popular, *as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico*, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração em geração – uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indispensável, inacessível e estranho para as “classes baixas”. (*Ibid.*, p. 364, *grifo nosso*).

Basques (2011), no exame que faz sobre *O riso* de Henri Bergson como modo de entendimento que estabelece a assimetria epistemológica entre aquilo que é compreendido como “ciência” e “crença”, ou, então, entre “cientistas” e o “público leigo”, oferece contribuições significativas para compreensão dos mecanismos que possibilitam a destruição de um mundo preexistente – ou, como dizíamos, da reprodução diária de determinado tecido social –, legitimando o novo paradigma triunfante como único possível.

[...] *A armadilha assim erigida nos convida a assumir que a ciência tenha uma identidade, uma identidade epistemológica*. Uma identidade com a qual poderíamos partilhar os imperativos apriorísticos da racionalidade e da objetividade a fim de proceder num estudo adequado aos parâmetros científicos. Restando como alternativa

²² Os quatro mecanismos dão margem para as três modalidades de controle, a saber, a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o instrumento de exame. Cf. FOUCAULT, 2014, cap. II: *os corpos dóceis*.

²³ Federici entra em absoluta concordância com Foucault quando diz: “[...] fazer do próprio corpo uma realidade alheia que se deve avaliar, desenvolver e manter na linha, com o fim de obter dele os resultados desejados, se convertia em uma característica típica do indivíduo moldado pela disciplina do trabalho capitalista”. (Federici, 2017, p. 277).

tão somente a invenção, justamente, de “outras ciências”. Tal como proposto por Deleuze e Guattari (1997), vem daí a diferenciação entre ciência e não-ciência, residindo a diferença entre ambas no fato de que a dita ciência só interessa pelo talhe das pedras por planos, em condições que restauram o primado do modelo fixo da forma, da cifra e da medida. Essa ciência régia só suporta e se apropria da perspectiva estática, submetida a um buraco negro central que lhe retira toda capacidade heurística e deambulatória [...] *a natureza seria convocada a falar por intermédio da técnica, designando vencedores e vencidos*. (BASQUES, 2011, p. 116-117, grifo nosso).

Fica evidente, assim, uma dicotomia epistemológica: o conhecimento vinculado ao rigor científico, que se alinha aos métodos experimentais, à linguagem técnica e à capacidade de dominar a natureza para torná-la útil, é considerado legítimo; enquanto o outro, místico, obsoleto, “metafísico” e mágico, é passível de rejeição, purgação e ridicularização. Nesse sentido, ao desqualificar, esvaziar e zombar dos momentos de solidariedade feminina – como as comunhões durante os partos, que eram essenciais para a troca de saberes, práticas e experiências íntimas, cultivados ao longo do tempo –, a sociedade não apenas relega esses conhecimentos ao campo do ridículo e condenável, mas os vê como algo que precisa ser corrigido ou banido. Um exemplo disso é a “desritualização” do parto, cujo tempo foi drasticamente encurtado pelo avanço da biomedicina, fazendo com que partos ocorressem em poucas horas, enquanto a dedicação da parteira e das mulheres que ofereciam suporte se estendiam por horas a fio, chegando a dias, nos aposentos da parturiente; ou, ainda mais grave, a substituição gradativa das parteiras por novos médicos formados e capacitados, transformando uma atividade que compreendida uma série de encantamentos e preces para uma meramente técnica. O que está em jogo, portanto, é a definição de ciência que se estabelece: desde sua formalização, a ciência moderna “confere àqueles ditos cientistas direitos e prerrogativas”. Basques cita Spengers:

Tal ruptura procede estabelecendo um contraste entre “antes” e “depois” que desqualifica o “outro” da relação. Stengers nos coloca, então, outra pergunta: por que traço, nessa perspectiva, se reconhece uma definição positivista da ciência? Pelo fato de que esta age, antes de qualquer coisa, pela desqualificação da “não-ciência” à qual sucede. Desse ponto de vista, “a ‘ruptura’, seja da ordem da depuração ou da mutação, cria uma assimetria radical que retira daquele contra o qual a ‘ciência’ se constituiu toda possibilidade de contestar-lhe a legitimidade ou a pertinência” (STENGERS, 2002, p. 36-37 apud BASQUES, 2011, p. 123).

Uma vez mais, Federici nos recorda as contribuições foucaultianas²⁴, quando nos diz que a mecanização do corpo não se limitou à repressão dos desejos, dos afetos e

²⁴ Embora Federici não cite diretamente, a passagem remete aos conceitos explorados em *Vigiar e punir*, especificamente as desenvolvidas na segunda parte do livro, correspondente ao mesmo momento do texto a qual trouxemos a citação direta. A bem da verdade, Federici parece estabelecer campo de comum acordo com o autor de *Vigiar e punir*, mas que, no entanto, concentra suas críticas e divergentes do autor de *História da sexualidade: a vontade de saber*, como veremos.

comportamentos considerados indesejáveis, que, portanto, deveriam ser eliminados; mas resultou no desenvolvimento de “novas faculdades no indivíduo”, percebidas como externas ao corpo e transformadas em “agentes de sua modificação” (FEDERICI, 2017, p. 277). Dito de outro modo, a alienação do corpo produziu a “identidade individual” entendida como “alteridade” em relação ao próprio corpo e em “perpétuo antagonismo com ele” (*Ibid.*). Transformar o corpo em uma entidade estranha, algo que deve ser avaliado, aprimorado e disciplinado para alcançar os resultados almejados, tornou-se uma característica central do indivíduo moldado pela lógica disciplinar do trabalho capitalista (*Ibid.*)

A questão de que Federici lança mão é a de saber sobre “o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas” (FEDERICI, 2017, p. 366). Como argumenta, o principal motor por trás da perseguição às bruxas foi a necessidade das elites europeias de suprimir um modo de vida que, ao final da Baixa Idade Média, ameaçava sua hegemonia política e econômica. (*Ibid.*, p. 367). No entanto, por isso deve-se compreender duas perspectivas dos ataques: a primeira, advindas da contribuição da visão mais lógica, racional e “fechada” do mundo; mas, também, na outra face da moeda, foi necessário se valer do misticismo e das crenças como respaldo legítimo para os processos de exploração, colonização e extermínio dos hereges. Trata-se, portanto, de uma espécie de “*bricolage* ideológico”, que combina “elementos holísticos do cristianismo medieval, argumentos racionalistas e procedimentos burocráticos modernos das cortes europeias”, formando a base intelectual e “fundamentalista” da perseguição às bruxas (*Ibid.*, p. 367). O conceito [*bricolage ideológico*] apresentado por Federici, embora um tanto interessante – e tanto mais curioso²⁵ –, não é desenvolvido com minúcia. O que nos oferece é a visão de Luciano Parinetto, historiador italiano que lhe é muito caro em seu arcabouço analítico, que considera a caça às bruxas um exemplo emblemático da história do capitalismo em que o

²⁵ Curioso porque nos remete ao conceito já consolidado de “*bricolage*” fornecido por Lévi-Strauss em “*O pensamento selvagem*” (1962). Para o antropólogo francês, o *bricolage* é esta atividade própria à ciência “primeira” (termo mais adequado do que “primitiva”), de caráter mitopoético. Segundo ele próprio: “[...] o *bricoleur* está apto a executar um grande número de tarefas diversificadas porém, ao contrário do engenheiro, não subordina nenhuma delas à obtenção de matérias-primas e de utensílios concebidos e procurados na medida de seu projeto: seu universo instrumental é fechado, e a regra de seu jogo é sempre arranjar-se com os ‘meios-limites’, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e de materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto particular mas é resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque e para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 32-3, grifo nosso). O *bricoleur* atua de maneira adaptativa, diferentemente do engenheiro que projeta e planeja suas ações a partir de ferramentas concebidas especificamente para um propósito muito bem delimitado; o *bricoleur* manifesta suas criações a partir do que tem em mãos, extraindo sentido e utilidade de elementos heterogêneos e remanescentes de usos anteriores e de escombros, isto é, é a combinação de elementos.

“retrocesso” pode ser compreendido como um avanço no que compete ao estabelecimento das condições para a acumulação de capital (*Ibid.*). *Grosso modo*, ao invocar o demônio, os inquisidores não apenas rejeitam o animismo e o panteísmo populares, mas, sobretudo, reconfiguram, de maneira centralizada a distribuição de poder “tanto no cosmos quanto na sociedade”. Processo que apresenta o seguinte paradoxo: na caça às bruxas, ao passo que o diabo atuava como um “verdadeiro servo de Deus”, era, também, elemento crucial na abertura de caminho para a nova ciência. Atuando como oficial de justiça de Deus – mesmo que à sua revelia –, o diabo trouxe ordem ao mundo, eliminando influências conflitivas, reafirmando a soberania exclusiva de Deus e a hegemonia da Santa Igreja tanto no domínio celestial quanto no mundano (*Ibid.*, p. 168). No interior da argumentação proposta, a consolidação do domínio divino sobre os assuntos humanos foi tão eficaz que, em apenas um século, com a chegada da física newtoniana, “Deus pôde se afastar do mundo”, satisfeito em observar à distância a precisão de seus mecanismos (*Ibid.*). Convém recordar o mais célebre, sinistro e misógino manual inquisitorial, o *Malleus Maleficarum*, que, mais do que uma ferramenta de controle religioso, se destacou como um poderoso instrumento político, legitimando estruturas de poder social que moldaram a dinâmica de autoridade na Europa por séculos. Sobretudo, desempenhou papel crucial na definição e consolidação da posição social das mulheres, reforçando sua subjugação e, por assim dizer, periculosidade.

O que se pode inferir, então, da intenção de Federici, com base na análise que ela própria traça e nos campos em que consolida sua crítica, é que, ao utilizar o termo *bricolage ideológico*, está referindo à combinação de elementos heterogêneos provenientes de diferentes sistemas de pensamento, como crenças, ideologias e táticas fundamentadas na economia. Tal processo, principalmente orientado pela parte “ideológica”, conduz à reutilização e à adaptação de símbolos de práticas preexistentes, os resignificando para atender a novas funções ou interpretações – exigências da mudança de paradigma –, edificando, assim, um novo discurso partícipe de um *projeto em curso*²⁶. A bricolagem, nesse contexto, é mobilizada para dar forma

²⁶ Nota-se, portanto, uma diferença fundamental entre Lévi-Strauss e Federici: a ausência de projeto do primeiro contrasta com sua centralidade na segunda. Para o antropólogo, o *bricoleur* atua sem um plano prévio, improvisando soluções com os materiais que tem à disposição. Trata-se, *grosso modo*, de um fazer reativo, contingente, moldado pelas limitações do momento e pelas “sobras” de experiências anteriores. Não há, em sua prática, uma finalidade previamente estabelecida, mas a construção por acúmulo, por adaptação. Já em Federici, o sentido atribuído à “bricolagem” é outro: o que se observa no processo histórico da caça às bruxas - e, em termos mais amplos, na “transição” para o capitalismo – é uma recomposição intencional e funcional de elementos ideológicos diversos, orientada por um projeto de classe. Assim, enquanto Lévi-Strauss concebe o bricolage como um modo de fazer desprovido de projeto, Federici denuncia um dispositivo de poder, produtor de subjetividades e de estruturas de controle. A bricolagem ideológica, em sua análise, é o motor simbólico da reorganização do mundo, da constituição moderna do feminino como categoria degradada. Ao cabo, a diferença é conceitual,

a um novo regime de poder, saber e corporeidade, inteiramente articulado às exigências da acumulação primitiva. Trata-se, para a parmense, de uma operação política: uma manipulação deliberada de símbolos, doutrinas e saberes (cristãos, míticos, racionais e científicos, jurídicos) para consolidar novas formas de dominação e disciplinarização social.

[...] embora a caça às bruxas estivesse dirigida a uma ampla variedade de práticas femininas, foi principalmente devido a essas capacidades – como feiticeiras, curandeiras, encantadoras ou adivinhas – que as mulheres foram perseguidas, pois, ao recorrerem ao poder da magia, debilitavam o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres em sua capacidade para manipular o ambiente natural e social e, possivelmente, para subverter a ordem constituída (FEDERICI, 2017, p. 314).

Nesse sentido,

A bruxa foi a comunista e a terrorista de sua época, quando foi necessário um mecanismo “civilizador” para produzir uma nova “subjetividade” e uma nova divisão sexual do trabalho em que a disciplina capitalista da mão de obra viria a se apoiar. Na Europa, as caças às bruxas foram os meios pelos quais as mulheres se educaram em relação a suas novas obrigações sociais e a maneira pela qual uma grande derrota foi imposta às “classes baixas”, que precisaram aprender sobre o poder do Estado para renunciar a qualquer forma de resistir a ele. (FEDERICI, 2019a, p. 72)

O aviltamento e a demonização das mulheres, a destruição dos saberes tradicionais que ostentavam e a criminalização da contracepção e das práticas holísticas de cuidado as destituíram do controle sobre seus próprios corpos, agora transformados em propriedades dos homens sob legitimação estatal. Como numa espécie de espelhamento da desapropriação das terras comunais dos camponeses, a caça às bruxas expropriou os elementos mágicos associados ao corpo e, especialmente, à experiência feminina, reduzindo-os [os corpos] a uma máquina confinada ao útero e explorado em sua capacidade reprodutiva para atender as demandas de seguridade da vida, crescimento populacional e acumulação de força de trabalho. A figura da bruxa, portanto, torna-se a expressão da composição de um imaginário calcado na racionalização capitalista da sexualidade e da dimensão reprodutiva, moldada às expensas de muita violência, de processos, como coloca Federici, *destrutivos*²⁷. Ou, mais precisamente, a construção da figura da bruxa resultou de um discurso renovado, moldado pela linguagem jurídica e inquisitorial, que produziu a mulher como uma espécie distinta, intrinsecamente mais carnal e perversa. Embora não fosse novidade a associação da mulher à vilania e à perversidade, esse discurso ganhou nova profundidade e alcance, transformando-a em um símbolo de pecado

epistemológica e política: Lévi-Strauss descreve uma lógica cultural; Federici desvela uma lógica de dominação. Ele pensa o mito; ela pensa o capital.

²⁷ Esses processos, dirá Federici, expõe os limites de abordagens genéricas, como a “*História da sexualidade*” de Michel Foucault, que trata a sexualidade de maneira neutra, desconsiderando as especificidades de gênero. Ao ignorar essas “nuances”, tais perspectivas deixam de reconhecer que a transformação da sexualidade gerou consequências profundamente distintas para homens e mulheres, como veremos. Cf. FEDERICI, 2017, p. 384.

e descontrole com aplicações mais amplas. Tal renovação serviu como mola propulsora para a conversão da “*vis erótica feminina* em *vis valorativa*”, isto é, na transformação da sexualidade feminina em recurso econômico, subordinado às exigências reguladoras e normalizadoras de um Estado cujo modo de adquirir suas riquezas é sob domínio e a exploração do trabalho. “Desde a caça às bruxas até as especulações da filosofia mecanicista” – a tentativa de racionalizar a “natureza humana” – fez do processo de disciplinamento dos corpos a redefinição destes como ferramentas fundamentais para a acumulação de capital, marcando, no século XVII, o paradoxo do nascimento do corpo como conceito e seu desaparecimento como uma realidade orgânica; o corpo, agora, tornou-se um significante das relações de classe, continuamente redesenhado pelas dinâmicas da exploração humana (FEDERICI, 2017, p. 284).

2. CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA SEXUAL E A ECONOMIA DA REPRODUÇÃO: CAÇA ÀS BRUXAS, CRÍTICA FEMINISTA DO PODER E O EMBATE COM FOUCAULT

Se, até aqui, tornou-se possível delimitar o campo de intervenção teórica e política de Silvia Federici – suas filiações, deslocamentos e o posicionamentos –, cabe agora desenvolver aquilo que constitui, de maneira central, seu diagnóstico crítico: a construção histórica da diferença sexual e a consequente produção da categoria mulher como suporte das relações de reprodução no capitalismo. Vimos que a filósofa desloca o olhar tradicionalmente voltado à fábrica para os espaços e práticas que sustentam, silenciosamente, a própria possibilidade da produção capitalista: os corpos das mulheres, seus saberes, sua força de trabalho reprodutiva e subjugação histórica.

Tal deslocamento permite revelar lacunas nas análises marxistas e foucaultianas: a produção da diferença sexual como processo político e econômico, fundamental para a consolidação da modernidade capitalista. Trocando em miúdos, a opressão das mulheres não aparece como dado natural nem como mera consequência colateral da exploração de classe, mas como elemento estruturante do próprio regime de acumulação. Daí que interessa compreender os dispositivos que permitiram a cisão entre produção e reprodução, com especial atenção para o modo como o corpo das mulheres foi historicamente enquadrado no circuito da acumulação primitiva – questão que, em Federici, ganha centralidade e especificidade no fenômeno de caça às bruxas. Assim, a perseguição massiva às mulheres, seus saberes e práticas comunitárias não pode ser lida como episódio isolado ou uma espécie de resíduo medieval, mas como dispositivo moderno de reorganização dos corpos, dos gêneros e das formas de reprodução social.

Vimos, ainda, que o corpo se coloca como o primeiro território a ser conquistado e despossuído, integrado às urgências da acumulação e da reorganização social impostas por um novo mundo. Contudo, como defende Federici, os processos históricos que incidem sobre os corpos não operam de forma genérica, tampouco neutra do ponto de vista do gênero. Ao contrário: é justamente a inscrição da diferença sexual que permite ao capitalismo reorganizar a reprodução social e ampliar a exploração do trabalho. É nesse ponto que sua análise tanto

dialoga quanto com se distancia criticamente de Michel Foucault. Se, por um lado, o francês oferece ferramentas cruciais para compreender os dispositivos e tecnologias de poder que se instalam sobre os corpos, por outro, sua análise, de acordo com a parmense, é limitada diante da centralidade dos processos específicos aos quais os corpos femininos foram submetidos. Este capítulo, portanto, busca tensionar esses marcos teóricos, compreendendo, de um lado, como se produziu historicamente a mulher moderna e, de outro, de que modo Federici atualiza, desloca – mas também, em certa medida, simplifica – aspectos da obra foucaultiana; trata-se, assim, de averiguar, igualmente, os próprios limites críticos mobilizados por Federici na sua interlocução em relação a Foucault. A pergunta que colocamos, portanto, é a seguinte: quais são os limites de uma analítica do poder centrada na sexualidade quando ela não tematiza a reprodução social nem as formas específicas de violência historicamente endereçadas aos corpos femininos? Em que medida esse não dito sobre a exploração e expropriação das mulheres compromete a compreensão da própria emergência da biopolítica?

2.1 Guerra contra as mulheres e o feminino feito diabólico

Federici inicia o quarto capítulo, “*A grande caça às bruxas na Europa*”, destacando como esse fenômeno raramente é tratado com a profundidade que merece *na história do proletariado*, sendo frequentemente tomado como um evento “apenas” folclórico e, portanto, despolitizado²⁸. Daí a importância de investir essa “história não contada, vencida e anônima”; trata-se, de reapropriar os saberes expropriados, de fazer emergir não uma história da continuidade, hegemônica, mas uma “história da decifração, da detecção do segredo”, “de uma verdade selada”, ao cabo, “da devolução da astúcia” (FOUCAULT, 1999, p. 84)²⁹. E que verdade é essa? Ora, já sabemos: a de reconhecer que a caça às bruxas foi “um dos acontecimentos mais importantes do desenvolvimento da sociedade capitalista e da formação do proletariado moderno” (FEDERICI, 2017, p. 294).

²⁸ Importante destacar que, ao afirmar que o estudo sobre a caça às bruxas foi escasso, Federici não sugere que a fortuna crítica e histórica do fenômeno seja limitada ou superficial. O que está sendo dito, na verdade, é que poucas análises abordam a caça às bruxas sob perspectiva da renovação da diferença sexual e seus aspectos emergenciais da economia política. Cf. *Ibid.*, p. 194.

²⁹ Cumpre esclarecer que Foucault não utiliza essa passagem em referência à problemática discutida por Federici, e por nós; trata-se, aqui, de uma apropriação produtiva do enunciado, de modo a potencializar o sentido atribuído pela autora ao revisitar a caça às bruxas.

De acordo com a parmense, os primeiros julgamentos por bruxaria datam do final do século XIV e início do XV, mas é no século XVI, mais precisamente entre 1580 e 1630³⁰, que a caça às bruxas “alcançou seu ápice” – momento em que as instituições econômicas e políticas do capitalismo mercantil já despontavam e a gradativa “transferência” das perseguições que, outrora conduzidas pela Inquisição, passaram às cortes seculares (*Ibid.*, p. 297). A bruxaria, à diferença do crime de heresia, era predominantemente associada a mulheres transgressoras, sendo compreendida como um crime essencialmente feminino (*Ibid.*, p. 323). No entanto, de acordo com Delumeau, é precipitado caracterizar este fenômeno de forma exclusivamente generificadas como “caça às feiticeiras”, haja vista que, embora as mulheres, de fato, tenham sido as vítimas mais numerosas da repressão, os homens foram incriminados em maior quantidade do que frequentemente se acredita ou se afirmou durante muito tempo³¹. Ora, como reconhece o próprio historiador francês, as mulheres constituíram a maior parcela entre os incriminados e, mais do que isso, Delumeau nos fornece, por meio de um exame histórico, uma análise das investidas e das repressões direcionadas às mulheres, tal como evidenciada nas litâneas. Para além da expressão quantitativa, o que está em jogo, nos parece, são as “qualificadoras” da bruxaria que, ao cabo, condensam-se no aspecto vil e próprio às mulheres³². As análises de Federici, por certo, se fundamentam, sobretudo, numa perspectiva material, centrada nas dimensões econômicas e políticas, deixando em segundo plano os aspectos culturais mais profundos, como as crenças populares sobre as bruxas e o imaginário demonológico. Ainda assim, sua abordagem destaca pontos de disputa e mecanismos que

³⁰ Mais adiante, Federici oferece outra data, com uma sutil diferença, situando o auge da perseguição entre 1550 e 1650 (*Cf. Ibid.*, p. 323). De fato, uma das críticas mais contundentes dirigidas à filósofa diz respeito às suas imprecisões históricas e à confusão entre fenômenos distintos que, em sua análise, são agrupados para sustentar sua tese. Ainda que se pese tais controvérsias, importa-nos compreender a criação do novo conceito de mulher assentava na figura da “bruxa” e as implicações dessa resignificação na modernidade.

³¹ “[...] De uma região a outra, a distribuição por sexo das vítimas dos processos variou sensivelmente. Entre 1606 e 1650, nos prebostados alemães de Luxemburgo, 31% de homens e 69% de mulheres foram levados à justiça por feitiçaria, mas nos prebostados valões apenas 13% de homens e 87% de mulheres. Porcentagens estabelecidas nas outras regiões de perseguição, no estado atual das pesquisas e em relação ao número total dos processos, dão 5% de homens no bispado de Basileia, 8% no condado de Namur e em Essex, 14% no principado de Montbéliard, 18% no cantão de Soleuri, no sudoeste da Alemanha e no atual departamento francês do Norte, 19% no cantão de Neuchâtel, 24% em Genebra e em Franche-Comté, 29% em Toledo, 32% em Cuenca, 36% no cantão de Friburgo e mesmo 42% no de Vaud. Sem dúvida, pode-se reter 18-20% com cifra média, sendo verdade que em Arras no século XV, assim como em Luxemburgo no século XVII, a repressão da feitiçaria fazia de ordinário proporcionalmente mais vítimas masculinas na cidade que no campo” (DELUMEAU, 2009, p. 544-5). Com base nisso, nos brota a seguinte curiosidade: dos homens acusados, quais não estariam intimamente ligados ao universo feminino? No entanto, não nos aventuraremos por este caminho.

³² De forma alguma estamos sugerindo uma redução ou precariedade na leitura de Delumeau, tampouco insinuando que o historiador apresente conclusões apressadas. Nosso objetivo é, ao contrário, destacar junto com ele a complexidade do fenômeno de caça às “feiticeiras”, enfatizando seu caráter misógino, amplamente reconhecido pela fortuna crítica e pelo próprio Delumeau. Perscrutar fenômeno altamente complexo, considerando seus múltiplos aspectos, é tarefa árdua; incluindo, no qual Federici envereda, as dimensões econômico-políticas.

convergem, de maneira singular, na “categoria mulher”, especialmente no que diz respeito à redefinição de sua posição social.

O complexo contexto sócio-histórico dos séculos XIV a XVII na Europa, marcado por guerras civis e religiosas, a grave crise demográfica da peste negra, a fome generalizada, crise na Igreja Católica devido à Reforma Protestante, somado à emergência do capitalismo, gerou, por assim dizer, um “ambiente cataclísmico”, de profunda desconfiança, medo e incerteza. No interior desta “mentalidade obsidional”, Satã “estava por trás” de cada perigo identificável, e nesse contexto, as bruxas eram frequentemente apontadas como agentes intermediários “entre os mundos”.

No começo da Idade Moderna, na Europa ocidental, antijudaísmo e caça às feiticeiras coincidiram. Não foi por acaso. Do mesmo modo que o judeu, a mulher foi então identificada como um perigoso agente de Satã; e não apenas por homens de Igreja, mas igualmente por juízes leigos. Esse diagnóstico tem uma longa história, mas foi formulado com uma malevolência particular – e sobretudo difundido como nunca anteriormente, graças à imprensa – por uma época em que no entanto a arte, a literatura, a vida da corte e a teologia protestante pareciam levar certo destaque da mulher. Precisamos esclarecer essa situação complexa e, além disso, acompanhar, a partir de um novo exemplo, a transformação pela cultura dirigente de um medo espontâneo em um medo refletido (DELUMEAU, 2009, p. 462, grifo nosso).

Sob a ótica inquisitorial, o pacto demoníaco regulava as relações humanas com o Diabo, recaindo especialmente sobre as mulheres. Jean Delumeau destaca a longa associação entre o binômio mulher-diabo, apontando que a caça às feiticeiras foi o período-chave na difusão desse imaginário, isto é, que “somou, racionalizou e aumentou as queixas misóginas” consolidando o “antifeminismo” (*Ibid.*, p. 473). Em *História do medo no ocidente*, o historiador evidencia a misoginia “como elemento determinante das relações sociais” próprios ao Ocidente europeu (século XIII ao XVIII), associando-a ao “medo da mulher” – o medo como categoria histórica de análise. Esse medo não apenas legitimava o controle dos comportamentos femininos, mas, sobretudo, impunha a normalização de seus corpos³³.

O processo de degradação social das mulheres, segundo Delumeau, é um fenômeno de longa duração. Nos discursos oficiais, as “litanias misóginas haviam se tornado um discurso estereotipado, uma maneira habitual de falar da mulher”, criando um clima extremamente hostil ao universo feminino (*Ibid.*, p. 510). Como aponta o historiador, a postura masculina frente às mulheres oscila historicamente, marcada pela dualidade entre admiração e hostilidade, atração e repulsa. No início da Idade Moderna, o elo entre o feminino e o maligno ganhou força na

³³ Cf. REIS, 2018a, p. 75.

Europa Ocidental, amplificada pela circulação de ideias misóginas tanto pela imprensa quanto pela pregação religiosa. As origens do temor masculino residiam na relação das mulheres com a maternidade e no mistério que representavam, além da dura repressão sexual imposta aos clérigos, alimentando a agressividade, justificando o desprezo e a aversão em argumentos teológicos: “a mulher é um ser predestinado ao mal” (*Ibid.*, p. 477).

A pena do franciscano espanhol Alvaro Pelayo, em *De plancto Ecclesiae*, reflete a mentalidade opressora predominante no clero entre os séculos XIV e XVI³⁴. Conforme aponta Delumeau, na segunda parte desse escrito, o autor elabora um extenso catálogo dos “102 vícios e más ações da mulher”, repleto de referências ao *Eclesiástico*, de São Paulo e do *Livro dos Provérbios*, deslocando-as arbitrariamente de seus contextos com o objetivo de alimentar o “antifeminismo” já profundamente enraizado. As acusações e imprecizações presentes são o aglutinado do autoritarismo das sociedades patriarcais, de cunho teológico, refletindo o medo imemorial das mulheres. De saída, Pelayo destaca que a mulher partilha “todos os vícios” do homem, para além de seus próprios, como diagnosticados pela *Escritura*: “suas palavras são melífluas”, é “enganadora” e “faladora”, e, acometida de delírio, pode matar seus filhos; no nível da “consciência clara” ou teológico, remonta-se à Eva, “a mãe do pecado”, daí que a mulher é a) “a arma do diabo”, “corrupção de toda lei”, “é uma morte amarga” responsável pela condenação de todos ao trespasse; b) a mulher, lasciva que é, atrai os homens “por meio de chamarizes mentiroso” para o abismo da sensualidade, conduzida pela luxúria, “se pinta” para melhor enganar, transforma “o bem em mal”, “a natureza em seu contrário”; c) mulheres são “adivinhas ímpias”, portadoras legítimas dos malefícios, “impedem a procriação” e provocam a esterilidade com “ervas e composições mágicas”, e, não raro, são infanticidas; d) “a mulher é ministro de idolatria”, pois é responsável por tornar o homem “iníquo”, fazendo-o cometer apostasia; e) as censuras à elas dirigidas se justificam pois são “insensatas”, “lamurientas”, “inconstante”, “tagarela”, “ignorante”, impulsivas e ambiciosas, “briguentas”, “coléricas” e “invejosas”; e) os maridos devem permanecer vigilantes em relação às esposas, pois podem “trazer herdeiros de um estranho”, envenenar a convivência com suas “suspeitas e com seu ciúme”, e caso recebam muita liberdade, serão “tirânicas”, pois “desprezam o sexo masculino”;

³⁴ Segundo Delumeau, a obra foi escrita a mando do João XXII, por volta de 1330. Embora esquecida atualmente, a obra repercutiu no mundo dos clérigos “encarregados de dirigir as consciências”, como é possível entrever nas indicações cronológicas e geográficas: impressa em Ulm em 1474, reeditada em Lyon em 1517 e em Veneza em 1560. Cf. DELUMEAU, 2009, p.480.

g) obsedam os homens da Igreja por suas intromissões e desobediências, como concederem a “benção solene e episcopal”, são “orgulhosas e impuras”, etc. (DELUMEAU, 2009, p. 481-4).

Além da Igreja, médicos e juristas desempenharam um papel crucial na consolidação da visão de inferioridade feminina, recorrendo a argumentos filosóficos e teológicos para justificar essa condição³⁵. *Grosso modo*, os médicos mais renomados da Renascença descreviam a mulher como um “macho mutilado e imperfeito”, ocupando posição inferior tanto no aspecto físico quanto no moral. François Rabelais, por exemplo, afirmava que a mulher não fora criada apenas para a “perpetuação da espécie humana”, mas também para o “deleite social do homem”, o “consolo doméstico” e a “manutenção da casa” (*Ibid.*, p. 494). Os juristas, como terceira grande autoridade da época, reforçavam essa visão, alegando a “imbecilidade” inerente das mulheres e baixa capacidade racional. Com isso, justificavam a necessidade de submetê-las ao poder masculino e sua exclusão da esfera política. Essa ideia é ilustrada na declaração de Richelieu: “[...] é preciso reconhecer que, como uma mulher perdeu o mundo, nada mais capaz de prejudicar os Estados que esse sexo [...]” (RICHILIEU, 1947, p. 300-1 *apud* DELUMEAU, 2009, p. 500). Jean Bodin, renomado jurista francês do Parlamento e demonólogo, também contribuiu para perpetuar esses estigmas, repetindo os sete defeitos que tornavam as mulheres suscetíveis à feitiçaria: sua “credulidade”, “curiosidade”, “sua natureza mais impressionável” que a do sexo oposto, sua “maldade maior”, sua natureza “vingativa”, sua fragilidade emocional e, por fim, sua “tagarelice” (DELUMEAU, 2009, p. 501).

O historiador francês, em sua análise, apresenta um caso emblemático ocorrido na Alemanha luterana entre 1560 e 1620 – auge do ódio às mulheres –, com a publicação de *O diabo doméstico* (1956), de Adam Schubert. Segundo relata, o livro incentivava explicitamente o uso da violência física como meio de impor obediência e subordinação às esposas, defendendo o uso do “bastão”, especialmente contra aquelas de natureza mais rebelde, classificadas como “verdadeiros demônios” ou “mulheres-homens” (*Ibid.*, p. 510). Para transmitir sua mensagem de forma exemplar, Schubert culmina sua narrativa com o marido matando a esposa, justificando que, com tal desfecho, “as coisas ficariam bem”; e encerra sua obra afirmando que seu propósito era de “inclinar as mulheres à submissão” (*Ibid.*, p. 511). Nos domínios franceses, o discurso “antifeminino” encontrava expressão nas coletâneas de provérbios, entre os quais predominavam os ataques às mulheres. Delumeau nos diz que “em dez provérbios franceses

³⁵ Evidentemente, e como tentamos demonstrar, essa construção não se limitou ao domínio religioso, médico ou jurídico: ela atravessa todos os símbolos culturais, sociais e políticos, inscrevendo-se em discursos filosóficos, científicos e institucionais que contribuíram para naturalizar a subordinação feminina como parte da ordem social.

dos séculos XVI-XVII relativos à mulher,” sete, em média, lhe eram hostis. Os temas variavam entre hostilidade aberta e a exaltação das “virtudes domésticas” de modo tal que a litania dos ditados misóginos entonava a seguinte sentença: “se a mulher vale, vale um império. Se não, não há no mundo animal pior” (*Ibid.*, p. 512-13).

Ora, o que se evidencia é o papel central desempenhado pela imprensa, por meio das litanias, e pela cultura erudita na construção e disseminação de estereótipos femininos negativos. Tais discursos não apenas legitimam a violência de gênero a nível coletivo, mas também moldam o imaginário social, que, como Delumeau diz, “não poderia deixar de desembocar na justificação da caça às feiticeiras”, (*Ibid.*, p. 487). Em complemento, Silvia Federici também ilustra essa dinâmica ao analisar exemplos extraídos dos teatros medievais, recorrendo a uma análise histórica do termo *gossip* (fofoca), revelando como seu significado original foi convertido em algo pejorativo, como forma de disciplinar, conter e enfraquecer as redes femininas de solidariedade. A trajetória do termo é emblemática para compreender as campanhas de ódio promovidas contra as mulheres; campanhas essas que utilizaram a violência simbólica como passo inicial para legitimar a violência física que se seguiu. A associação imediata entre o “universo feminino” e conversas fúteis ou maledicentes é resultado de uma construção lenta e deliberada ao longo de dois séculos. Originalmente, segundo Federici, o termo remetia à solidariedade e aos laços estreitos entre mulheres, especialmente as de classes populares, que compartilhavam atividades cotidianas e formas de apoio mútuo. Contudo, seu significado foi gradativamente degradado, passando a evocar cenários de discórdia e rivalidade.

Derivada dos termos ingleses arcaicos *God* [Deus] e *sibb* [aparentado], *gossip* significava, originalmente, *god parente* [padrinho ou madrinha], pessoa que mantém uma relação espiritual com a criança a ser batizada. Com o tempo, entretanto, o termo passou a ser usado em sentido mais amplo. Na Inglaterra do início da era moderna, “*gossip*” se referia às companhias no momento do parto, não se limitando à parteira. Também se tornou um termo para amigas mulheres, sem conotação necessariamente derogatória. Em todo caso, a palavra tinha fortes conotações emocionais. Reconhecemos isso quando observamos a palavra em ação, denotando os laços a unir as mulheres na sociedade inglesa pré-moderna (FEDERICI, 2019a, p. 76, *grifo nosso*).

Os mistérios do ciclo de Chester, um conjunto de 26 dramas religiosos medievais, eram representações teatrais organizadas pelas guildas de artesãos da cidade de Chester, na Inglaterra, entre os séculos XIV e XVI. Esses mistérios encenavam passagens bíblicas, desde a Gênese até o Juízo Final, com o propósito de educar e ensinar lições à população analfabeta. Em algumas representações, o termo – e a temática – *gossips* era usado para satirizar a sociabilidade feminina, reforçando estereótipos em suas interpretações de passagens bíblicas. Comandadas, construídas e encenadas por membros das guildas de artesãos, essas peças reforçavam o

And she gives him a blow.

[NOAH] Ah, marry, this is hot! *violent*
 It is good to be still³⁸.

As representações satíricas da literatura de mistérios surgiram em um período de transição em que as mulheres ainda gozavam de certa dignidade e posição social, mas já enfrentavam o processo de marginalização, especialmente nos espaços urbanos. Processo esse impulsionado pelas guildas que patrocinavam tais peças e restringiam a presença feminina a ambientes domésticos. Ao passo que a ridicularização cômica das mulheres ganhava força, a comunhão feminina de outrora passou a ser retratada como perniciosa e subversiva, justificando a necessidade de controle e punição. No teatro e na literatura, riam-se do comportamento temperamental e forte das mulheres enfrentando seus maridos, mas, no seio domiciliar, eram reprimidas sob respaldo legal, para educá-las e silenciá-las. Com o fortalecimento do patriarcado no “novo mundo”, tornou-se essencial controlar os espaços frequentados pelas mulheres, delimitando rigidamente os ambientes considerados adequados para cada gênero e consolidando sua exclusão da vida pública. Como afirma Federici, “[...] essas representações satíricas, expressões de um crescente sentimento misógino, serviram a política das guildas que se empenhavam em se tornar domínios exclusivamente masculinos [...]” (FEDERICI, 2019a, p. 79). Após a consolidação do confinamento das mulheres no espaço privado e doméstico – mais precisamente, no século XVI –, a sátira e a ridicularização como formas de condenação social das que se mostravam “indomáveis” deram lugar à repressão explícita (*Ibid.*). Nesse sentido, transgredir o cerco para ir ao encontro das *gossips* significava desafiar diretamente a autoridade masculina, compreendido como uma afronta e crime de várias ordens: violava as normas da Igreja, o direito patriarcal e a opinião pública, exigindo, portanto, punições severas. Nesse contexto, dispositivos de tortura foram introduzidos para reprimir as chamadas “rabugentas”. Os *branks* (*scold's bridle*), também conhecidos como *gossip bridle*, eram estruturas de ferro que envolviam a cabeça, com um bridão interno projetado pra baixo sobre a língua. Não raro, possuíam pontas afiadas, de modo a ferir a infratora caso tentasse falar (*Ibid.*, p. 81).

À medida que a literatura se expandia e saturava os mistérios e o imaginário social com representações satíricas dos comportamentos considerados disruptivos, as guildas, em nome do poder local, reforçavam a mensagem de que qualquer desvio das normas não seria apenas rejeitado, mas também alvo de desprezo coletivo. O riso do público não era apenas um meio de

³⁸ Cf. Chester Cycle 1572/2010, Noah's Flood, Play 4, 240-50.

entretenimento, mas um instrumento de reforço da conformidade social. A comicidade opera como uma estratégia disciplinar, marcando aqueles que desafiavam a ordem vigente como figuras dignas de escárnio e repressão. Assim, o processo de conformação dos “corpos dóceis” – no caso das mulheres, domesticados e domésticos – ocorria tanto por meio das investidas repressivas e violentas quanto pela ridicularização através do cômico mordaz e das representações diabólicas das litânias. *O riso* provocado pelos mistérios e outras manifestações culturais pode ser compreendido menos como entretenimento do que o cumprimento de uma *função social* bem definida: reforçar normas de gênero e disciplinar aquelas que a desafiavam, conforme nos diz Bergson:

O riso é, antes de tudo, um castigo. Feito para humilhar, deve causar à vítima dele uma impressão penosa. A sociedade vingá-se através do riso das liberdades que se tomaram com ela. Ele não atingiria o seu objetivo se carregasse a marca da solidariedade e da bondade. (BERGSON, 1983, p. 92 pdf, grifo nosso).

Diante dessa incontornável referência, impõe-se um breve – e estratégico – recuo, necessário para fundamentar a função social do riso e, assim, evidenciar um dos mecanismos pelos quais a experiência feminina foi tolhida e ressignificada. Trata-se, então, de um recurso metodológico que dialoga com o projeto de Federici, que busca rastrear alguns “dispositivos” históricos da repressão e transformação dos corpos femininos na modernidade. Em outras palavras, há múltiplas formas de “fazer queimar”, e uma delas, se formalizou pela ridicularização das mulheres.

Grosso modo, o filósofo francês identifica três elementos fundamentais para que o riso possa raiar, ou, mais precisamente, três lugares onde podemos buscá-los (BERGSON, 1983, p. 12). O primeiro, de ordem antropológica, estabelece que a comicidade se encontra exclusivamente no domínio humano, isto é, “não há comicidade fora do que é propriamente humano”. Desse, decorre um outro, um tanto curioso – e um tanto importante na compreensão do riso em sua função e gesto social –, qual seja, a insensibilidade que se instala no espírito, que “naturalmente acompanha o riso” (*Ibid.*). Para que a expressão cômica se manifeste plenamente, é necessário um certo anestesiamiento momentâneo do coração, uma suspensão das “ressonâncias afetivas”, já que a comicidade se dirige sempre à inteligência pura. Por fim, o “último lugar de busca” é de natureza social: não se ri só; o riso tem seu lugar no conjunto social, inteligência entre inteligências. “*O nosso riso é sempre o riso de um grupo*”, e que sempre deixa às sombras uma segunda intenção de acordo e certa cumplicidade, com outros ridentes, reais ou não (*Ibid.*, p. 13). Daí que Bergson assevera a diretriz de sua abordagem: “o

riso deve corresponder a certas exigências da vida em comum. O riso deve ter uma significação social” (Ibid., p. 14).

Defronte a isso, surge a seguinte questão: o que está na no “fundo” de uma situação cômica, isto é, qual a motivação desse gesto que só irrompe quando, no bojo de determinado grupo social, os ridentes concentram sua atenção de maneira insensível ao objeto risível? Em uma palavra, certo desajuste (ou desajeitamento) (*Ibid.*). Uma inadequação que se expressa, sobretudo, por meio da rigidez, seja no automatismo, seja na distração. Ambos os aspectos – um de ordem externa e outro interna – revelam a comicidade no cotidiano. Acaso não rimos quando vemos alguém caminhar e, de repente, tropeçar e cair? A queda repentina de alguém é engraçada pois fica flagrante sua falta de agilidade quando as circunstâncias exigiam flexibilidade e tensão; no lugar da “maleabilidade atenta e a flexibilidade viva de uma pessoa” manifestou-se o desajuste de certa rigidez mecânica. Bergson nos fala de um tipo de automatismo, o da personalidade, que caracteriza o *vício de caráter*³⁹. Protagonista de inúmeras peças, o vício proporciona o efeito cômico ao criar um esquema fixo e repetitivo no qual a personalidade se reduz à rigidez e à simplificação imposta por ele. Como um fantoche, o vício, externo e generalizável, brinca e como que se apodera rigidamente da personalidade: o avarento, por exemplo, tem sua existência inteiramente moldada pela avareza, de modo que todas as suas motivações, desejos e ações derivam desse único traço. Seu automatismo é tal que, apesar das advertências, reincide no mesmo comportamento. Ao reduzir e simplificar os personagens, a comédia não retrata indivíduos, mas gêneros; por isso, está voltada à inteligência – essa faculdade que generaliza e esquematiza a vida.

Retornemos, uma vez mais, à peça que retrata o dilúvio de Noé. O vício da esposa de Noé parece residir em sua necessidade compulsiva de compartilhar experiências e momentos com suas amigas nas tavernas, onde frequentemente se embriagam. A personagem é tão rigidamente construída em torno dessa motivação que até se sente satisfeita com a ideia de que seu marido tome outra esposa, desde que isso lhe permita permanecer ao lado de suas companheiras. Mais do que isso: ela não teme se afogar e, ao final, se enfurece ao ser resgatada à força. Mesmo suas amigas, as *gossips*, compartilham desse automatismo: diante do perigo iminente, expressam o desejo de aproveitar uma última vez a companhia uma das outras, reforçando o tom satírico da cena.

[GOOD GOSSIPS] The flood comes flowing in full fast

³⁹ Cf. BERGSON, 1983, cap. III, I, p. 72.

on every side that spreadeth full far.
For fear of drowning I am aghast,
good gossip, let us draw near.

And let us drink before we depart,
for oft-times we have done so.
For at one draught thou drinks a quart,
and so will I do before I go.

Here is a tankard full of Malmsey good and strong;
it will rejoice both heart and tongue.
Though Noah thinks we take too long,
yet we will drink atite. *quickly*⁴⁰.

Esse aspecto da esposa de Noé e de suas *gossips* quase as reduz à condição de “coisas”, sacrificando qualquer maleabilidade ou vivacidade em prol de um vício recorrente que, por assim dizer, as define e as une. Como observa Bergson, “esse aspecto dos acontecimentos humanos que imita, por sua rigidez de um tipo particularíssimo, o mecanismo puro e simples, o automatismo, enfim, movimento sem vida”, isto é, que constitui a essência da comicidade apresentada e, em última instância, sustenta a peça (*Ibid.*, p. 50). Comentadores do ciclo de Chester, como Richard Norlin, argumentam que a irrupção da esposa do agricultor cumpre uma função específica dentro da estrutura familiar dramatizada, servindo como uma recapitulação cômica e irônica da figura de Eva. Em essência, ela representa uma “Eva renovada”, que tenta subverter a hierarquia familiar, mas acaba inevitavelmente fracassando (NORLIN, 1974, p. 174). E, isso posto, torna-se imprescindível torná-la risível. Em suma, a peça enfatiza e ridiculariza o desvio, pois a desobediente precisa ser exposta ao riso coletivo como forma de repressão simbólica. Tocamos, enfim, na *função* do cômico: “[...] podemos concluir desde já que nesse sentido sobretudo é que o riso ‘castiga os costumes’. Obriga-nos a cuidar imediatamente de parecer o que deveríamos ser, o que um dia acabaremos por ser verdadeiramente” (BERGSON, 1983, p. 14). E, ainda:

[...] O riso deve ser algo desse gênero: uma espécie de *gesto social*. Pelo temor que o riso inspira, reprime as excentricidades, mantém constantemente despertas e em contato mútuo certas atividades de ordem acessória que correriam o risco de isolar-se e adormecer; suaviza, enfim, tudo o que puder restar de rigidez mecânica na superfície do corpo social (*Ibid.*, 1983, p. 19, *grifo autor*).

⁴⁰ Cf. Chester Cycle 1572/2010, Play 4, 227-35. Disponível em: <https://pls.artsci.utoronto.ca/wp-content/uploads/2015/09/chester4.pdf>

A sobreposição do mecânico ao vivo abala a “estabilidade social e sua permeabilidade móvel”, exigindo correções pela via do castigo social. O riso, portanto, reitera a conformidade social ao sancionar aquilo que se desvia da norma, uma norma sempre comprometida com as especificidades de cada ambiente, sociedade e época. O sonhador, o distraído, o viciado são figuras do desajuste social. E o desajustado é indesejável nas sociedades fechadas, pois representa uma inadequação à moral aceita, um ser que não absorveu integralmente as imposições sociais e morais do convívio coletivo.

O sonhador, o distraído, o viciado são socialmente desajustados. O desajustado é indesejável nas sociedades fechadas, ele representa a inadequação à moral aceita, um ser que não absorveu as imposições sociais e morais do convívio coletivo completa ou parcialmente. Seu exemplo será um perigo, uma ameaça, porque seu “eu social”, por distração ou deliberadamente, não se rendeu à pressão ou ao hábito, e por isto mesmo deverá ser repreendido [...] para funcionar segundo seu esquema de fechamento, a sociedade deverá então criar mecanismos de contenção das exceções. Aqui é o riso que aparece como ferramenta punitiva branda, castigando costumes desviados. (MONTEIRO, 2020, p. 287).

Se vivemos “na e pela sociedade”, em sua “realidade viva”, é “natural” que ela reaja contra formas de rigidez que comprometam a sociabilidade, ou seja, as relações interpessoais (BERGSON, 1983, p. 30). Embora Bergson desenvolva essa questão com mais profundidade em *As duas fontes da moral e da religião* (1932), ao tratar da “gênese da obrigação moral” nas sociedades fechadas, já em *O riso*, mais de três décadas antes, ele sugere a dificuldade de inserção em um quadro social e, portanto, a necessidade de uma educação ao meio. Isso se dá pelo enrijecimento de uma “insociabilidade geradora da comicidade”; para restaurar a sociabilidade e reintegrar o desviado – e, colateralmente, lembrar a todos os ridentes do risco de também se tornarem alvo –, é necessário mortificar rapidamente, mas suficientemente, qualquer traço de piedade ou comoção. Rir é, assim, rechaçar, humilhar e corrigir o insociável.

Atualmente, *gossips* remete a conversas informais e mesquinhas que frequentemente envolvem terceiros como alvos, afetando sua reputação na esfera pública. O vasto arcabouço cultural e de saberes que antes sustentava essas interações foi reduzido à noção limitada de “conversas de mulheres”. Conforme nos diz Federici, a transformação do termo contribuiu para a segregação e genderificação dos espaços de tal modo que em 1547 “foi expedido um decreto proibindo as mulheres de se encontrarem para tagarelar e conversar”, alocando-as dentro de casa sob supervisão de seus maridos (FEDERICI, 2019a, p. 82-3). Na caça às bruxas, os laços de solidariedade feminina de outrora foram brutalmente rompidos; sob tortura, as mulheres acusadas eram compelidas a delatar umas às outras, desintegrando redes de apoio e reforçando um estado de desconfiança e isolamento (*Ibid.*). Rotular a produção de conhecimento advinda

da experiência feminina como fofoca é uma estratégia de desqualificação das mulheres, perpetuando a construção estereotipada formulada pelos demonólogos, que as retratavam como naturalmente inclinadas à maldade, reforçando sua exclusão de espaços de poder e decisão, bem como as priva do direito de definir sua própria existência, forçando-as a se conformar a representações misóginas ou idealizadas que lhes foram impostas (*Ibid.*, p. 83-4).

Delumeau e Federici, cada um à sua maneira, analisam os mecanismos de opressão e controle social que sustentaram e aprofundaram a ordem patriarcal. Se Delumeau ressalta o papel do medo como ferramenta de exaltar a misoginia nos discursos das “altas ciências” da época, Federici evidencia o processo de transformação de um termo que aludia à solidariedade para seu sentido pejorativo, desqualificando as práticas culturais de outrora. Ao retomarmos a função social do riso em Bergson, abrimos, ainda, outra perspectiva sobre uma das “instituições” disponíveis na criação do imaginário popular, mencionado por Federici: os teatros. As representações cômicas da “mulher indomável” eram parte de um processo disciplinador mais amplo, no qual a ridicularização e a sátira reforçavam os papéis de gênero, bem como funcionavam como um “chamado à coerência social”, sancionando as “desviadas” e consolidando a obediência a uma ordem preestabelecida, mas que se renova cotidianamente. Assim, a teatralização da desobediência feminina não se limitava ao entretenimento, mas se inscrevia na estrutura de controle: ao ver a mulher indisciplinada ridicularizada no palco, reforçava-se a suspensão dos afetos e o medo da marginalização e do castigo público. O riso, assim como o medo, longe de ser inofensivo, operava como mecanismo de coerção social, incidindo, como coloca Federici, de forma particular sobre as mulheres. Esses discursos, vimos, não se limitavam às encenações teatrais, aos sermões ou aos tratados, mas transbordavam para os sistemas jurídicos, sendo codificados em leis e normas de conduta que institucionalizavam e legitimavam a repressão, espalhando-se de modo excepcional no período de caça às bruxas, que representou o mais alto grau da misoginia, expondo de maneira brutal e escancarada a repressão contra o “segundo sexo”.

O cenário obsidional provocado pelas transformações estruturais da emergência do capitalismo, pela crise demográfica e pelos intensos conflitos sociais, instaurou a lógica sintetizada por Delumeau (2009), que reza “para perigo urgente, procedimento de exceção”. A bula *Summis desiderantes affectibus*, promulgada pelo papa Inocêncio VIII em 9 de dezembro de 1484 marcou uma nova postura da Igreja – e do Estado – diante da bruxaria ao reconhecer oficialmente sua existência e nocividade. Além disso, a bula encarregou os dominicanos Henry

Kramer (1430-1505) e James Sprenger (1435-1495) da perseguição e erradicação da bruxaria na Alemanha, o que levou, três anos mais tarde, à elaboração do *Malleus Maleficarum* (1487), o manual jurídico oficial que sistematizou a caça às bruxas e consolidou a regulamentação repressiva às mulheres e todos os aspectos de suas vidas – essencialmente, a dimensão reprodutiva, portanto, sua sexualidade. Interessante notar que uma das questões levantadas pelos dominicanos está diretamente relacionada à preocupação demográfica, especialmente em um período que passou pela experiência da drástica queda populacional na Europa em razão da Peste Negra. Um dos crimes atribuídos às mulheres e considerados particularmente hediondos era o infanticídio⁴¹. A *Questão XI* da *Primeira Parte* do manual intitula-se “*que as bruxas parteiras matam, de várias maneiras, o concebido no útero e provocam o aborto; e quando não o fazem, ofertam as crianças recém-nascidas aos demônios*” (KRAMER; SPRENGER, 2024, p. 209).

Nas análises que realiza, Federici caracteriza o fenômeno de caça às bruxas como uma verdadeira “*guerra contra as mulheres*”, uma tentativa coordenada de degradá-las, demonizá-las a fim de destruir seu poder social, forjando os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade (FEDERICI, 2017, p. 334). Nesse sentido, as perseguições sistemáticas características do período devem ser compreendidas como uma reação à resistência feminina frente às transformações capitalistas que intentavam por redefinir a feminilidade; assim, a caça às bruxas não apenas reforçou a ordem patriarcal, mas instituiu modelos normativos renovados, submetendo o trabalho feminino e seus “poderes sexuais e reprodutivos” ao controle estatal e “transformados em recursos econômicos”, em perfeito alinhamento com os interesses da classe dominante na organização da força de trabalho (*Ibid.*, p. 304-5). Uma vez mais, é preciso reforçar: assim como os cercamentos expropriaram o campesinato de suas terras comunais, a caça às bruxas expropriou os corpos das mulheres, “liberando-os” para funcionar como “máquinas para produzir mão de obra”; “a ameaça da fogueira ergueu barreiras mais formidáveis ao redor dos corpos das mulheres do que as cercas levantadas nas terras comunais” (*Ibid.*, p. 330).

⁴¹ “Vamos aqui estabelecer a verdade a respeito de quatro crimes hediondos que os demônios cometem contra as crianças pequenas – tanto no útero da mãe quanto depois do nascimento. *E por cometerem tais crimes pelo intermédio de mulheres, não de homens, essa espécie de homicídio acha-se mais vinculada ao sexo feminino que ao masculino* [...] os doutores em Direito Canônico tratam dos obstáculos ao ato venéreo com maior profundidade que os teólogos; dizem que se comete bruxaria não só quando alguém é impossibilitado de praticar o ato carnal, mas também quando uma mulher é impossibilitada de conceber ou aborta após ter concebido. O terceiro e quarto crimes dessa espécie, praticados como bruxaria, são os de, tendo malogrado a tentativa de aborto, devorar a criança ou oferece-la ao diabo” (KRAMER; SPRENGER, 2024, p. 209, *grifo nosso*).

Por definição geral, de acordo com os doutos, bruxas são pessoas que induzem outras a realizar “prodígios perversos” (KRAMER; SPRENGER, 2024, p. 72). E, se é verdade que as mulheres são seres mais inclinados às “superstições diabólicas” e à bruxaria, especialmente aquelas cujos vícios da infirmitude, da ambição e da luxúria predominam em seus espíritos⁴², fica clara a necessidade de regulação e normalização da sexualidade feminina, pois, a um só tempo, representam ameaça à autoridade masculina – e, portanto, à ordem social – e às novas técnicas emergentes de um “cálculo político” próprio à modernidade. Para nossa autora, no entanto, a bruxa era a parteira, “a mulher que evitava a maternidade”, a “mendiga”, bem como a “libertina” e a “promíscua”, em geral, “a mulher que praticava sua sexualidade fora dos vínculos do casamento e da procriação”; a bruxa era a mulher rebelde, “respondona” e “agressiva”, a “delinquente”, mas, sobretudo, “*as mulheres enquanto mulheres*, em particular aquelas das classes inferiores” (FEDERICI, 2017, p. 331-3).

Uma vez criminalizada a bruxaria, e com ela, a sexualidade feminina, instaurou-se um rígido controle que ia da prevenção dos delitos à punição exemplar, consolidando a mulher como máquina [invisível] reprodutiva. Do estigma da “endiabrada” e “perigosa”, o cânone da mulher sofreu, no século XVIII, um giro: elas passaram a ser lidas como seres passivos, assexuados, cuidadoras; em suma, como esposas ideais e detentoras, por excelência, do instinto materno (*Ibid.*). O desejo feminino aceitável passa a ser, exclusivamente, o desejo de ser mãe. Para tanto, foram necessários mais de dois séculos de violência sistemática e censura implacável. Federici detalha, a partir dos métodos inquisitoriais e ordálios, uma descrição tenebrosa de práticas brutais adotadas. Seguindo a declaração de Jean Bodin – “é preciso disseminar o terror entre algumas, castigando muitas” –, as torturas impostas às acusadas de bruxaria assumiam caráter de sadismo sexual e perversão grave, revelando uma misoginia que, segundo a parmense, não tem equivalente em nenhum outro período da história:

[...] as acusadas eram despidas e depiladas completamente (se dizia que o demônio se escondia entre seus cabelos); depois, eram furadas com longas agulhas por todo o corpo, inclusive na vagina, em busca do sinal com o qual o diabo supostamente marcava suas criaturas (tal como os patrões na Inglaterra faziam com os escravos fugitivos). Muitas vezes, elas eram estupradas; investigava-se se eram ou não virgens — um sinal da sua inocência; e, se não confessavam, eram submetidas a ordálias ainda mais atrozes: seus membros eram arrancados, sentavam-nas em cadeiras de ferro embaixo das quais se acendia fogo; seus ossos eram esmagados. E, quando eram enforcadas ou queimadas,

⁴² “[...] Cumpre dizer, conforme se demonstrou na Questão precedente, que três parecem ser os vícios que exercem um domínio especial sobre as mulheres perversas, quais sejam a infidelidade, a ambição e a luxúria. São estas, portanto, mais inclinadas que as outras à bruxaria, por mais se entregarem a tais vícios. Como dentre esses três vícios predomina o último, por serem mulheres insaciáveis etc., conclui-se que, dentre as mulheres ambiciosas, *as mais profundamente contaminadas são as que mais ardentemente tentam saciar a sua lascívia obscena: as adúlteras, as fornicadoras e as concubinas dos Poderosos*” (*Ibid.*, p. 165).

tomava-se cuidado para que a lição a ser extraída de sua pena não fosse ignorada. A execução era um importante evento público que todos os membros da comunidade deviam presenciar, inclusive os filhos das bruxas, e especialmente suas filhas, que, em alguns casos, eram açoitadas em frente à fogueira na qual podiam ver a mãe ardendo viva (FEDERICI, 2017, p. 333-4).

Ao cabo, a mulher moderna é um “efeito de poder”; no entanto, à diferença de Foucault que satura a “inventividade perpétua” do modelo “estratégico produtivo” do poder, Federici traz à baila os mecanismos repressivos e violentos, que, longe de funcionarem como “alternativa”, estavam a serviço dos interesses políticos e econômicos no processo de forja em torno do corpo feminino e da captura da dimensão reprodutiva (*Ibid.*, p. 345). A nosso ver, Federici realiza duas críticas centrais à teoria de Foucault. Primeiro, aponta a insuficiência do dispositivo de sexualidade – ancorado na recusa da hipótese repressiva – para compreender as dinâmicas de poder que envolveram de modo assimétrico as mulheres. Segundo, destaca a “cegueira” de Foucault em reconhecer que o regime biopolítico, tal como ele o descreve, já estava em curso na emergência do capitalismo, tendo, precisamente, no fenômeno de caça às bruxas, uma de suas expressões. Para Federici, o que está em jogo é que tenha sido a crise populacional dos séculos XVI e XVII, e não a fome na Europa, durante o século XVIII, tal como defendido por Foucault, que transformou a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado e objetos principais do discurso intelectual⁴³. Sustenta, ainda, que a intensificação da perseguição às “bruxas” e os novos métodos disciplinares que o Estado adotou nesse período, com a finalidade de regular a procriação e quebrar o controle das mulheres sobre a reprodução, têm também origem nessa crise.

Quanto ao primeiro ponto, a politização da sexualidade – isto é, a regulamentação do comportamento sexual e todas as suas implicações – tornou-se um dos pilares na produção de discursos e práticas de controle. Já em *Il Grande Calibano*, Federici flagra a negligência de Foucault na análise sobre as técnicas de poder e as disciplinas a “que o corpo se sujeitou” no que diz respeito ao processo de reprodução, fundindo “as histórias feminina e masculina num todo indiferenciado” a tal ponto que nunca menciona a caça às bruxas (*Ibid.*, p. 19). Fica claro que Federici dirige suas objeções, sobretudo, ao autor de *História da sexualidade I - A vontade de saber*. Sua análise, portanto, se limita, em grande medida, ao dispositivo de sexualidade. Nesta obra, a atenção do francês recai “apenas” sobre o caráter produtivo do poder na modernidade, diferenciando-o do poder soberano, especialmente repressivo (RAMOS, 2020, p. 208). A hipótese de que a modernidade operou um processo repressivo sobre a sexualidade e o

⁴³ Cf. FEDERICI, 2017, p. 169

corpo deve ser superada; no dispositivo de sexualidade característico do período, o controle não se dá pela censura, mas sim pela incitação à fala. Somos constantemente estimulados a confessar tudo o que em nós contenha traços sexuais – “esse fragmento de noite que cada qual traz consigo” (FOUCAULT, 2022, p. 78). A confissão, assim, não reprime a sexualidade, mas a torna objeto de saber e, conseqüentemente, de controle. Nas palavras de Foucault:

[...] Muito mais do que um mecanismo negativo de exclusão ou de rejeição, trata-se da colocação em funcionamento de uma rede sutil de discursos, saberes, prazeres e poderes; não se trata de um movimento obstinado em afastar o sexo selvagem para alguma região obscura e inacessível, mas, pelo contrário, de processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, manifestam-no, fazem-no falar, implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade: todo um cintilar visível do sexual refletindo na multiplicidade dos discursos, na obstinação dos poderes e na conjugação do saber com prazer (*Ibid.*, p. 82).

No entanto, para Federici, o lugar onde a “explosão discursiva” descrita pelo francês se manifestou de forma mais brutal foi no interior das câmaras de tortura. Segundo Ramos, a incitação à confissão sob tortura, no contexto dos julgamentos por bruxaria, aproxima-se menos dos dispositivos de sexualidade e mais do dispositivo de soberania, caracterizado pelo exercício direto da violência (RAMOS, 2020, p. 209). “A linguagem da caça às bruxas ‘produziu’ a mulher como uma espécie diferente, um *ser sui generis*, mais carnal e pervertido por natureza”, caracterizando o primeiro passo para a conversão da sexualidade feminina em trabalho (FEDERICI, 2017, p. 345). A construção política do corpo feminino e o processo de subjetivação da mulher moderna foram, sem dúvida, investidas por dispositivos de poder, sua faceta produtiva que inscreveu-se nos costumes, hábitos, impulsos, dentre outros (como lembramos Machado); mas, para além das práticas discursivas e das tecnologias produtoras de saber, o corpo feminino foi reprimido, violentado e queimado para ser transformado em trabalho não remunerado no interior de uma sociedade cujo modo de produção visa o lucro, a acumulação de riquezas e à consolidação da propriedade privada⁴⁴.

Em *Beyond the skin* (2020), Federici reitera sua crítica ao mencionar as concepções “pós-modernas”, especialmente àquelas que, como as de Foucault, tratam da produção dos corpos e os “regimes disciplinares” como fenômenos “puramente discursivos”⁴⁵, sem, de fato,

⁴⁴ Cf. RAMOS, 2020, p. 209.

⁴⁵ Evidentemente, Foucault não concebe os dispositivos disciplinares nem a produção dos corpos como processos estritamente discursivos. Sua analítica do poder insiste no caráter material, capilar e prático das relações de poder, que operam por meio de instituições, técnicas, arquiteturas, saberes e práticas concretas (FOUCAULT, 1975; 1976). A crítica formulada por Federici deve ser compreendida, portanto, menos como uma imputação literal e mais como a indicação de um limite analítico: a relativa marginalização, na obra foucaultiana, da dimensão da reprodução social, da economia política e das formas de violência específicas dirigidas aos corpos femininos no processo de constituição do capitalismo.

levar em conta o contexto econômico e político que os molda. Ao saturar exclusivamente o caráter produtivo dos poderes que incidem sobre nossos corpos, corre-se o risco de não “reconstruir o campo de forças em que eles se movem”, deixando de torná-los plenamente inteligíveis e abrindo, assim, “margem a visões mistificadoras sobre seu funcionamento” (FEDERICI, 2020, p. 10-11). Essa visão, segundo nos diz, ignora o fato de que o controle e a disciplinarização dos corpos não são apenas resultados de discursos ou práticas ideológicas, mas integram um projeto econômico e político mais amplo, que recorre abertamente à repressão e à violência com o objetivo de explorar os “corpos dissidentes” no interior do sistema capitalista. Em suas palavras:

How, for instance, can we envisage “going beyond the binary” without an understanding of its economic, political, and social utility within particular systems of exploitation, and, on the other hand, an understanding of the struggles by which gender identities are continuously transformed? How to speak of our “performance” of gender, race, and age without a recognition of the compulsion generated by specific forms of exploitation and punishment? (*Ibid.*)⁴⁶

Uma vez que o corpo não é mais entendido como uma “mônada leibniziana”, – fechada em si mesma e autossuficiente –, seu modo de ser passa a depender diretamente das condições materiais de nossas vidas. Assim, nossos corpos são continuamente constituídos por meio das relações que estabelecemos com o mundo social ao nosso redor. Ao mencionar Foucault e os “regimes disciplinares”, Federici aponta que, enquanto ele analisou como as sociedades modernas disciplinam os corpos através do controle e da normalização, ela destaca que esse controle não emerge apenas de discursos ou práticas de poder imateriais, mas é fundamentalmente econômico, diretamente relacionado à exploração dos corpos no trabalho e na reprodução, isto é, no interior de um processo “concreto de organização do trabalho” e das relações de poder, que envolve as lutas de classes, as exigências de reprodução da força de trabalho e as necessidades de acumulação capitalista (*Ibid.*). É nesse sentido, então, que Federici afirma que, “em contraste com Foucault”, é necessário reconhecer as “múltiplas histórias do corpo” ou “múltiplas formas de articulação da mecanização corporal”, em que as hierarquias raciais, geracionais, sexuais – ou a cisão operada no interior da classe trabalhadora – que o

⁴⁶ Federici está, aqui, também tecendo uma crítica direta ao conceito de “performance” difundido, se não por Judith Butler diretamente, mas pela “noção canônica” que daí floresceu. No quarto artigo de *Beyond the skin, On the body, gender and performance*, a parmensense desenvolve, ainda que muito rapidamente, o cerne de sua crítica. Grosso modo, o conceito de performance embora útil, tem alcance de aplicação limitado e parcial, uma vez que longe de ser construído e “mantido apenas pela imposição de normas”, o gênero é resultado de um longo processo histórico, marcado, também, pela “organização do trabalho”, pela “divisão sexual do trabalho”, “pela criação de mercados de trabalho diferenciados e pela organização da família, da sexualidade e do trabalho doméstico”. Em suma, a parmensense questiona o seguinte: o que se perde quando abandonamos a “categoria mulher”? Cf. FEDERICI, 2020, p. 45-52. Veremos este ponto nos desdobramentos da crítica federiciana, no terceiro capítulo.

capitalismo construiu desde sua origem “inviabilizam a possibilidade de um ponto de vista universal” (*Ibid.*) Embora seja possível reconhecer que a hipótese repressiva, por si só, não é suficiente, não se pode ignorá-la. A politização da sexualidade feminina na caça às bruxas evidencia que, ao mesmo tempo em que o discurso sobre o sexo produziu a mulher moderna, ele também atuou como instrumento de sua própria repressão. Daí que “[...] caça às bruxas não resultou em novas capacidades sexuais nem em prazeres sublimados para as mulheres [...]”, “[...] pelo contrário, foi o primeiro passo de um longo caminho ao ‘sexo limpo entre lençóis limpos’ e à transformação da atividade sexual feminina em um trabalho a serviço dos homens e da procriação” (*Idem*, 2017, p. 346). De fato, de acordo com Scasserra, a coerção se aliava ao interesse, isto é, realizava-se um estudo detalhado das potências do corpo, rastreando sua capacidade produtiva, enquanto, concomitantemente, se aplicavam técnicas de terror contra qualquer forma de improdutividade; daí que a “sujeição é uma das faces da moeda”, cuja outra revela a “maximização da utilidade social” (SCASSERRA, 2018, p. 10).

Por certo, em *A vontade de saber*, não há qualquer reconhecimento ou menção da parte de Foucault à mulher como trabalhadora – assalariada ou doméstica –; essa lacuna explica a razão do francês não questionar os mecanismos de poder específicos sobre o corpo feminino (SCASSERRA, 2018, p. 11-2). Nessa obra, Foucault trata da “questão mulher” de modo um tanto econômico, evidenciando que a produção do corpo feminino enquanto “histórico” como um dos quatro “conjuntos estratégicos” privilegiados a respeito do sexo a partir do século XVIII:

Histerização do corpo da mulher: tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, por meio de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é a “mulher nervosa”, constitui a forma mais visível dessa Histerização (FOUCAULT, 2022, p. 113).

De fato, não se pode dizer que Foucault tenha ignorado completamente o fenômeno de caça às bruxas. Em *Do governo dos vivos*, curso proferido entre 1979 e 1980 no *Collège de France*, ele argumenta que, nos séculos XVI e XVII, o fortalecimento do poder principesco exigiu não apenas o “desenvolvimento de conhecimentos úteis à arte de governar”, mas também a reformulação dos rituais de manifestação da verdade, das *aleturgias*. Nesse contexto, figuras como bruxas, adivinhos e astrólogos desempenhavam papel significativo tanto nas cortes

quanto nas camadas populares, influenciando decisões políticas e a própria estrutura do poder. A consolidação da *razão de Estado*, entretanto, demandou a eliminação desses personagens e de seus saberes, substituindo-os por formas de conhecimento racionais e administráveis (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 49-50). Como afirma Foucault, “era preciso eliminar aquele tipo de saber, aquele tipo de manifestação do verdadeiro, aquele tipo de produção da verdade, aquele tipo de aleturgias, tanto das camadas populares quanto, e com mais razão, do entorno do Príncipe e da corte” (*Ibid.*, p. 52). Insere-se, assim, a caça às bruxas num movimento de reorganização das relações entre poder e verdade em que os saberes mágicos e populares são substituídos pela racionalidade governamental: para Foucault, assim, o episódio não deve ser reduzido a uma necessidade econômica do capitalismo nascente – como sustentariam interpretações *economicistas* que ele próprio classifica de caricaturais –, mas entendido como um momento de transição nas formas de governo e nos regimes de verdade.

E, como que encarnando a expressão dessa “transição”, está, uma vez mais, o “teórico da nova racionalidade” e “grande opositor da demonomania” Jean Bodin (*Ibid.*). A respeito dessa dualidade no pensamento de Bodin, Foucault observa que alguns intérpretes sustentam certo reducionismo, argumentando que a caça às bruxas teria sido motivada por “interesses puramente econômicos” do capitalismo incipiente, uma vez que muitas das acusadas de bruxaria praticavam abortos; sua eliminação, assim, garantiria o crescimento populacional e, conseqüentemente, a oferta de trabalhadores para o desenvolvimento do capitalismo industrial do século XIX – argumento, a seu ver, um tanto simplista e caricatural (*Ibid.*). Longe de ser apenas um “esforço de cristianização” ou uma “necessidade econômica”, a apologia de Bodin ao fenômeno de caça às bruxas deve ser compreendida no contexto da reorganização do poder e do saber promovida pela razão de Estado, isto é, tratou-se da substituição de formas tradicionais de conhecimento, como a bruxaria, a astrologia e a adivinhação, por uma nova racionalidade governamental baseada na administração e no cálculo político (*Ibid.*).

Embora a menção de Foucault esteja inserida em uma discussão bastante específica – que não cabe aprofundar aqui –, é possível entrever que sua análise do fenômeno de caça às bruxas, mesmo quando tangencia aspectos econômicos, permanece ancorada em premissas de racionalidade governamental, sem avançar para uma leitura das condições materiais e reprodutivas que o tornaram possível. Na chave de leitura federiciana, a qualificação “simplista” e “caricatural” da perspectiva econômica talvez derive de uma falta de reconhecimento adequado da dimensão reprodutiva como aspecto fundamental das políticas de

sexualidade e, como já destacou, por não situar a perseguição às bruxas no âmbito da “história do proletariado”. Tanto em *A vontade de saber* quanto, e de modo mais preciso, à conceituação da biopolítica, a crítica de Federici, nos diz Scasserra, parece revitalizar a genealogia foucaultiana ao “integrar os aspectos repressivos e produtivos do poder”, que, segundo nossa autora, foram divorciados nas reflexões do francês (SCASSERRA, 2018, p. 12). O solapamento das práticas que presidiam no governo se deu por uma razão de Estado calcado na violência, de modo que a, para que se tome nota dos eventos históricos como a caças às bruxas, exige-se ultrapassar a “perspectiva discursiva”, incluindo a “lógica produtiva do capitalismo” (*Ibid.*).

A crítica de Federici à analítica foucaultiana do poder incide, de modo particularmente incisivo, sobre aquilo que o próprio Foucault denomina de “recusa da hipótese repressiva”. De acordo com nossa filósofa, ao privilegiar quase exclusivamente o caráter produtivo das técnicas de poder, Foucault termina por esvaziar a possibilidade de uma crítica efetiva das relações de dominação historicamente determinadas. sobretudo quando estas operam por meio da violência direta, da coerção e do terror estatal. Em suas palavras:

[...] Foucault fica tão intrigado pelo caráter “produtivo” das técnicas de poder de que o corpo foi investido, que sua análise praticamente descarta qualquer crítica das relações de poder. O caráter quase defensivo da teoria de Foucault sobre o corpo se vê acentuado pelo fato de que considera o corpo como algo constituído puramente por práticas discursivas, e de que está mais interessado em descrever como se desdobra o poder do que em identificar sua fonte. Assim, o Poder que produz o corpo aparece como uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força motriz divina (FEDERICI, 2017, p. 34).

Na leitura de Scasserra, ainda que se deva reconhecer a pertinência da crítica federiciana, é preciso ponderar sobre o caráter categórico ao sugerir a recusa completa da repressão por parte de Foucault (SCASSERRA, 2018, p. 10-12). Já nas páginas iniciais da *História da sexualidade I*, Foucault deixa claro que quer “realocar” a hipótese repressiva numa “economia geral dos discursos sobre o sexo” no interior das sociedades modernas a partir do século XVII – e não a falsear e rechaçar –, para que seja possível “determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta o discurso sobre a sexualidade humana”, isto é, a recusa do francês é a de fazer da interdição do sexo “o elemento fundamental e constituinte” nos processos produtivos das relações de poder (FOUCAULT, 2022, p. 16). Dito de outro modo, sua recusa da hipótese repressiva não equivale a uma negação da repressão enquanto tal. As análises de Federici acerca da produtividade da tortura e da morte na modernidade “encontram mais afinidades do que divergências” em relação aos estudos de Foucault, dado que este sempre investigou como o poder “molda corpos e

sujeitos”, além de analisar os “efeitos históricos dos suplícios” (SCASSERRA, 2018, p. 12). Afinal, a descrição minuciosa do corpo supliciado de Damians em *Vigiar e punir* evidencia o “reconhecimento” deste acerca da redistribuição da economia do castigo, e não sua ausência; e, além disso, no *Em defesa da sociedade*, Foucault “reconhece a desigualdade na distribuição do poder”, ou melhor, diz que a possibilidade da política está fundada no poder como confrontação de forças⁴⁷. De todo modo, ao evidenciar “como o braço da lei se dirigiu às mulheres”⁴⁸, Federici parece insuflar a abordagem foucaultiana – e marxiana – de dentro para fora. Para Scasserra, sua leitura configura uma “crítica interna”, pois, ao se apropriar e se inserir nas linhas de pensamento desses dois filósofos, ela não se limita ao papel de mera discípula; em vez disso, disputa suas narrativas ao lançar luz sobre a “particularidade do corpo feminino”, sufocado por ambas as tradições (*Ibid.*).

No entanto, nos parece que o ponto decisivo da crítica federiciana não é a negação de que o poder produza sujeitos, mas a recusa de tomar essa produtividade como chave analítica suficiente e, ainda, como efeito de um poder “sem origem”. Ao fazê-lo, Foucault torna secundária – quando não invisível – a violência soberana que acompanhou a constituição do corpo moderno, sobretudo no que diz respeito à captura da reprodução e ao disciplinamento específico dos corpos femininos. A caça às bruxas, nesse sentido, enquanto, por assim dizer, “espetáculo de terror” jurídico, religioso e político, não pode ser compreendida como um mero excesso residual de um poder em transição, mas como engrenagem central da reorganização capitalista da vida. Ainda, ao não reinscrever as inflexões do poder nas transformações da economia política – na crise demográfica da modernidade nascente, na nova estruturação das classes sociais a partir da cisão entre produção e reprodução, na formação do Estado moderno e na expansão das relações capitalistas –, a genealogia foucaultiana corre o risco de obscurecer quem se beneficia dessas transformações e por que determinados corpos se tornam alvos privilegiados da violência. Daí que, para a parmense, a recusa da hipótese repressiva, nesse contexto, é, para dizer no mínimo, problemática: ela implica uma dificuldade estrutural de reconhecer a violência como mecanismo constitutivo da nova ordem moderna, e não apenas como seu limite.

Outro contato crítico que faz com e para além de Foucault corresponde às motivações sistêmicas da transição entre regimes de poder, de um poder fundamentado no “fazer morrer e

⁴⁷ Cf. FOUCAULT, 1999, p. 287.

⁴⁸ Cf. RAMOS, 2024, p. 387.

deixar viver” para um poder que “faz viver e deixa morrer”, isto é, de um regime soberano para o biopolítico. As análises históricas de Federici a conduzem a uma ampliação da abordagem foucaultiana ao problematizar a ausência de uma investigação mais aprofundada sobre os fatores estruturais que impulsionaram essa transformação, um aspecto que, em Foucault, permanece envolto em certo “mistério” (FEDERICI, 2017, p. 35). Enquanto o filósofo francês descreve a passagem como uma mudança na “lógica do poder” – do direito soberano de matar para uma administração estratégica da vida –, ele negligencia as dinâmicas econômicas e sociais que sustentaram tal inflexão. Federici, por sua vez, “dissipando o enigma”, insere essa mudança no contexto da incipiência do capitalismo, argumentando que a centralidade da vida da nova racionalidade política não resulta de uma “simples” mutação interna do poder, mas está diretamente vinculada à necessidade de reprodução e expansão da força de trabalho, isto é, “a promoção das forças da vida se revela como nada mais que o resultado de uma nova preocupação pela acumulação e pela reprodução da força de trabalho” (*Ibid.*). Daí que a caça às bruxas emerge como um fenômeno paradigmático: como dito, longe de ser um mero episódio de repressão supersticiosa, ela opera como um mecanismo essencial para a reorganização da vida social e econômica, desempenhando papel determinante na regulação dos corpos, na repressão da autonomia feminina e na conformação de uma nova subjetividade disciplinada e produtiva – aspectos cruciais para a consolidação da nova ordem capitalista.

2.2 Normalização dos corpos, regulação da diferença sexual e a biopolítica na caça às bruxas

A assunção da vida como questão fundamental torna-se objeto central do poder estatal, segundo Foucault, a partir da segunda metade do século XVIII: “foi o surgimento da população” como problema político, econômico, biológico e científico “para fins de majoração positiva de suas forças produtivas”; no cerne desse “novo objeto de análise e alvo de intervenção”, encontra-se o sexo, inserido em uma complexa teia de observações e regulamentações (FOUCAULT, 2022, p. 28-9; YAZBEK, 2019, p. 126). Um interesse que se desdobra em dois eixos – inicialmente distintos até o século XVIII, mas que, a partir do XIX, se entrelaçam e definem a chamada “era do biopoder”: de um lado, manifestam-se os procedimentos de poder característicos da *anátomo-política do corpo humano*, ou seja, as disciplinas; de outro, emergem as intervenções e os “*controles reguladores*”, configurando o que Foucault denomina de “*biopolítica da população*” que está direcionado ao *corpo-espécie* (FOUCAULT, 2022, p.

150). Para traçar as análises do controle biopolítico, Foucault entende que é fundamental iniciar pelo exame do regime precedente, a soberania clássica, para que seja possível identificar os elementos emergentes e insurgentes que propiciaram a eclosão dos cálculos biopolíticos, isto é, de “apreender o momento genealógico no qual se deu o desbloqueio de uma arte de governar [...] a partir do problema da população” (YAZBEK, 2019, p. 129).

Grosso modo, no modelo da soberania clássica, as prerrogativas fundamentais do poder soberano eram pautadas pelo “direito de vida e morte”, herdeiro da antiga *patria potestas*, em que o *pater familias* romano possuía o poder de dispor da vida de seus filhos e escravos (FOUCAULT, 2022, p. 145). A centralização e assimetria desse poder conferiam ao soberano a autoridade suprema sobre a existência de seus súditos, o que implicava o exercício de seu direito por meio de procedimentos de “causar a morte ou de deixar viver” (*Ibid.*, p. 146). Os dispositivos e mecanismos próprios do poder soberano eram baseados no “sangue”, em suas manifestações e rituais, e no princípio da aliança: a “forma política”, a distinção e hierarquia em ordens e castas, o valor das linhagens, no interior de uma sociedade às voltas com a iminência da morte, o sangue assumia papel essencial, não apenas pelo direito soberano a derramá-lo, mas também por sua função simbólica na ordem dos signos e por sua inerente precariedade (*Ibid.*, p. 159). No regime do biopoder, por sua vez, em razão dos “novos procedimentos de poder” formulados na época clássica e postos em marcha no século XIX, a sexualidade funciona como “princípio organizador” (*Ibid.*, p. 160). Nesse sentido, também, fica posto que, se outrora o regime era baseado no sangue, na modernidade os mecanismos giram em torno, em grande medida, do sexo – a passagem de uma sociedade *simbólica do sangue para a analítica da sexualidade* –, instaurando uma nova economia política dos corpos e das populações. Ao longo dessa tecnologia do sexo, desenvolve-se uma ampla gama de táticas que articulam, em diferentes graus, a disciplina dos corpos e a regulação das populações. O século XIX representa a efervescência desse processo, um momento em que o sexo, a sexualidade, se torna objeto de um escrutínio minucioso, sistematicamente analisado e normalizado por meio de discursos científicos, médicos e jurídicos (*Ibid.*).

Silvia Federici, embora concorde com a colocação da sexualidade no centro dos mecanismos de poder, propõe uma revisão crítica da narrativa foucaultiana sobre o surgimento do biopoder, inserindo-o no contexto da insurgência do capitalismo: ao invés de se situar no século XVIII, vinculada à fome e à medicalização da vida, a parmense remonta sua gênese aos séculos XVI e XVII, quando a crise demográfica e econômica forçou a formulação das

primeiras estratégias e medidas voltadas à regulação da reprodução e do trabalho sem que, no entanto, estivesse em voga propriamente o Estado biopolítico⁴⁹. Conforme nos diz, a entrada do Estado como mediador se deu em razão dos intensos conflitos sociais característicos do “período de transição”, que pudemos entrever; trata-se, assim, de uma intervenção comprometida com os objetivos de, “a julgar seus efeitos”, i) criação de uma força de trabalho disciplinada, ii) solapar os protestos sociais e iii) fixar os trabalhadores nos trabalhos que lhes foram impostos (FEDERICI, 2017, p. 162). Para tanto, lançou-se um ataque sistemático a todas as formas de sociabilidade e sexualidade coletivas, isto é, contra a “cultura popular”, implementando a “dessocialização e descoletivização da reprodução da força de trabalho”, bem como a tentativa de impor o uso mais produtivo do tempo ocioso/livre (*Ibid.*).

Outro ponto que evidencia é o fato de que, entre 1530 e 1560, foi introduzido um sistema de assistência pública em algumas cidades europeias, encabeçadas tanto pelo poder local quanto pela intervenção direta do “Estado central”. Enquanto alguns autores interpretam essa medida como “resposta humanitária à crise social” que feriu o controle social, o marxista Moulrier-Boutang, em vistas da perspectiva político-econômica, assevera que o principal motivo era a “grande fixação” dos trabalhadores, quer dizer, a tentativa de evitar a fuga do trabalho⁵⁰ (*Ibid.*, 163). Apesar das várias interpretações que motivaram a introdução da assistência pública, fica claro para a parmense que isso representou o “momento de inflexão” na mediação estatal entre trabalhadores e o capital, operando uma mudança na “função do Estado”, isto é, foi o primeiro passo na construção do Estado como “garantidor da relação entre as classes e como supervisor da reprodução e da disciplina da força de trabalho” (*Ibid.*, p. 163-4). Apesar de intervenções anteriores, Federici nos diz que foi com a introdução da assistência pública que o Estado passou a reivindicar a “propriedade” sobre a força de trabalho, ao mesmo tempo em que instituía uma “divisão do trabalho” capitalista no interior da própria classe dominante (*Ibid.*). Essa cisão permitiu que os empregadores se isentassem de qualquer responsabilidade pela reprodução dos trabalhadores, confiando ao Estado a tarefa de intervir, seja por meio de incentivos, seja por punições, para administrar as crises. Como consequência, houve avanço significativo nas técnicas próprias à gestão da reprodução social, introduzindo registros demográficos e a

⁴⁹ Cf. FEDERICI, 2017, p. 169.

⁵⁰ Quanto à afirmação de Moulrier-Boutang, Federici concorda apenas no que diz respeito ao fato de que as assistências não foram uma mera resposta, ou contenção de danos, à miséria resultante das expropriações. No entanto, argumenta que a intervenção estatal não se restringiu à coerção para a retenção da força de trabalho, mas também foi uma consequência direta das lutas sociais, que incluíam assaltos, invasões de cidades por massas famintas de camponeses e diversas outras formas de resistência popular. Cf. FEDERICI, 2017, nota 93.

aplicação da contabilidade às relações sociais, quer dizer, à valorização da vida da população (*Ibid.*, p. 164).

De todo modo, a assistência pública, apesar das variações entre sistemas e opiniões de intelectuais da época, foi administrada com tamanha rigidez que gerou tanto conflito quanto apaziguamento: não raro, a distribuição insuficiente de pão ou esmolas se dava às expensas da humilhação dos assistidos, que eram submetidos a carregar o “sinal da infâmia” antes reservado aos leprosos e judeus (*Ibid.*). Segundo Federici, na Inglaterra, à medida que o século XVI avançava, o recebimento de assistência foi condicionado ao encarceramento nas “casas de trabalho” em que os pobres eram submetidos a diferentes regimes de exploração laboral. Combinado com o ataque aos trabalhadores iniciado com os cercamentos e a Revolução dos Preços, esse processo resultou, ao cabo de um século, na criminalização da classe trabalhadora que, ou estava “encarcerada nas recém-construídas casas de trabalho e de correção”, ou, então, buscava sobrevivência nas margens da lei, em antagonismo com o Estado, “sempre a um passo do chicote e da força” (*Ibid.*, p. 166). Eis que, do ponto de vista da formação de uma força de trabalho disciplinada e produtiva, essas medidas foram, em última instância, um fracasso constatado pelos próprios estadistas e empresários dos séculos XVI e XVII. A crise social gerada por esse estado generalizado de rebelião foi agravada, na segunda metade do século XVI, por uma nova retração econômica causada, em grande medida, pela drástica queda populacional na América espanhola após a Conquista e pela conseqüente redução da economia colonial (*Ibid.*).

Fato é que, na análise de Federici, a drástica redução da força de trabalho frustrou, em menos de um século, o sonho dos colonizadores de explorar uma oferta inesgotável de mão de obra nas Américas. O colapso populacional, conseqüência direta da violência e da exploração incansável exercida pelos exploradores, *lá e cá*, desfez essa ilusão, abalando os alicerces do projeto colonial capitalista e sua lógica de acumulação de riquezas (FEDERICI, 2017, p. 167). Na Europa Ocidental, a crise populacional começou a se aprofundar por volta de 1580, estendendo-se até o início do século XVII, atingindo seu ápice na Alemanha, onde um terço da população pereceu. Com exceção da Peste Negra do século XIV, tratou-se de uma catástrofe sem precedentes, em que a morte recaiu de maneira especialmente brutal sobre os pobres – artesãos, trabalhadores e vagabundos – cujos corpos, segundo nos diz a parmense, “pavimentavam as ruas” a tal ponto que as autoridades apelaram para a ideia de uma conspiração, incitando a população a caçar supostos malfeitores – *ou malfeitoras* (*Ibid.*, p. 168).

As décadas de 1620 e 1630 marcaram não apenas o auge da crise demográfica, mas também o aprofundamento da crise econômica. Onde quer que a lógica embrionária do capital se espraiava e consolidava – tanto na Europa quanto nas colônias –, a contração do mercado e a expansão do desemprego caracterizavam a “Crise Geral”, que ameaçou um colapso generalizado no desenvolvimento da economia capitalista (*Ibid.*). Este é, portanto, o cenário em que a relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas assume o centro do debate e das estratégias políticas: *a necessidade de revitalizar e recompor a força de trabalho e garantir a continuidade da exploração são os subsídios para a insurgência dos “primeiros elementos de uma política populacional e de um regime de biopoder”, no qual a regulação da vida passa a ser um dos pilares fundamentais dos assuntos econômicos e políticos.* Nesse sentido, Federici afirma que:

[...] crise populacional dos séculos XVI e XVII, e não a fome na Europa, durante o século XVIII [...], que transformou a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado e objetos principais do discurso intelectual. Sustento, ademais, que a intensificação da perseguição às “bruxas” e os novos métodos disciplinares que o Estado adotou nesse período, com a finalidade de regular a procriação e quebrar o controle das mulheres sobre a reprodução, têm também origem nessa crise [...] não pode ser apenas coincidência que, no momento em que os índices populacionais caíram e em que se formava uma ideologia que enfatizava a centralidade do trabalho na vida econômica, tenham se introduzido nos códigos legais europeus sanções severas destinadas a castigar as mulheres consideradas culpadas de crimes reprodutivos (*Ibid.*, p. 169-70).

Federici destaca, assim, a relação entre o declínio demográfico e as políticas estatais pró-natalidade, uma conexão que também é observada pelo historiador DuPlessis em *Transitions to capitalism in early modern europe* (1997), ao dizer que a recuperação da crise populacional do século XVII foi relativamente rápida em comparação à da Peste Negra, cuja reposição demográfica levou mais de um século. Esse contraste sugere que, no século da Crise Geral, a Europa apresentava uma taxa de natalidade mais alta, possivelmente impulsionada por diversas técnicas, incluindo o “feroz ataque” às formas contraceptivas (DUPRESSIS, 1997, p. 143 *apud* FEDERICI, 2017, p. 168, nota 96). Essa dinâmica demográfica parece se articular com a transformação do conceito de população ao longo do tempo que, segundo Bruce Curtis, enquanto no mercantilismo predominava a noção de *populousness* – conceito “orgânico e hierárquico” centrado na força de trabalho –, no século XIX a demografia passou a tratar a população como um “conjunto abstrato de indivíduos destruídos no tempo e espaço abstratos, ‘com suas próprias leis e estruturas’” (CURTIS *apud* FEDERICI, 2017, p. 171, nota 99). No entanto, para Federici, há, na verdade, continuidade entre essas concepções, “já que tanto no período mercantilista quanto no capitalismo liberal a noção de população absoluta foi funcional à reprodução da força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 171). Federici, portanto, nos mostra

que, em meados do século XVI, com a incorporação da população como elemento central nas políticas de crescimento demográfico, consolidou-se o “axioma social” de que “a quantidade populacional refletia a riqueza de uma nação”. Ideia expressa por nomes como Bodin e o economista Giovanni Botero, além de ser reafirmada pelo monarca francês Henrique IV, que declarou: “a força e a riqueza de um rei estão na quantidade e na opulência de seus cidadãos”, sintetizando o pensamento demográfico e político da época, e, de certo modo, preparando o terreno para a célebre querela do luxo setecentista⁵¹ (*Ibid.*, p. 172).

Importante ressaltar que, como nos lembra Esposito, a política sempre esteve intrinsecamente ligada à vida, que, mesmo em seu sentido biológico, “sempre constituiu o contexto material no qual a política necessariamente se inscreve”. Afinal, o poder de vida e morte exercido sobre prisioneiros de guerra nos regimes antigos não evidencia uma relação direta e imediata entre poder e *bíos*? No entanto, até a Modernidade, essa conexão não é suficiente para enquadrá-los na perspectiva efetivamente biopolítica, pois a “preservação da vida enquanto tal” nunca – ou nunca de forma suficiente – constituiu o objetivo prioritário da ação política (ESPOSITO, 2006, p. 8, *tradução nossa*).

Segundo nossa autora, o mercantilismo levou ao auge a defesa do crescimento populacional, tornando a manutenção de uma população numerosa condição essencial para a prosperidade e o poder das nações, intensificando a instrumentalização e reificação dos seres humanos. Embora frequentemente menosprezado por sua diretriz econômica dominante e à sua visão rudimentar, que associava riqueza à abundância de força de trabalho e metais preciosos, o mercantilismo desenvolveu uma política agressiva de coerção ao trabalho, como a criação das casas de trabalho, a perseguição de vagabundos, a deportação de criminosos para as colônias americanas e o financiamento do tráfico de escravizados sob o adágio da “utilidade da pobreza” e à repulsa ao ócio, visto como algo daninho (FEDERICI, 2017, p. 171-3). Foucault também destaca que a política mercantilista, a fim de “calcular a força ativa de suas populações”, visava aumentá-la vistas à sua produtividade para impulsionar os fluxos comerciais e garantir a entrada

⁵¹A transformação das condições materiais e econômicas do ocidente impulsionou o debate sobre o luxo, que ganhou força no contexto da ascensão da sociedade comercial e da expansão econômica que prenunciava a Era Industrial. Nesse cenário, a disputa em torno da definição de luxo e suas implicações morais tornou-se uma questão central no pensamento iluminista. Segundo Monzani (1995), até meados do século XVI, a economia era predominantemente de subsistência, caracterizando sociedades de escassez, nas quais o luxo possuía valor essencialmente simbólico e ritualístico, signo de distinção reservado à nobreza. Com a intensificação do comércio, a expansão marítima e a maior circulação de dinheiro, a economia de escassez deu lugar a economia de abundância, marcado pelo consumo crescente das comodidades e o fausto da vida. O excedente produzido passou a estar disponível para aqueles que tivessem poder de compra, de modo que, pela primeira vez na história, o luxo se integrou ao cotidiano de um número cada vez maior de pessoas. Cf. MONZANI, 1995, p. 22.

de riquezas no Estado, fundamentais para financiar exércitos e consolidar o poder frente a outras nações – França, Inglaterra e Áustria começaram a quantificar sua força populacional a partir do desenvolvimento de estatísticas de natalidade e mortalidade no século XVII (FOUCAULT, 1984, p. 85). No entanto, e uma vez mais, o francês parece não ter compreendido, de fato, a relevância daquilo que Federici expõe, que é lhe é mais caro na análise: o mercantilismo expressou de forma direta as “exigências da acumulação primitiva” e formulou a “primeira política capitalista voltada explicitamente para a reprodução da força de trabalho”; política de caráter intensivo, baseado na imposição de um regime totalitário que extraíam o máximo de trabalho de cada indivíduo, independentemente de sua idade ou condição; mas, também, possuía um aspecto extensivo, que visava expandir a população para fortalecer tanto a força de trabalho quanto a envergadura do exército (FEDERICI, 2017, p. 173). Ainda mais significativo, na França e na Inglaterra, o Estado mercantilista adotou medidas pró-natalistas, que, somadas aos programas assistencialistas, formou o “embrião de uma política reprodutiva capitalista”, conferindo, além disso, uma nova centralidade à família, que, como vimos, passou a ser a principal instituição encarregada de garantir tanto a transmissão da propriedade quanto a reprodução da força de trabalho (*Ibid.*).

No entanto, a principal estratégia ou iniciativa de restauração demográfica e, em certo nível, de majoração populacional, foi através da “guerra contra as mulheres”, obstinada a “quebrar o controle” que exerciam “sobre seus corpos e sua reprodução”, executada, principalmente, através da caça às bruxas, que, ao cabo, “*recorreu a uma redefinição do que constituía um crime reprodutivo*” (*Ibid.*, p. 174, *grifo nosso*). A dimensão reprodutiva – entendida como o conjunto de atividades e relações que sustentam e reconstituem diariamente a vida e o trabalho – foi fundamental nesse processo, pois seu investimento e resignificação marcam, para Federici, a emergência das técnicas de poder voltadas à população, apesar do Estado ainda ser regido pela lógica da soberania. Mais do que isso, a captura desse domínio consolidou a nova divisão sexual do trabalho, invisibilizando a exploração das mulheres e preparando o terreno para aquilo que Foucault satura: o caráter produtivo do poder. Ou seja, a intervenção sobre os corpos femininos e a construção da “máquina reprodutiva” pavimentaram a formação da nova classe proletária, um processo que se deu às custas das mulheres acusadas de bruxaria, ou, como prefere a parmense, vitimizadas por essas acusações – foi, afinal, por meio do suplício de seus corpos e o “terror que essa prática disseminou no corpo social” (RAMOS, 2020, p. 208).

Segundo Scasserra, a leitura federiciana sugere a ausência, em Foucault, das considerações sobre a face repressiva (ou destrutiva) do poder, pautando-se, sobretudo, à recusa da hipótese repressiva (Cf. SCASSERRA, 2018). Um dos motivos para isso pode residir na escolha de Federici de dialogar, essencialmente, com o autor de *A vontade de saber*, retirando daí, quase que exclusivamente, as considerações também acerca da biopolítica. Conforme nos lembra Yazbek, Esposito e Agamben apontam para uma ambiguidade na tratativa por parte de Foucault acerca da transição do poder soberano para o biopoder, especialmente no que diz respeito à natureza dessa passagem e às formas possíveis de imbricação e coextensividade das democracias liberais contemporâneas (YAZBEK, 2019, p. 129). Em *A vontade de saber*, essa transição é apresentada, segundo defendem, como uma ruptura, na qual um poder de gládio – caracterizado pela violência explícita da morte – cede lugar ao poder que se exerce *positivamente* sobre a vida (*Ibid.*). Tomar notas apenas dessa obra, portanto, abre margens para uma leitura que enxerga a obscuridade na continuidade das formas de dominação e exploração, que Federici enfatiza, especialmente no que diz respeito à violência estrutural dirigida às mulheres. Ao centrar-se na ruptura entre o poder soberano e o biopoder, a perspectiva foucaultiana tenderia a minimizar a persistência da coerção e da repressão como elementos constitutivos do capitalismo emergente, ignorando como a transição para um de governo das populações passou, necessariamente, pelo terror imposto sobre os corpos femininos, ou, melhor, foi a condição necessária para tal. Ao considerarmos os cursos ministrados pelo filósofo francês na segunda metade da década de 1970, em especial o curso *Em defesa da sociedade*, ministrado no *Collège de France* no mesmo ano de publicação de *A vontade de saber*, 1976, percebe-se, ao contrário, que a transição da soberania ao biopoder não é compreendida em termos de ruptura, mas de uma “articulação concertada e entre ambos”, isto é, em que o novo regime incorpora e racionaliza o antigo direito soberano (*Ibid.*, p. 130).

Nesse sentido, acreditamos que a compreensão da racionalização da violência de gênero que marcou o nascimento da modernidade pode se beneficiar das ferramentas analíticas fornecidas por Foucault, sobretudo na análise da sobreposição do poder biopolítico ao poder soberano. No entanto, é imprescindível destacar a profundidade da divergência proposta por Federici: ao recusar a generalização das violências, ela insiste em situá-las em registros e manifestações das primeiras experimentações biopolíticas. Para a filósofa, a caça às bruxas constitui o acontecimento paradigmático desse processo – não apenas como princípio biopolítico que se soma ao direito soberano ainda vigente, mas como campo privilegiado de normalização e disciplinarização do corpo feminino e da reprodução. Nessa chave, a biopolítica

não deve ser compreendida apenas como mecanismo de controle sobre indivíduos e populações em abstrato, mas como poder que incide seletivamente sobre grupos sociais, delimitando quem deve viver e de que maneira. A estatização do biológico, portanto, não apenas transforma a espécie humana em objeto da política de Estado, mas inaugura uma economia sexual e reprodutiva do poder, onde os corpos femininos são alvos centrais da regulação demográfica e da seguridade social.

A reestruturação operada na “transição”, vimos, desorganizou o tecido social e criou as condições para a guerra. Como afirma nossa filósofa, a guerra prepara o terreno para impor derrota à população e forçá-la para uma nova forma de exploração, isto é, cria “um mundo novo” (FEDERICI, 2023). Ao passo que os *enclosures* se multiplicavam no interior de um “mundo rural em vias de mutação”, a tradicional economia feudal era progressivamente solapada por “especulações agrícolas mais modernas”, aumentando o contingente de pobres e a concentração de riquezas nas mãos dos poucos ricos (DELUMEAU, 2009, p. 563). O esforço de *Calibã e a bruxa* reside precisamente em tornar visível essa guerra expressa na história da caça às bruxas – uma violência sistematicamente organizada para *redefinir* o significado de “ser mulher” na sociedade capitalista. Trata-se de um processo que institui uma nova ideologia, uma nova legislação sobre a condição feminina, novas subjetividades e condições sociais (FEDERICI, 2023.). Segundo Delumeau, o “elemento feminino” foi o mais vitimizado nos processos de feitiçaria pois é, por excelência, “aquele que permanece ligado às tradições”, que, com a mutação em curso, tiveram suas experiências reviradas tanto pela “revolução religiosa quanto pelas transformações econômicas e sociais” (DELUMEAU, 2009, p. 564). O modo de vida das mulheres de outrora é apagado da reprodução cotidiana da vida e excluído do campo da legalidade. Suas atividades pré-capitalistas são “traduzidas em termo demoníacos e criminosos”, aprofundando a figura da mulher cuja existência é associada à ameaça e à perversão; “ela é, por natureza, castradora, abortiva e infanticida” (RAMOS, 2024, p. 387-8). Eis que, assim, ela perde sua “antiga função social de guardiã e reguladora da reprodução”, transformando-se em um perigo à vida, “razão pela qual deve ser legitimamente submetida ao marido e ao Estado” (*Ibid.*).

Nesse sentido, no século XVI, enquanto o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas se consolidava, com os primeiros navios negreiros transportando africanos para as colônias portuguesas, os governos da Europa, de modo geral, intensificavam a repressão ao controle reprodutivo feminino. A contracepção, o aborto e o infanticídio, antes tratadas com relativa

indulgência, passaram a ser duramente criminalizadas, tornando-se delitos puníveis com a morte e frequentemente sujeitos a sanções mais severas do que os crimes cometidos por homens (FEDERICI, 2017, p. 174). Como “complemento”, novas políticas de vigilância foram estabelecidas a fim de assegurar o controle sobre a gravidez. Segundo Federici, na França, um édito real do século XVI, mais precisamente em 1556, requeria o registro de cada gravidez e, aquelas cujos bebês morriam antes mesmo do batismo após parirem escondidas, às sombras da “tutela pública”, eram sentenciadas à morte independentemente de qualquer comprovação de culpa na causa do óbito (*Ibid.*, p. 176). Como resultado, houve um aumento vertiginoso no número de mulheres acusadas nos séculos XVI e XVII e o infanticídio tornou-se uma das principais acusações dirigidas contra elas, ficando atrás apenas da acusação de bruxaria – que, por sua vez, também estava associada a transgressões das normas reprodutivas, como o suposto assassinato de crianças (*Ibid.*).

Ao cabo de duzentos anos, quando as acusações e execuções de mulheres ocorriam “como a chuva que cai”⁵², o resultado de tais políticas, nos diz Federici, foi a “escravização das mulheres à procriação”, tendo seus úteros controlados pelos homens e pelo Estado, ou seja, foram transformados em “território político” colocado diretamente à serviço da “acumulação primitiva” (*Ibid.*, p. 178). Os interesses de expansão populacional perpassavam o tecido social por meio do terror e da repressão, materializados nas câmaras de tortura e nas fogueiras. Embora se argumente que o destino das mulheres europeias durante a acumulação primitiva tenha sido semelhante ao das mulheres negras escravizadas nas plantations, a parmense reconhece os sérios limites dessa comparação. Na realidade, a condição da mulher escravizada expõe, de forma desnuda e extrema, a verdade e a lógica da acumulação (*Ibid.*). Thomas Jefferson, terceiro presidente dos Estados Unidos, afirmava que “uma mulher que dá à luz a uma criança a cada dois anos é mais lucrativa do que o melhor homem da fazenda. O que ela produz é um acréscimo ao capital, enquanto o trabalho dele desaparece em mero consumo” (JEFFERSON *apud idem*, 2020, p. 15, tradução nossa). Diferentemente das mulheres acusadas de bruxaria na Europa, as mulheres escravizadas estavam abertamente sujeitas à violência sexual, sendo forçadas a suportar não apenas a exploração de seus corpos, mas também o tormento de ter seus filhos e filhas arrancados de seus braços e vendidos em leilões (*Idem*, 2017, p. 178). Fica evidente, portanto, que tanto as mulheres europeias quanto as escravizadas – sobretudo essas últimas – foram reduzidas a instrumentos de reprodução da força de trabalho, tratadas como

⁵² Arremedo ao poema de Bertold Brecht, *Quando o crime acontece como a chuva que cai*.

uma “máquina natural de criação”. A caça às bruxas, que se expandiu para o Novo Mundo⁵³ a partir da colonização e cristianização, assim como as *plantations* e senzalas coloniais, funcionaram como uma espécie de campo “ancestral” ou laboratório primitivo da biopolítica, em que se experimentaram e consolidaram formas de controle, disciplinamento, exploração dos corpos e regulação, que viriam a se sofisticar. O ato de violentar, em suas múltiplas manifestações, está intrinsecamente ligado à aniquilação do outro, a um “canibalismo simbólico” no qual a vítima perece não apenas sob a força do agressor, mas sob a “lógica de sua incorporação e instrumentalização”. “Seu resto de existência” resiste apenas na medida em que é apropriada, dissolvida e integrada ao projeto daquele que a subjogou (SEGATO, 2005, p. 270). Em outras palavras, enquanto vida matável, sua presença só se justifica na medida em que se inscreve dentro dos limites impostos pelo “soberano” (*Ibid.*). Desde a caça às bruxas, os corpos femininos foram tolerados apenas sob um pacto de controle e domesticação. Aquelas que ousavam existir à margem desse arranjo estavam condenadas à eliminação – e a fogueira tornou-se, desse modo, o destino inexorável da insubmissão.

Para Foucault, um dos principais dispositivos do biopoder é o racismo – não enquanto conjunto de preconceitos ou atos isolados de discriminação, mas como regime de poder estruturado. Trata-se de um mecanismo que opera por meio da segregação, separação e exclusão, estabelecendo uma distinção entre grupos sociais qualificados e desqualificados, valorizados e descartáveis. Em última instância, produz um corte entre “o que deve viver e o que deve morrer”:

[...] o racismo [...] assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva [...] portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo [...] (*Ibid.*, p. 308-9).

No Estado moderno, cuja lógica de produção e acumulação de riquezas se ancora na lógica do capital, essa divisão se torna ainda mais evidente: determinados grupos são elevados ao topo da hierarquia social, enquanto outros são relegados à margem, expostos à morte. Nesse

⁵³ “[...] também no Novo Mundo, a caça às bruxas constituiu-se em *uma estratégia deliberada, utilizada pelas autoridades com o objetivo de propagar terror, destruir resistência coletivas, silenciar comunidades inteiras e instigar o conflito entre seus membros. Também foi uma estratégia de cercamento*, que, segundo o contexto, podia consistir em cercamentos de terra, de corpos ou de relações sociais. Assim como na Europa, a caça às bruxas na América foi, sobretudo, um meio de desumanização e, como tal, uma forma paradigmática de repressão que servia para justificar a escravidão e o genocídio” (FEDERICI, 2017, p. 381-2, grifo autora).

sentido, as justificativas para a eliminação de parcelas da população passam a se estruturar a partir de um discurso de risco biológico, no qual o exercício do poder de morte se apresenta como um mecanismo de defesa e proteção da vida e da espécie. Daí que, mesmo no interior de um sistema político centrado no controle da vida, a exclusão e a violência letal encontram sua legitimação. Uma vez mais, a partir da chave de leitura federiciana, podemos considerar, ainda que o fenômeno de caça às bruxas não tenha operado plenamente sob a lógica da biopolítica, seus primeiros elementos já estavam presentes. A criação da figura da bruxa, fruto de uma longuíssima tradição misógina de perseguição e controle feminino e a captura da dimensão reprodutiva demonstram essa emergência. A repressão sobre os corpos femininos, especialmente no que diz respeito à autonomia reprodutiva, prefigura, através da virulência soberana, os mecanismos que posteriormente seriam centrais no biopoder, articulando-se à necessidade de regular a força de trabalho e a reprodução social dentro da nova ordem econômica e política em formação. No que tange ao racismo de Estado, que, segundo Foucault, emerge no século XIX e que legitima a função da morte no interior de um regime político baseado na vida, seria possível analisá-lo a partir da experiência feminina ressignificada no contexto da caça às bruxas, em plena acumulação primitiva?

A relação entre o racismo de Estado, tal como formulado por Foucault, e a experiência feminina ressignificada no contexto da caça às bruxas nos séculos XVI e XVII, nos parece, convergem a partir da tese sobre a acumulação primitiva que a parmense oferece, ou, então, Federici parece antecipar a lógica do racismo de Estado na leitura que realiza na “acumulação das diferenças”. Enquanto Foucault compreende o racismo de Estado como uma tecnologia biopolítica moderna voltada à gestão diferencial da vida e da morte, Federici sugere que essa lógica de exclusão e hierarquização já estava presente na incipiência do capitalismo. A acumulação primitiva, vimos, não foi apenas um processo de expropriação econômica, mas também momento de produção de categorias sociais baseadas, essencialmente, na raça e no gênero, que estruturariam a gestão diferencial das populações ao longo da modernidade. A caça às bruxas aparece como momento crucial na formulação de mecanismos de controle e regulação social que precederam e, de certa forma, anteciparam a lógica racial dos Estados modernos. Ao perseguir e eliminar mulheres que desafiavam a ordem patriarcal emergente, a soberania clássica operou um primeiro corte populacional que separava aquelas cuja reprodução deveria ser regulamentada e investida daquelas que eram condenadas à eliminação, a fim de alienar o corpo da mulher de modo geral. Tal diferenciação, ancorada numa lógica de vivificação demográfica e populacional, ecoa a função do racismo moderno, que, segundo o francês,

legítima a distribuição assimétrica do direito à vida e à morte dentro do corpo social. É o que Yazbek tenta elucidar:

[...] É pela racialização do poder segundo o cálculo da guerra colonial, pela estratificação da forma de trabalho e pela codificação dos corpos sobre a base da dicotomia de raças e de gênero – não apenas uma guerra feita às populações colonizadas, mas também às mulheres –, pela função da morte no biopoder e pelo meticuloso controle normativo da sexualidade (campo de operacionalidade no qual vem cruzar-se, em sua forma privilegiada, o controle disciplinar e a regulação biopolítica) que se inaugura nossa modernidade (YAZBEK, 2021, p. 60)

O diálogo crítico estabelecido por Federici em relação aos corpos das mulheres se fortalece quando se compreende a biopolítica não como afrouxamento das violências, mas como sua reorganização sob uma lógica de racionalização e controle. Longe de eliminar a brutalidade da soberania clássica, Foucault assinala que o biopoder a reconfigura, investindo seletivamente nos corpos considerados indesejados, improdutivos, marginalizados e subalternizados. É nesse ponto que a leitura federiciana tensiona a análise foucaultiana: se, como observa Scasserra, sua empreitada pode ser vista como “um aporte que expande e complexifica o projeto de *História da sexualidade*” (SCASSERRA, 2018, p. 13, tradução livre), ela também desloca o eixo da discussão, insistindo que a perseguição às mulheres durante a caça às bruxas não foi um episódio periférico – de mera transição de poder administrativo –, mas o acontecimento constitutivo da modernidade capitalista. Tal deslocamento, a nosso ver, implica não apenas a ampliação, mas o reposicionamento radical: para a parmense, a constituição do capitalismo e o regime biopolítico não pode ser pensada sem colocar no centro a violência pautada na diferença sexual imposta na regulação da reprodução, processos inaugurais que instruíram as divisões estruturais da nova ordem social. Ademais, se é verdade que a política soberana que racionaliza a violência no interior do Estado vige, é para perpetuar, sempre que necessário, as demandas do capital.

A partir desse ponto, abre-se a necessidade de examinar os desdobramentos da crítica e o posicionamento materialista de Federici e, sobretudo, como seu feminismo não se reduz à denúncia das violências passadas e recalibradas, mas que projeta, em chave revolucionária, novas formas de organização social, econômica e política. O último capítulo, portanto – seguindo a lógica dos eixos que conduzem e sustentam sua intervenção principalmente em *O Calibã: acumulação primitiva, corpo e mulheres* –, busca seguir o movimento, explorando de que modo sua reflexão e crítica se articula com perspectivas ecofeministas e com projetos de resistência que, ao mesmo tempo em que desvelam os fundamentos do capitalismo, oferecem pistas para sua superação.

3. CONTRIBUIÇÕES PARA *REENCANTAR A VIDA*

3.1 Desdobramentos da crítica federiciana e sua reivindicação do termo *mulher*

Quando se busca esclarecer ou defender a obra de Foucault, é recorrente na fortuna crítica sublinhar que suas considerações, formulações e deslocamentos em torno do poder são frequentemente alvo de equívocos e interpretações imprecisas (Cf. FONTANA; BERTANI, 1999, p. 330). Segundo seus comentadores, parte desses mal-entendidos decorre do fato de que muitos leitores e críticos – tanto por parte de seus detratores quanto, por vezes, de seus leitores mais entusiastas – abordam sua obra a partir de expectativas teóricas “englobantes” que Foucault deliberadamente recusa reiteradas vezes⁵⁴. Roberto Machado chama atenção para a importância de se considerar as ambições, os recortes e os limites metodológicos próprios à analítica foucaultiana do poder. Ele afirma:

Mas é preciso ser menos geral e englobante. Porque a análise de Foucault sobre o poder é resultado de investigações delimitadas, circunscritas, com objetos bem demarcados. Por isso, embora às vezes suas afirmações tenham uma ambição englobante, inclusive pelo tom muitas vezes provocativo e polêmico que as caracteriza, é importante não perder de vista que se trata de análises particularizadas, que não podem e não devem ser aplicadas indistintamente a novos objetos, fazendo-lhes assim assumir uma postura metodológica que lhes daria universalidade (MACHADO, 2025, p. 21).

Não que as teorias “totalitárias”, “envolventes” e “englobantes”, como o marxismo e a psicanálise, nos diz Foucault, não forneçam “instrumentos localmente utilizáveis” – o

⁵⁴ Para citar algumas passagens: em *A vontade de saber*, o francês assinala que “o que está em jogo [...] é dirigirmo-nos menos para uma ‘teoria’ do que para uma ‘analítica’ do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo” (FOUCAULT, 2022, p. 90); na aula de 11 de janeiro de 1978, que compõe a conferência intitulado *Segurança, território e população*, Foucault reitera: “[...] Em primeiro lugar, a análise desses mecanismos de poder que iniciamos há alguns anos e a que damos seguimento agora, a análise desses mecanismos de poder não é de forma alguma uma teoria geral do que é o poder. Não é uma parte, nem mesmo um início dela. Nessa análise, trata-se simplesmente de saber por onde isso passa, como se passa, entre quem e quem, entre que ponto e que ponto, segundo quais procedimentos e com quais efeitos. Logo, só poderia ser, no máximo, e só pretende ser, no máximo, um início de teoria, não do que é o poder, mas do poder, contanto que se admita que o poder não é, justamente, uma substância, um fluido, algo que decorreria disto ou daquilo, mas simplesmente na medida em que se admita que o poder é um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder. É um conjunto de procedimentos, e é assim e somente assim que se poderia entender que a análise dos mecanismos de poder dá início a algo como uma teoria do poder (*Idem*, 2008, p. 3-4).

marxismo, por exemplo, ao desenvolver conceitos como o fetichismo da mercadoria ou a alienação, fornece ferramentas potentes para descrever formas específicas de opacidade nas relações sociais nas quais o trabalho humano e suas relações se apresentam invertidos, mascarados e reificados; na psicanálise, o uso de conceitos como recalque na análise de um fenômeno comportamental e social (Cf. FOUCAULT, 1999, p. 10-11). O ponto é outro: para o francês, tais usos localizados raramente se mantêm “isolados”, havendo sempre a condição de que a unidade teórica do discurso seja retomada nos próprios termos da totalidade, que o fragmento seja reintegrado à grande narrativa, que a análise parcial seja reconduzida ao modo de produção capitalista ou ao aparelho psíquico, conforme o caso. Tal condição, segundo ele, produz um “efeito de freada”, interrompendo o movimento de abertura investigativa e reconduzindo o pensamento às amarras do sistema teórico original (*Ibid.*).

Com efeito, ao não trilhar por modelos totalizantes, Foucault opta por uma abordagem historicamente situada e metodologicamente estratégica, distanciando-se, assim, tanto das concepções jurídicas do poder, centradas na soberania, na faceta repressiva e na lei, quanto das explicações que reduzem os sujeitos a efeitos passivos de determinações sistêmicas. No entanto, evidentemente, essa recusa não implica ausência de coerência: o pensamento foucaultiano constrói um sistema próprio, mas que se mantém estratégico, móvel, às voltas com o terreno histórico específico de cada pesquisa, atento às suas formas concretas, condições de emergências históricas e modos de funcionamento, sem se comprometer com uma teoria geral ou por uma ontologia universal do poder.

Esse “ponto de partida” foucaultiano tensiona com Silvia Federici. A crítica que essa dirige àquele não decorre de uma incompreensão – um tanto advertida pelos comentaristas de Foucault – de “metodologia”, mas, por assim dizer, de uma incompatibilidade de horizonte. Se, para o francês, o poder deve ser investigado a partir de suas formas de emergências dispersas – dispositivos, práticas e discursos situados –, para a ítalo-americana, tal dispersão só se torna inteligível quando reconduzida às estruturas materiais que a possibilitam. A genealogia foucaultiana interroga o modo e o porquê de o poder produzir corpos e subjetividades; a federicianiana, por sua vez, pergunta sobre o preço histórico dessa produção – e às custas de quem: sobre o trabalho, a violência e a expropriação que a fundam e perpetuam. Ao contrário de produzir um “efeito de freada”, essa recondução à materialidade não fecha o campo analítico, mas o amplia, pois lança luz sobre as bases econômicas e patriarcais do poder moderno.

É nesse ponto, nos parece, que se abre a divergência de fundo. Uma vez mais, Federici parte da convicção de que certos processos históricos, como a caça às bruxas e a expropriação do trabalho reprodutivo, não podem ser tomados como eventos marginais ou “locais”, mas devem ser reconhecidos como o núcleo de fundação da modernidade capitalista. Enquanto Foucault investiga a formação de dispositivos de poder que regulam e administram a vida, Federici interroga as condições históricas e materiais dessa vida, isto é, como ela é produzida, apropriada e destruída no interior de uma economia política. Para ela, há um *não dito* em Foucault: uma dimensão do corpo que escapa à sua analítica, justamente porque este evita reconduzir o poder às determinações materiais que o tornam possível. A omissão de que Federici acusa Foucault aponta que sua genealogia fica cativa de uma neutralidade metodológica que tende a dissolver a materialidade da dominação que fora investida especificamente aos corpos femininos a fim de transformá-las em máquinas de trabalho gratuito (Cf. FEDERICI, 2017; 2019b). Lembrando a passagem em que Foucault cita o fenômeno de caça às bruxas como uma emergência de poder e saber de uma nova razão de Estado, Federici insiste que a supressão das mulheres acusadas de bruxaria correspondeu a uma virada histórica na “condição de vida das mulheres” (*Idem*, 2025, p. 33). Trocando em miúdos, o pano de fundo de uma mutação das formas de saber – formas de governo e regimes de verdade – corresponde à destruição de uma economia simbólica e material da vida, que sustentava formas de cuidado, solidariedade e de reprodução autônoma pré-capitalista, como vimos no capítulo anterior.

Vimos que Foucault, ao colocar o corpo da anátomo-política e o corpo-espécie em suas análises e o sexo como “móbil político”, este nos revela como o poder moderno se infiltra nos tecidos da vida, convertendo-a em objeto de gestão, cálculo e intervenção (Cf. FOUCAULT, 1999; 2022; FONTANA; BERTANI, 1999, p. 337). A lógica de um poder que não mais se exerce apenas sobre a morte, mas sobre a vida, regulando seus ritmos, seus nascimentos, saúde e produtividade – de uma soberania centrada no direito de matar para um poder que “faz viver e deixa morrer” –, se funda, segundo Federici, sobre uma economia da violência, expropriação e apropriação da sexualidade feminina (FEDERICI, 2017, p. 169). Nesse sentido, a gestão da vida racionaliza, por assim dizer, sua “expropriação reprodutiva”: encerrando a dimensão reprodutiva a uma função econômica, o capitalismo transforma o corpo feminino em “máquina de trabalho” e “recurso natural” – um deslocamento que tanto a leitura marxiana quanto a foucaultiana tenderam a abstrair.

Ao tomar essa violência patriarcal como ponto de partida – deslocando a análise do poder para a crítica de suas condições materiais de possibilidade –, Federici evidencia tanto o

alcance quanto os limites do “legado foucaultiano” na teoria feminista posterior. Segundo ela, essas abordagens tendem a privilegiar a investigação dos “efeitos dos poderes que se exercem sobre nossos corpos” em detrimento da tarefa de recompor o “campo de forças no qual nosso corpo se movimenta”, o que faz com que ele permaneça inteligível, ou, ainda, “conduz a visões mistificadoras de seu funcionamento” (FEDERICI, 2020, p. 10, tradução livre). Federici não esconde as intenções e as provocações de fundo que a motivaram a compilar os artigos presentes em *Beyond the skin*. O livro é concebido como resposta a questões surgidas em três conferências ministradas no Instituto de Estudos Integrados da Califórnia, em 2015, nas quais a filósofa revisita o significado do corpo e da política corporal no movimento feminista dos anos 1970 e, conseqüentemente, seu próprio percurso teórico. Seu objetivo se organiza em três frentes principais: i) reafirmar a contribuição do feminismo dos anos 1970 para a teoria do corpo – contribuição que, segundo nos diz, tem sido subestimada pelas novas gerações de feministas; ii) reconhecer a dificuldade em conceber estratégias que transformem efetivamente as condições da vida das mulheres; e iii) revisitar as raízes históricas das formas de exploração feminina na sociedade capitalista (*Ibid.*, p. 1-2). A partir disso, Federici coloca quatro perguntas norteadoras, entre as quais se destacam as duas primeiras, fundamentais à discussão com Butler:

First, is “women” still a necessary category for feminist politics, considering the diversities of histories and experiences covered under this label, or should we discard it, as Butler and other poststructuralist theorists have proposed that we do? More broadly, should we reject any political identity as inevitably fictitious and opt for unities built on purely oppositional grounds? How should we evaluate the new reproductive Technologies that promise to restructure our physical make-up and remake our bodies in ways that better conform to our desires? Do these Technologies enhance our control over our bodies or do they turn our bodies into objects of experimentation and profitmaking at the service of capitalista market and the medical profession? (FEDERICI, 2020, p. 2, grifo nosso).

Embora Federici também dialogue criticamente com Donna Haraway, é em Judith Butler, nos parece, que sua crítica encontra maior densidade. No artigo *On the body, gender and performance*, sua crítica se concentra no conceito de performatividade e nas implicações políticas e ontológicas da identidade formuladas por Butler – ou, como ela própria ressalta, menos contra a letra butleriana do que contra certas apropriações feministas de sua obra (*Ibid.*). Trata-se, em última instância, de reabrir o diálogo entre o marxismo feminista e o feminismo pós-estruturalista, reatando um fio que, a seu ver, foi rompido pela guinada discursiva dos anos 1990. O que está em jogo, para a parmense, é a tensão entre, de um lado, a análise das imbricações entre patriarcado e modo de produção capitalista - e de suas conseqüências materiais sobre as condições de vida das mulheres - e, de outro, a guinada promovida pelos estudos queer e pelas teorias pós-estruturalistas de gênero, cuja ênfase recai sobre as

construções socioculturais do sujeito, frequentemente em detrimento da crítica às relações de produção. Com o embate, não queremos, evidentemente, refutar os conceitos butlerianos ou adentrar os meandros de sua formulação; tampouco, ainda, desenvolver sua “virada ética” nas produções ao longo da década de 2000, mas se trata de reconhecer aí um prolongamento da premissa crítica que Federici dirige a Foucault, ou seja, também no debate com Butler, nossa filósofa propõe restituir à teoria feminista o vínculo entre corpo, trabalho e reprodução, insistindo que a identidade e o termo “mulher” permanecem estratégicos, pois, longe de significar uma apologia ao essencialismo, recupera uma categoria política capaz de nomear as experiências concretas de exploração, marcados por sua *função-trabalho*, e, sobretudo, de constituir a base de movimentos sociais alternativos, enraizados nas práticas e resistências cotidianas das mulheres (Cf. RAMOS; PIAZZOLLA, 2025).

No plano geral, os movimentos feministas adotaram a categoria *mulheres* como sujeito político coletivo, compreendendo-a como o lugar de enunciação de experiências compartilhadas de opressão sob a égide do patriarcado. A depender do horizonte teórico e político em questão, tal categoria incorpora, em suas formulações, as múltiplas determinações e interseccionalidades de classe, raça, etnia, sexualidade, dentre outras dimensões constitutivas da vida social. Como vimos, o movimento WfH colocava no centro de suas problematizações a chamada “questão mulher” ao explicitar o “caráter laboral das atividades historicamente tomadas como naturalmente femininas” (*Ibid.*). Anos mais tarde, em 1990 Judith Butler problematizará o debate sob outra perspectiva, ao propor, já na abertura de *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*⁵⁵, uma crítica às formas como o feminismo passou a se apoiar na categoria “mulher” como sujeito político universal, indagando quem é incluído ou excluído quando se fala em “*nós, mulheres*” e, de modo mais radical, questiona se “ser mulher constituiria um ‘fato natural’ ou uma performance cultural, ou seria a ‘naturalidade’ constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas?” (BUTLER, 2023, p. 9).

⁵⁵ Rodrigues recorda que Butler escreve sua obra em um contexto político marcado pela anunciação do “fim da história”, pela queda do Muro de Berlim e o naufrágio da expressão materialista no colapso da União Soviética – momento em que Francis Fukuyama (1992) celebrava a vitória do estilo de vida norte-americano como horizonte definitivo e encerrado. Nesse “clima de fim”, difundia-se a crença de que “as mulheres já haviam conquistado tudo o que podiam ou precisavam”. Butler, no entanto, recusou-se a aderir a esse cenário de complacência e cria seus próprios problemas teóricos, propondo que o feminismo deixasse de ser pensado apenas “em nome da mulher”, o que, evidentemente, não implica o abandono ao movimento feminista – da qual faz parte –, mas de problematizar a heterossexualidade compulsória e alertar a restrição dos conceitos de gênero e sexo (RODRIGUES, 2019, p. 60).

Ao problematizar a ideia de gênero vinculada a uma certa materialidade e organizada pela matriz da heterossexualidade – isto é, pelas categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo –, Butler propõe submetê-la a um exame genealógico mais rigoroso. Inspirando-se em Foucault, ela busca evidenciar não as “origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver”, mas as “apostas políticas” implicadas em toda construção identitária, mostrando que aquilo que se apresenta como origem ou causa é, a bem da verdade, o efeito de práticas, instituições e discursos cujos pontos de emergência são múltiplos e difusos (*Ibid.*, p. 9-10). Nesse sentido, o capítulo de abertura de *Problemas de gênero* se dedica a reconsiderar o estatuto da mulher como sujeito político do feminismo, bem como a reexaminar criticamente a clássica distinção entre sexo e gênero que sustentou grande parte das teorias feministas até então.

De acordo com Butler, o feminismo moderno constitui para si um sujeito político em nome de quem a representação é reivindicada. No entanto, a filósofa adverte que “política” e “representação” são termos intrinsecamente polêmicos, pois a própria estrutura jurídica em que se inscrevem se desenvolve de modo ambíguo: ela simultaneamente autoriza e limita quem pode ser reconhecido como sujeito político (*Ibid.*, p. 18). De um lado, a representação atua como “termo operacional” no processo político que busca ampliar a visibilidade e a legitimidade das mulheres enquanto sujeitos políticos; de outro, cumpre uma função normativa, ao participar de uma linguagem e matriz que pré-determinam as fronteiras do que pode ser representado (*Ibid.*). Nesse enredo paradoxal, ser “representável” implica necessariamente submeter-se às categorias de identidade que essa própria matriz de poder institui – categorias de *poder-saber* que, antes de expressarem uma essência feminina, *produzem* o sujeito “mulher” como efeito de seus próprios mecanismos discursivos. Assim, os domínios da representação política e linguística estabelecem *a priori* os critérios de reconhecimento do sujeito de modo que apenas aquilo que se conforma a tais parâmetros pode ser incluído na esfera da representação, isto é, “os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar” (*Ibid.*). Dessa feita, a política feminista, ao reivindicar visibilidade e direitos em nome das *mulheres*, pode inadvertidamente reproduzir o mesmo regime discursivo que determina o sujeito a ser reconhecido. A *categoria mulheres*, longe de ser neutra, emerge de um campo normativo que regula a inteligibilidade dos corpos e define os critérios do que se compreende como humano, isto é, daquilo que compreende como “ficções fundacionistas” que sustentam a noção de sujeito. Daí que, para Butler, a crítica feminista deve

compreender que esse “sujeito do feminismo é produzido e reprimido pelas mesmas estruturas de poder através das quais se busca a emancipação” (*Ibid.*, p. 20).

É por isso que sua proposta genealógica busca interrogar as condições de possibilidade da própria categoria “mulher”, mostrando que o sujeito do feminismo é, antes de tudo, um efeito discursivo — produto de práticas, instituições e relações de poder que o antecedem e o constituem. E, de modo mais radical, trata-se, para a americana, de desontologizar tanto o gênero quanto o sexo, pois não há substância ou essência que pode servir à garantia de um corpo nascido fêmea, seja no gênero, seja no próximo sexo:

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. *Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura*” (BUTLER, 2023, p. 27, grifo nosso).

Conforme observa Rodrigues, no movimento de crítica à heterossexualidade compulsória, Butler retorna a Simone de Beauvoir para tensionar a distinção entre sexo como dado biológico e gênero como construção social: a célebre máxima “*não se nasce mulher, torna-se mulher*”, pressupõe, segundo Butler, uma separação estável entre “nascer e devir, entre natureza e cultura, entre real e simbólico” (RODRIGUES, 2019, p. 62; BEAUVOIR, 2009). Assim, retornando ao sujeito, Butler reitera a inexistência de uma substância que assegure a um “corpo biológico marcado pelas características de fêmea ao ‘tonar-se mulher’” (RODRIGUES, 2019, p. 62). Nesse sentido, conceber o sexo como um dado natural não é outra coisa senão reiterar o efeito da construção cultural de comportamentos e expectativas sobre os sujeitos e seus corpos: sexo e gênero são construções socioculturais, resultantes da tentativa de os sujeitos se adequarem a regras sociais que constroem a mulher a atuar de modo “feminino” e o homem a agir de modo “masculino” (*Cf.* CYFER, 2017, p. 252). Daí que Butler afirma que o gênero é performativo no sentido de ser constituído por modos de agir reiteradamente associados ao binário da feminilidade ou da masculinidade. Trata-se de um processo de assujeitamento que se dá por meio da repetição contínua de gestos, atos e discursos socialmente construídos e, claro, complexos. Em outras palavras, o gênero opera como um mecanismo de poder-saber que responde à sua própria injunção paradoxal: ao mesmo tempo em que submete os sujeitos às normas, é também o que os constitui em sua relação com elas (*Cf.* RODRIGUES, 2019, p. 66). Nas palavras da filósofa americana:

Nesse sentido, o *gênero* não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência de gênero. Conseqüentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra [...] não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados (BUTLER, 2023, p. 55, grifo autora).

Fica patente, portanto, que, ao afirmar que o gênero é performativo, Butler evidencia o fundamento produtivo das normas: são elas que, ao se repetirem, como que materializam os corpos e estabilizam identidades. Assim, tanto o gênero quanto o sexo se apresentam como construções discursivas estilizadas no corpo de modo que devem ser compreendidos menos como *substância* do que um *fazer* reiterado que *produz efeitos de identidade*. A crítica butleriana, ao desestabilizar as fronteiras entre sexo e gênero, problematiza a própria categoria do sujeito político, concebendo-o como efeito transitório de relações de poder e de significação, aberto à multiplicidade e à diferença. Não é trivial ressaltar que, como a própria filósofa assinala logo nas primeiras linhas de sua obra, seu gesto teórico consiste em “criar problemas”: não oferecer, necessariamente, fundamentos estáveis ou soluções normativas, mas tensionar os quadros conceituais que sustentam as políticas identitárias e os pressupostos ontológicos do feminismo (Cf. *Ibid.*, p. 7).

Federici, embora reconheça a utilidade do conceito de performatividade por ampliar a compreensão do caráter socialmente construído das identidades e dos valores de *gênero*⁵⁶, adverte que ele possui um “alcance limitado e parcial”, uma vez que parte de uma rejeição prévia de “séculos de restrições e normas impostas às mulheres em nome de uma natureza feminina mítica” (FEDERICI, 2020, p. 45, tradução livre). À diferença da abordagem pós-estruturalista que privilegia a linguagem e o desejo pela busca das emergências e “apostas políticas”, o materialismo federiciano parte do pressuposto de que a “definição normativa da feminilidade” não é outra coisa senão um produto histórico do patriarcado e que suas raízes estão entranhadas na exploração capitalista do trabalho feminino, ou seja, sua crítica investiga e nomeia as “fontes da opressão contra as mulheres” enquanto, a um só tempo, busca estratégias políticas de transformação tanto no âmbito individual quanto, e sobretudo, no social (*Ibid.*).

⁵⁶ Importante ressaltar que Federici não faz uso e não desenvolve todo seu rol crítico tendo em mãos o conceito de *gênero*, mas, sim, diferença sexual (socialmente construída) ou mesmo mulheres. Quando mobiliza o termo “gênero”, isso ocorre, em geral, com contexto de embate crítico, seja com Butler, seja com correntes feministas e queer que tomam essa categoria como eixo analítico central; ou, então, em um sentido mais restrito, aquém da inflexão ontológica e performativa que Butler lhe atribui.

Para a parmense, é preciso deslocar o foco do discurso para as instituições que estruturam e reproduzem o gênero e a sujeição das mulheres: “[...] *the organization of work, the division of labor, the setting up of differentiated labor markets, and the organization of the family, sexuality, and domestic work*” (*Ibid.*, p. 46, grifo nosso)⁵⁷. Daí que chama atenção para o fato de que não “performamos” o gênero ao exercer funções como enfermeiras, garçonetes, mães, trabalhadoras do sexo ou cuidadoras – tais atividades não derivam tão simplesmente de atos performativos reiterados, ainda que no interior de tramas complexos, mas de uma coerção histórica e econômica que, desde a acumulação primitiva, atribuiu às mulheres a responsabilidade pelo trabalho *gratuito* reprodutivo e afetivo (*Ibid.*). Pensar o gênero *apenas* em termos de performance tende, por um lado, a reduzir a inteligibilidade da dinâmica efetiva em jogo na medida em que obscurece os condicionantes materiais que organizam as formas concretas de trabalho e sustentam a subordinação feminina; por outro, ao tomar a identificação social como mulher ser quase como uma “ferida autoinfligida”, desconsidera as práticas cotidianas de resistência e recusa que atravessam a experiência feminina sob “aparente conformidade às normas de gênero”, revelando que seus corpos são, também, campos de luta (*Ibid.*). Em suas palavras:

[...] The rise of the women’s liberation movement would be incomprehensible if the concept of “performance” were our main guideline, with its implications of passive reception and reproduction of normative standards. Emerging at the end of one of the most repressive decades in American history, from the viewpoint of gender formation and discipline, the women’s liberation movement would have to be a mystery if we missed the deep-seated rebellion brewing under the appearances of conformity and—equally important—the fact that this rebellion was not a rejection of gender as such but a rejection of a specific, devaluing definition of womanhood that the women’s movement put to death despite many institutional attempts to preserve it (FEDERICI, 2020, p. 47)

Dessa afirmativa, Federici levanta uma questão decisiva e central no debate teórico e político atual: *uma política feminista revolucionária deve abandonar a identidade? E, ainda, seria possível construir um movimento feminista pós-identitário?* (*Ibid.*) Para ela, a resposta não é simples. Mesmo que as mulheres rompam com as definições normativas de feminilidade, essa ruptura não pode ser compreendida apenas sob a ótica da performance, como se bastasse uma mudança discursiva para subverter relações materiais de poder. Assim como no caso da identidade negra – em expressões e movimentos como *Black Power*, *Black Liberation* ou *Black*

⁵⁷ Federici reconhece que as práticas discursivas participam ativamente da produção de subjetividade e do controle dos corpos, afinal, basta lembrar de sua análise do termo *gossip*, cuja mutação semântica acompanha a desarticulação das redes femininas de solidariedade. No entanto, ao contrário de Foucault e Butler, a parmense não toma o discurso como campo autônomo de produção de saber, mas o reinscreve nas condições materiais de sua emergência.

Lives Matter –, o termo *black* [negro] representa uma história de exploração e luta, e não uma “identidade de passaporte”, burocrática e contratual, tal como, segundo Federici, Locke, em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, compreende a identidade como “constitutiva da pessoa e fundada na invariabilidade do eu – princípio que garante a possibilidade da punição” (*Ibid.*, p. 48). Trata-se, aqui, de uma identidade coletiva, historicamente construída no enfrentamento e na solidariedade. Negar essa dimensão da identidade seria, para a parmense, nos parece, ceder à unilateralidade do poder, ou, em última instância, resignar-se mais à posição do senhor do que do escravo no jogo de desejo e reconhecimento.

Ao contrário, portanto, de um feminismo pós-identitário que renuncia à categoria de mulher em nome da fluidez performativa dos sujeitos, Federici propõe algo como uma “reapropriação da diferença”, isto é, assumir a identidade “*mulheres*” não como essência, mas posição histórica, social e política de resistência. Um gesto que revisita a importância do movimento dos anos 1970 em que coloca no centro da análise as práticas de reprodução e subsistência que estruturam a vida cotidiana – o terreno onde as *mulheres*, ao longo da história, foram simultaneamente exploradas e, também, onde gestaram novas formas de solidariedade e de autogoverno. Nesse sentido, há que se reinscrever, por assim dizer, a crítica à normatividade do sujeito em uma economia política do corpo, entendida não apenas com campo discursivo de produção de identidades, mas como terreno histórico onde se inscrevem o trabalho, a violência e a reprodução da vida.

Como bem lembram Ramos e Piazzolla, Federici, em uma entrevista ao jornal Brasil de Fato, faz uma ponderação importante sobre a experiência da identidade:

Para mim, a questão da identidade está profundamente enraizada nos processos históricos e na organização social de nossas vidas. Por exemplo, o trabalho é uma identidade. Portanto, a identidade não é algo abstrato. É feita por expectativas sociais, pelo trabalho, pela geografia, por condições que estão realmente enraizadas em toda uma textura política e econômica. É por isso, também, que não podemos mudar nossa identidade sem mudar nossa condição material de vida (FEDERICI *apud* RAMOS; PIAZZOLA, 2025).

Nesse sentido, a diferença sexual socialmente estabelecida não pode ser reduzida a um mero jogo de significantes ou à performance de normas de gênero. Ela é, antes, uma relação de trabalho, inscrita nas estruturas de produção e reprodução. A violência patriarcal que funda o capitalismo não é metáfora, tampouco uma gramática simbólica: é o mecanismo concreto que converteu corpos em força produtiva e que, ao fazê-lo, produziu a própria categoria “mulher” como função-trabalho. Como vimos nos capítulos anteriores, foi no processo de ressignificação da função das mulheres durante a caça às bruxas que se consolidou essa conversão entre corpo

e trabalho. Considerar, então, a função-trabalho como forma de “nomear a feminilidade capitalista” não implica *essencializar* a mulher, mas revelar que, “por razões históricas, a *mulher* enquanto *função-trabalho* tornou-se um dos pilares de sustentação desse modo de produção” (RAMOS; PIAZZOLA, 2025, grifo autoras). Em última instância, “ao capital não interessam as determinações abstratas do feminino” – se ele é “performatividade”, “devir” ou “identidade” –, senão de modo circunstancial, uma vez que nada impede que outros grupos sociais subalternizados venham a ocupar o lugar do feminino, realizando a mesma função-trabalho que garante a reprodução do sistema (*Ibid.*). Autodeterminar-se e reivindicar o modo como se percebe e se habita o mundo é, sem dúvida, um gesto político legítimo e necessário. Contudo, para Federici, *essa dimensão subjetiva não pode se converter na diretriz exclusiva de uma transformação social radical*. Sua crítica recai nessa espécie de “falsa libertação”: aquela que, em vez de alterar as estruturas materiais que sustentam a dominação, limita-se a incluir mulheres – cis, trans, ou *queers* – nos mesmos marcos de valorização e expectativa moldados pela racionalidade patriarcal e do capital. Em outras palavras, trata-se de uma integração à norma, e não de sua subversão; de uma adequação do corpo e da subjetividade aos parâmetros já estabelecidos de feminilidade, trabalho e consumo, e não da criação de novas formas de vida fora deles.

Para a ítalo-americana, as identidades sociais, dentre elas, a de gênero, não são substâncias fixas e imutáveis, mas tampouco realidades completamente instáveis ou desprovidas de fundamento material (*Cf. FEDERICI, 2020, p. 31*). Elas são produtos históricos, constituídas pela articulação entre relações e classe, gênero, raça e pelas lutas coletivas das comunidades de que fazemos parte, e não definidas puramente pelas normas que o sistema capitalista impõe sobre nós. A luta pela autodeterminação, portanto, não pode se limitar “à mudança de nomes, aparências corporais”, pois essas mudanças se desvinculadas de um projeto coletivo de transformação, correm o risco de se converter em práticas compatíveis com a lógica neoliberal da individualização e da autoempresa (*Ibid.*). Ao revistar a história do feminismo, nossa filósofa busca lançar luz no fato de que a luta pela emancipação das mulheres sempre foi uma batalha contra normas e códigos de conduta socialmente impostos, e que essa luta modificou profundamente o significado do que é ser mulher ao longo do tempo. O próprio movimento trans, segundo nos diz, dá continuidade a esse processo de questionamento e reinvenção das identidades iniciado nos anos 1970 – antes, até –, ainda que Butler o tenha teorizado sob uma chave distinta (*Ibid.*).

Ora, como explicita no título, é preciso atravessar a superfície do corpo, ir *além da pele*, para reencontrar, no fundo de sua materialidade, as condições históricas de sua produção e, por isso mesmo, a força disruptiva latente. Supor que o corpo é inteiramente produzido nas e pelas práticas discursivas implica supor, segundo Federici, que nossa constituição fisiológica teria pouca ou nenhuma relevância para a experiência social. Isso não significa, de modo algum, recair numa perspectiva biologizante da diferença sexual; trata-se, antes, de mostrar que a relação entre corpo e gênero, ainda que socialmente construída, ultrapassa o plano da performance e inscreve-se em estruturas materiais. O ponto nevrálgico é que nenhuma transformação identitária – nem mesmo seu abandono – é possível sem transformação estrutural: há que se alterar as formas como trabalhamos, como a riqueza é distribuída e como o acesso aos bens comuns é organizado. Mudar o corpo ou o nome sem alterar o sistema de produção e as hierarquias sociais é um gesto insuficiente e inócuo, pois as condições e as instituições “produtivas” permanecem intactas. Assim, longe de propor o abandono das identidades – sem cair no mero identitarismo –, Federici as reinscreve num horizonte de luta material e coletiva: só é possível falar em autodeterminação efetiva quando essa se articula à reapropriação do poder comum, à reorganização do trabalho e das bases sociais que sustentam a vida para decidir “como queremos viver, que topo de saúde e educação precisamos ter e que tipo de sociedade desejamos construir” (*Ibid.*, p. 32, tradução livre). Portanto, reivindicar e anunciar *mulheres*, assumimos, segundo Ramos e Piazzola, “a estratégia crítica de revelar sua situação de empresa a realizar trabalho alienado e gratuito [...] Nestes termos, a noção mulher é indispensável para a avaliação concreta desse modo de vida” (RAMOS; PIAZZOLA, 2025).

À luz da reconstrução histórica que Federici faz em seu trabalho, torna-se evidente porque ela insiste na necessidade política de reivindicar *mulheres*. A categoria, vimos, não funciona como essência, mas como nome de uma posição social produzida historicamente pela violência patriarcal e pela diferenciação sexual do trabalho. A caça às bruxas não instituiu “apenas” novas normas de conduta feminina, mas reorganizou o próprio corpo feminino como força (re)produtiva: disciplinou sua sexualidade, subordinou sua capacidade reprodutiva e converteu seu trabalho – doméstico, afetivo, sexual – em uma infraestrutura invisível do capitalismo. Resulta daí que *mulheres* designe, inicialmente, um lugar estrutural na economia política, como um conjunto de funções, expectativas e formas de exploração que recaem desproporcionalmente sobre corpos lidos e utilizados como femininos. Por isso, dissolver a categoria *mulheres* em nome de uma política pós-identitária seria, para Federici, apagar as condições históricas que produziram sua função-trabalho e que continuam a organizar sua

posição na forma contemporânea da divisão sexual do trabalho. Se não se trata de conservar uma identidade, mas de nomear coletivamente uma experiência de expropriação que permanece estruturante, não há como abandonar o termo enquanto suas determinações materiais seguem operando.

Isto posto, impõe-se um último desdobramento: o problema de o movimento feminista, essencialmente em sua vertente hegemônica, estar cada vez mais se convertendo numa instituição – uma forma estabilizada, administrada e integrada às estruturas que originalmente buscava contestar⁵⁸. À medida que o feminismo é capturado pela lógica estatal, pelo vocabulário diplomático e jurídico, pela gestão tecnocrática da diferença e por políticas de inclusão que não alteram as estruturas do atual modo de produção, o movimento corre o risco de perder sua força insurgente e sua imaginação coletiva. *Grosso modo*, ao se acomodar no interior das instituições, esse feminismo resulta num movimento que se profissionaliza, fragmentando-se em nichos especializados e associado às agendas institucionais que, longe de enfrentar a exploração, a tornam mais governável – isto é, um feminismo de administração do possível, e não da transformação do real.

Contra esse processo de institucionalização, que reduz o horizonte político a reformas tímidas e individualizantes, Federici propõe reativar a potência histórica do feminismo como movimento anticapitalista e, por isso, comunitário. Seu crescente interesse pela política dos comuns (*commons*) marca uma inflexão importante em suas reflexões recentes, evidenciando tanto uma continuidade quanto uma ampliação e um amadurecimento de seu percurso intelectual e militante, aproximando-a da tradição ecofeminista. Não se pretende, neste trabalho, esgotar o significado da política dos comuns em Federici⁵⁹, mas iluminar o sentido da aposta que atravessa sua obra recente: a busca por caminhos de superação que emergem das práticas coletivas, das resistências territoriais, das lutas de mulheres que reinventam o tecido comunitário, e do diálogo permanente com os movimentos sociais. É na confluência entre crítica materialista, imaginação política e práticas de reprodução coletivas e autônomas da vida que Federici vislumbra a possibilidade de recolocar o feminismo nos trilhos de sua vocação transformadora.

3.2 “Feminismo de volta nos trilhos”: caminhos de superação e formas de reencantar o mundo

⁵⁸ Cf. FEDERICI, 2019b, p. 31.

⁵⁹ Significa, dentre outras coisas, que não traremos pontos de convergência e divergência sobre os Comuns propostos tanto por Negri e Hardt na obra *Bem-estar comum* quanto Dardot e Laval na obra *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*.

No escrito de 1999, *Reprodução e luta feminista na nova divisão internacional do trabalho*, presente em *O ponto zero da revolução*, Federici constata que, ao que parece, nunca antes na história dispusemos de um entendimento tão claro dos problemas enfrentados pelas mulheres em diferentes regiões do mundo; e, em grande parte, isso decorre da conquista de um alcance internacional do movimento de liberação das mulheres, como atestam, principalmente, as mobilizações feministas desenvolvidas na esteira das conferências mundiais promovidas pela Organização das Nações Unidas (ONU) sobre a condição feminina (FEDERICI, 2019b, p. 137). No entanto, ao iluminar as perspectivas diretrizes das políticas feministas nos Estados Unidos e na Europa, percebe-se que a maioria das feministas “não considerou as mudanças provocadas pela reestruturação da economia mundial sobre as condições materiais das mulheres”, tampouco “as implicações dessas mudanças nas organizações feministas” (*Ibid.*).

Ora, o que Federici evidencia é que, embora exista um maior “esclarecimento” sobre a condição das mulheres, o feminismo hegemônico do Norte Global não acompanhou as transformações profundas produzidas pela reestruturação da economia mundial. Apesar das evidências do empobrecimento generalizado das mulheres – consolidando a chamada “feminização da pobreza” – poucas análises feministas reconheceram que a globalização instaurou uma “nova ordem colonial”, aprofundando divisões e hierarquias entre as próprias mulheres (*Ibid.*). Assim, o alcance máximo de suas críticas toca apenas em reformas administrativas: por exemplo, as objeções endereçadas ao Banco Mundial ou ao FMI tendem a se limitar à denúncia da desigualdade de gênero nas representações ou à defesa de uma maior atuação e participação das mulheres nas políticas de desenvolvimento sem, contudo, enfrentar as instituições e o modelo econômico que produzem e reproduzem essa exploração (*Ibid.*, p. 138).

Nos termos que coloca, trata-se de perceber que, de fato, houve uma nova investida do mecanismo de acumulação primitiva, reorganizando a exploração dos corpos e do trabalho das mulheres em escala global. Com efeito, ignorando a ordem econômica, tudo se passa como se os problemas típicos da experiência feminina fossem *apenas* questões de [violação dos] “direitos humanos” que, ao cabo, privilegiam a reforma jurídica como principal meio de intervenção (*Ibid.*). Tanto é assim que, embora as campanhas internacionais contra a violência de gênero tenham entrado na ordem do dia, centradas, principalmente, no estupro e na violência doméstica – seguido as recomendações da ONU –, essa ênfase restringe o entendimento do que conta como “violência contra as mulheres”, uma vez que ignora “a violência inerente ao

processo de acumulação capitalista”, como a violência de exposição à fome, às guerras e das estratégias de contrainsurgência que, nos diz, “entre os anos 1980 e 1990, abriram caminho para a globalização econômica” (*Ibid.*, p. 138).

Nesse sentido, e conforme observa Dias, Federici compreende a globalização como a atualização dos mecanismos de opressão e exploração historicamente mobilizados para promover “a espoliação ainda maior da classe trabalhadora” (DIAS, 2021, p. 166). Essa leitura encontra sua formulação direta quando a própria Federici afirma que “a globalização da economia provocou uma grande crise na reprodução social da população da África, da Ásia e da América Latina”; crise essa que se expressa na constituição de uma nova divisão internacional do trabalho, organizada para “aproveitar a mão de obra feminina dessas regiões” a fim de garantir, simultaneamente, a reprodução da força de trabalho nas metrópoles e a produção de mercadorias baratas para exportação (FEDERICI, 2019b, p. 140). Significa que – para o sonho emancipatório de integração das mulheres ao mercado –, segundo nos diz, “todas as mulheres estão sendo integradas à economia mundial” sob uma dupla função produtiva: assegurar a sobrevivência das econômicas locais e alimentar, com trabalho precarizado e mal remunerado, a acumulação nos países industrializados (*Ibid.*).

A globalização foi posta em marcha, segundo Federici, como resposta ao ciclo de lutas dos anos 1960 e 1970 –, identificando-se algumas maneiras principais pelas quais operou essa reestruturação da economia mundial (*Ibid.*, p. 211-12). Em primeiro lugar, houve a expansão do mercado de trabalho: *a globalização operou como uma nova forma de acumulação primitiva*, desalojando populações de suas terras, desmontando economias de subsistência e convertendo milhões de pessoas – sobretudo mulheres – em dependentes de rendimentos monetários. No Norte, isso tomou forma da “desconcentração e deslocalização industrial” (“a transferência de indústrias para o Sul”), flexibilização e precarização do trabalho; no Sul, da “maquilização”, liberação das importações e privatização de terras (FEDERICI, 2019b, p. 212; DIAS, 2021, p. 167).

O efeito pretendido, lá e cá, foi convergente: relançar a acumulação à custa da vida, reduzindo “os custos da produção do trabalho” e inserindo bilhões no mercado laboral global, contrariando a ideia de que o capitalismo estaria se tornando independente do trabalho vivo (*Ibid.*). Em segundo lugar, a desterritorialização do capital e a financeirização das atividades econômicas – possibilitadas pela “revolução informacional” – transformaram a acumulação primitiva em condição permanente, movida pelo trânsito instantâneo do capital, que dribla

resistências e esvazia qualquer limite local à exploração (*Ibid.*). Conforme esclarece Dias, no Sul Global, terras comuns foram cercadas e entregues ao agronegócio, à mineração e para a pesca industrial “em uma tentativa de destruir a economia de subsistência e jogar o maior número possível de trabalhadoras e trabalhadores no mercado” (DIAS, 2021, p. 167). Outra manifestação foi o desinvestimento sistemático do “Estado de bem-estar social”, deslocando para os próprios trabalhadores e trabalhadoras o custo de sua manutenção: ajustes estruturais, cortes em saúde, educação, transporte e previdência, somados aos aumentos dos impostos, converteram cada dimensão da reprodução social em “ponto de acumulação imediata”, responsabilizando indivíduos como se fossem microempreendedores de si mesmos (FEDERICI, 2019b, p. 213). Por fim, a apropriação corporativa – e a destruição correlata – de florestas, águas, zonas costeiras e biodiversidade alcançou níveis históricos; territórios vitais à subsistência foram entregues ao mercado produtivo, expondo de maneira incontornável o custo ecológico e humano da expansão do capital. Nesse sentido, Federici observa a insustentabilidade de repetir a tese presente nos *Grundrisse* sobre uma suposta “influência civilizadora do capital” baseada em uma “apropriação universal da natureza”; hoje, o que se revela não é a conversão benéfica da natureza em “puro objeto de utilidade”, mas a devastação estrutural produzida por essa mesma lógica de apropriação (*Ibid.*, p. 214).

O resultado foi a integração de “dois bilhões de pessoas ao mercado de trabalho mundial” (DIAS, 2021, p. 168). A nova rodada de expropriação de terras deslocou milhões de pessoas que foram forçadas a deixar suas comunidades e modos de subsistência. Esse deslocamento produziu tanto a migração interna, promovendo o inchaço urbano e a formação de acampamentos e favelas marcados pela exposição permanente à fome e doenças, quanto fluxos massivos de migração internacional em direção às metrópoles capitalistas, onde essas populações passam a ocupar os postos mais desvalorizados e precarizados da economia globalizada (*Ibid.*).

No que diz respeito à experiência feminina nesse processo de globalização, Federici observa que a clivagem entre produção e reprodução permanece substancial: enquanto a primeira se estruturou a partir do salto tecnológico em “áreas-chave da economia mundial”, o mesmo não ocorreu no campo da reprodução social (*Ibid.*, p. 223). O trabalho doméstico, base da reprodução da força de trabalho, não passou por transformações tecnológicas capazes de reduzir de maneira significativa “o tempo socialmente necessário” a essa atividade, embora o número de mulheres incorporadas ao mercado formal tenha aumentado. O que se viu foi a “comercialização e redistribuição do trabalho doméstico”, deslocado majoritariamente para

mulheres imigrantes do Sul Global⁶⁰, sem qualquer alteração estrutural no fato de que as mulheres seguem realizando, em grande medida, esse trabalho (*Ibid.*). Isso ocorre, argumenta Federici, porque, ao contrário de outros setores produtivos, a produção de seres humanos é, a rigor, “irredutível à mecanização”: ela requer um grau elevado de interação humana e envolve a “satisfação de necessidades complexas” nas quais dimensões físicas e afetivas estão intimamente articuladas. Assim, longe de ser “tecnologizado”, o trabalho doméstico e de cuidado foi redistribuído em escala global à medida que se comercializou e se internacionalizou. Como destaca Dias, mulheres que tiveram suas terras expropriadas foram forçadas a vender sua força de trabalho, muitas vezes como empregadas domésticas ou cuidadoras de idosos em outros países, migrando para enviar alguma renda aos filhos; outras passaram a realizar trabalho domiciliar para conciliar emprego e responsabilidades familiares (*Cf. DIAS, 2021, p. 168*). As consequências dessa forma de inserção são condições laborais próximas à escravidão, marcadas por vulnerabilidade extrema. Do ponto de vista do capital, esse arranjo mostra-se altamente vantajoso: trata-se de um trabalho difícil de organizar coletivamente, politicamente disperso e, portanto, facilmente explorável (*Ibid.*).

Federici sustenta que essa reestruturação global do trabalho reprodutivo “perturba o andamento das políticas feministas”, instaurando novas divisões entre as mulheres, fragilizando a solidariedade internacional e ameaçando reduzir o próprio feminismo a um instrumento de racionalização da nova ordem econômica mundial (*FEDERICI, 2019b, p. 140*). Em outros termos, ela alerta para os riscos da institucionalização do feminismo: ao se ajustar às demandas das instituições, o movimento é levado a esvaziar suas pautas estruturais – ao menos daquele movimento de 1960 e 1970 – e a acreditar que a libertação das mulheres poderia advir simplesmente da inserção ou ascensão dentro das mesmas engrenagens que produzem sua exploração. Ora, o chamado “empoderamento feminino” – privilégio restrito a uma minoria de mulheres, conquistado à revelia da imensa maioria e sustentado justamente pela exploração dessas – “não é o caminho para a libertação” (*DIAS, 2021, p. 168*).

Com a perda de um “horizonte estratégico capaz de articular lutas de longo prazo com as possibilidades concretas do presente”, grande parte do feminismo tornou-se hegemônico e

⁶⁰ “No período subsequente ao ajuste estrutural e à reconversão econômica, ocorreu uma reestruturação internacional do trabalho reprodutivo, na qual grande parte da reprodução da força de trabalho metropolitana agora é realizada por mulheres imigrantes provenientes do “Sul” global, especial mente no que se refere à prestação de cuidados de crianças e idosos e para a reprodução sexual de trabalhadores homens” (*FEDERICI, 2019b, p. 225*).

passou a operar como se a superação da discriminação sexual dependesse sobretudo do “papel da consciência no contexto da mudança social”, como se a libertação pudesse ser alcançada por um ato de vontade. Assim, a conquista de “mesmas oportunidades no mercado de trabalho, da fábrica para o mundo corporativo, ganhando status igual ao dos homens” converteu-se no objetivo tácito desse feminismo, seja sob o imaginário liberal, que revestia o trabalho de “certo *glamour*”, seja sob o imaginário socialista, que via o ingresso das mulheres no trabalho assalariado como via privilegiada de integração à verdadeira luta de classes (FEDERICI, 2019b, p. 116-18). O apologismo para a universalização da “condição masculina” como horizonte emancipatório culmina, ironiza Federici, em conquistas como a *Equal Rights Amendment*, que garante às mulheres “o mesmo direito de morrer em uma mina”, já que a igualdade oferecida por esse feminismo institucionalizado é a igualdade no interior da mesma lógica que mata e esgota trabalhadores e trabalhadoras (*Ibid.*). Nesse cenário de glorificação do trabalho assalariado como libertação e a substituição da crítica estrutural por modelos de ascensão individual, o sonho feminista e seu triunfo são espelhados por ícones tecnocráticos e individualizantes, como, no exemplo que nos fornece, Sally Ride, “a primeira mulher no espaço” (*Ibid.*, p. 129).

Federici lê a Plataforma de Ação de Pequim de 1995 como um exemplo paradigmático da institucionalização do feminismo: um documento que, “embora prometa igualdade entre homens e mulheres”, prepara o terreno para sua “plena exploração [...] não só dentro de casa, mas também no trabalho assalariado” sob a justificativa de remover “os obstáculos à participação da mulher na economia” (*Ibid.*, p. 246). Para a parmense, trata-se de uma “mistura de ilusões, evasões e duplo discurso”: a Plataforma promete combater a pobreza feminina, a violência e as desigualdades de gênero, mas evita qualquer crítica às políticas de austeridade e privatização que justamente produziram tais vulnerabilidades (*Ibid.*, p. 248). Promete ainda “integrar as mulheres ao desenvolvimento sustentável”, embora esse desenvolvimento se efetivasse em meio a cortes massivos de emprego, destruição de serviços públicos e fome crescente (*Ibid.*). Para milhões de mulheres que estavam perdendo terra, trabalho, educação e saúde, Pequim oferecida apenas “aumentar a autoconfiança”, promover “perspectivas de gênero” nas políticas, ampliar “o acesso aos recursos econômicos” e apoiar trajetórias individuais, como ingresso em áreas de ciência e tecnologia; no entanto, o documento silencia sobre o fato de que, após os ajustes estruturais, “até mesmo a educação primária se tornou um luxo”, a saúde fora privatizada, a mortalidade infantil voltara a níveis alarmantes e a desnutrição se tonara o principal obstáculo dos sistemas de saúde (*Ibid.*). Diante desse quadro, Federici

conclui que a intervenção da ONU funcionou menos como motor de emancipação do que como mecanismo de integração, contribuindo para enterrar a força insurgente do movimento feminista (*Ibid.*).

Assim, ao diagnosticar a institucionalização do feminismo e sua captura pelos mecanismos de governança global, Federici evidencia o esvaziamento de sua vocação histórica insurgente. O movimento, quando reduzido ao léxico representativo, da inclusão regulada ou do empreendedorismo feminino, perde sua força de desestabilizar as formas de exploração que produzem, pois abdica de enfrentar a ordem econômica. Ora, transformar verdadeiramente a experiência das mulheres não pode significar *apenas* conquistar direitos no interior das regras vigentes, mas avançar até o limite, rompendo-o: organizar movimentos capazes de pôr em questão – e pôr abaixo – o próprio sistema que reproduz a violência, a precarização e a expropriação. Sem isso, adverte Federici, nada se altera de fundo: em um regime de acumulação como o atual, a violência doméstica e de gênero não pode ser erradicada, pois é funcional à lógica que governa a reprodução social. Daí que, para nossa filósofa, impõe-se recolocar o feminismo “nos trilhos”: reencontrar seu caráter anticapitalista, comunitário e centrado na reprodução coletiva da vida. Este é o horizonte que se inscrevem suas reflexões mais recentes sobre os comuns (*commons*), não como ideal nostálgico ou programa institucional, mas como práticas concretas de resistência e criação que reencantam o mundo ao reorganizar o cuidado, o trabalho e os vínculos comunitários fora da lógica da mercantilização.

Quando Federici se volta à política dos comuns, um de seus primeiros gestos é interrogar a herança marxista, perguntando que ferramentas, princípios e intuições ela pode oferecer ao feminismo radical contemporâneo. Mais diretamente: “[...] como o conceito de comunismo de Marx se relaciona com o princípio dos comuns? [...]” (FEDERICI, 2022, p. 221). Não à toa, nossa autora tem por epígrafe deste escrito⁶¹ a célebre definição de comunismo presente *n’A ideologia alemã*: “Para nós o comunismo não é nem um *estado* a ser criado, nem um *ideal* pelo qual a realidade deverá se guiar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado atual de coisas. As condições desse movimento resultam das premissas atualmente existentes” (MARX; ENGELS, 1998, p. 32, grifo autores). Apesar da reconhecida dificuldade de avaliar o legado marxiano sobre o comunismo para o século XXI, Federici, não obstante, identifica pelo menos duas certezas: i) que, “mesmo entre os escombros do socialismo”,

⁶¹ Trata-se do artigo de 2014 intitulado *Marxismo, feminismo e os comuns*, presente tanto em *Reencantando o mundo* (2019 [2022, p. 221-253]) quanto em *O patriarcado do salário* (2020 [2021, p. 89-123]).

reapareceram, com força renovada, debates sobre acumulação primitiva, sobre as modalidades e possibilidades de “transição” e sobre o próprio significado histórico do comunismo, agora reconfigurados e ampliados com princípios feministas, antirracistas, anarquistas e *queer*. Esse movimento evidencia que a teoria marxiana segue animando “os desobedientes”, orientando lutas que recusam a normalização capitalista – de modo que, insiste Federici, “*um feminismo anticapitalista não pode ignorar Marx*” (FEDERICI, 2022, p. 223, grifo nosso); e que, por certo, ii) “as categorias de Marx devem receber novos fundamentos e que temos de ir ‘além de Marx’” (*Ibid.*).

Relocando Marx em diálogo com os comuns, a ítalo-americana não busca restaurar uma teoria, mas reconstituir suas condições de atualidade: atualizar o horizonte de superação a partir das premissas concretas do presente – da precarização global do trabalho reprodutivo, luta por terras, reinvenção comunitária, insurgências ecofeministas – e não de modelos revolucionários esgotados. Isso, evidentemente, significa que não existe fórmula universal para a transformação social: é preciso partir das condições materiais de cada território e compreender, com precisão, como se organizam as estruturas da reprodução social, eixo imprescindível para a compreensão histórica e política.

Evidentemente, é imprescindível pontuar e reconhecer que nossa filósofa reavalia e aprofunda suas estratégias políticas. Se, em um primeiro momento, seu engajamento no *Wages for Housework* buscava desnaturalizar o trabalho doméstico e revelar sua função na acumulação capitalista, suas reflexões sobre os comuns desloca o foco para as hierarquias do trabalho e para as formas de poder que desagregam ou sustentam esses modos de vida. Diante da recalibragem e intensificação da acumulação primitiva, Federici admite que precisou rever algumas das formulações políticas dos anos 1970. Sem abandonar a centralidade estratégica do WfH, ela reconhece que já não é possível concebê-lo como “A estratégia” unificadora da classe trabalhadora: a escala e a profundidade das novas expropriações colocam no centro da agenda política a necessidade de recuperar meios de produção, reconstruir formas de cooperação e reinventar modos de reprodução coletiva da vida, isto é, construir comuns (*Cf.* FEDERICI, 2019b, p. 32). Essa inflexão, uma vez mais, não substitui a luta pelo salário:

A criação dos comuns deve ser considerada, então, como um *complemento* e um *pressuposto* da luta pelo salário, em um contexto em que o emprego se precariza, os rendimentos monetários sofrem constantes manipulações e a flexibilização, a gentrificação e a migração destroem as formas de sociabilidade que antes caracterizavam a vida proletária (FEDERICI, 2019b, p. 33, grifo nosso).

A leitura que Peter Linebaugh apresenta no prefácio de *Reencantando o mundo* é especialmente esclarecedora para situar essa noção no interior da obra de Federici. Para o historiador, Federici é, antes de tudo, uma “intelectual do povo”, cuja reflexão emerge da vida cotidiana, da experiência coletiva e da materialidade das lutas – uma postura, a seu ver, que funciona como “antídoto” ao “peso” de uma filosofia política, como a de Hannah Arendt (LINEBAUGH, 2017). Sem adentrar propriamente nos significados e legitimidade dessa “comparação”, ele, nos parece, revela o lugar epistemológico desde o qual Federici pensa os comuns: enquanto Arendt reserva a política ao espaço público formal, à ação deliberativa e ao distanciamento em relação ao labor e ao trabalho doméstico, Federici devolve a política ao terreno da reprodução coletiva da vida, às práticas concretas de cuidado, partilha e sobrevivência que sustentam a existência social. É nesse registro que Linebaugh identifica em nossa filósofa o que chama de “decoro revolucionário”: uma ética da insurgência que combina radicalidade e modéstia, indignação e responsabilidade mútua, inseparável do compromisso coletivo que constitui os próprios comuns (*Ibid.*). Por essa via, torna-se claro que, para Federici, os comuns não são um ideal romântico, uma nostalgia pré-moderna ou uma solução técnico-administrativa: são a expressão política de formas de vida e de práticas históricas de resistência – sobretudo femininas, camponesas e proletárias. Os comuns surgem como princípio organizador de um futuro possível: aquilo que permite “*recuperar o poder de decidir coletivamente nosso destino na Terra*” (FEDERICI, 2022, p. 38).

Lançando luz ao fato de que a acumulação primitiva não é um episódio estanque, pretérito e concluído, mas contínuo de expropriação e desencantamento de corpos, terras e saberes, Federici evidencia que a cisão moderna entre produção e reprodução – bem como humano e natureza – constituiu a base mesma da exploração sistemática da terra e das mulheres. Esse diagnóstico encontra, por exemplo, um desdobramento na análise de Kuhnén (2020), quando mostra que tais processos incidem de forma particularmente intensa sobre mulheres agricultoras, indígenas e quilombolas. No artigo que desenvolve pressupostos ecofeministas a partir da Marcha das Margaridas⁶², a autora ressalta que são essas mulheres que sofrem mais profundamente os efeitos da crise climática (como o aquecimento global), uma vez que seus modos de vida e, portanto, sua subsistência, dependem dos conhecimentos acumulados em

⁶² A Marcha das Margaridas é uma mobilização social a nível nacional de mulheres de campo, das águas, da floresta e de comunidades tradicionais no Brasil, realizada desde 200 sob coordenação da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Ocorre a cada quatro anos em Brasília e o nome homenageia Margarida Maria Alves, líder sindical paraibana assassinada em 1983 por sua luta em defesa dos direitos trabalhistas e das mulheres ruais (Cf. KUHNEN, 2020, p. 128).

torno dos ciclos da natureza (Cf. KUHNEN, 2020, p. 133). A intensificação das estiagens e a imprevisibilidade do clima exigem deslocamentos cada vez maiores em busca de água e outros recursos básicos; além disso, a perda de territórios tradicionais para o latifúndio, a grilagem e a expansão da monocultura ameaça tanto as condições materiais de subsistência quanto a continuidade de seus saberes ancestrais e de suas formas de organização comunal (*Ibid.*).

Diante de um quadro de devastação, que combina violência patriarcal, espoliação capitalista e destruição ambiental, Federici enfatiza o reconhecimento das práticas comunais “tanto como uma realidade já presente [...] quanto como uma perspectiva que antecipa, de modo embrionário, um mundo para além do capitalismo e que coloca, no centro da mudança social, a questão da reprodução” (FEDERICI, 2022, p. 32). Consciente de que os comuns não podem ser reduzidos a uma fórmula conceitual, ela os rastreia, aqui e acolá, nas experiências concretas de luta – isto é, nos *movimentos sociais* –, sobretudo aquelas protagonizadas por mulheres, que reconstroem o tecido comunitário a partir das necessidades de sobrevivência e da recusa à mercantilização da vida. São, como insiste, exemplos de uma “comunalização da reprodução motivada pela necessidade econômica e pela resistência à exploração capitalista” (*Ibid.*). Importam, então, as experiências comunais cujas condições materiais possibilitam a prática de uma economia pautada nos comuns, comprometida com sua autogestão e capaz de romper com a dependência da máquina capitalista e todas suas implicações destrutivas⁶³.

Daí que Linebaugh sublinha que a dimensão do trabalho reprodutivo é o chão sobre a qual a sociedade se forma e pela qual os modelos de organização social são colocados à prova e praticados, isto é, “a reprodução precede a produção social” (FEDERICI, 2019a, *apud*. LINEBAUGH, 2008, p. 244). A posição federiciana não deriva de uma identificação essencialista entre mulheres e natureza, mas da constatação histórica de que são as mulheres que têm historicamente sustentado, defendido e reinventado os comuns. Por isso – e como vimos –, a crítica que dirige a Marx não consiste apenas em apontar lacunas, mas deslocar o eixo analítico: a chamada acumulação primitiva (que chama de originária) contou, para além da expropriação de terras, do desmantelamento de formas comunais de subsistência e da separação do humano com a natureza, incluiu um ataque sistemático às capacidades

⁶³ Ora, Federici chama atenção para as diferenças cruciais entre os “múltiplos comuns” hoje evocados na “linguagem política, econômica e até imobiliária de nosso tempo” (FEDERICI, 2022, p. 150). Ao interrogar a validade dessa proliferação, ela problematiza: estariam todos esses comuns no mesmo patamar estratégico de enfrentamento anticapitalista? Seriam todos compatíveis entre si, no sentido de compor um horizonte comum de luta? E, sobretudo, como evitar que se projete uma unidade fictícia sobre experiências que, na verdade, ainda precisam ser construídas na prática? (*Idem*, 2019a, p. 305-6).

reprodutivas, aos corpos das mulheres e aos saberes que organizavam a reprodução da vida (FEDERICI, 2017). Ao reinscrever a caça às bruxas, os dispositivos de regulação sexual e a subordinação do trabalho doméstico como dimensões constitutivas – e não derivadas – da formação do capitalismo, Federici busca mostrar que a reprodução não é mero suporte da produção, mas um terreno central de conflito e transformação.

No artigo *Os comuns contra o capitalismo e além dele* (2013) em coautoria com o filósofo marxista George Caffentzis, Federici é mais direta na sua denominação de comuns, ou melhor, na proposição de alguns “critérios provenientes de discussões” e “de práticas encontradas” no trabalho político. Dessa feita, ao invés de tomar os comuns como ideal abstrato, ela tenta separar o joio do trigo: distinguir o que, de fato, constitui uma prática comum verdadeira no sentido de estar alinhada com a construção de alternativas ao modelo econômico vigente, de outras experiências frequentemente classificadas sob mesmo nome – os chamados “comuns globais” –, mas que reproduzem formas de hierarquia e privatização (FEDERICI; CAFFENTZIS, 2022, p. 163). Cabe ressaltar, ainda, que Federici enxerga essas manifestações de modo germinal, de uma nova sociabilidade que emerge, ainda de modo fragmentário, das lutas contemporâneas. Em primeiro lugar, esses comuns devem constituir espaços autônomos, capazes de produzir as habilidades e formas de cooperação necessárias ao autogoverno (*Ibid.*). Em segundo, os comuns se estruturam sobre riquezas compartilhadas, sejam elas naturais ou sociais – terras, águas, florestas, saberes, formas de cuidado – às quais todos os integrantes devem ter acesso igualitário, aquém da lógica de mercantilização. Outro, e talvez um dos mais essenciais, corresponde que essas práticas são, sobretudo, relações sociais, não coisas. São práticas de *commoning*: convívio, negociação, conflito, aprendizado conjunto, responsabilidade mútua, dentre outros, de modo que o “fazer comum” importa mais do que o bem material compartilhado. Exigem, também, normas coletivamente definidas, que organizam o uso e cuidado da riqueza comum bem como os “direitos e obrigações de seus integrantes” (*Ibid.*, p. 164).

Os comuns exigem, ainda, uma comunidade real – “se não há comunidade, não há comuns” – o que permite distinguir essas práticas das noções de “comuns globais”, frequentemente mobilizadas por instituições internacionais que, ao supor uma coletividade global abstrata, legitimam novos cercamentos e dispositivos de espoliação (*Ibid.*)⁶⁴. Outro

⁶⁴ Conforme nos diz, a ideia de um “comum global” parte da premissa em que exista uma coletividade igualmente global que teria, por direito, acesso e soberania sobre bens como oceanos, atmosfera ou grandes extensões territoriais; uma coletividade que, no entanto, não existe historicamente enquanto sujeito político (Cf. FEDERICI,

princípio é que os comuns se apoiam em cooperação, reciprocidade e responsabilidade compartilhada, permitindo desenvolver-se uma das características que, segundo Federici, é potente: mais do que uma resposta defensiva, as lutas dos comuns são ofensivas, e sobretudo e mais importante, *criativas*, capazes de inventar novas realidades, estratégias, alianças e formas de organização social (FEDERICI, 2022, p. 30). Finalmente, têm como horizonte a formação de um sujeito político comum capaz de atravessar e desfazer as hierarquias inscritas pelo capital em nossos corpos e territórios (FEDERICI; CAFFENTZIS, 2022, p. 168). Por tudo isso, os comuns se distinguem do “público estatal”; embora disputem o Estado – afinal, é nele que se acumulam as riquezas produzidas por nosso trabalho, e, lembrando, não é possível, por um ato de vontade, abandoná-lo –, os comuns não se confundem com ele: ao contrário, apontam para um horizonte em que possamos, a um só tempo, defender o que é público e construir formas de vida que caminhem para além do Estado e do capital (*Ibid.*, p. 169).

Esse projeto dos comuns que, ao cabo, busca “refazer a vida”⁶⁵, se inspira nas lutas dos povos indígenas e emerge como resposta às necessidades de primeira ordem, como a “necessidade de sobreviver em um contexto no qual o Estado e o mercado fornecem cada vez menos os meios de nossa reprodução” (*Ibid.*, p. 268). Em seu repertório intelectual e militante, Federici recorre a movimentos sociais nos quais identifica espécies de laboratórios vivos em que se experimentam, mesmo que de modo incipiente, formas de reprodução coletiva da vida, que encarnam os comuns como prática. Seguindo a cartografia de resistências dos movimentos sociais na América Latina de Raúl Zibechi presente no livro *Territórios em resistência*, ela recorda que, nesses movimentos, as mulheres partilhavam recursos para sustentar as famílias frente às medidas de austeridade que desmonetizaram suas comunidades: no Chile pós 1973, frente a pauperização e a repressão política do regime pinochetista, mulheres criaram “cozinhas populares”, fornecendo assistências que significaram “a diferença entre a vida e a morte” para muitas famílias (*Ibid.*). Caso emblemático e mais recorrente nos escritos federicianos diz respeito ao movimento das comunidades zapatistas, no México, cuja resistência se organizou a partir da recuperação da terra *ejidales* – propriedades rurais coletivas, indivisíveis e alienáveis

2022, p. 165-7). Invocando essa ficção, organismos como o Banco Mundial e agências da ONU se apresentam como representantes naturais dessa “humanidade abstrata”, reivindicando para si a autoridade de administrar tais recursos. O efeito na prática, contudo, é contrário ao da retórica: em nome da proteção do “patrimônio comum da humanidade”, essas instituições promovem novos cercamentos, expulsando populações que há gerações vivem, cultivam e cuidam dessas terras, florestas ou zonas costeiras.

⁶⁵ Fazemos menção ao título de uma das seções de um artigo que Federici publica em 2015 - incluído em *Reencantando o mundo - Reprendiamoci la vita “Refaçamos a vida”*. Como explicado em nota, trata-se de um lema entoado pelas feministas italianas nos anos 1970, que reivindicavam a necessidade de libertar a vida das mulheres do controle estatal e outras formas institucionais de captura. Cf. FEDERICI, 2022, nota 146, p. 267.

que foram instituídas após a Revolução Mexicana de 1910 (*Idem.*, 2019b, p. 304). Trata-se de um movimento, segundo Zibechi, cuja força não reside apenas nos momentos de irrupções, mas sobretudo na “construção cotidiana e contínua da autonomia local”, isto é, por um processo permanente de organização comunitária (*Cf.* ZIBECHI, 2012, p. 127, tradução livre). No que diz respeito às experiências brasileiras, Federici recorda a atuação das mulheres integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais (MST). Em muitos assentamentos, uma vez conquistado o direito de permanecer na terra ocupada, foram elas que insistiram em organizar a casa como “um só complexo”, no qual o trabalho doméstico e de cuidado continuasse a ser compartilhado pela comunidade, e não reinscrito na lógica familiar nuclear que recai sobre os ombros femininos apenas (FEDERICI, 2019b, p. 323).

Importante ressaltar que, quando Federici lança seu olhar e suas apostas na atuação das mulheres de coletivização da reprodução, nas construções dessas políticas de comuns, de modo algum isso significa resvalar numa nova concessão para a naturalização da feminilidade, na renovação da ideia de vocação natural. Trata-se, ao contrário, de reconhecer que, historicamente, são as mulheres que acumulam saberes, relações e formas de organização ligadas à esfera reprodutiva - não por natureza, mas por terem sido forçadas a ocupar essa posição na divisão capitalista (*Ibid.*). Reconhecendo isso, Federici não naturaliza a feminilidade: ela afirma que tais experiências, longe de serem descartadas como resíduos de um “passado doméstico”, constituem um acervo político crucial para imaginar e construir formas coletivas de vida que desestabilizam a lógica da acumulação. Valorizar essas práticas significa, ao cabo, não apagar a memória histórica de resistência feminina, cuja centralidade na reprodução social tem sido também uma das principais frentes de enfrentamento.

Ao recolocar a reprodução, a terra, os corpos e os saberes comunitários no centro da crítica ao capital, Federici articula uma análise que escancara a imbricação estrutural entre a exploração das mulheres e exploração da natureza. Sua postura – cuja filiação ao ecofeminismo merece investigação futura, mas não pode ser descartada – nasce do estudo histórico da caça às bruxas, das cercas coloniais, das lutas agrárias contemporâneas, da destruição de ecossistemas e do ataque sistemático às formas comunais de vida. Trata-se, portanto, um materialismo ancorado em práticas e resistências concretas, cujo horizonte político é a reconstrução da vida comum, e não o retorno a uma suposta harmonia natural perdida. Por isso, a aposta federiciana nos comuns, longe de ser um “desvio romântico”, aparece como o desdobramento consequente de sua análise e crítica acerca da reprodução. A emergência das lutas indígenas, camponesas, urbanas e feministas, que defendem terras e territórios, recuperam saberes, reinventam formas

de cuidado coletivo, se fazem como verdadeiros laboratórios de mundo, onde se ensaia, no terreno da necessidade e da criatividade, a possibilidade mais concreta do presente de pensar uma vida para além da atual.

É nesse marco, então, que insere sua defesa de um *reencantamento do mundo*. Reencantar, para a parmense, nada tem de místico ou esotérico; tampouco se confunde com o consumo estetizado de práticas espirituais ou de bens naturais. A expressão recupera o diagnóstico que Max Weber formulou: o “desencantamento do mundo” como destino de uma modernidade marcada pela racionalização, desqualificação do sagrado e consolidação das formas capitalistas de organização da vida (Cf. FEDERICI, 2022, p. 272). Retomando Weber, Federici reinterpreta esse conceito: o desencantamento, a seu ver, é, hoje, a dificuldade crescente de imaginar lógicas que escapem ao desenvolvimento capitalista, isto é, um bloqueio subjetivo e social que neutraliza a passagem do sofrimento cotidiano à ação política transformadora (*Ibid.*). Bloqueio esse que, conforme nos diz, é produzido tanto pelo desmantelamento das comunidades proletárias quanto pela sedução tecnológica, que nos faz crer que não podemos viver sem os poderes que ela promete. Reencantar, portanto, diz respeito “à descoberta de razões e lógicas diferentes das do desenvolvimento capitalista, uma prática que acredito indispensável para a maioria dos movimentos antissistêmicos e um pré-requisito para resistir à exploração” (*Ibid.*, p. 273). Daí a necessidade de se compreender que resistir ao desencantamento exige práticas [outras] que religuem aquilo que o capitalismo, em seu nascedouro, separou: “nossa relação com a natureza, com os outros e com nosso corpo” (*Ibid.*).

Em vistas do horizonte de possibilidades correspondentes ao momento histórico de hoje, Federici fala de uma espécie de “transvalorização” dos princípios culturais: se, no horizonte marxista tradicional, a fábrica era o palco privilegiado do antagonismo, hoje são as cozinhas comunitárias, os acampamentos de sem-terra, as aldeias indígenas, hortas urbanas, assembleias de bairro, territórios quilombolas e os sistemas autônomos de cuidado que concentram as forças mais persistentes de resistência à lógica corporativa (*Ibid.*). É preciso reconhecer, agora, que os paradigmas da transformação não estão nos centros de produção industrial, mas “nas pessoas que lutam em campos, cozinhas e vilas de pescadoras de todo o planeta para libertar sua reprodução e preservar nossa riqueza comum” (*Ibid.*).

Eis, então, que se apresenta a nós o fio de Ariadne que atravessou o percurso de nossos esforços: a análise da produção moderna do corpo como função-trabalho, forjado pela máxima violência no fenômeno histórico da caça às bruxas, cindindo produção e reprodução – processo

que implicou a estatização da vida e, no caso das mulheres, de suas sexualidades, antecipando a lógica biopolítica; a necessidade de reinscrever as mulheres no centro da crítica, em confronto com vertentes do feminismo que esvaziam o conteúdo material e revolucionário de suas pautas; e, por fim, a formulação de um horizonte político que carrega em si o embrião capaz de reverter o desencantamento capitalista. O que Federici propõe, assim, é que as bruxas, as mulheres da reprodução e os mundos comunais que o capitalismo buscou destruir constituem, hoje, não apenas a chave para compreender o passado, mas o pressuposto material e simbólico de qualquer política futura de libertação ou superação. Se a modernidade nasceu da criminalização da mulher feita bruxa e da subordinação da reprodução social, uma política orientada à sua superação precisa necessariamente partir da revalorização da reprodução social, da restituição dos comuns e da recusa das hierarquias que fundaram essa ordem.

CONCLUSÃO

A partir de certo entusiasmo crítico pela leitura de Silvia Federici, perseguimos, ao longo deste trabalho, o modo pelo qual a modernidade capitalista produziu o corpo feminino como função-trabalho, bem como as implicações desse processo para as análises filosóficas do corpo, do poder e da reprodução. Partimos da afirmação federiciana de que a separação entre produção e reprodução, longe de constituir um dado natural (ou evolucionista) ou um arranjo funcional neutro da organização social moderna, resulta de um processo histórico específico, marcado por expropriação, disciplinarização e violência sistemática. Tal cisão não apenas estruturou a economia capitalista nascente, como também delimitou os horizontes críticos de importantes tradições teóricas que, ao privilegiar a esfera da produção, do trabalho assalariado e da produtividade do poder, negligenciaram a centralidade da dimensão reprodutiva. A análise da caça às bruxas, tal como elaborada por Federici, permitiu compreender esse processo como momento decisivo da “transição” ao capitalismo, funcionando como um dispositivo fundamental da destruição de saberes, de formas comunais de vida e de autonomia corporal. A constituição moderna do corpo feminino como corpo reprodutivo, disciplinado e disponível não aparece, assim, como herança residual de estruturas preteridas, mas como elemento constitutivo da racionalidade capitalista. Como vimos, segundo nossa filósofa, a acumulação capitalista não teria sido possível sem a transformação do corpo feminino em máquina de produção de novos trabalhadores (Cf. FEDERICI, 2017).

Daí que chegamos a uma primeira constatação fundamental de nosso trabalho, a saber, o estatuto histórico do corpo feminino. A mulher não se apresenta como um dado natural, tampouco como mero efeito discursivo das relações de poder, mas como uma construção histórica ressignificada no período da acumulação, vinculada à funcionalidade que o sistema nascente passou a extrair de seus corpos. Como vimos, trata-se de um processo de expropriação que incidiu diretamente e de modo específico sobre a corporeidade feminina, operado com a máxima violência e continuamente reinscrito e recalibrado nas formas contemporâneas de organização social.

A captura da reprodução e da sexualidade feminina, como sintetiza Federici, foi uma das condições históricas de possibilidade do capitalismo: “o corpo foi, para as mulheres, o principal terreno de exploração e resistência” (*Ibid.*). Reconstituir essa história exige, portanto, repassá-la criticamente e relê-la a partir da perspectiva das mulheres, trazendo à tona os processos de apagamento, naturalização e subordinação que sustentaram a constituição da nossa modernidade. É nesse horizonte que se inscreve o nosso percurso teórico. Acompanhando os eixos que orientam textualmente a obra de Federici – ainda que com ênfases desiguais –, nosso trabalho os três campos teóricos centrais: o marxismo, particularmente em seus limites quanto à tematização da reprodução; a genealogia foucaultiana, em especial sua teorização do corpo e do poder; e os debates feministas, nos quais se joga a disputa em torno do estatuto político da reprodução e da categoria mulheres.

No que diz respeito às críticas endereçadas a letra marxiana e ao marxismo, *grosso modo*, mostrou-se que a centralidade conferida à produção e ao trabalho assalariado contribuiu para a invisibilização do trabalho reprodutivo e para o não reconhecimento de uma forma específica de exploração dirigida às mulheres. Na vertente mais tradicional e ortodoxa – até mesmo na frente das feministas socialistas –, as questões de gênero [e de raça] tendem a ser tratadas como secundárias diante da luta de classes, sob o argumento de que a transformação das condições materiais de produção seria suficiente para integrar esses sujeitos à exploração real e, portanto, à emancipação. Isso significar dizer que, se é verdade que as mulheres são oprimidas, não se pode dizer que elas são exploradas: “oprimidas porque marginalizadas do desenvolvimento capitalista e, portanto, privadas do poder dos operários, que deriva do reconhecimento de seu trabalho e do contrato social intrínseco à relação salarial” (*Idem*, 2025, p. 15). Trocando em miúdos, a exploração é compreendida como uma relação estritamente vinculada ao trabalho produtivo assalariado e à extração de mais-valor; como as mulheres foram historicamente marginalizadas e excluídas da relação salarial, sua subordinação aparece como

uma forma de opressão social e política, mas não como exploração propriamente dita. Nesse sentido, o trabalho doméstico não é compreendido como trabalho explorado, mas como uma espécie de “serviço social” ou atividade de manutenção da vida, exterior ao processo de produção de valor. Ainda que indispensável à reprodução da força de trabalho, ele permanece conceitualmente aquém da dinâmica da exploração capitalista, sendo tratado como função natural, dever moral ou expressão de uma divisão sexual do trabalho anterior à lógica da acumulação (*Ibid.*, p. 16). Essa leitura – eis o ponto de Federici –, ignora que a própria constituição da classe trabalhadora moderna se deu a partir da hierarquização interna de diferença e da naturalização de formas de trabalho não assalariadas (*Idem*, 2017).

O que Federici permite evidenciar é que essa leitura não só subestima a complexidade das relações de dominação, como também opera a partir de uma espécie de universalismo abstrato que toma como paradigma o trabalhador masculino, branco e assalariado. A crítica recorrente aos chamados “movimentos identitários”, acusados de fragmentar a classe trabalhadora, ignora que tais lutas emergem precisamente das condições materiais diferenciadas em que a exploração se realiza. Esse é o contexto que se inscreve a integração de nossa filósofa no movimento *Wages for Housework*, nos anos de 1970. O movimento, debruçando-se sobre “a questão mulher”, vimos, não se trata de uma mera reivindicação reformista da inclusão das mulheres na relação salarial, mas, de modo mais profundo, propõe uma inflexão no interior da crítica marxista ao afirmar que o trabalho doméstico é trabalho produtivo de capital, ainda que não remunerado. A centralidade da campanha não reside no salário enquanto fim, mas em sua função política: tornar visível a exploração que se exerce por meio da naturalização da reprodução e da feminização do cuidado. Conforme nos diz,

O fundamento político da *Wages for Housework* é a recusa dessa ideologia capitalista que equaciona não assalariamento e baixo desenvolvimento tecnológico com atraso político, impotência e, em última instância, com a necessidade de sermos organizadas pelo capital como uma pré-condição para a nossa própria organização. É a nossa recusa em aceitar que, porque não somos assalariadas ou porque trabalhamos em níveis técnicos mais baixos [...], nossas necessidades devem ser compreendidas como distintas das do restante da classe trabalhadora. Nós nos recusamos a aceitar que, enquanto um operário do sexo masculino da indústria automotiva em Detroit pode lutar contra a linha de montagem, o nosso objetivo – a partir da nossa cozinha na metrópole, ou das cozinhas e dos campos do “Terceiro Mundo” – deve ser o trabalho fabril que trabalhadores do mundo todo estão rejeitando cada vez mais [... (FEDERICI, 2019b, p. 20).

Ora, ao exigir salários para o trabalho doméstico, o movimento buscou a desestabilização da separação entre produção e reprodução que sustentou a acumulação e sustenta o sistema. A família, nesse quadro, deixa de ser concebida como esfera privada ou pré-política e passa a ser compreendida como um dos principais locais de extração de trabalho

gratuito. Isso significa que se trata de uma estratégia que redefine o próprio conceito de classe, incorporando mulheres, não assalariados e sujeitos racializados como agentes centrais da luta anticapitalista, e não como demandas secundárias a serem resolvidas “após” a revolução. No entanto, como vimos, Federici reconhece, após o amadurecimento de sua leitura e das experiências de luta, que a essa “sabotagem política” é insuficiente para a mudança da materialidade da classe como um todo. Importa compreender, como procuramos demonstrar, que o “acerto de contas” com Marx e o marxismo, tal como operada por Federici, reinscreve a dimensão reprodutiva, historicamente relegada aos cuidados femininos, no centro da análise da acumulação. Sua perspectiva histórica permite esclarecer que a classe trabalhadora nunca foi homogênea e que a universalidade da exploração não pode ser pensada a partir de um sujeito abstrato ou reduzido, mas somente a partir das diferenças concretas que a constituem. É nessa chave de leitura que se torna possível situar o grande fenômeno de caça às bruxas no interior da história do proletariado, rompendo com sua interpretação como evento residual, misterioso, obsidional (Cf. FEDERICI, 2017, p. 194).

Conforme bem colocou Ramos, Federici se movimenta mais por uma visada histórica – orientada menos pela reconstrução lógica de sistemas conceituais, sejam marxianos, sejam foucaultianos, e mais pela análise do funcionamento social da experiência vivida sob o capitalismo – o que permite, nos parece, não só iluminar os limites das tradições críticas que precederam Federici, mas também restituir à figura da bruxa, e às mulheres que ela encarna, seu estatuto político, isto é, e como vimos, de compreendê-las, também, como sujeitos de resistência e de imaginação de outras formas de vida.

É nesse sentido que a leitura federiciana dos processos de subjetivação das mulheres modernas, pensados fundamentalmente a partir do crivo da caça às bruxas, constitui, a nosso ver, o núcleo central deste trabalho. Ao situar nesse momento histórico os primeiros contornos das técnicas de gestão da vida, Federici antecipa a lógica biopolítica, demonstrando que o disciplinamento e a normalização dos corpos femininos foram inicialmente estruturados por meio de práticas predominantemente repressivas e violentas. Isso não significa, de modo algum, uma certa oposição à produção de subjetividades dóceis, mas essas formas de violência soberana mostraram-se enquanto condição de possibilidade para sua eficácia, operando, posteriormente, sua interiorização no espaço doméstico e na naturalização da maternidade como destino e desejo feminino. Nossa filósofa propõe, assim, uma revisão histórica sobre o surgimento do biopoder, reinscrevendo-a no contexto da emergência do capitalismo. Como vimos, em contraste com a periodização foucaultiana, que situa a biopolítica no século XVIII,

associando-a à fome, à medicalização da vida e à consolidação do Estado moderno, a parmense remonta suas condições aos séculos XVI e XVII, quando a crise demográfica e econômica impôs a formulação das primeiras estratégias voltadas à regulação da reprodução e do trabalho, ainda que não estivesse em voga, propriamente, um Estado biopolítico plenamente constituído (*Ibid.*, p. 169).

Evidentemente, a genealogia foucaultiana revela-se necessária, na medida em que fornece instrumentos para discussão dos mecanismos de disciplinamento, normalização e produção de subjetividades, bem como a articulação entre saber e poder na constituição dos corpos modernos. No entanto, conforme tentamos mostrar segundo a proposta federiciana, ela se mostra insuficiente para dar conta da produção história do corpo feminino, precisamente porque descentraliza o caráter repressivo do poder e privilegia uma analítica centrada no dispositivo da sexualidade sem interrogar a economia política da reprodução que sustenta essa produtividade. O efeito dessa limitação é duplo: por um lado, a generalização dos processos de assujeitamento tende a obscurecer a especificidade da violência investida às mulheres, diluindo a transformação da *vis erótica* feminina em *vis valorativa*, isto é, na conversão do corpo das mulheres em recurso produtivo e reprodutivo do capital; por outro, ao não perguntar – ou, no limite, não “frear” a analítica do poder – a serviço de que economia política para a produtividade do poder, a genealogia foucaultiana, acusa nossa filósofa, perde de vista o vínculo estrutural entre disciplinamento dos corpos, controle da reprodução e acumulação.

Como vimos, Scasserra sustenta que o movimento teórico e crítico de Federici em relação a Foucault consiste em uma operação de complementação, complexificação e insuflação da genealogia foucaultiana (*Cf.* SCASSERRA, 2018). No entanto, argumentamos que se trata de algo mais decisivo: um reposicionamento radical da genealogia do biopoder. A estatização do biológico, como colocamos, transforma a espécie humana em objeto da política de Estado, mas, também, inaugura uma economia sexual e reprodutiva, na qual as mulheres se tornam alvos centrais da regulação demográfica e dos dispositivos de seguridade social. Trata-se, em última instância, de uma reorganização profunda da materialidade da vida em função das exigências da acumulação. Dito de outro modo, Federici intenta em explicitar o processo de expropriação que transforma o corpo feminino em recurso econômico do capitalismo moderno. Por isso, sua construção como função reprodutiva não pode ser compreendida apenas por meio de uma analítica do poder, mas exige sua reinscrição na economia política da reprodução, sob pena de reproduzir, no plano teórico, a mesma cisão histórica que sustentou a exploração e invisibilização das mulheres.

Vimos que a investigação que Federici conduz acerca do termo *gossip*, articulada às reflexões que trouxemos de Jean Delumeau sobre as liturgias do medo das mulheres, constitui, a nosso ver, um exemplo emblemático desse deslocamento federiciano. Ao examinar a demonização do feminino, a criminalização da sociabilidade entre mulheres e a produção (ressignificação) de um imaginário obsidional que associa o feminino à desordem e ao perigo, nossa filósofa mobiliza instrumentos foucaultianos, atento às práticas discursivas, aos regimes de verdade e aos processos de subjetivação. O ponto é: Federici atribui a esses dispositivos uma origem histórica e uma função material precisas. Assim, para Federici, os efeitos discursivos que produzem a mulher como sujeito suspeito, irracional ou perigoso são entendidos como instrumentos reflexivos de um processo de expropriação que visa reorganizar o trabalho, a sexualidade e a reprodução.

Finalmente, com o intuito de avançar nas reflexões mais recentes da autora de *Calibã e a bruxa*, voltadas sobretudo às lutas políticas conduzidas e pensadas por mulheres haja vista que se desenvolvem na dimensão reprodutiva, examinamos o modo como o embate com Foucault se prolonga e se reconfigura no interior do feminismo contemporâneo. Esse deslocamento reaparece de modo particularmente significativo na crítica que nossa filósofa endereça a uma herança específica da genealogia foucaultiana no campo feminista a partir dos anos 1990, notadamente na centralidade conferida à noção de performatividade de Judith Butler. Ao reivindicar a categoria mulheres como sujeito político e ao problematizar os limites de uma concepção predominantemente discursiva, Federici retoma, em outro registro, a mesma exigência teórica que orienta toda a sua obra: a de reinscrever os processos de subjetivação em sua básica histórica e material. Como vimos, as críticas a Butler não correspondem a uma recusa da análise dos processos da linguagem e desejo, mas busca dizer que perseguir uma concepção centrada predominantemente na performatividade resulta na grave negligência das condições materiais que sustentam e reproduzem as formas históricas de subordinação, ou seja, acaba por realocar as relações de exploração e expropriação para o campo da resignificação simbólica, enfraquecendo a inteligibilidade da reprodução como o terreno fundamental da luta política.

Esse deslocamento produz efeitos diretos no campo das práticas feministas, sobretudo quando articulado aos processos que Federici nomeia de institucionalização dos feminismos nas últimas décadas (Cf. FEDERICI, 2019b). Afastar-se da crítica à economia política que, como vimos ao longo de nosso escrito, situa-se, sobretudo, na esfera reprodutiva, determinados feminismos passam a operar no registro do reconhecimento, da inclusão normativa e da ampliação de direitos formais, tornando-se mais facilmente assimiláveis às lógicas de

exploração e valorização do capital. Daí que, no limite, clamar apenas por igualdade tende a ser traduzida em termos de adaptação e gestão da diferença, enquanto as condições materiais que estruturam a exploração de todos permanecem amplamente intocadas. Ora, é contra essa espécie de neutralização do conflito que a crítica federiciana firma. Ao insistir na centralidade da reprodução e na materialidade dos corpos, nossa filósofa busca recolocar o feminismo em confronto direto com as bases históricas e econômicas do capitalismo; sua recusa em abandonar a categoria mulheres se fundamenta no fato de que esses são os corpos historicamente situados forjados para suportar, de modo específico, o peso da reprodução social.

Vimos, ao cabo, o terreno propriamente político das lutas feministas, evidenciando que a reprodução constitui o objeto de análise federiciana, e, por isso mesmo, o campo estratégico de conflitos. O movimento WfH evidencia que a recusa em reconhecer o trabalho reprodutivo como trabalho foi um dos mecanismos centrais de sua despolitização; assim, sua politização expõe o modo como o capitalismo depende estruturalmente da produção gratuita da vida e da naturalização dessa exploração. Daí que Federici percebe que as formas de resistência que emergem desse campo não se deixam apreender pelos modelos clássicos de organização política centradas exclusivamente no trabalho assalariado, e lança o seguinte questionamento: *“até que ponto podemos deslocar nossa atividade reprodutiva da reprodução da força de trabalho para a reprodução de nosso poder de luta? De certa forma, essa é a medida do quanto estamos conseguindo em nosso crescimento”* (FEDERICI, 2024). As ditas formas de resistência se manifestam na recusa, na reorganização do cotidiano, na reconstrução de vínculos comunitários e na reivindicação do controle do próprio corpo e tempo de vida. O que está em jogo é, claro, a redistribuição da riqueza, mas, também, a contestação da própria racionalidade que separa produção e reprodução, público e privado, economia e vida.

Tentamos, durante todo nosso percurso, tornar possível afirmar que a crítica federiciana amplia o horizonte da crítica materialista e, mais do que isso, reconfigura o campo do político, reinscrevendo nele a história daquilo que a modernidade capitalista produziu como natural, privado e feminino. É nesse deslocamento – da fábrica para o corpo, da produção para a reprodução, do trabalho visível para a vida cotidiana – que se encontra a força crítica e a atualidade de sua obra.

Não poderíamos deixar de mencionar que a escalada dos feminicídios no Brasil testemunhados em 2025⁶⁶ não deve ser compreendida como um desvio patológico ou um fracasso pontual da ordem jurídica, mas como a expressão extrema de uma longa história de expropriação e disciplinamento dos corpos das mulheres. O feminicídio aparece, nesse sentido, como o ponto culminante de uma progressão de violências – simbólicas, econômicas e patrimoniais, afetivas, sexuais e físicas – que atravessam o que vimos da constituição moderna do corpo da mulher enquanto corpo disponível, apropriável e regulável. Trata-se da face letal de uma racionalidade que, desde a acumulação primitiva, instituiu, dentre inúmeras coisas que vimos, a violência como meio legítimo de controle da autonomia feminina. A análise federiciana evidencia que essa violência não é exterior à gestão da vida, mas uma de suas condições de possibilidade. Se o corpo das mulheres foi historicamente convertido em infraestrutura da reprodução social, sua eliminação emerge como ameaça latente sempre que esse corpo escapa, resiste ou se recusa a cumprir a função que lhe foi socialmente atribuída. Daí que o feminicídio revela o avesso constitutivo da biopolítica: a persistência da violência soberana no interior de um regime que afirma majorar a vida.

Concluir este trabalho implica, portanto, reconhecer que a crítica da produção histórica do corpo feminino não constitui apenas um exercício de reconstrução teórica – uma “história das mulheres” apartada das dos homens, ou, enfim, do proletariado –, mas uma ferramenta indispensável para tornar inteligível a violência que insiste em se reproduzir e recalibrar enquanto este sistema viver. Pensar o feminicídio a partir de Federici é recusar tanto sua banalização quanto sua excepcionalização, afirmando que o enfrentando da violência letal exige a transformação das condições materiais que continuam a sustentar a exploração da reprodução e a subordinação das mulheres. Nesse horizonte, a pergunta lançada por Federici, acima mencionada, se impõe como uma das exigências políticas as quais não podemos evitar.

REFERÊNCIAS

⁶⁶ Para mencionar um único portal de notícias sobre o assunto, *Cf.* Epidemia secular: feminicídios explodem no Brasil, reflexo da estrutura violenta da sociedade. O Globo, 07 dez. 2025. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2025/12/07/epidemia-secular-feminicidios-explodem-no-brasil-reflexo-da-estrutura-violenta-da-sociedade.ghtml>>.

ARRUZZA, Cinzia. Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. Trad. Murillo van der Laan. *Science and society*, vol. 80, n. 1, janeiro de 2016.

ARRUZZA, Cinzia.; BHATTACHARYA, Tithi. *Teoria da reprodução social: elementos fundamentais para um feminismo marxista*. Contemporânea, v. 13, n. 2, p. 619-651. 2023.

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 25ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

CYFER, Ingrid. *Feminismo, identidade e exclusão política em Judith Butler e Nancy Fraser*. Ideias, Campinas, SP, v.8, n.1, p. 247-274, jan/jun, 2017.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lucia Machado; trad. de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ELIAS, Ivi. *Feminismo e marxismo: teoria da reprodução social em Lise Vogel*. Tensões mundiais, Fortaleza, v. 20, n. 44, p. 143-166, 2024.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado* [recurso eletrônico]: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. Tradução: Nélcio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

ENGELS, Friedrich. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. In: *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica e filosofia*. Buenos Aires: Grama ediciones, 2006.

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

FEDERICI, Silvia. *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. PM Press, 2020.

FEDERICI, Silvia. *Mulheres e a caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019a.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019b.

FEDERICI, Silvia. *O patriarcado do salário*. Volume 1. 1ed. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. Trad. Coletivo Sycorax – São Paulo: Elefante, 2022.

FEDERICI, Silvia. *A militância é alegre porque a revolução é agora*. Entrevista de Verónica Gago. Instituto de Estudos de Gênero – LEHG, 10 jan. 2024. Disponível em: <<https://www.ige.unicamp.br/lehg/federici-a-militancia-e-alegre-porque-a-revolucao-e-agora/>>. Acesso em: 12/11/2025.

- FEDERICI, Silvia. *Caça às bruxas e capital: mulheres, acumulação, reprodução*. Org. Gabriella Palermo; trad. Gisela Bergonzoni – São Paulo: Elefante, 2025.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-76)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2022.
- KUHNEN, Tânia. *Marcha das Margaridas: apontamentos para um (eco)feminismo latino americano*. Sul-Sul Revista de Ciências Humanas e Sociais. Vol 1, ed. 1. Barreiras, BA, 2020.
- KHEMIRA, Yasmine. The representation of the witch Sycorax in *The Tempest* by Shakespeare: the othering of the foreign body, women and maternity during the Elizabethan and Jacobean eras. *Humanities and Social Sciences*. 2022. dumas-03866288.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacob. *O martelo das feiticeiras*. Tradução de Paulo Fróes; edição de Rose Marie Muraro; revisão técnica de Renate Gierus. 33. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2024.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa - São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. In: ENGELS, F. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. *O Capital. Livro I*. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MONTEIRO, Geovana. A moral do riso em Bergson. *Revista Ideação*, n. 41, jan/jun, 2020.
- MONZANI, Luiz Roberto. Cap. 1 Luxo. Em: *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, p. 21-73, 1995.
- NORLIN, Richard. *The five old testament plays of the chester cycle: a paradigm of salvation-history*. University of the Pacific, Dissertation, 1974. Disponível em: https://scholarlycommons.pacific.edu/uop_etds/3481. Acesso em: 08/03/2024.
- RAMOS, Silvana. Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020, Natal.
- RAMOS, Silvana. As bruxas de Federici: um ensaio para Jaider Esbell. *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 380 – 391.
- RAMOS, Silvana; PIAZZOLLA, Mariana. Especial 8M - Porque ainda vale a pena usar criticamente o termo mulher. Coluna ANPOF, 01/04/2025. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/especial-8m--porque-ainda-vale-a-pena-usar-criticamente-o-termo-mulher>. Acesso em: 10/10/2025.

REIS, Marcus Vinicius. *Mulheres de seus corpos e de suas crenças: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595)* [manuscrito]. 2018a.

REIS, Marcus Vinicius. *A normatização dos corpos e a regulação dos gêneros no processo de transição do feudalismo para o capitalismo*. Topoi, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 150-156, set/dez. 2018b.

RODRIGUES, Carla. *Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil*. Em construção, n. 5, pags. 59 - 72, 2019.

SAITO, Kohei. O ecossocialismo de Karl Marx: capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política. Trad. Pedro Davoglio. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2021.

SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

SEGATO, Rita. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 1 2(2): 256, maio-agosto/2005.

SCASSERRA, José Ignacio. *Brujas omitidas. Un análisis de las críticas de Silvia Federici a Michel Foucault*. Crítica y Resistencias: Revista de conflictos sociales latinoamericanos, Córdoba, n. 7, p. 1-14, dez. 2018.

TEIXEIRA, Nathan. Corpo, cotidiano e reprodução: considerações sobre o neoliberalismo a partir de Silvia Federici. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v. 21, n. 3, p. 218-235, outubro, 2021.

TOUPIN, Louise. *Wages for housework: a history of an International Feminist Movement, 1972-77*. Trad. Kath Roth. Pluto Press, 2018.

YAZBEK, André. Soberania e biopolítica: dos nexos entre poder soberano e biopoder no pensamento político de Michel Foucault e de seus usos na atualidade. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 118-140, jan./abr. 2019

YAZBEK, André. Soberania e violência biopolítica neoliberal: revisitando o paradigma da guerra no pensamento de Michel Foucault. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v.23, pp. 46-62, 2021.

ZIBECHI, Raúl. *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*. Trad. Ramor Ryan. 012 AK Press (Oakland, Edinburgh, Baltimore) ISBN: 978-1-84935-107-2 | eBook ISBN: 978-1-84935-102-7