



Juntas e misturadas:

explorando territórios
da economia feminista

Juntas e misturadas:

explorando territórios
da economia feminista



Abril de 2021

Juntas e misturadas: explorando territórios da economia feminista

Publicação da SOF Sempreviva Organização Feminista e Colectiva XXX - Feminismos, pensamiento y acción

Tradução: Celina Lagrutta

Revisão: Helena Zelic

Capa e projeto gráfico: Heleni Andrade

Apoio para estudo e publicação:

Esta publicação foi realizada com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo (escritórios Madrid e Brasil/Paraguai) e fundos do Ministério Federal para a Cooperação Econômica e de Desenvolvimento da Alemanha (BMZ). O conteúdo da publicação é responsabilidade exclusiva de SOF e XXX e não representa necessariamente a posição da Fundação.



Esta publicação está licenciada sob Creative Commons Atribuição- Uso Não Comercial-Sem Derivação (BY-NC-ND).



SOF Sempreviva Organização Feminista

Ministro Costa e Silva, 36

Pinheiros, São Paulo, SP, Brasil

www.sof.org.br | sof@sof.org.br

Colectiva XXX. Feminismos, pensamiento y acción

C/ Cardenal Gardoki, núm. 9, 5º, 48008

Bilbao, Euskal Herria

colectivaxxx.net | xxx@colectivaxxx.net

Colectiva XXX, SOF Sempreviva Organização Feminista.
Juntas e misturadas: explorando territórios da economia feminista. São Paulo, 2021, 96p.

ISBN 978-65-87591-08-7

1. Economia Feminista
2. Feminismo
3. Sustentabilidade da vida I.Título

1. Situando o documento	7
2. Uma linguagem comum da qual partir	14
2.1. Sustentabilidade da vida	16
2.2. Conflito capital-vida	21
3. Uma linguagem comum a explorar	30
3.1. Corpo	30
3.2. Tempo	37
3.3. Território	45
3.4. Entrelaçamentos corpo-tempo-território	49
4. Entre os lares e o Estado... A comunidade?	56
4.1. Nuclearização das relações	57
4.2. Volta das mulheres ao lar?	61
4.3. Reforço estatal	65
4.4. A comunidade em disputa	67
5. Um mundo em transformação: digitalização	75
5.1. Digitalização? Do que falamos?	75
5.2. A base material oculta da digitalização	79
5.3. Controle corporativo e resistências	82
6. Perguntas para a ação feminista	90
Algumas referências para continuar explorando	94



1. Situando o documento

Neste texto, colocamos em diálogo dois olhares da economia feminista. Por um lado, o olhar da SOF, uma organização feminista do Brasil, que faz parte da Marcha Mundial das Mulheres. Pelo outro, o olhar da *Colectiva XXK – Feminismos, pensamiento y acción*, um projeto situado em Euskal Herria (País Basco) e no Estado espanhol que combina geração de renda e compromisso político e vital feminista. A partir dos nossos respectivos lugares no mundo, vamos construindo um território compartilhado.¹

A economia feminista é, para todas nós, uma ferramenta de luta para a transformação, que combina pensamento e ação e se vincula a sujeitos políticos. Enfrentamos um sistema capitalista, racista e heteropatriarcal. A compreensão dessa imbricação orienta a nossa

¹ O texto desta publicação foi concluído em dezembro de 2020.

luta. Sabemos que esse sistema só pode ser confrontado com força por sujeitos coletivos diversos, com capacidade de compartilhar olhares, construir posicionamentos, e estratégias e colocar lutas comuns em marcha.

Para nós, a economia feminista é uma ferramenta nessa luta porque nos apoia na crítica ao sistema e oferece elementos para a nossa resistência. É fundamental nos processos de organização e educação popular, além de orientar as nossas propostas alternativas. Ela nos ajuda na construção de contra-hegemonia e de práticas feministas de transformação da economia a partir da realidade concreta.

Este texto é uma elaboração em torno de alguns desses territórios da economia feminista, entendida como uma proposta política que articula conteúdos (conceitos, análises, agenda) e formas organizativas que não dissociam o econômico e o político. É uma proposta que precisa ter um horizonte amplo, mas, ao mesmo tempo, aterrissar em um caminho que nos permita dar passos em direção a esse horizonte – porque as vitórias, ainda que pequenas, nos fortalecem.

Trata-se de uma elaboração conjunta entre SOF e XXX, com participação de outras companheiras mais. Foram especialmente relevantes as contribuições reco-

lhidas no seminário virtual realizado em 30 de novembro de 2020. Participaram dele quase 40 mulheres de cerca de 20 coletivos de uma multiplicidade de territórios urbanos e rurais do Brasil, Uruguai, Chile, Peru, Equador, Venezuela, Nicarágua, Costa Rica, Guatemala, México, Estado espanhol, Euskal Herria... Embora a responsabilidade final seja da SOF e da XXK, as vozes de todas elas também estão aqui.

Compartilhando e cruzando olhares, tentamos entender a rearticulação do capitalismo heteropatriarcal e racista em termos de continuidades e discontinuidades entre o Sul e o Norte globais, entre zonas de acumulação e zonas de despossessão. Não se trata tanto de olhar o mundo a partir de uma ótica dual (desenvolvimento/subdesenvolvimento, países enriquecidos/empobrecidos), mas sim de entender que esse processo de acumulação (e a sua outra face de despossessão e empobrecimento) é constante e sem fim. Há cada vez menos territórios e grupos sociais acumulando, e cada vez mais despossuídos, precarizados e empobrecidos. No final, o sistema despossuiria tudo, em um processo de autodestruição coletiva?

Entendemos também que esse processo de precarização e despossessão não é “puro” (ou você despossui ou é despossuído), mas gradual. Isso implica pensar que há,

simultaneamente, elementos em comum, mas também desigualdades entre o que acontece hoje no Sul global e no Norte global, nos territórios que a SOF habita e naqueles que XXK habita.

Para quem habita o Norte global, a situação é complexa: precisamos nos reconhecer como “Norte”, no sentido de assumirmos a responsabilidade histórica na regeneração das atuais desigualdades globais. As versões mais violentas e extrativistas do capitalismo ocorrem majoritariamente no “Sul”, a mando de empresas do “Norte”, apoiadas frequentemente por governos do “Norte” e permitindo estilos de vida privilegiados. Mas, ao mesmo tempo, precisamos entender que esse “Norte” não está cindido em relação ao “Sul”, ou seja, não podemos nos ver como um espaço “a salvo”. No “Norte” também há espoliação, violência e extrativismo. E a tendência é a de que haja muito mais.

O cercamento da vida é global. O centro privilegiado é cada vez mais estreito. Neste texto, tentamos assumir a ideia de linhas de (des)continuidade, em vez de uma visão dual, nos referindo o tempo todo ao que acontece em um espaço e no outro.

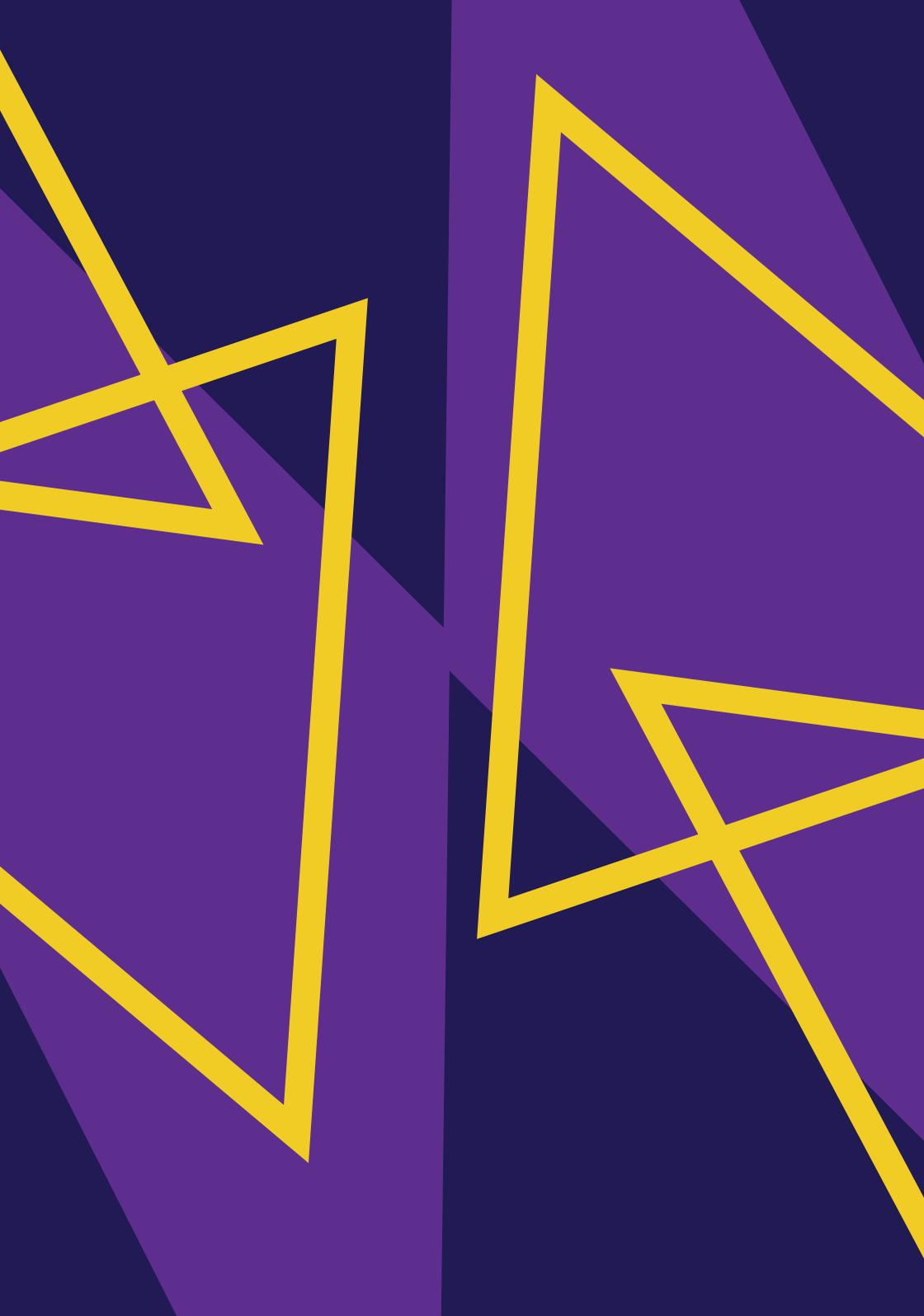
Quando começamos a pensar neste texto, partimos de três perguntas ambiciosas: por quais chaves estão se

redimensionando as formas de controle do capitalismo patriarcal e, conseqüentemente, os ataques à vida? Como as formas de sustentação da vida estão sendo rearticuladas aprofundando as dimensões invisibilizadas, feminizadas e racializadas do sistema? E finalmente: de que maneira as formas de resistência que tentam pôr a vida no centro se reinventam diante do capitalismo patriarcal global? Obviamente, o texto não resolve estas três enormes questões. Mas elas foram o início do processo de reflexão conjunta do qual surgem estas páginas.

A partir delas, iniciamos nos aprofundando nas ideias de *sustentabilidade da vida* e *conflito capital-vida*. Acreditamos que esses conceitos já são como um “*bem comum*”, uma linguagem compartilhada com a qual podemos tentar compreender a atualização do capitalismo patriarcal colonialista. Com isso, adentramos em um terreno de mais novidade: a tripla concepção do corpo-tempo-território, que nos abre novas vias não só de reflexão, mas também de mobilização. A partir daí, exploramos dois fenômenos nos quais precisamos prestar particular atenção, porque neles se resolvem elementos fundamentais da rearticulação do sistema em nível global. Por um lado, nos perguntamos se estamos diante de um “salto de escala”, que aprisionaria ainda mais os processos de sustentação da vida nos marcos estreitos

dos lares nucleares, esvaziando o âmbito do comum e o submetendo à vigilância e controle de Estados reforçados. Por outro, nos indagamos sobre o processo de digitalização, que constitui uma chave para a rearticulação do controle corporativo, insistindo em marcar suas bases materiais e perguntando o que significa articular resistência feminista nesse âmbito.

Hoje, talvez mais do que nunca, precisamos umas das outras. Precisamos sentir que estamos juntas e misturadas, para podermos expandir olhares e evitar que se ergam muros nos impedindo de ver que o mundo é grande e que somos muitas. Estas páginas são uma tentativa de seguir a conversa entre todas aquelas que, enraizadas nos nossos territórios, mas conectadas através da distância, queremos tornar mais vivível a vida coletiva e a de cada uma de nós.



2. Uma linguagem comum da qual partir

Com as diversas visões feministas que fazemos confluír neste texto, estabelecemos certa linguagem comum e formas compartilhadas de nos entendermos. Há palavras que fazem parte de um “bem coletivo”: *sustentabilidade da vida, conflito capital-vida, interdependência e ecodependência...* No entanto, isso não implica que sejam conceitos fechados ou unívocos. De fato, acreditamos que eles servem para nos compreendermos umas às outras justamente porque os entendemos de maneira situada: em cada contexto eles têm ênfases diferentes; quando nos lemos ou conversamos, fazemos sempre um exercício de descentramento (tentamos compreender o que as palavras significam quando elas surgem de espaços geopolíticos diferentes do nosso) e um exercício de contágio (tentamos mudar a nós mesmas, graças às perspectivas com as quais dialogamos). A que nos

referimos quando nomeamos a precariedade, a crise, a alimentação, o trabalho doméstico? Como entendemos as responsabilidades compartilhadas no trabalho de cuidados, as diferentes valorizações desse trabalho e da própria vida? A partir das nossas situações específicas, realizamos trocas, dialogamos e tentamos recuperar saberes esquecidos. O uso que fazemos dos conceitos também está situado, porque está em função dos objetivos políticos que buscamos e de com quem desejamos estabelecer diálogo.

Compartilhamos uma preocupação sobre como os conceitos feministas e ecologistas, que servem para nomear nossas perspectivas e apostas políticas, são frequentemente capturados. Preocupa-nos especialmente o termo “cuidados”, que está sofrendo um processo de esvaziamento e tergiversação que retira dele a potência crítica com a qual os feminismos o lançaram no debate público. O uso desse conceito por instituições supranacionais que exercem tutela, como é o caso das Nações Unidas, é um nítido exemplo. A captura de conceitos se liga à captura das resistências. Assim, por exemplo, as chamadas iniciativas de agricultura sustentável se apropriam de maneira seletiva de práticas agroecológicas e desviam da proposta integral da agroecologia.

Para resistir a esta “descafeinização”², é fundamental considerar de forma articulada e indissociável a pluralidade de conceitos que desenham nossa visão e nossa proposta, já que alguns são mais dificilmente capturáveis (como a ideia do conflito capital-vida) e porque é sua conjunção que fala da agenda de lutas para a qual não de ser úteis. Apostamos em conceitos que servem para entender e transformar, que surgem vinculados a um sujeito político e que estão em um processo de permanente atualização, porque a luta política está em constante transformação.

Compartilhamos aqui dois conceitos que consideramos centrais como ferramentas de luta política: a sustentabilidade da vida e o conflito capital-vida.

2.1. Sustentabilidade da vida

O conceito de sustentabilidade da vida é uma aposta analítica e política que pretende retirar os mercados capitalistas do centro da economia, ou seja, fazer com que esses deixem de ser o foco da compreensão do mundo ou da re-

² A descafeinização é uma imagem que utilizamos para evidenciar os processos que retiram a essência de algo que aparentemente permanece inalterado. Em relação ao gênero, por exemplo, acontece quando o termo é utilizado de forma descritiva, dissociado das relações sociais que se organizam em torno de conflitos de apropriação do trabalho, do corpo e da subjetividade das mulheres pelos homens enquanto grupo social e por instituições heteropatriarcais.

alização de propostas políticas. Para além disso, sustentabilidade da vida é uma forma de nomear uma aposta de transformação que passa por uma ruptura radical com o sistema biocida que temos hoje, e por construir um outro mundo, no qual todas as vidas importem em sua diversidade, dentro de um planeta vivo.

Ao falar de sustentabilidade da vida, fazemos referência a todos os processos, territórios e relações que regeneram tudo o que é vivo, a partir de uma compreensão da vulnerabilidade como condição fundamental da vida humana. A vida é uma potência, mas ela só ocorre se estabelecermos suas condições de possibilidade. A única forma de fazê-lo é no coletivo: não podemos viver em isolamento nem somos autossuficientes. A vida só é possível dando e recebendo cuidados, trabalhos, tempos, saberes, afetos... E, porque somos vulneráveis, dependemos umas das outras: a interdependência é uma condição básica da existência. A pergunta é: como funciona essa interdependência? Damos e recebemos em relações de reciprocidade positiva ou há quem acumula e despossui? Entendemos também que a vida excede a vida humana. A ecodependência é outra condição básica da existência: nossa vida só é possível dentro de um planeta vivo. Somos parte da natureza. Os fluxos amplos de reprodução da vida humana e não humana são o que queremos compreender, res-

peitar, libertar dos imperativos do capital e, no caso da natureza, recuperar.

Olhar a partir da sustentabilidade da vida é uma proposta feminista para abordar a economia e o modelo de organização sociopolítica. O que acontece nos mercados capitalistas é relevante para nós, sim, mas de uma maneira derivada: não se trata de entender os processos mercantis em si mesmos, mas sim de compreender o seu impacto sobre os processos vitais. Encontramos aqui uma dificuldade: descentrar os mercados para entender um mundo no qual os mercados estão, sim, no centro. Tropeçamos com esse empecilho uma e outra vez.

Falar a partir da sustentabilidade da vida nos ajuda a dar um novo foco para as nossas lutas. Permite que tenhamos a vida cotidiana e encarnada como território primeiro e último com o qual contrastar as apostas políticas. São as condições da existência concretas, materiais e subjetivas, aqui e agora, pelas quais vale a pena lutar. Não sacrificamos a vida hoje por um futuro diferente. Queremos, isso sim, construir um futuro radicalmente diferente apostando na vida que já está.

Falar a partir da vida nos permite também democratizar a discussão política, porque somos todas conhecedoras e especialistas da existência diária. Isso permite que nos perguntemos, sem separar as condições materiais

e subjetivas da existência, a que vida aspiramos e o que chamamos de bem-estar, indo além do que nos impõem as lógicas neoliberais, patriarcais e coloniais. Não se trata de falar da vida no vácuo, mas de entender os significados em disputa que damos à vida e o valor atribuído às diferentes vidas nesse sistema.

Ao indagar como sustentamos a vida, evidenciamos todos os trabalhos necessários para que ela ocorra. Fazemos conexão, portanto, com as apostas na recuperação do trabalho como base da reprodução coletiva, mas ampliamos a ideia de trabalho. Isso nos ajuda a pensar na economia capitalista como uma forma específica de organização econômica que é hegemônica e possui um impulso mercantilizador de abarcar, controlar e incorporar a seu serviço processos econômicos e relações vitais cujas origens se situam fora da lógica capitalista.

No entanto, identificamos também a existência de uma diversidade de práticas econômicas, de “economias outras” que vão além do capitalismo e constituem territórios de disputa, ainda que se realizem na sociedade capitalista. Nos interessa mostrar como essas formas diversas criam riqueza (entendendo a riqueza em termos vitais) e como elas se articulam com a forma do valor de troca (a noção capitalista de riqueza) de maneira subordinada, instrumentalizada e/ou contraposta.

Os trabalhos na natureza para a produção de alimentos e os de cuidado são essenciais para a vida e, ao mesmo tempo, estão socialmente desvalorizados. Eles são realizados, em sua maioria, por mulheres e pessoas negras, que desenvolveram conhecimentos extremamente úteis, baseados em práticas, experimentos e intercâmbios, mas que se encontram em posições subordinadas. Nessas experiências vitais, há uma potência fundamental para questionar e transcender a economia capitalista.

Em conexão com isso, colocamos a sustentabilidade da vida como o principal terreno no qual construímos os processos de organização popular e transformação econômica enraizados nos territórios. Ao situar a sustentabilidade da vida e seus processos no centro, propomos mudanças em todo o sistema de produção, distribuição e consumo: repensamos o que, como e para quem produzimos, o que consumimos e como tudo isso chega às nossas comunidades e lares. Esse questionamento é fundamental para enfrentar sistemicamente a despossessão, o extrativismo, a expropriação do trabalho e a mercantilização da própria vida.

“Colocar a vida no centro” é nossa proposta política? Sim e não... Essa é uma ideia que vem sendo cada vez mais usada e nos preocupa que ela se torne um slogan vazio, “politicamente correto”, que as empresas utilizam sem

nenhuma capacidade transformadora ou crítica. É fundamental preenchê-lo com conteúdo, perguntando sobre quais vidas estamos falando. Para o nosso pensamento feminista, colocar a (sustentabilidade da) vida no centro implica construir outras formas econômicas que valorizem *todas* as vidas em sua diversidade e que se enraizem em uma terra viva. Isso supõe uma aposta na ruptura com o sistema socioeconômico dominante, precisamente porque esse sistema se constrói sobre o seu ataque ao vivo, questão que captamos com a noção do conflito capital-vida, à qual agora nos dedicamos.

2.2. Conflito capital-vida

Enquanto o conceito de sustentabilidade da vida é uma lente e tem uma tradução direta na chave da aposta política, a noção do conflito capital-vida é mais diagnóstica, serve para denunciarmos o sistema sob o qual vivemos, nos é imposto e, em diferentes graus, também (re)construímos. Além de ser um conceito, é um enquadramento que permite organizar as lutas e alianças a partir de diferentes sujeitos políticos em resistência.

Entendemos que o conflito capital-vida é o conflito estrutural e irresolúvel que caracteriza o sistema de dominação múltipla (essa “coisa escandalosa”) que habi-

tamos. Tentamos desenvolver uma visão complexa desse sistema biocida, entendendo que se trata de um sistema socioeconômico que hierarquiza as vidas de maneira interseccional. Contra um olhar plano e binário que contrapõe “capital” (que não se assenta em nenhum corpo?) e “vida” (algo puro e imaculado que flutua no vácuo?), tentamos compreender a complexidade das relações sociais de privilégio/opressão que se ativam quando combatemos o capitalismo racista e heteropatriarcal.

Queremos “dar rosto” ao capital, revelar quais são as poucas vidas que, para esse sistema e só nele, “valem” muito, e conhecer suas condições materiais e subjetivas de existência. Assim, encontramos o sujeito em quem os eixos de desigualdade convergem, na chave do privilégio, ou seja, quem domina o processo de acumulação de capital. É o “BBUHH” quem detém o poder corporativo: Branco, Burguês, Urbano, Homem, Heterossexual³. Há cada vez menos BBVAh nesse contexto de disputa do processo de concentração de capital. O conflito capital-vida surge porque a forma de dar conta de suas aspirações vitais é através da acumulação, despossuindo as vidas alheias e a vida do planeta, transformando os modos

³ Em espanhol, o termo é BBVAh (Blanco, Burgués, Varón, Adulto y Heterossexual), utilizado em outras intervenções de feministas bascas e integrantes da Colectiva XXX. O termo também ironiza o nome do banco basco BBVA.

de reprodução da vida coletiva em modos privados de “produção” de capital.

Diante dessas poucas vidas que “valem muito”, situa-se uma grande parte das pessoas que, expropriadas dos meios de reprodução, são valiosas na medida em que estão a serviço desse sujeito privilegiado, sendo úteis a ele de diversas formas: como trabalhadoras remuneradas ou não remuneradas, como consumidoras, como corpos desejáveis... Suas condições de vida são muito desiguais, dependendo de elementos como o seu poder aquisitivo ou o valor mercantil do seu trabalho e, em termos mais amplos, de sua posição no Sistema de Dominação Múltipla (o capitalismo racista e heteropatriarcal).

Dentro dessa maioria de vidas, abre-se uma margem para o exercício relativo do privilégio e para o estabelecimento de relações de servidão. Quanto maior a proximidade dos circuitos de acumulação, menor a responsabilidade em realizar os trabalhos invisibilizados de sustentação da vida e menor o nível de exploração. Mas o cerco vai se estreitando.

Os ataques permanentes às condições de vida têm significado o fim do horizonte do trabalho com direitos. Por isso, vemos a situação das mulheres negras como a referência que o capital quer generalizar. Sua situação de precariedade e informalidade no trabalho é hoje

a situação majoritária no mercado de trabalho no Brasil. A normalização da informalidade se vê reforçada pelo discurso do “empreendedorismo” e pela transformação de toda pessoa em “capital humano”.

Quais são as linhas de (des)continuidade em territórios do Norte global, como Euskal Herria e o Estado espanhol? Quais as condições de vida e trabalho das trabalhadoras domésticas, setor no qual há cada vez mais migrantes internacionais se somando às mulheres das classes populares? O que faz a população camponesa desaparecer? Quais os impactos da uberização do trabalho?

Em termos amplos, entendemos que a precariedade na vida é o novo regime de existência para as maiorias sociais, embora repartida de maneira radicalmente desigual. Essa expansão e intensificação da precariedade intensifica a percepção da perda de controle sobre as nossas vidas, que coage as possibilidades de ação dos sujeitos políticos. O medo pode ser um poderoso fator de disciplinamento.

Nesse processo de hierarquização multidimensional e complexa, há um grupo de vidas cujo “valor” para o sistema é precisamente a morte. A necropolítica se torna essencial para o sistema. São vidas cuja desaparecimento é “valiosa” tanto na dimensão instrumental (é o caso de comunidades indígenas que se opõem ao extrativis-

mo, cuja desapareção é útil ao processo de acumulação) quanto em termos expressivos (pensemos na violência heteropatriarcal, que expressa a mensagem de quem domina a vida, quem possui as vidas alheias). Por fim, há vidas que, para o sistema, são propriamente “dejetos humanos”: quem não tem valor nem através da morte. Poderíamos entender nessa chave as mortes nas fronteiras da Europa. Não se trata tanto de que a morte de pessoas migrantes e refugiadas seja útil para o sistema; é simplesmente que suas vidas não “valem” nada para o sistema e não há sequer onde despejá-las.

Lendo o sistema a partir dessa ótica de desigualdade complexa e multidimensional, vemos uma injustiça na distribuição dos recursos com os quais se sustenta a vida, bem como uma injustiça no reconhecimento de quais são as vidas que merecem ser sustentadas. Podemos pensar que o capitalismo dá materialidade a essa hierarquização das vidas, enquanto outras relações sociais de privilégio/opressão (racistas e heteropatriarcais) dão “valores” desiguais às vidas diversas. Voltaríamos então à tese das marxistas feministas de algumas décadas atrás, segundo as quais o capitalismo é um “sistema de postos vagos”: materializa a desigualdade na repartição de recursos, tempos e trabalhos, mas não define quem ocupa os diversos postos.

Interessa-nos entender os mecanismos utilizados para a hierarquização e a despossessão. Entre eles, o processo de disciplinamento do corpo para o trabalho, que transforma as pessoas, assim como a natureza, em meios para a acumulação. Da mesma forma, a propriedade privada, em geral, e em dimensões concretas como a propriedade da terra (disputada com violência) e a propriedade intelectual (com todas as suas implicações para a saúde, o conhecimento, as patentes de processos vitais, etc.). Também nos interessa conhecer os mecanismos para atribuir valor (de troca) e preço. Entendê-los é muito relevante, porque eles aparecerão novamente em nossas tentativas de implementação de circuitos alternativos para sustentar a vida.

Sob esta ótica, o conflito capital-vida se torna o problema que é simultaneamente comum e desigual. É comum, por um lado, porque implica a destruição do planeta, sem o qual ninguém poderia viver. Também é comum porque destrói a vida coletiva. Mas é desigual porque os ataques sobre as vidas concretas são radicalmente desiguais: desde a morte por descarte e a morte útil até os níveis radicalmente desiguais de precariedade.

Politicamente, a aposta não passa por retirarmos o véu de cegueira e percebermos, todas e todos, que o capital nos explora. Podemos apelar para “a classe trabalha-

dora”, “as mulheres”, “os povos do Sul”, “o povo”, ou qualquer outro sujeito coletivo que nos seja mais próximo para invocarmos, mas sabendo que é um sujeito político a construir, e que precisamos fazer essa construção abordando conflito capital-vida em situações concretas, lidando com a forma desigual de viver tais situações.

Como nos impacta desigualmente a apropriação global de terras? E a especulação da moradia? O que propomos fazer com o emprego doméstico, um trabalho no qual se evidenciam com força as desigualdades entre as mulheres? Construimos força política dando respostas situadas para essas perguntas, entendendo que a alimentação, a moradia e os cuidados são territórios onde se expressa esse conflito capital-vida que nos une e nos divide.

Um elemento fundamental a considerar são as formas políticas que o conflito assume, especialmente nestes tempos de proliferação de governos de extrema direita. Em diversos territórios, como no Brasil, o autoritarismo (global) do mercado e do poder corporativo se concretiza no rompimento com as mínimas aparências democráticas. Há um consenso do mercado nesse projeto hegemônico pela extrema direita: fazer avançar as privatizações, ampliar o papel das corporações sob as modalidades de privatização de funções do Estado, destruição de seu sentido público e como referências de promoção do

bem-estar com sua hipocrisia corporativa. Mesmo nos casos em que a extrema direita não ocupa esses lugares de poder político tão explícitos, não há nenhum algum tipo de salvaguarda diante do autoritarismo de mercado em um contexto global de cercamento das condições de vida.

O olhar do ambientalismo de mercado demonstra a complexidade da questão: ele transforma a natureza em prestadora de serviços “conservada” por programas de financeirização, e enxerga os direitos de propriedade privada e a responsabilidade civil como as melhores ferramentas para preservar a saúde e a sustentabilidade do meio ambiente.



3. Uma linguagem comum a explorar

Exploramos a seguir três conceitos que são arestas a partir das quais observar o mundo e articular lutas: corpo, tempo e território, e seus entrelaçamentos. Acreditamos que eles podem nos ajudar a dar concretude e enraizar as noções de sustentabilidade da vida e conflito capital-vida, além de abrirem novos horizontes de articulação política.

3.1. Corpo

Consideramos fundamental colocar os corpos no centro do nosso olhar, precisamente porque o sistema hegemônico os nega e os transforma em território de conquista e despossessão. Nesse sentido, resgatamos o que dizíamos no processo das *Derivas feministas hacia el bienvivir* (Derivas feministas rumo ao bem-viver):

A partir dos feminismos denunciemos que o heteropatriarcado associa a masculinidade e a branqui-

tude à razão descorporizada: o corpo se vive como limite e o sujeito privilegiado não deve ter limites, por isso não está marcado pela carne. O modo privilegiado de estar no mundo parece flutuar no vácuo. Diante disso, [nós nos afirmamos] como corpos diversos, marcados por toda uma história de relações de privilégio/opressão. Neles se expressam a classe, o gênero, a racialização, a diversidade funcional... Nossas apostas partem de olhar para eles e nos olharmos a partir daí, para não perder nunca de vista a matriz de dominação.⁴

A negação dos corpos e da sua vulnerabilidade só é possível pela ocultação do cuidado. Insistimos que, para que a vida aconteça em seu todo integral e ecossistêmico e em cada uma de suas partes, há um trabalho que é constante e sempre inacabado. É a ocultação do corpo como tal, pela razão desencarnada do “penso, logo existo”.

Junto à crítica aos mecanismos de subordinação, expropriação e controle do corpo está a compreensão do corpo como limite para a expansão do capital, com

⁴ No que segue, o texto referenciado como *Derivas feministas hacia el bien vivir* se refere a: Autoras várias (2020), *Derivas feministas hacia el bien vivir*, Colectiva XXK-OMAL. Acessível aqui: https://colectivaxxk.net/wp-content/uploads/2019/09/informe_definitivo_cast.pdf. E aqui (<https://colectivaxxk.net/experiencias/derivas-feministas-para-cambiar-el-sistema/>) é possível encontrar mais informação sobre o processo amplo no qual se encontra (uma pesquisa-formação coletiva em torno de alternativas feministas ao sistema).

suas capacidades de resistência e reconstrução. Dialogamos com esses dois eixos a partir do acúmulo político das mulheres latino-americanas, que colocam seus corpos na luta contra a expansão do capital sobre os territórios, afirmando que os corpos são o primeiro território a defender. Somos nosso corpo e somos natureza. Essa é uma perspectiva política que enfrenta as dicotomias e dualidades operadas pelo pensamento ocidental androcêntrico e branco, que separa a materialidade dos nossos corpos das emoções, e hierarquiza os sentidos com a supremacia da visão na percepção do mundo.

Na sociedade capitalista, a hierarquia dos corpos se manifesta, entre outras questões, de modo que uns são moldados para o trabalho, alguns deles para a extração até o limite, em uma linha de continuidade com a economia (colonial e escravista) de *plantation*, chegando até ao descarte daqueles entendidos como sobrantes. A divisão sexual e racial do trabalho se articula no disciplinamento dos corpos das mulheres para o trabalho precarizado, seja em empresas, fábricas, campos, ruas ou casas. Os trabalhos moldam os corpos, deixando neles marcas e cicatrizes. Fragilidade e força são manipuladas de maneira racializada.

As vidas e os corpos convertidos em meio para a produção de riqueza apropriada pelo capital passam por uma

transformação em sua relação com a natureza. Por exemplo, em comunidades rurais nas quais as agricultoras organizam a sua jornada, elas o fazem em relação ao sol. A pessoa assalariada/urbana, mesmo trabalhando sob o sol, segue a marcação do relógio de ponto e, para ela, o sol é fonte de mal-estar. Aqueles que trabalham em espaços fechados já não percebem como o dia ou as estações do ano se movem. O controle do trabalho em rotinas intensas se rege por jornadas laborais, notificações por aplicativo, métodos de controle de produtividade virtuais no trabalho remoto.

A dimensão virtual costuma impor ritmos ainda mais acelerados. A digitalização e o teletrabalho, dos quais trataremos mais adiante, vão se traduzir em novas cicatrizes corporais. As mãos e as pernas das mulheres que realizam trabalhos manuais são apresentadas como se fossem menos femininas por se distanciarem da imagem de uma boneca de porcelana. O trabalho não remunerado implica profundas marcas nos corpos, toda uma história de dedicação de energias e forças sem horário nem descanso. Por isso, precisamos afirmar a beleza do corpo de quem trabalha com as mãos.

Libertar o corpo e a vida reprodutiva das mulheres de imposições foi sempre uma agenda permanente do movimento feminista. Essa agenda se encontra com a crítica

às corporações transnacionais farmacêuticas, promotoras de métodos contraceptivos que fogem ao controle das mulheres, como é o caso dos métodos hormonais injetáveis ou subcutâneos. Seu efeito colateral de supressão da menstruação se apresenta como uma vantagem que poupa energia do corpo das mulheres, permitindo que se dedique mais ao trabalho.

Essas empresas se situam nas bioeconomias da reprodução assistida. Em relação a isso, há uma forte polêmica em torno da gestação sub-rogada/barrigas de aluguel, que corre o risco de se estabelecer em termos tão dicotômicos e agressivos quanto a que existe em torno da prostituição/trabalho sexual. Afastando-nos das polarizações, acreditamos que é fundamental abrir outras reflexões.

Nas práticas cotidianas de amplos segmentos sociais do Norte global, mas também em setores do Sul global, está sendo normalizado recorrer à reprodução assistida (privatizada) para enfrentar dificuldades reprodutivas. Por um lado, há o debate sobre o que se coloca para o corpo de muitas mulheres ao se submeterem aos diversos tratamentos, cada vez mais complexos, custosos e longos, com a ideia de que conseguirão “tornar o seu sonho realidade”.

Pode-se tudo, a ciência não tem limites e o corpo das mulheres é transformado em um tubo de ensaio para sa-

ber até onde é possível esticar tudo um pouco mais. Aí estarão as clínicas privadas para nos motivarem a “mais uma tentativa” sempre que tenhamos recursos econômicos para pagá-la e para alimentar o negócio. Mas vemos inclusive que, mais do que uma assistência à reprodução, o que ocorre realmente é uma “transferência de capacidade reprodutiva”, seja pelo uso de gametas de terceiras partes – sobretudo óvulos – ou pela sub-rogação da gravidez e do parto⁵. O feminismo não tem um posicionamento próprio fechado a esse respeito.

Não há uma compreensão política e coletiva do que implicam essas bioeconomias em relação à mercantilização da vida, à abertura de novos nichos de negócio para grandes capitais, à retroalimentação de desigualdades, à perpetuação de noções heteropatriarcais e nucleares de família e descendência, etc. Tampouco se vincula a uma análise das causas estruturais do que poderíamos chamar de uma “crise reprodutiva”, do adiamento da idade de maternidade e das quedas de fertilidade (por exemplo, ligadas a possíveis efeitos do consumo de alimentos da agricultura e criação animal industrial que podem provocar mudanças hormonais e reprodutivas). Por que che-

5 Sara Lafuente-Funes (2019), “La reproducción asistida en el contexto español: la ovodonación como motor de un modelo de negocio heteronormativo”, *Política y Sociedad*, 56(3), pp. 645-667. Em <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/download/60620/4564456552396>

gamos ao ponto de precisar de reprodução assistida? Que serviços estamos comprando e normalizando? Quais as consequências? Qual a diferença entre pensar o assunto pela chave do acesso individual a serviços de mercado ou pela chave do debate coletivo sobre se tratar ou não de um direito e, se for o caso, sobre o papel das instituições?

Todos esses são debates que não estão sendo levados de forma consistente, e seriam um terreno fundamental para dar resposta à pergunta sobre o que podemos chamar de bem viver e sobre como torná-lo coletivamente possível.

Além do corpo formatado para o trabalho, comprado em partes ou funções, as mulheres enfrentam uma série de limitações sociais e legais para viver o corpo em plenitude. Sejam as limitações do direito ao aborto (por restrições legais ou outras), seja a impossibilidade, para várias mulheres em muitos momentos, de dançar ou se vestir livremente, atos lidos como sensuais, que nos põem em risco e que justificam tudo quanto possa nos acontecer. O heteropatriarcado realiza a expropriação de nossos corpos como um eixo central da violência.

No entanto, como discutimos recentemente em oficinas com as companheiras da Marcha Mundial das Mulheres nas Américas:

A memória, vivências, experiências, saberes e conhecimentos, a partir do pessoal e do coletivo, nos fazem compreender que os corpos das mulheres são o lugar onde a história se marcou repleta de violência, despossessão, racismo e discriminação. Ao recuperar o *continuum* de violência, [as mulheres indígenas da Guatemala] também nos ensinam a olhar para o *continuum* das resistências.⁶

Assim, apostamos em “nos acorparmos”⁷: reconhecer as marcas encarnadas que nos unem e desunem, as alegrias e as dores que nos deixam marcas; nos reconhecemos a partir dos nossos corpos soberanos junto a outras; e ocupar o território como corpo coletivo diverso”.

3.2. Tempo

Em nossas percepções, vivemos o tempo de uma maneira submetida:

Vivemos tempos infartados, sobrecarregados e afogados; tempos roubados, impostos e perdidos. O que podemos fazer e o que estamos fazendo para viver tempos mais sustentáveis, para sermos mais soberanas de nossos tempos e para viver o tempo com alegria? (...) Não dar conta da vida parece ser o mantra onipresente. Para construir as alternativas

⁶ Extraído da síntese das oficinas da MMM Américas (agosto/2020)
⁷ *Derivas feministas hacia el bienvivir.*

precisamos de um tempo que não temos, e dedicar tempo ao coletivo acaba de nos esgotar o corpo, que já está no limite. O que podemos e queremos fazer? Sabemos que queremos explodir a noção do tempo -relógio produtivista, quantificável e monetarista. O tempo não é dinheiro, mas também não é infinitamente elástico.⁸

Nos percebemos esticando ao máximo a corda elástica pela soma de trabalhos remunerados necessários para chegar a uma remuneração suficiente e pela forma em que esses empregos se organizam, nos demandando atenção e disponibilidade permanente. O emprego, movido pelas lógicas de acumulação de capital, torna-se o eixo vertebral da organização socioeconômica dos tempos. Ao mesmo tempo, há muitos outros trabalhos necessários a realizar que acontecem fora do mercado. Há toda uma vida para tocar adiante, e isso há de se fazer sob a imposição temporal mercantil.

Quanto maiores as responsabilidades assumidas em toda essa engrenagem complexa de trabalhos, maior a experiência de viver esses tempos submetidos. Isso para não falar de quando acrescentamos a esses trabalhos a participação em processos de mobilização social, ou seja, quando somamos os tempos necessários para a transformação de maneira coletiva.

8 *Ibid.*

Os empregos precários, os governos autoritários, o desmonte dos sistemas públicos de seguridade social e as tendências a mais precariedade e controle aumentam a nossa insegurança com relação ao futuro e ao “tomara que seja possível”. A previsibilidade como demanda se transforma em mercadoria. Os alimentos processados, por exemplo, não nutrem, mas são sempre iguais. Não esperamos nenhuma surpresa ao comê-los, como uma minhoca na goiaba poderia nos desagradar. O desejo da surpresa é cortado e mercantilizado nos brinquedos que acompanham chocolates ou hambúrgueres. As incertezas também alimentam o crescimento de empresas de segurança e vigilância. O presente se torna contínuo. Todos os dias são iguais, e enxergamos um mesmo trabalhador da empresa de segurança, mesmo que eles possam ser vários, pois têm a mesma forma física, o mesmo corte de cabelo e o mesmo uniforme.

O tempo-relógio organiza a sociedade industrial e a economia. O tempo socialmente necessário para a reprodução da força de trabalho empregada na produção de um determinado bem ou serviço define o seu valor de troca e a parte correspondente deste como mais-valia.

Esse tempo também está fixado nos instrumentos, ferramentas, máquinas utilizadas no processo de produção.

Quanto mais complexas se tornam as tecnologias, mais a ideia de tempo socialmente necessário se torna uma abstração. No entanto, não se perde a ideia de que o tempo pode ser separado, quantificado e utilizado com eficácia.

Tudo isso desmorona quando pensamos no cuidado e na natureza, bem como quando pensamos em formas de trabalho que precisam de criação.

Esses são alguns dos nós que enfrentamos quando pensamos em “como valorizar” os trabalhos que o sistema não valoriza.

Existem outras formas de viver a temporalidade que dialogam com modos próprios de organizar a vida. Se as quilombolas contassem todas as horas que usam para produzir farinha de milho no pilão, talvez desanimassem. Em vez disso, estão fazendo mais farinha, algumas inclusive plantando o milho que será processado. A forma como se vive o tempo faz uma grande diferença: o mutirão na beira da cachoeira para pilar o milho e torrar o beiju não é comparável ao tempo de trabalho assalariado.

O mutirão é uma organização de trabalho comum a várias comunidades tradicionais; é uma maneira de contornar a urgência do tempo com a natureza. Se alguém fosse sozinho preparar o terreno para eliminar as ervas que competem com as plantas, quando terminasse uma

área, as ervas já estariam crescendo na parte onde o trabalho havia sido iniciado; se fosse sozinho construir uma casa de taipa, o barro já teria secado antes de aderir à estrutura. Isso quer dizer que há trabalhos que se fazem de forma coletiva.

Esta forma de organização pode acontecer pela contratação de força de trabalho ou pelo intercâmbio de dias de trabalho. Na agroecologia, esse trabalho comum é também o momento de intercâmbio de conhecimentos, práticas, sementes e plantas novas, e está na base da certificação participativa.

Os mutirões também podem estar atravessados por vieses de gênero. Em tempos antigos, era usual que uma mulher tivesse que trabalhar dois dias para compensar um dia de trabalho de um homem. Hoje em dia, mesmo em organizações agroecológicas, pode acontecer que o dia de trabalho das mulheres encarregadas por garantir o alimento e a água não seja considerado dentre os compromissos comuns. As mulheres vivem com intensa alegria os mutirões auto-organizados, nos quais podem expressar seus conhecimentos e sua maneira de fazer o trabalho sem o olhar crítico dos homens. Além disso, podem cantar e falar de coisas que não fariam estando junto com eles. Elas se divertem e é trabalho. O trabalho voltado aos afazeres necessários se orienta a favor

dos tempos das relações, dos tempos da natureza e abre espaço ao prazer durante o trabalho.

Longe de normalizar a experiência de vida de tempos submetidos, precisamos compreender as formas de viver o tempo, que são radicalmente desiguais em diferentes modos de sustentação da vida. O tempo capitalista é um tempo imperialista. Impõe suas jornadas e horários, e “o tempo que nos resta” é o tempo residual. O tempo está no coração de nossas resistências e alternativas.

Suspeitamos que enraizamento e acorporamento são apostas intimamente ligadas a uma vivência do tempo em ruptura com a atual, que nos permita ser soberanas de nossos tempos. Provavelmente só a partir daí possamos enfrentar esse “não dou conta da vida”.⁹

Vinculamos também os tempos com a possibilidade de construir um direito coletivo ao cuidado:

Para ter direito coletivo ao cuidado, devemos ter direito ao tempo, e isso não vem só de fora, mas também de nós mesmas: se sempre há algo mais importante a fazer do que o próprio fato de viver, a vida e seu cuidado estarão sempre relegados. Dizer isso não impede assinalar que também há elementos de fora que nos engessam: enquanto o emprego tiver a centralidade que tem hoje, ter tempo para nos cuidarmos

9 *Ibid.*

e cuidar continuará sendo um movimento contra a correnteza. Por isso, liberar tempo de vida do emprego será uma de nossas vias cruciais de mudança para o bem viver.¹⁰

Também vinculamos isso com a soberania alimentar:

A alimentação como um direito precisa de tempos para a cozinha como lugar de trabalho e de encontro. “Que o espaço de comer com a minha gente seja um espaço em condições”. E, acreditamos, precisa de cozinhas mais amplas e em comum. Recuperar tempo para a alimentação está intimamente relacionado como coletivizá-la.¹¹

A implementação de outras formas de organizar a vida e a economia enquanto as formas capitalistas são hegemônicas nos faz vivê-las, muitas vezes, em constante tensão. Podem ser as mudanças nos tempos de semear ou colher como consequência da alteração do regime de chuvas pela mudança climática. As mudanças no clima são mais uma expressão do colapso ecológico devido ao uso ou desperdício de energia fóssil. O hiperprodutivismo, a forma capitalista de viver o tempo, atravessa as nossas alternativas e nos carrega de culpas. Os tempos que necessitamos para construir alternativas estão em ten-

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

são constante com o pouco tempo de vida que o sistema nos deixa, uma vez que acabamos a jornada de trabalho e resolvemos os cuidados mal divididos. A culpa por não dar conta dos tempos que temos precisa ser visibilizada para, a partir daí, tentarmos nos desfazer dela. O mesmo ocorre com a culpa que nós, mulheres, sentimos ao utilizar o nosso tempo para nosso próprio gozo. Por isso, a liberação dos tempos da vida está no coração da aposta para destronar o emprego. Só retirando a centralidade do trabalho assalariado, do trabalho do capitalismo, poderemos emancipar os nossos tempos vitais:

Fazer o emprego marcar menos os nossos tempos vitais, além de ser algo libertador em si, é uma condição para poder apostar no resto das alternativas, porque todo processo coletivo requer tempo. (...) Há uma margem relativamente ampla, embora desigual, de ação nas nossas mãos. A liberação de tempo se vincula ao tipo de empregos que escolhemos. (...) Porém, além dessa busca de condições de trabalho melhores (entendendo que melhor não é ganhar mais e sim liberar tempo vital), há uma série de rupturas com lógicas internas que se tornam imprescindíveis. Nós identificamos duas: a culpa persistente e o produtivismo. (...) Não sabemos bem como, mas sabemos que a conexão com o desejo e o prazer é imprescindível para liberar tempo do emprego e não voltar a preenchê-lo com outros trabalhos nem com uma vida de

culpa. Não se trata apenas de liberar tempo do trabalho, mas de dispor de tempo para fazer o que quisermos e para “estar à toa individual e coletivamente”.¹²

As regras do trabalho assalariado – tempo–relógio, estruturas hierárquicas, alienação – se mantêm igualmente nas formas precárias de trabalho de “autoemprego”, que envolvem a maior parte das pessoas nos países do Sul global. Na reinvenção do trabalho com formas não capitalistas (ainda que imersas no capitalismo, hoje), há muito a fazer para desmontar ideologias que relacionam o trabalho ao sofrimento, à única forma de ter acesso ao mínimo para sobreviver, ou sustentam que o trabalho feito com as mãos é menos digno e transferível a outras pessoas, as que estão em posições de menos poder sobre suas vidas.

3.3. Território

Territórios são os espaços onde se materializam modos de vida em relação com a natureza.

Os territórios evidenciam a combinação entre natureza (terra, água, sementes, ventos...) e a comunidade (os sentidos que a comunidade atribui a cada um e ao conjunto desses elementos e os transforma). Esses modos, essas combinações, podem se basear em acordos comu-

¹² *Ibid.*

nitários ou em regras de propriedade privada e de incorporação à lógica de acumulação mercantil. Os Estados nacionais, por exemplo, estão obcecados com fronteiras, que se tornam cada vez mais físicas e militarizadas. As comunidades indígenas ou afrodescendentes, por outro lado, pensam o território muito mais como caminhos que se dirigem a múltiplos encontros: comércio, afetos, devoções ou o que os constitui como povos, como os guaranis, que caminham em busca da Terra sem males. Assim, todas as ações de remoção de comunidades com vistas ao “desenvolvimento” para, por exemplo, implantar hidrelétricas, projetos imobiliários, de turismo ou monoculturas, causam dores e resistências perante as ofertas de indenização e reassentamento. Pode-se mudar de terra, mas os territórios nunca são substituíveis.

O enraizamento das comunidades (mesmo tendo sido deslocadas) faz parte do território. Então, ali onde vivemos, necessitamos enraizar as nossas alternativas no território, tecer nesse lugar as relações que nos sustentem, de modo que sejam mais vivíveis e sustentáveis.

Na globalização neoliberal experimentamos a quimera da anulação das distâncias. Vivemos como se não fosse problemático pegar quatro aviões semanais ou comprar comida produzida a milhares de quilômetros sem nos perguntarmos que impactos isso tem no acesso à terra

de outros povos. Nós chegamos a acreditar também no “cosmopolitismo barato”, a ideia de não pertencer a nenhum lugar e, ao mesmo tempo, pertencer a todos.

Nos tempos de confinamento pela pandemia, houve uma valorização do pequeno e da proximidade, por exemplo, no que se refere às compras. Mas, ao mesmo tempo, dispararam as empresas digitalizadas e há uma tendência a que as relações transitem para o *online*.

Nós nos perguntamos se não estamos vivendo uma dupla tendência: pensamos mais no local e no sustentável ao mesmo tempo em que dependemos mais das empresas *online*? Por medo e segurança, algumas pessoas (quando podem) não saem de casa, mas não se importam com a pessoa trabalhadora que vai até suas casas? Uma vida que vale menos que a outra? O confinamento pôs em evidência o território em que vivemos: vimos a dependência do campo, e os diferentes modos de funcionar dos sistemas de distribuição da comida sob a lógica do mercado ou da solidariedade entre organizações do campo e da cidade. Vimos também que, quando a cidade deixa de oferecer uma série de coisas (anonimato, multiplicidade de atividades...), ela se torna uma prisão.

Que aprendizagens ficam de tudo isto? Como estão se transformando os territórios e as nossas formas de habitá-los?

Preocupa-nos especialmente a questão das cidades, e essa espécie de destino urbano inexorável que o sistema nos traça em nível global. Para abordar esse tema precisamos pensar fora da dicotomia urbano/rural. Uma chave é pensar a relação com a natureza nessas formas de organizar o espaço.

O modelo de cidade é de artificialização da vida, com a impermeabilização do solo, os edifícios com ar condicionado, as luzes que negam as horas solares... tudo organizado por uma lógica de mercado, marcada pela negação de todo limite que provenha da nossa ecodependência: as estações do ano deixam de existir, a meteorologia não pode condicionar a roda civilizatória.

Às vezes, em lugares como Euskal Herria, existe certa continuidade física entre o urbano e o rural, que, longe de nos aproximar, acreditamos que pode tentar “urbanizar” o campo, transformando-o não no lugar para a produção de alimentos e sim para o turismo e casas de fim de semana.

Melhorar os serviços públicos (saneamento básico, internet, etc.) no espaço rural não é o mesmo que urbanizá-lo no sentido de artificializar o espaço e a relação das pessoas com este espaço.

Ao mesmo tempo, na cidade, muitas comunidades instalam seus territórios – quilombos urbanos – por gerações ou por algumas horas. Mulheres rurais chegan-

do na cidade construíram o espaço periurbano em torno de práticas de solidariedade e espaços de compartilhar o comum, em que pese tantas precariedades. No início eram espaços ao ar livre (contrapostos aos espaços fechados considerados seguros).

Como ampliar os territórios comunitários desmercantilizando espaços, permitindo as circulações e fluxos de pessoas, de água, de brisas?

3.4. Entrelaçamentos corpo-tempo-território

Esse processo de disciplinar o corpo para o trabalho transforma as pessoas, assim como a natureza, em meios para a acumulação. A acumulação permanente se dá por meio da despossessão. Negando o corpo, se negam os cuidados e se invisibiliza essa despossessão do corpo-tempo-território das mulheres dedicado ao cuidado.

Os corpos das mulheres estão sustentando os “não trabalhos” sem tempos nem possibilidades de cuidados próprios. As mulheres desterritorializadas são confinadas na casa/local de trabalho para se dedicarem integralmente ao cuidado do outro, tendendo à anulação de suas próprias vontades.

O tempo-relógio é uma disciplina que nos ensinam já na escola e que prepara os corpos para o mercado, para a

empresa, como uma despossessão do tempo próprio. Nos territórios, acontece a despossessão de bens comuns, de riquezas e também a despossessão cultural e histórica da memória.

Para nos contrapormos a isso, faz-se necessária uma retomada dos corpos e dos territórios, mas não pensados a partir do individual, e sim como sujeitos coletivos, articulados na reorganização dos processos de sustentação da vida em comum, na construção do que poderíamos denominar *tramas comunitárias*. Essas tramas se referem à alimentação, à construção de soberania alimentar e agroecologia; referem-se também à reorganização dos tempos e ritmos do trabalho, o que supõe não só regulações e transições, mas também a construção de outras referências, como a do trabalho associado e cooperativo; e faz referência também à necessidade de frear os processos de mercantilização da vida ou, mais ainda, desmercantilizar os corpos e a natureza. Em suma, refere-se necessariamente à luta permanente contra a ofensiva capitalista, patriarcal e colonialista, de ocupação e despossessão, cujo método é a apropriação, a violência e a destruição de experiências alternativas e contra-hegemônicas.

Esses processos de organização da vida em comum, a partir de outras lógicas, são parte de um percurso de resistências (anticapitalistas, anticoloniais, antirracistas).

Os territórios ameaçados são habitados por povos com modos de vida próprios (indígenas, quilombolas), que estão sob ataque.

A vida é atacada nos diferentes elos que a sustentam: a natureza, as moradias, as comunidades e o público. Apostar na vida é apostar nos corpos que a compõem, nos tempos em que ela ocorre e nos territórios que a constituem.

Nos perguntamos se a forma de viver os corpos, territórios e tempos poderia ser considerada definidora da vida que queremos ou se devemos vê-la como desigualdades radicais da vida que temos hoje. Acreditamos que, ainda que possa haver outros elementos, poderíamos explorar a possibilidade de usá-los para fazer diagnósticos das desigualdades estruturais, assim como de âmbitos de mudança potente e de definição do que queremos. Por exemplo, a respeito dos tempos, vemos que há profundas desigualdades, que ficaram ainda mais evidentes com a pandemia de covid-19, não só em sua divisão como também na forma de vivê-los.

Existem desigualdades palpáveis que precisamos encarar com mais atenção. São desigualdades em termos de: possibilidade de anulação do tempo (viver como se a morte não existisse; dar menos valor às vidas quanto mais próximas as pessoas estiverem da morte, como as pessoas idosas); disponibilidade de tempo “livre” (mas o que é

livre, se depois preenchemos esse tempo com aquilo que é socialmente valorizado, que nos é imposto?); capacidade de comprar ou usar tempo de vida alheia; e possibilidade de se projetar individualmente no tempo e construir um futuro para si.

Em nosso horizonte de emancipação entrariam questões relativas aos tempos, tais como: a redistribuição dos tempos (sendo central a retirada da centralidade do emprego, bem como o avanço no direito coletivo ao cuidado); aprender a sermos soberanas dos nossos tempos (não fazer com o tempo o que o sistema nos impõe, não encher o tempo de atividades, romper com a culpa e com o produtivismo); a recuperação de tempos para poder construir projetos, para nos projetarmos, mas fazê-lo coletivamente. Valeria a pena começar a falar de um direito ao tempo?

A negação dos corpos está ligada à negação do território e do tempo. Acreditamos que há um grande nó nessa tripla negociação, e que devemos entendê-lo para compreender bem as desigualdades e definir os horizontes de transição.

O poder corporativo está desterritorializado. Ele se move globalmente a uma velocidade dificilmente imaginável pelas e pelos cidadãos comuns [...]. Desenraizar-se é negar os limites da vida. É vender fan-

tasias como a desmaterialização da economia. [...]. Na economia que chamam de desmaterializada há corpos e matéria, mas esses desaparecem do imaginário. [...] A desterritorialização do poder corporativo está unida à sua tentativa de negação do tempo: distância e tempo, como coordenadas que podem constranger o processo de acumulação, hão de desaparecer. Diante de um sistema que desterritorializa, o enraizamento não é só um movimento, muito menos uma retórica; é o elemento que dá materialidade às alternativas, um espaço para que existam. Trata-se de nos compreendermos como entes vivos que não flutuamos no vácuo, nem nas palavras, nem nas bolsas de valores. Enraizar e nos enraizarmos é reconhecer os limites dos corpos e da terra que habitamos; é reconhecer os vínculos que nos amarram a outras pessoas, a outros seres vivos e ao conjunto do ecossistema.¹³

Perguntamo-nos se a noção do território corpo-terra pode nos ajudar nessa busca:

Ao falar de território corpo-terra, queremos fazer referência à própria terra, no sentido do ecossistema do qual fazemos parte, e também aos corpos que somos, porque estar vivos é ser carne. Por último, ao fato de que nós, corpos que habitamos a terra, interagimos, tecemos relações. O território está também constituído por essas relações.¹⁴

13 Ibid.

14 Ibid.

As companheiras da região mesoamericana falam de corpo-território-memória para destacar que nos destituírem de nossa história como povo, de nosso idioma e modos de vida também é uma forma de despossessão. O feminismo negro fala de autorrecuperação: quando recuperamos a nossa história nos reconciliando com lugares, corpos, saberes e, desse modo, instauramos um devir em nosso campo de possibilidades.

As memórias estão inscritas nos nossos corpos, instauram um tempo político, costuram a relação entre a terra, as formas de vida nessa terra e as comunidades que as transformam em territórios. A memória inscrita no corpo-território nos faz transcender do momento presente e nos permite imaginar e falar de um amanhã grande, em conexão com tudo o que é vivo.



4. Entre os lares e o Estado... A comunidade?

Vivemos um momento crítico, que a pandemia veio reforçar. O sistema pressiona para um esvaziamento da comunidade, concentrando as relações socioeconômicas nos lares nucleares heteropatriarcais, por um lado, e nos Estados fortes, centralizados e capturados pelo poder corporativo global, por outro. Esse salto em escala reacionário se contrapõe a uma forte busca de respostas a partir da “comunidade”.

Ora, mas que “comunidades” se articulam em cada território e que potência emancipadora elas têm? Segundo as lógicas de mobilização que funcionam em cada território e as dinâmicas históricas com que se vinculam, as implicações são totalmente diferentes.

4.1. Nuclearização das relações

Enquanto o capital converge na busca de controle total da vida, atualizam-se as formas pelas quais a ecodependência e a interdependência são negadas ideológica e materialmente. São impulsionados o rompimento de laços sociais, a fragmentação e o individualismo, seja mediante uma tecnologia desenhada para o isolamento, através de formas de organização do trabalho que nos dividem, seja com ataques às condições de vida de gravidade tal que dificultam processos de resistência que superem a re-existência, a sobrevivência.

Está se produzindo um reforço do lar como o espaço preferencial a partir do qual resolver a sustentabilidade da vida na materialidade de cada dia. Esse processo ocorre em uma linha de continuidade com dinâmicas neoliberais e heteropatriarcais preexistentes. Ao submergirem nos lares os processos de sustentação da vida, desaparecem do terreno do debate político e transformam a tensão de lidar com o conflito capital-vida em um assunto “privado”.

Nossa resistência feminista passa por politizar o que acontece nesses espaços do “privado-doméstico” e por combater o processo violento de disciplinamento em

direção a um modelo normativo de família heteropatriarcal, branca, de classe média e urbana.

Hoje, está mais vigente do que nunca a declaração de Margaret Thatcher em 1987: *“There’s no such thing as society. There are individual men and women and there are families”* (a sociedade como tal não existe. O que há são homens e mulheres individuais e famílias). Tal ênfase nos sujeitos e nas famílias se une à ideia de situar nesse âmbito individualizado a responsabilidade de tocar a própria vida. Ela parte da negação de qualquer tipo de responsabilidade coletiva em sustentar a vida. Mais ainda, nega a própria existência de um corpo coletivo: não há comunidade para sustentar, não há, portanto, responsabilidade coletiva pela comunidade.

Essa tendência nuclearizadora neoliberal implica uma incapacidade cada vez maior para buscar soluções coletivas a problemas coletivos. Tende-se a buscar respostas individualizadas aos problemas. As cadeias globais de cuidados são um evidente exemplo: a contratação de trabalhadoras domésticas resolve necessidades urgentes relativas a graves deficiências socioeconômicas (falta de serviços públicos de cuidados, um mercado de trabalho construído em torno da negação dos cuidados...).

O encontro de soluções privadas impede a articulação de uma reivindicação de respostas comuns. Mais ainda,

nem se chega a ver que os problemas coletivos existam como tais: oferecem-se soluções individuais para situações que só alcançam ver como individuais. A pergunta pelas consequências sociais das nossas soluções individuais passa mais longe ainda: quando se contrata uma trabalhadora doméstica para resolver urgências de cuidado, estão transferindo para ela as urgências? Ao contratar o emprego doméstico, a pessoa resolve “o problema”, “meu problema” e não abre espaço para ter dúvidas. Isso se vê também com nitidez no modo em que se articulam os mercados de transferência de capacidade reprodutiva, aos quais já fazíamos referência no ponto anterior, quando aprofundávamos sobre o conceito de corpo.

Essa nuclearização se reforça muito com o que está acontecendo com a covid-19. A estratégia de “ficar em casa” é um forte limite se não compreendemos que não é só a casa, mas os espaços, relações e processos ampliados nos territórios que tecem a sustentabilidade da vida; e se não enfrentamos o significado de isolamento patriarcal que a casa tem para muitas mulheres.

Além disso, “ficar em casa” tem um impacto profundamente desigual de acordo com as condições materiais de cada casa. As desigualdades na infraestrutura dos lares são, muitas vezes, resultado de privatizações e cortes de verba de manutenção, como é o caso do apagão de energia

e da falta de água no Brasil, e da pobreza energética em Euskal Herria e no Estado espanhol. Quando “ficar em casa” se lança como uma medida única, igual para toda a sociedade sem atender às desigualdades, se afirma uma política de saúde pública aparentemente igualitária, mas que resulta em um grave reforço da desigualdade.

No contexto de Euskal Herria e do Estado espanhol, é muito problemático como, perante o estrepitoso fracasso do sistema de residências para cuidados de longa duração para pessoas idosas, retorna um discurso familista que aposta em manter as pessoas idosas em suas casas o maior tempo possível, sem alusão alguma ao fomento de redes amplas de convivência. É a velha lógica familista, modernizada através do papel prioritário dado à tecnologia (telemedicina, serviços e emergência e localização, tecnologias de apoio...). Abre-se uma via de soluções já não apenas familistas, mas cada vez mais tecnificadas, a partir de uma compreensão mercantilizada e elitista da tecnologia.

Que o lema seja “fique em casa” e não “fique no bairro, no território”, o chamado ao “distanciamento social” e a aparição de um novo conceito, “os lares bolha”, tudo isso é muito eloquente da negação da comunidade pelo sistema. Ao mesmo tempo, apesar do “fique em casa”, muitas pessoas seguiram trabalhando em serviços es-

senciais (saúde, distribuição de alimentos) e também em não essenciais (emprego doméstico, mineração, indústrias, bancos...), diferentes de acordo com cada país.

O conflito entre as necessidades do processo de acumulação e a sustentabilidade da vida ficou muito evidente nas tensões sobre se deter ou não a “produção”.

4.2. Volta das mulheres ao lar?

Com frequência, a partir dos feminismos denunciemos as pressões para que nós, mulheres, voltemos ao lar. Mas... Por acaso alguma vez saímos? Essa pergunta pode ser estendida de duas formas distintas.

“Ficar no lar” pode significar que as mulheres não tenham um trabalho remunerado fora de casa que proporcione autonomia vital e financeira. Mas também podemos entender “ficar no lar” como ser quem se encarrega, a partir de casa, de resolver a vida. Muitas mulheres estão “fora do lar” porque têm um emprego, mas continuam “no lar” porque seguem assumindo a responsabilidade de que o lar funcione como esse grande colchão sobre o qual se descarregam todas as tensões do conflito capital-vida.

Nesse segundo sentido, podemos dizer que nós, mulheres, nunca saímos do lar, porque nunca se articulou

uma responsabilidade forte mais ampla, na qual tenham participado as instituições, os homens, e muito menos as empresas. O que vimos, sim, com força, foi a transferência de responsabilidades entre as mulheres (por exemplo, com a contratação de trabalhadoras domésticas e a mercantilização crescente da vida), aprofundando as desigualdades entre mulheres.

A experiência de vida das mulheres se caracteriza pela responsabilização comum de segurar esses lares que são a unidade socioeconômica fundamental, mas também por fazê-lo com recursos, apoios e condições radicalmente desiguais, o que supõe condições de vida radicalmente desiguais.

Consideramos que estamos, sim, em um momento de sobrecarga das mulheres, desigual de acordo com os territórios, classe social e raça. Em contextos de capitalismo avançado, isso ocorre pela via dos processos de privatização de serviços públicos, da precarização do mercado de trabalho e da nuclearização que comentamos anteriormente. Em contextos em que ainda perduram formas socioeconômicas que escapam à hegemonia capitalista, torna-se fundamental para o sistema a destruição dessas formas econômicas (economias camponesas e populares, por exemplo), bem como os deslocamentos de população, muito ligados à despossessão dos bens comuns e do terri-

tório próprio do extrativismo. Tudo isso implica o fomento violento dessa fórmula nuclear de resolução da vida.

Com a pandemia, as mulheres concentraram nos lares as tarefas de cuidados, dado o colapso do sistema de saúde, o fechamento de creches e escolas, a interrupção de programas públicos de alimentação, etc. Portanto, existe, sim, uma sobrecarga das mulheres nos lares, com implicações muito desiguais de acordo com a classe social.

No primeiro sentido (a disponibilidade ou não de trabalho remunerado extradoméstico), mais do que fazer uma afirmação geral, temos que nos referir a uma pluralidade de situações. Em algumas ocasiões, a urgência de resolver as novas responsabilidades impostas nos lares se traduz, sim, em um abandono do emprego. Por exemplo, no Brasil vemos casos de companheiras que estavam em experiências de economia solidária e que, em grande medida, se viram obrigadas a voltar ao lar, voltando a ser “servas” para que companheiros e filhos possam trabalhar fora. No caso das trabalhadoras domésticas negras, muitas foram demitidas pelo racismo violento que associa ser negro à doença e à sujeira. Em contraste, muitas trabalhadoras domésticas internas no Estado espanhol, e também no Brasil, se viram duplamente confinadas, por serem impedidas de sair das casas das famílias empregadoras mesmo em seus tempos de folga, sob alegação de evitar riscos.

O teletrabalho talvez seja o que se perfila como um âmbito em disputa comum aos diversos territórios. Em alguns lugares, particularmente nos espaços de capitalismo avançado, ele havia sido reivindicado, como uma medida de “conciliação”, por parte de mulheres de classe média. A partir de outras perspectivas feministas, essa reivindicação havia sido questionada com base em dois argumentos. Por um lado, argumentava-se que ela partia de uma ideia errônea: a de que era possível conciliar o que no fundo é irreconciliável (dedicar tempo à vida ou ao capital). E, por outro lado, criticava-se que, no final, era mais um dos mecanismos que impediam avançar em direção à divisão dos cuidados.

Mas agora esses debates adquirem uma nova escala. O teletrabalho é fomentado em massa no contexto comentado de nuclearização e de sobrecarga de responsabilidades das mulheres nos lares, assim como no contexto de novas formas de organização e controle do trabalho marcadas pela digitalização.

Que consequências isso traz para as mulheres? Aumentam as implicações negativas em termos de intensificação e alargamento das jornadas de trabalho dentro das casas; de perda da capacidade de limitar a sobreposição do emprego com os cuidados; de confinamento no lar e perda do âmbito profissional como espaço de socializa-

ção e de tecido de vínculos sociais e políticos; e de “desaparição” dos problemas coletivos que surgem associados a decisões políticas, como o fechamento de escolas, etc.

O teletrabalho, exercido e vivido de forma muito desigual por mulheres e homens, pode intensificar as desigualdades de gênero na repartição dos trabalhos e responsabilidades e nas condições de vida, bem como reforçar uma ética da domesticidade muito reacionária. Mas também pode intensificar as desigualdades entre mulheres. Em última instância e apesar de todas as deficiências, ele pode funcionar como um privilégio em um momento em que sair de casa é um risco. Abre-se então a pergunta sobre “quem pode se permitir ficar em casa”, embora existam formas radicalmente desiguais de ficar em casa.

4.3. Reforço estatal

A concentração das relações socioeconômicas nos lares está unida ao reforço dos Estados como o âmbito a partir do qual o poder autoritário é exercido. São Estados fortes, que tendem a debilitar as instituições públicas de menor escala, aquelas que estão mais próximas da cidadania e nas quais é possível exercer uma democracia mais direta. Os Estados reforçados são aqueles que já estavam

em profundo processo de captura corporativa, tendendo a apagar a separação entre interesses do Estado e das grandes empresas. Embora este processo possa ser observado em geral, ele é muito mais acentuado em contextos nos quais há um estreito nexos entre a extrema direita e as elites econômicas.

Esse reforço é frequentemente acompanhado por um processo de militarização e securitização dos Estados, incrementando o gasto em forças de segurança e expandindo o papel dessas na vida cotidiana da população. A militarização da rua é extrema em alguns casos, como em muitos bairros de grandes cidades do Brasil ou em espaços de disputa territorial ligada a projetos extrativistas. O racismo e o ódio de classe heteropatriarcal não são novos em nossa sociedade, mas estruturam a atuação das elites para manter grandes contingentes da população, principalmente negra, em situações de total precariedade, utilizando inclusive os aparatos repressivos, mantendo uma disputa violenta pelo controle dos territórios e uma segregação socio-espacial nas cidades.

Em outros casos, o processo de militarização e securitização é mais velado e se amplia vinculado à vigilância das medidas de controle social diante da pandemia. O discurso estatal em relação à covid-19 tem tido um tom belicista, tanto na linguagem utilizada – “ganhar a batalha

contra o vírus” – quanto nos ministérios aos quais se deu prioridade – no Estado espanhol, o primeiro ministério mencionado quando se anunciou o estado de alarme, em março de 2020, foi o da Defesa.

Em diferentes países, o Exército é considerado o único capaz de responder à logística de vacinação em massa. A covid-19 está servindo também para pôr em andamento processos de confinamento “guetizadores” nas cidades, nos marcos de uma gestão classista e racista da pandemia.

Esse reforço do poder estatal, centralizado e securitizado, ocorre ao mesmo tempo em que adquirem maior peso instâncias supranacionais, que estão ainda mais longe de toda possibilidade de controle democrático de base. Essas serviram historicamente para impor os interesses do poder corporativo global. É o caso das instituições financeiras internacionais, como o Banco Mundial ou o FMI, para a América Latina, e da União Europeia. Estamos, provavelmente, no início de um novo período intenso de concessão de “ajudas” internacionais sujeitas a condicionalidades.

4.4. A comunidade em disputa

Podemos dizer que tudo quanto foi exposto anteriormente implica um esvaziamento da comunidade? Precisamos

ter cuidado ao responder essa pergunta e, antes de mais nada, explicitar o que chamamos de comunidade.

Dizíamos antes que há momentos críticos, como o atual da pandemia, nos quais a busca pela “comunidade” se torna forte. Mas qual é a lógica que move essa “comunidade”? O sistema instala uma lógica de mercado, que impõe uma subjetividade neoliberal individualista e meritocrática que captura a organização coletiva, por exemplo, mediante projetos de maquiagem verde e lilás. Essa lógica se combina com uma dinâmica assistencialista e de serviços, que pode vir de mãos dadas com partidos políticos ou instituições religiosas, instalando redes clientelistas.

Nossa pergunta pela comunidade – assim como nossa preocupação por seu esvaziamento e nossa alegria por seu reforço – não é a pergunta por essas formas clientelistas ou capturadas de “comunidade”. É a pergunta por aquela comunidade que funciona com uma lógica de solidariedade e/ou com uma lógica de povo. Falamos de comunidade para nos referirmos às formas auto-organizadas de tecer vínculo social e de fazer economia (de colocar os meios de existência) que partem do reconhecimento e da valorização da interdependência.

A comunidade que entendemos como um exercício de resistência é a que implica um reconhecimento e uma

valorização da interdependência, traduzindo isso em outras formas de organizar a economia e de organizar as relações sociais em sentido amplo. Trata-se de outros modos de construir sociedade e economia que rompem de fato com a distinção entre sociedade e economia. São formas solidárias horizontais, com capacidade de oferecer as condições materiais para o que coletivamente se define como a vida que merece ser vivida.

A comunidade não se constrói em abstrato nem sobre o vácuo, mas sim enraizada no território, a partir do reconhecimento e da ecodependência.

A vontade política coletiva que torna explícito o vínculo entre o econômico e o político pode ser chamada de solidariedade. A solidariedade é um princípio e uma prática do feminismo que construímos, assim como uma estratégia de auto-organização para transformar a economia (que atua, por exemplo, nas redes agroecológicas e na economia solidária).

Começa criando respostas coletivas para as necessidades mais básicas, desde a comida até a diminuição do sofrimento e a satisfação plena das necessidades, incorporando desejos e vontades, com outras formas de organização. Trata-se de uma prática política que implica organização popular, em movimento, em cenários marcados pela precarização da vida e a fragmentação

provocada por um neoliberalismo feroz. A partir dos movimentos, o que se constrói é uma solidariedade horizontal, na qual se compartilha o que se tem, mas também o que se necessita, não apenas o que sobra.

O que acontece em termos comunitários é muito desigual a depender do terreno a partir do qual falemos e da solidez que esse terreno do comum tenha anteriormente. Enquanto o mutirão é uma organização do trabalho comum a várias comunidades tradicionais e periféricas no Brasil, no contexto europeu essas formas de trabalho comum têm muito menos peso e nem sequer possuem, por vezes, um nome próprio. Ali onde elas ainda têm nome (o *auzolan* em Euskal Herria), podemos dizer que tendem a ser pálidas sobrevivências de uma forma de trabalho que já foi relevante um dia e que, em todo caso, tenta-se recuperar mais do que preservar.

Pontos de partida tão diversos dão lugar a respostas muito desiguais diante do ataque que parte do sistema (que fagocita as redes sob lógicas que as desativam) e quando chegam momentos críticos, como o atual.

No Brasil, em territórios nos quais a economia camponesa ainda é forte (por exemplo, em territórios quilombolas) há uma capacidade de rearticulação e de resistência forte. No contexto basco e espanhol, a capacidade de resposta comunitária tem sido fraca, em

termos gerais, mas encontrou mais força nas redes agroecológicas, assim como naquelas articuladas em torno de necessidades materiais concretas e urgentes. No Chile, após a ditadura ter apagado tudo o que era comunitário e os posteriores governos não terem tentado recuperar, produziu-se uma eclosão social na qual o povo se uniu para falar da sociedade que quer construir. E conseguiu não apenas manter vivo esse processo, mas também reforçá-lo na pandemia, a partir da auto-organização para continuar com os processos de sustentação da vida.

Como podemos fortalecer a comunidade? Antes de mais nada, precisamos ver o tecido comunitário que existe, entender a contribuição das redes comunitárias aos processos de sustentação da vida. Uma primeira resistência é entender e valorizar as redes comunitárias que existem (também aquelas que possam estar em linha de continuidade com as instituições públicas locais).

Para ver a comunidade, não podemos olhar pelo ângulo oferecido pelo sistema. A partir dali, “não vemos” a comunidade, porque o comunitário está nas suas margens, e porque não pode ser captado com a lógica e o olhar hegemônicos. Assim, por exemplo, não conseguimos compreender a forma de estabelecer preços e definir os intercâmbios entre grupos de agricultoras e

grupos de pessoas consumidoras solidárias. São acordos que implicam lógicas diferentes daquela da maximização do lucro, e não se limitam a mimetizar os preços do mercado: há outros elementos que intervêm, como a contribuição no mutirão, a disponibilidade de tempo ligada a responsabilidade de cuidados, ou fatores da natureza, como a fertilidade do solo.

A partir daqui, como podemos fortalecer a resistência comunitária? Acreditamos que há, ao menos, três elementos críticos. Por um lado, olharmos criticamente para dentro. Toda rede social está atravessada por privilégios e, se não conseguirmos olhar para eles e nos ativarmos para desmontá-los, o tecido comunitário que podemos construir será frágil e, sobretudo, não tecerá essa solidariedade feminista, antirracista e de classe da que falamos. Olhar para nós mesmas criticamente implica não cair em uma celebração acrítica, e prestar especial atenção às dinâmicas de controle que possam se desdobrar também na dimensão comunitária.

Olhar para nós mesmas criticamente supõe também nos perguntarmos do que temos medo quando não nos atrevemos a sonhar, a “bem-pensar” e “bem-saber” juntas. Por ocasiões, abrimos mão de partes de liberdade maiores do que aquelas que nos retiram. Quando isso acontece, temos que nos perguntar juntas do que temos medo.

O segundo elemento é que fortalecer a comunidade requer capacidade para a crítica política. Requer conectar o papel das redes na defesa da vida, com uma visão política ampla que entenda o ataque sistêmico contra a vida. Isso é o que acontece, por exemplo, nas redes agroecológicas que conseguem politizar a alimentação, conectando também os cenários urbanos e rurais, encurtando distâncias entre ambos.

E este é o terceiro elemento de fortalecimento: o de tecer alianças, entre uma multiplicidade de territórios, entre o campo e a cidade, entre o local e o global.

Acreditamos que as práticas que cruzam agroecologia, soberania alimentar e economia solidária têm uma grande potência quando as entendemos como as apostas que ultrapassam o mundo campestre e que atravessam a todas nós, no campo e na cidade. A partir daí, elas nos permitem pensar, pela chave da recampesinização feminista, os territórios sobre os quais tecemos comunidade.



5. Um mundo em transformação: digitalização

A digitalização nos parece um processo do qual não podemos escapar se quisermos compreender o mundo em transformação. Nossa tentativa de entendê-la é uma reflexão muito orientada à ação: pensamos a digitalização como uma nova forma de controle e despossessão ou como um novo comum a construir? Como ela se insere no conflito capital-vida, e quais são, se é que existem, as possibilidades de disputa tecnológica?

5.1. Digitalização? Do que falamos?

A digitalização não se limita à transformação de informação e de partes de nossas vidas em uma linguagem binária que se processa em computadores. Ela vem junto com o que se conhece como datificação. A datificação ¹⁵

15 *Datafication* em inglês.

se refere à coleta massiva de dados e seu processamento, e ao fato de que a acumulação de capital é cada vez mais dependente desses dados.

A ampliação da capacidade de armazenamento e processamento dos dados tem empurrado a lógica de acumulação que se baseia não só em coletá-los, mas também em gerá-los de forma crescente e permanente. Esse processo, acelerado e intensificado, soma-se aos mecanismos de expansão do capital (acumulação/despossessão) sobre nossas vidas (corpos, trabalhos, territórios, tempos).

É muito comum a ideia de que “os dados são o novo petróleo”, mas consideramos importante compreender, como dizíamos, a ideia da geração de dados. Por isso, nos referimos a muito mais do que àquilo que se faz em redes sociais. Falamos da internet das coisas, da agricultura 4.0, dos bancos de dados como aspectos fundamentais desse processo de acumulação. Nesse sentido, podemos compreender as iniciativas neocolonialistas (que se apresentam como “sociais”) de grandes corporações que “investem” em conectar comunidades e países pobres à internet, com seus meios e plataformas, extraindo dados que se transformam em sua propriedade, em poder e controle.

A datificação se desenvolve nos marcos do capitalismo financeirizado, nas regulamentações dos acordos

comerciais que diziam liberar o comércio enquanto garantiam a propriedade intelectual, e na ausência de regulamentação do que as tecnologias digitais controladas por corporações transnacionais vão desenvolver, o que também se relaciona com o autoritarismo de mercado e os ataques à democracia.

A coleta massiva de dados não ocorre apenas quando utilizamos redes sociais, mas também com uma população-alvo definida. No Brasil, há um banco de dados em expansão que recolhe dados genéticos das pessoas encarceradas, que são compartilhados, por sua vez, com empresas privadas e estrangeiras. A lógica seria: quanto maior o banco de dados, maior a capacidade de prever comportamentos a partir de padrões identificados e, portanto, maior a possibilidade de controle e de negócio.

Não é pouca coisa o fato de que isso avance sobre os corpos mais atacados e submetidos de nossas sociedades, como a população negra encarcerada e a população migrante.

É um processo que se configura por uma trama de relações sociais, ao mesmo tempo em que as transforma. Sua expansão é muito acelerada, assim como as transformações impulsionadas, que aprofundam e tornam mais complexo o sistema de dominação múltipla. Lembremos que empresas-plataforma como a Uber ou Airbnb surgi-

ram depois da crise de 2008, e seus significados em termos de precarização da vida são extremamente abrangentes.

Mais do que ferramentas, as tecnologias digitais são “lugares”, infraestruturas e plataformas nas quais a vida, a economia e a política se realizam, por onde as políticas públicas e as cidades se organizam. Seu modo de funcionamento importa, mas a opacidade é justamente uma característica das tecnologias digitais corporativas. Ainda que haja cada vez mais algoritmos administrando plataformas e serviços, seus modos de funcionamento e critérios não são evidentes. E, enquanto o processo é acelerado em termos de controle e acumulação, não o é na compreensão geral sobre os usos e abusos dessas corporações, inclusive pelos movimentos sociais.

Na datificação é evidente a lógica operada pelo poder corporativo, em que dados se convertem em mercadoria para a acumulação de capital e seus mecanismos de controle. Ao mesmo tempo, olhamos para a digitalização a partir da politização das tecnologias e da possibilidade de construção de alternativas contra-hegemônicas. Mais do que rejeitar automaticamente tudo o que é digital, rejeitamos o que é estratégia do poder corporativo que se instala contra os povos.

5.2. A base material oculta da digitalização

Revelar o que se oculta nas tecnologias digitais implica compreender a materialidade do “virtual” e das tecnologias do capital.

A datificação atualiza dinâmicas neocolonialistas e imperialistas para sustentar essa acumulação desenfreada de dados. Os minérios para as baterias, a obsolescência programada dos aparelhos e a energia consumida nos servidores que processam desde os envios de breves e-mails até as *blockchains* ou as “nuvens” demandam a apropriação de territórios para a mineração (por exemplo, de coltan e lítio), em esquemas de superexploração do trabalho.

Nessa dinâmica, as infraestruturas físicas e algoritmos proprietários das corporações avançam para conectar os países mais pobres do Sul, estabelecendo redes de cabos e fluxos de dados, lucros e mais poder para os centros de armazenamento e processamento de dados corporativos no Norte.

Os projetos de inteligência artificial, especificamente as chamadas redes neurais, são os que mais consomem energia. Por tudo isso, as grandes corporações têm projetos de compensação. A Microsoft, por exemplo, apresenta o objetivo de ser “net zero” e de chegar a ser

“carbono negativa”, ou seja, que as emissões de carbono e o consumo de energia de suas atividades sejam compensadas por projetos de captura de carbono (como os projetos de conservação de florestas) e de geração de energia renovável. Na mesma lógica dos mecanismos de economia verde (e articuladas a eles), as tecnologias digitais estão profundamente ancoradas nos territórios, e ali seguem a lógica de despossessão e desapropriação.

A materialidade das tecnologias digitais também está conformada pelo trabalho, considerado em sentido amplo. Vemos isso nas transformações que as tecnologias digitais impulsionam nas relações laborais, articuladas aos trabalhos envolvidos no próprio processo de produção, desde a materialidade das tecnologias digitais até a dos dados que serão extraídos.

Sempre que se fala em “fim do trabalho” pela digitalização, se enfatiza a quantidade de postos de trabalho que podem desaparecer com a automação das tecnologias. Apesar de constituírem uma quantidade muito significativa, não alcançam a visão ampliada de trabalho que a economia feminista considera. Ou seja, o conjunto dos trabalhos ocultados e imprescindíveis que, encadeados, viabilizam o funcionamento do sistema.

Mas há outros trabalhos, frequentemente precarizados e que são explorados a um ritmo acelerado, que con-

tinuam ocultos, sem os que essa mesma tecnologia não é possível: na mineração, nas fábricas de montagem dos aparelhos informáticos, além de todos os trabalhos que sustentam a infraestrutura na qual logo acontece todo o processo digital. Quem limpa o local onde estão os computadores, por exemplo?

Os dados não existem em abstrato. Não estão por aí no ar para serem coletados. Eles se produzem a partir das nossas relações e interações, das nossas vidas em comum, do que fazemos conectadas, dos nossos trajetos cotidianos. Esse é um ponto que não devemos perder de vista.

Os trabalhos que sustentam a vida continuam sendo fundamentais para a acumulação de dados como capital. Os trabalhos que produzem essas tecnologias também devem ser visibilizados, assim como as suas condições. É o caso, por exemplo, dos microtrabalhos que possibilitam a inteligência artificial (a inteligência artificial-artificial da Amazon Mechanical Turk), assim como aquilo que pode ser considerado um trabalho não remunerado feito pelas pessoas conectadas cada vez que corrigem uma palavra ou expressão em uma tradução automática no Google ou etiquetam uma pessoa em uma foto do Facebook.

O que se chama de *uberização* do trabalho levou a uma escala sem precedentes a realidade brasileira de trabalho

de mulheres para corporações como Avon, precária e informal, na qual o vínculo trabalhista com a empresa não é reconhecido. É um processo que, de forma mais ampla, se chama plataformização e alcança cada vez mais setores, inclusive o de cuidados.

O trabalho remoto, que já se apresentava como “opção” de flexibilidade para as mulheres, se expande durante a pandemia, com seus instrumentos de gestão de produtividade que costumam controlar ainda mais os processos de trabalho, assim como as jornadas longuíssimas.

A reivindicação do “direito à desconexão” começa a aparecer como parte dos direitos trabalhistas, em um cenário no qual a precarização, a informalidade e a ausência de direitos são cada vez mais a regra. Relacionado com isto aparece o controle do trabalho (e do tempo das pessoas trabalhadoras) por rastreamento de entregas e serviços mediados por aplicativos (empresas-plataforma), por avaliação direta dos consumidores, etc. Vale lembrar que tudo isso significa novamente produção massiva de dados, perfis, previsões.

5.3. Controle corporativo e resistências

Para as grandes corporações, o objetivo é extrair, armazenar e processar dados massivamente. Assim, vai se

produzindo uma naturalização, junto com a perspectiva de que os dados expressam a realidade. A partir daí se gera uma confiança em formas determinadas de como processá-los, como se fossem inquestionáveis. A psicometria (o perfil detalhado que as corporações possuem hoje das pessoas) e o uso que fazem disso têm implicações muito profundas, inclusive em nossas subjetividades, nossas vontades e desejos, sempre no sentido do controle e do consumo, de expropriação das subjetividades.

Prever e prever comportamentos são formas de vender mais produtos e de influenciar em decisões, inclusive políticas.

As tecnologias digitais, como todas as outras, não são neutras: elas reproduzem vieses (já ficaram comprovados os algoritmos racistas de plataformas corporativas como Twitter e Zoom) que, além de tudo, impactam nas políticas públicas, como as de segurança (em que os sistemas de reconhecimento facial cometem mais erros com mulheres negras) e saúde (em que a decisão de quem vai ou não ter acesso a serviços de saúde é dos algoritmos).

As grandes corporações convergem na datificação: Microsoft, Google, Apple investem em plataformas de saúde, cuidado, agricultura. E elas se articulam aos Estados, inclusive, privatizando dados de toda a população (como no Brasil), alegando possuírem mais capa-

cidade para garantir a sua segurança. Podemos ver esse fenômeno como uma disputa sobre a confiança, que faz com que as pessoas “aceitem” sem crítica os termos de extração de dados (públicos e privados), como se não pudesse ser de outra forma. Nessa mesma disputa de confiança, a digitalização avança na agricultura, sob o argumento de garantir a rastreabilidade do alimento para quem consome nas cidades, ou sob justificativas relacionadas com o clima.

Uma série de tecnologias convergem e redimensionam as formas de controle do capitalismo sobre a vida humana e não humana, por exemplo, com manipulação dos nossos corpos, a biovigilância, os condutores genéticos, etc. Ter a visão dos alcances desse processo é fundamental para compreender o que acontece, construir resistência e alternativas ou, ao menos, imaginá-las, rejeitando o TINA 4.0¹⁶.

Retomando a nossa questão inicial desta seção, parece-nos importante dar lugar a tal debate no feminismo, perseguindo também aqui as questões que a partir dos movimentos colocamos há tempos ao resistir a tecnologias de controle e morte. Pois as tecnologias não são neutras, assim como nenhum conhecimento é, e isso

¹⁶ Referência à afirmação de Margareth Thatcher: *There is no alternative* (TINA), que marca a hegemonia neoliberal, aqui na retomada atual que integra os processos industriais digitais denominados 4.0.

também se aplica às tecnologias digitais. Os algoritmos são programados por pessoas reais, situadas em relações sociais e, especialmente, com olhares e objetivos orientados pelos interesses de quem o faz.

As possibilidades de disputa tecnológica e a questão digital como um novo comum a construir se vinculam com dois aspectos-chave: a defesa ampla dos serviços públicos, já que as corporações avançam de mãos dadas com a privatização de cada vez mais âmbitos da vida; e a necessidade de organização de sujeitos políticos capazes de fazer a disputa, de construir alianças entre os movimentos populares e coletivos que constroem tecnologias a partir dos povos para a sustentabilidade da vida.

Assim, é muito diferente tratar de tecnologias digitais e *softwares* corporativos ou de experiências às margens do circuito de acumulação.

O movimento do *software* livre, em seus processos de criação e construção de *softwares* e sistemas operacionais e de informação, já percorreu um caminho de construção de comunidade, com princípios que se contrapõem à propriedade privada. Por trás de cada ferramenta de *software* livre, há uma comunidade ativa na qual os códigos são desenvolvidos, trocados e auditados, onde se ensina e se busca ajuda para resolver questões no uso. É isso o que consideramos que traz segurança e confiança.

Acreditamos que existem muitos vínculos entre o *software* livre e a agroecologia, justamente por essa relação de proximidade que se estabelece, e a partir daí se constrói a confiança. São lógicas contrapostas à rastreabilidade das corporações do agronegócio ou a dos antivírus das empresas de *software* privadas.

O “como” se faz a tecnologia também é alvo de captura, e vemos iniciativas de “economia colaborativa” na arena da tecnologia. Mas o “como” aqui também precisa se vincular com o “para que”, “para quem” e “com base em que tipo de infraestrutura e propriedade”.

Esses elementos conectam a nossa discussão sobre a digitalização às anteriores, sobre o entrelaçamento corpo-tempo-território. Colocam os limites e são fundamentais para pensar os caminhos de alternativas. Plataformas de *software* livre, em servidoras compartilhadas, às que estamos menos acostumadas, podem implicar assumir outros ritmos, desacelerar, assumir a variável tempo, que é tão importante na retomada das nossas vidas em comum, em chave emancipatória.

É esse o caminho ao colocar os corpos como limites contra a artificialização da vida, ao defender os territórios da lógica extrativa que sustenta essa estrutura da datificação. São computadores, cabos, conexões que

precisam de luz, etc. Vivemos em um planeta finito. Daí o fato de se desdobrarem outras questões: este sistema é possível (e desejável) para o mundo todo? Qual será a base material dessa digitalização alternativa que venhamos a construir? Por ser alternativa, vai precisar de um consumo energético menor?

Também conectamos a discussão da digitalização com as possibilidades de reforçar ou construir comunidade. Entendemos que as tecnologias digitais podem ser uma ferramenta muito útil para conectar a comunidade se as articularmos a partir de uma lógica comum, retirando-as do domínio do poder corporativo. O digital ajuda a construir comum, mas também sabemos que o digital não pode ser o terreno único para construir comunidade. Comunidade requer território, requer terra e encontro de corpos.

Em muitas partes do mundo há grupos de mulheres e muitos coletivos ativistas que se organizam para construir tecnologias ativistas e feministas. Há princípios em suas práticas que os contrapõem à datificação. É o caso das servidoras¹⁷ que desenvolvem plataformas de videoconferência que não guardam, por padrão, nenhum dado de quem participa, do que se fala, etc. O registro, a coleta,

¹⁷ “Servidoras” é uma forma feminista de falar de “servidores”, prática de coletivas de mulheres ativistas na tecnologia.

o rastreamento de dados não é condição para o digital, mas sim para a acumulação de dados para o capital.

Construir mais alianças e processos comuns a partir do feminismo e dos coletivos ativistas da tecnologia é um caminho para ampliar a compreensão, colocar novas questões sobre a mesa, encontrar respostas, impulsionar lutas e tecer alternativas coletivas.



6. Perguntas para a ação feminista

Terminar de escrever este texto não é um fechamento. Nossas grandes perguntas sobre a rearticulação do sistema que nos despossui e sobre as resistências que colocamos em marcha continuam abertas. Elas são parte do processo vivo e sempre inacabado. SOF e XXK continuam trabalhando juntas nessa linha, e nos emaranhando com outras muitas pelos caminhos. Temos muitas dúvidas, mas também algumas poucas coisas certas que queremos compartilhar com quem está nos lendo.

Entendemos que toda elaboração teórica, conceitual ou analítica deve sempre estar vinculada à ação. Queremos uma linguagem para nomear realidades a construir. Queremos que as realidades que vamos construindo modifiquem as nossas palavras. Todo o conhecimento deve ser compreendido em vinculação com um sujeito político. Podemos debater o que chamar de tra-

balho, ou como esse trabalho está se modificando, para podermos imaginar e concretizar formas emancipadas de trabalho. A partir de outros modos de trabalhar, colocamos em questão a ideia de trabalho em si, como o medimos e avaliamos. Não há conhecimento sem ação, mas tampouco ação que não surja de um saber coletivo e tenha capacidade de reflexão crítica.

Nossas resistências se enraizam no território e põem ênfase em tecer comunidade no âmbito local, onde a memória longa e o tempo presente se unem, onde habitam os corpos individuais formando um corpo coletivo, onde se dão os processos de sustentabilidade da vida. “Local” é algo que ocorre sobre a terra, e sempre há terra: no campo e também nas cidades. Mas o local se afoga se não se trançar com outros territórios. Em um mundo hiperconectado, o local é afogado por um poder corporativo global se não forem tecidas redes de cumplicidade e resistência globais.

O internacionalismo feminista e antirracista é uma estratégia para resistir localmente e uma forma de construir comunidade diversa. Ao mesmo tempo, o enraizamento no território que se expande ao internacionalismo aprende com as lutas pelo comum, pela soberania alimentar, pelas práticas agroecológicas. Nesse internacionalismo, as tecnologias digitais livres postas

a serviços das comunidades são uma ferramenta muito útil. Sem elas, nada do que você tem agora em suas mãos teria chegado a ser.

Juntas e misturadas. Essas palavras, compartilhadas no seminário do qual este texto se alimentou, refletem bem a aposta na construção de um sujeito político com potência para nomear o conflito capital-vida que enfrentamos e as formas muito desiguais como ele aterrissa nas nossas vidas concretas. Estamos juntas, porque apostamos na ação e no saber coletivos. Porque todas as nossas vidas são valiosas. E estamos misturadas, porque nos sabemos diversas e entendemos que na diversidade há uma potência imensa. Mas estamos misturadas também porque nos sabemos desiguais, e assumimos o compromisso de olhar de frente essas desigualdades e de questionarmos as relações de privilégio e opressão nas quais estamos situadas.

Juntas e misturadas, enraizadas nos nossos territórios, queremos nos vincular internacionalmente e construir saberes ativos para as resistências em defesa da vida agora.



Algumas referências para continuar explorando

Autoras várias (2017), *Economía Feminista. Una alternativa al capitalismo*. Bilabo: Mundubat. http://base.socioeco.org/docs/18-economia_feminista_mundubat_0.pdf

Autoras várias (2020), *Derivas feministas hacia el bienvivir*, Colectiva XXX-OMAL. Disponível em https://colectivaxxk.net/wp-content/uploads/2019/09/informe_definitivo_cast.pdf

Bascuas, Maisa; Josefina Roco; Silvia Piris; Melissa Cabrera; Naroa Ortega; e Zaloa Pérez (2019), *Construir, cuidar, habitar: prácticas feministas en organizaciones de la economía solidaria*. Bilbao: REAS-Euskadi. <https://www.economiasolidaria.org/wp-content/uploads/2020/06/Papeles-06-cas-def.pdf-4.pdf>

Carrasco Bengoa, Cristina e Carme Díaz Corral (eds.) (2017), *Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas*. Barcelona: Entrepueblos. https://www.entrepueblos.org/wp-content/uploads/2017/07/Libro-Economia-feminista_web.pdf

Dobrée, Patricio e Natalia Quiroga Diaz (comps.) (2019), *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Montevideo : Articulación Feminista Marcosur-AFM; Asunción: Centro de Documentación y Estudios-CDE. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20191108021928/Luchas_y_alternativas.pdf

Etxaldeko Emakumeak (2019), *Soberanía alimentaria y feminismo, de la mano. Etxaldeko emakumeak*. <https://drive.google.com/file/d/1wWbv-dwV76YYCIAwL5fhC5mW2xCott-jB/view>

Isla, Ana; Miriam Nobre; Renata Moreno; Sheyla Saori Iyusuka e Yayo Herrero (2020), *Economía feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios*. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista. <https://www.sof.org.br/economia-feminista-e-ecologica-resistencias-e-retomadas-de-corpos-e-territorios/>

Marcha Mundial das Mulheres (2020). *Documento regional Américas para el cierre de la 5a acción internacional*. Disponível em <https://marchemon-diale.org/wp-content/uploads/2020/10/DocAmericasES.pdf>

Moreno, Renata (org.) (2020), *Crítica feminista al poder corporativo*. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista. <https://www.sof.org.br/critica-feminista-poder-corporativo/>

Moreno, Tica e Amaia Pérez Orozco (2020), “*Dinamitando el iceberg desde una economía feminista territorializada*”, *Pensamientos Críticos, miradas que van más allá del desarrollo*, pp. 26–32. http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/476/Pensamientos_Criticos_2-Feminismos.pdf?1607507302

Nobre, Miriam; Nalu Faria e Tica Moreno (2020), *Cultivar la vida en movimiento: experiencias de economía feminista en Latinoamérica*. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista. <https://www.sof.org.br/cultivar-la-vida-en-movimiento/>

