anti.capitalista

#60 SÉRIE II ABRIL 2023

Foto: Oladimeji Odunsi@unsplash

A LUTA SOCIAL PELAS PRÓPRIAS MÃOS

P 3 Pelas próprias mãos: o Sindicato do Serviço Doméstico

P 4 Os mortos-vivos: A necropolítica europeia da imigração

P 6 O campismo envergonhado

EDITORIAL

Nós somos e temos um corpo.

Nesta edição falamos de corpos.

O corpo é a ferramenta, a jaula, e a lente pela qual compreendemos e agimos perante o outro. Uma compreensão destinada à incompletude, mas que apesar disso, pode ser aprimorada através da reflexão crítica e da investigação empírica.

Face à tendência de um posicionamento extremista do corpo na dimensão discursiva, procuramos recuperar a materialidade para pensar o corpo como centro vivido; situado numa realidade histórica, da qual é um agente organizador.

As vulnerabilidades e as dependências dos corpos têm que ser refletidas nas estruturas sociais e políticas. O reconhecimento da importância do cuidado e da interdependência na formação de todas as relações sociais é essencial para a construção de uma sociedade justa. A exigência pela reafirmação da autonomia e da integridade dos corpos é imperativa na luta contra o capitalismo.

Em "*Greve de massas partido e sindicato*", Rosa Luxemburgo mostra-nos como a greve de massas não se reduz à suspensão da força de trabalho por parte dos trabalhadores, mas como envolve necessariamente a mobilização e coordenação dos corpos dos trabalhadores. Luxemburgo vê a experiência corpórea colectiva como potenciadora de um sentimento de solidariedade e propósito comum entre os trabalhadores.

Não nos cingimos ao brilho dos ecrãs, à fugacidade dos feeds, dos reels, dos tiktoks e dos metaversos. Ao se inserir na cultura revolucionária práticas corporais como a dança, o teatro, as marchas, música e performance, constrói-se unidade.

Esta edição procura reforçar o papel do corpo na organização e mobilização da luta política, reivindicando o corpo como espaço de resistência e transformação.

Os corpos vividos, sofridos, amados, renegados; que são explorados, que resistem, que lutam, que gritam; por uma casa onde morar, por tempo, por liberdade, por uma vida justa.

Corpos que se somam a outros corpos, que se tornam mais do que a soma de cada um.

Nesta edição, como em todas, falamos de corpos.

Esta é uma publicação da **Rede Anticapitalista**, *em que se juntam militantes do* **Bloco de Esquerda** *que se empenham nas lutas sociais e no ativismo de base.*

2 Editorial
Nós somos e temos um corpo

3 Luta
Pelas próprias mãos

4 Imigração
Os mortos-vivos

5 Convenção
O campismo envergonhado

6 Feminismo
O sistema "patriarcal-capitalista": duas faces da mesma moeda?

7 Leituras / Cinema
Recomendações de livros e filmes

Dossiê | Corpo

Daniel Borges
Leonor Figueiredo
Andreia Galvão
João Bernardo Narciso
Maria Chiara Bognanni
Guilherme Machado

Conselho Editorial
Alda Sousa
Ana Bárbara Pedrosa
Ana Pardal
Andrea Peniche
Hugo Monteiro
Inês Sena
João Bernardo Narciso
José Miguel Ricardo
Leonor Figueiredo
Luís Leiria
Patrícia Felício
Rodrigo Sousa
Sofia Lopes
Tatiana Moutinho

Grafismo
Tiago Tavares

Participaram nesta edição
Andreia Galvão
Daniel Borges
Guilherme Machado
Francisco Louçã
Inês Sena
João Bernardo Narciso
Jorge Costa
Leonor Figueiredo
Mafalda Araújo
Maria Chiara Bognanni
Maria Manuel Rola
Paulo Antunes Ferreira

Depósito Legal 441931/18

redeanticapitalista@gmail.com
IG-FB @redeanticapitalista
redeanticapitalista.net

Foto: Alexander Grey @unsplash

Pelas próprias mãos

texto de **Maria Manuel Rola** e **Mafalda Araújo**

Conta-nos a Glória que não há palavras para descrever tanta sabedoria, pela vida. Não pela Escola, que "não sabiam ler nem escrever, nem o tamanho de um boi! Mas a vida. A vida amarga, não é?, criadas...". Criada de e para servir desde os quinze anos, e antes disso, já em casa. Quando interna, "das oito às quatro, das quatro à meia-noite, da meia-noite às oito. Internas!". Até que, um dia, lá vinha no jornal *Vida e Alegria*, a São e as outras, com aquela crista das empregadas na cabeça, o aventalzinho das fardas, que mais tarde conseguiram abolir. Faziam parte da Juventude Operária Católica (JOC) e aí começaram os núcleos de mobilização. "Enfrentámos tudo! Foi assim uma coisa fora deste mundo. A gente agora olha e não sabe como teve tanta coragem, e muito doente, para morrer".

As memórias da pobreza no tempo do fascismo estão frescas: "Naquele tempo era mau, após a guerra. Eu nasci em 41, e depois não havia pão, e depois não havia caldo, e depois não havia feijões... Não há palavras, ninguém sabe o que isto foi, de miséria. Éramos seis irmãos, a minha mãe alcoólica. Começávamos a trabalhar cedo, mas eu em casa já me estourei".

Nascidas ou não, aproxima-se o quinquagenário da revolução que nos deu a madrugada pela qual esperávamos, e a liberdade. No entanto, para as empregadas domésticas tardou em chegar: a lei era e continuará a ser a de 1867 até 1980. O caminho da mudança foi feito numa improvável mobilização coletiva de Norte a Sul do país.

Reconstituir esse trilho é descobrir que nas maiores condições de adversidade se semeiam laços a partir de espaços coletivos de organização, que juntam o que está separado e multiplicam — não os pães, embora pão, cuidado e habitação também tenham sido multiplicados neste sindicato — a ação. É também de constatar que a história de lideranças e organizações femininas não é contada e, não raras vezes, fica nos sótãos. E, por isso, recuperando material guardado e contado pelas próprias coligimos ***Mulheres todos os dias: uma exposição sobre o Sindicato do Serviço Doméstico.***

Foi no processo de pesquisa do espetáculo *Monólogo de uma mulher chamada Maria com a sua Patroa* que conseguimos encontrar antigas dirigentes e consultar o recém-disponibilizado arquivo da CGTP-IN sobre o tema. Também para ele, mergulhamos em três livros principais que se dedicam à história social do tema: *Empregadas Domésticas mulheres em Luta* de Olegário Paz; *Mulheres em Luta* de Celeste Vieira e *O Tempo das Criadas* de Inês Brasão.

Mas antes disso, existiram coincidências - não tão coincidentes assim: foi através do livro do Olegário — que nos chegou através do José Soeiro — que chegámos à Conceição Ramos (primeira presidente do Sindicato). Foi através deles que conhecemos a Lieve Meersschaert e, por sua vez, através dos seus arquivos e contatos, que chegámos à Glória de Aveiro, já em fevereiro deste ano, numa aventura contínua, e à Miep de Amesterdão, cujas fotografias incorporamos nesta exposição. Glória, cujo relato começa este texto, foi a dirigente do Sindicato mais ativa na delegação de Aveiro. A Lieve ligou a Bélgica e a Holanda ao movimento operário em Portugal, primeiro na Maconde, depois neste Sindicato e na Cooperativa dele nascida: a COOPERSERDO. Agora mobiliza e vela com uma "paciência impaciente" pela Cova da Moura. A Conceição, segundo a própria, tinha uma grande capacidade de convencer. Veio da terra, sozinha, não considerava justo como vivia, foi sendo espicaçada na JOC e foi pioneira na mobilização do sindicato.

Foram mais de 6.000. A todas ligava a JOC e a memória, a força e o alcance de mobilização que uma estrutura de intervenção política operária permite. Fizeram a luta pelas próprias mãos, através da organização sindical e cooperativa, trilhando uma história rara (mas não única) de um sindicato mobilizado inteiramente por mulheres no nosso país, construindo — todos os dias — grupos de discussão e redes de apoio, o financiamento e os laços de solidariedade internacional, os materiais de reivindicação, as suas escalas de trabalho, a comunicação entre si e até de esclarecimento da lei aos patrões. A exposição fica até 13 de maio na Fábrica das Ideias na Gafanha da Nazaré.

Os mortos-vivos

A necropolítica europeia da imigração

texto de **Paulo Antunes Ferreira**

Recentemente, o governo de direita britânico apresentou uma nova proposta de lei de imigração e asilo, denominada "*Stop de boats*", dirigida aos migrantes que atravessam o canal em pequenas embarcações, com enorme risco de vida: os migrantes serão presos, verão os seus pedidos de asilo considerados inadmissíveis e serão deportados para o país de origem ou para países terceiros. É ainda retirado às vítimas de escravatura ou tráfico de seres humanos a proteção contra a expulsão, deixando essa condição de constituir razão para a concessão de licença de permanência.

Também o governo italiano aprovou há pouco um novo código de conduta obrigatório para operações de salvamento no Mediterrâneo, que aumenta desnecessariamente o risco de morte. Entre várias disposições, o código obriga os navios a desembarcarem logo que a primeira operação de salvamento esteja concluída, mesmo que a ONG detete outros migrantes no mar e tenha capacidade de os salvar. O código obriga igualmente os navios a seguirem diretamente para o porto indicado pelas autoridades italianas, independentemente da sua localização, e proíbe a transferência de migrantes salvos para embarcações maiores.

Todas estas propostas se inserem numa política de imigração que tenta diminuir a entrada ilegal de migrantes e refugiados e facilitar a sua expulsão. Mas também uma política que torna ainda mais precária a vida destas pessoas.

Mais de 25.000 migrantes terão morrido no Mediterrâneo entre 2014 e 2022. São mais de metade do total de migrantes mortos em trânsito estimado pela ONU para o mesmo período no mundo inteiro. Nestes 25.000 não se incluem os migrantes ou refugiados que morreram nos campos em solo europeu ou nos países da margem sul do Mediterrâneo para onde são deportados. E não se incluem os que terão morrido durante a travessia mas não foram contados por ninguém. O Mediterrâneo é o maior poço de corpos do mundo.

Nos barcos os migrantes não têm direitos. Ser criança, mulher, idoso, recém-nascido, grávida, doente, adulto, homossexual, muçulmano, cristão, negro, árabe, branco, todas essas marcas são apagadas pela brutalidade da existência apenas do corpo que respira. Até deixar de respirar. A viagem despoja os migrantes das marcas das suas múltiplas identidades, dos direitos associados a condições e até mesmo dos mais básicos direitos humanos. São corpos de indivíduos despossuídos de tudo, sobretudo da dignidade mais elementar. São corpos desumanizados.

São pessoas em fuga, fugindo de uma morte certa nos países de origem para uma morte invisível no mar ou nas costas marítimas europeias. Despojadas do "estatuto político e reduzidas à vida nua", os migrantes são atirados para a zona de indistinção entre a vida e a morte, nas palavras de Agamben, ou para o "limite exterior da vida" segundo Mbembe, uma zona onde não existe nada que assegure a manutenção dos seus direitos humanos. Os corpos dos migrantes são corpos de mortos-vivos.

Nada disto acontece devido a tragédias ou catástrofes "naturais". Pelo contrário, tem causas e culpados. Toda uma economia política das migrações, das rotas, das guerras, das relações entre países, mas também do sistema de produção, da exploração, da propriedade, da extração de recursos e da apropriação das mais valias. Ou seja, relações de poder. A esta economia política sobrepõe-se uma necropolítica, uma política sobre quem tem importância para ser salvo e quem não importa que morra.

De facto, o modo como os governos europeus têm gerido a questão dos migrantes e refugiados constitui uma verdadeira necropolítica. O conceito de necropolítica, de Mbembe, ajuda a perceber como os instrumentos e políticas dos Estados são usados para colocar certos grupos em condições de vida precárias, relegando-os para uma condição de "mortos-vivos". A necropolítica é uma "política da morte", que Mbembe descreve como "a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é". Existe um cálculo por detrás de quem deve viver e de quem tem de morrer, que faz com que, de modo geral, os migrantes vítimas dos afogamentos sejam corpos não brancos, não ricos, não europeus, um cálculo que é racionalizado como a única forma de os europeus, os que estão dentro das muralhas da fortaleza, poderem ter uma vida melhor. Nas palavras de Mbembe: "O cálculo da vida passa através da morte do Outro".

A ausência de recursos de salvamento, o condicionamento de portos de desembarque, a criminalização do salvamento, os acordos de financiamento a países de origem ou de trânsito para externalizar o controle de fronteiras, os campos de refugiados, as capturas no mar e entrega a países onde os direitos dos migrantes não são assegurados, tudo isto são formas pelas quais opera a necropolítica dos Estados europeus para defender uma fortaleza chamada Europa, de modo cada vez mais indiferente face à tragédia humana e um bom exemplo da vitória do direito dos mais fortes sobre os direitos universais.

Foto: Tim Mossholder @unsplash

Foto: Ana Mendes

O campismo envergonhado

texto de **Francisco Louçã**

A moção E, submetida à Convenção do Bloco, propõe uma mudança de política numa questão que não é menor: deixar de considerar que a Rússia de Putin é imperialista. Fá-lo de forma envergonhada, com o seguinte preceito: "Referências genéricas aos 'imperialismos' obliteram o papel hegemónico dos EUA e da NATO". Aqui é tudo misterioso e as "referências" (quais?), "genéricas" (e se forem "específicas"?), aos "imperialismos", "obliteram" (expressão finória que significa "fazer desaparecer") o "papel hegemónico" dos EUA e Nato. A conclusão é clara: a esquerda só se deve "referir" ao imperialismo norte-americano.

Se se estivesse a discutir a invasão do Iraque, ou o bombardeamento e destruição da Jugoslávia, ou o apoio a Netanyahu, a frase seria contextualizável (mas o mesmo já não se poderia dizer do Afeganistão, a Rússia invadiu esse país antes de os EUA o terem feito, lembram-se?). O problema é que o texto se refere à invasão da Ucrânia. Portanto, o que nos é proposto é que, a propósito da Ucrânia, a esquerda "oblitere" o imperialismo de Putin, pois alegadamente tal reduziria a perceção do "papel hegemónico" dos EUA.

É uma proposta bizarra por dois motivos. O primeiro é que Putin repetiu com todas as letras que foi em nome do seu imperialismo que invadiu a Ucrânia. Dizia ele dois dias antes da invasão começar: a Ucrânia "não é só um país nosso vizinho. É parte inalienável da nossa história, da nossa cultura e do nosso espaço espiritual", e, portanto, deve ser reintegrada no território que era o do império czarista. E, para que não ficasse a menor dúvida, responsabilizou Lenine pelo erro da independência da Ucrânia: "A Ucrânia moderna foi criada pela Rússia ou, para ser mais preciso, pela Rússia bolchevique, comunista. Este processo começou quase logo a seguir à revolução de 1917, e Lenine e os seus camaradas fizeram-no de modo muito prejudicial para a Rússia, separando e dividindo o que era historicamente a terra russa". Assim sendo, concluiu, aceitar a autodeterminação "foi pior do que um erro". E esse erro corrige-se com a guerra. Ora, a guerra para a expansão territorial e a submissão de uma nacionalidade (estamos de acordo sobre o facto de a Ucrânia ser uma nacionalidade, não estamos?) é uma das características do imperialismo, o que, já agora, não convém "obliterar".

O segundo motivo é independente da forma como Putin apresenta o seu projeto imperial. De facto, podia disfarçá-lo, o que escolheu não fazer, e isso não alteraria a realidade. A Rússia é uma economia capitalista, cujos processos de acumulação de capital são dirigidos pela burguesia e pelo estado coercivo que utiliza e, ao procurar expandir-se, seja por razões políticas ou económicas, usa os recursos militares da sua força imperial. Essa burguesia foi constituída pelos processos de privatização de gigantescos recursos minerais e do sistema financeiro, conduzindo a uma desigualdade social mais intensa do que em qualquer país europeu. Um regime capitalista que invade outro país para se apropriar da sua produção e submeter a sua população não é um gato pardo no telhado, é mesmo um imperialismo.

Escrevia Lenine — o tal responsável pela independência da Ucrânia, "pior do que um erro" — e da forma categórica que se lhe conhece, que "O imperialismo é o capitalismo no estádio de desenvolvimento em que a dominação dos monopólios e do capital financeiro é estabelecida; em que a exportação de capitais assume grande importância; em que começou a divisão do mundo entre os monopólios internacionais e a divisão de todos os territórios do globo entre os grandes poderes capitalistas está completa". É, nesta definição, um sistema que produz uma divisão de territórios. O sistema imperialista é uma disputa entre imperialismos. A ideia de um único imperialismo foi por isso combatida por Lenine: contra Kautsky, que inventou um "ultra imperialismo" que, segundo ele, conduziria à "exploração conjunta do mundo pelo capital financeiro internacionalmente unido" e, portanto, produziria uma unificação hegemónica, Lenine mostrou que a guerra entre potências imperialistas era a realidade do seu tempo. Não se pode compreender a Primeira ou a Segunda Guerra Mundial sem entender o conflito entre imperialismos. "Obliterar" que há vários imperialismos, alguns subalternos e outros concorrenciais, é enterrar a cabeça na areia. E, já agora, se proibimos as tais "referências genéricas aos imperialismos" esquecemos os nossos próprios imperialismos europeus, o que parece não incomodar os autores daquele preceito. Mesmo que disfarçado com uma "obliteração", o campismo é o lugar que a esquerda não aceita.

O sistema "patriarcal-capitalista"

Duas faces da mesma moeda?

texto de **Inês Sena**

Durante uma incursão recente pelas teóricas do Ecofeminismo, deparei-me com o trabalho da socióloga alemã Maria Mies. No seu livro, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (em tradução livre, Patriarcado e Acumulação à Escala Global), Mies argumenta que o capitalismo não pode funcionar sem o patriarcado, que o processo de acumulação de capital não poderá ser sustentado, a não ser que a relação patriarcal entre homens e mulheres seja mantida. Para o justificar, inicialmente pega no argumento de Rosa Luxemburgo de que o modo de produção capitalista não é equivalente à formulação "capital-salário-trabalho", mas que este necessita de categorias de "colónias", particularmente mulheres, outros povos e da natureza, para que o modelo de crescimento implacável possa ser continuado.

Mies considera que a superexploração do trabalho não remunerado é uma pré-condição necessária sob a qual a exploração do trabalho assalariado é tornado possível. Ela define essa exploração como "superexploração" pois esta não é baseada na apropriação do excedente do tempo de trabalho socialmente necessário, mas sim da apropriação do tempo de trabalho necessário à subsistência dos trabalhadores. Mies argumenta que a "produção" e a "reprodução" deveriam ser tratados como aspectos de um sistema intrinsecamente interconectado, de que apelida de "sistema patriarcal-capitalista", invés de serem entendidos dentro de uma teoria de "dois sistemas". Para ela, sem o trabalho não pago da produção de subsistência, o trabalho assalariado não poderia ser "produtivo".

Ao defender que a divisão hierárquica do trabalho entre mulheres e homens forma uma parte integral das dinâmicas de produção à escala global, Mies advoga que estas não devem ser tidas como uma questão referente à família, mas sim como um problema estrutural de toda a sociedade. À partida, a alegação é clara: as assimetrias na divisão sexual do trabalho devem-se à apropriação pelos homens dos frutos do trabalho das mulheres, e que tal apropriação só é possível através da manutenção da relação de exploração e dominação entre os sexos (pela violência e coerção). A meu ver, as contradições surgem no modelo que Mies cria para justificar esta relação de dominação originária. A dicotomia que monta entre mulher produtora de vida ("Mulher-Produtora") e homem expropriador ("Homem-Guerreiro") é centrada no acto da reprodução, a produção de novos seres humanos. A implicação que faz é que a "produção feminina", ou seja, a capacidade das mulheres de criarem novos trabalhadores, tem que ser assegurada pelos homens com recurso à violência e à dominação.

Tanto quanto consigo perceber, esta ideia peca por duas frentes. Por um lado, invisibiliza o papel produtivo do homem na produção da vida, tanto na fertilização, como na asseguração da subsistência dos descendentes. Por outro, elimina a possibilidade da procriação surgir como fruto de uma relação consensual e de cooperação entre os sexos. A insistência em compreender o capitalismo como uma forma de patriarcado assente na divisão sexual do trabalho através de meios coercivos, obriga-nos a admitir um nível de determinismo biológico necessário à continuação do modo de produção capitalista.

Alternativamente, ao assumirmos a dinâmica central do capitalismo, podemos pensar o trabalho de reprodução, e o trabalho de produção social como passíveis de subjugação pelo capital. Em suma, e apesar do papel histórico que a dominação patriarcal teve (e tem) no desenvolvimento do capitalismo, a relação entre homens e mulheres neste sistema não deverá ser tida como fixa. Independentemente da alteração das dinâmicas entre as forças produtivas inerentes à criação da vida (neste caso, a transformação da ordem social patriarcal), a produção da vida em si manter-se-á suscetível à apropriação e transformação pelo capital. Mesmo aceitando a transcendência da divisão sexual do trabalho, a "superexploração" identificada por Mies poderia identificar novas vítimas, outras "colónias", novas fontes de trabalho não remunerado, que assegurando a subsistência dos trabalhadores, continuariam a permitir a exploração da força de trabalho assalariado. Seguindo esta lógica, da mesma forma que o patriarcado poderia sobreviver à transformação das relações de produção, as dinâmicas de produção poderiam também adaptar-se a uma ordem social não patriarcal. A relevância da questão que fica é discutível, "poderia o capitalismo sobreviver à extinção do patriarcado?", não sabemos, em teoria parece que sim, mas para Maria Mies a resposta é inequivocamente negativa.

Foto: Mishal Ibrahim @unsplash

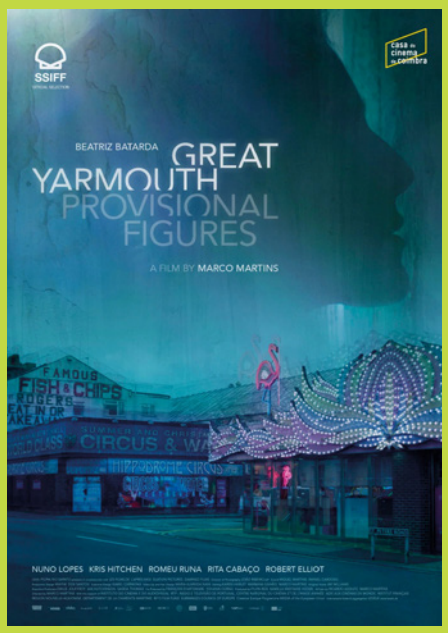
Recomendações culturais

Paixão Karl Marx - Os Hieróglifos da Modernidade, Daniel Bensaid
(abril 2023, Edições Combate,
álbum ilustrado de 210 páginas)

Daniel Bensaid (1946-2010), filósofo e militante marxista francês, dedicou-se ao estudo e discussão da obra de Marx (e de outros marxistas, de Benjamim a Trotsky), a partir de um cruzamento entre a experiência da luta de classes e o seu pensamento e escritos. Neste livro apresenta um retrato de Marx a partir da sua vida, da sua errância por exílios, das suas relações familiares, da correspondência e discursos, dos trabalhos com Engels, no contexto de um século de revoluções — de 1848, o ano em que escreveram o "Manifesto do Partido Comunista" até à Comuna de Paris — e de grandes mutações. Era o tempo de Darwin e de Dickens, da revolução industrial e da ciência moderna, das grandes Exposições Universais e da Torre Eiffel, da expansão imperial britânica e do ascenso das potências alternativas, a Alemanha e os Estados Unidos.

Este álbum ilustrado acompanha essa história e mostra a energia revolucionária que levou estes militantes exilados e perseguidos a criarem ideias, movimentos e organizações para enfrentar a monstruosidade capitalista que se agigantava. Ao contrário de outras histórias, baseadas unicamente na narrativa desse processo, neste livro Daniel Bensaid escolheu apresentar as imagens da época e os seus personagens, de Flora Tristan a Proudhon, a Bakunine e a tantos protagonistas dos debates e confrontos desse século. Vemos como funcionavam as fábricas, o que era a pobreza e o colonialismo, como vemos como vivia a família Marx, as suas desventuras e desesperos. Percebemos Marx como "detetive da modernidade" e como homem cheio de contradições, sentimos a sua vida real e aprendemos com ela.

FL



Great Yarmouth: provisional figures
de Marco Martins (2023)

"o velho está morrendo e o novo ainda não pode nascer. Nesse interregno, uma grande variedade de sintomas mórbidos aparece". António Gramsci

Great Yarmouth é um filme sobre trabalhadores portugueses emigrados para esta cidade no Reino Unido. Vão ao engano para um matadouro de perus que lhes garante trabalho apenas nas campanhas de Natal e Páscoa. Pagam camas em beliches, são humilhados, têm o passaporte apreendido, não respiram. Uma cidade real, matadouros que existem, emigrantes e animais tratados da mesma forma: humilhados, triturados. É igual se vivem ou não, de onde aqueles vieram, mais virão.

E o contraste: os despojos de um tempo em que a cidade vivia do turismo, casinos, hotéis, neons, o glamour decadente. E com eles o sonho da personagem principal: deixar de gerir os "hotéis" dos emigrantes trabalhadores portugueses para ter o seu hotel de reformados ingleses.

Great Yarmouth pode bem ser o fim último do mundo capitalista. É nojento e revoltante, mas é de ver.

MMR

Recomendações culturais (cont.)

"O Que Podem as Palavras", de Luísa Sequeira e Luísa Marinho (2023)

Passaram dez anos desde as entrevistas. É difícil não vê-las hoje como despedida - as escritoras Maria Velho da Costa e Maria Isabel Barreno e a entrevistadora, a poeta Ana Luísa Amaral, morreram nestes anos. Das autoras das Novas Cartas Portuguesas continua connosco Maria Teresa Horta (que ainda recentemente encorajava a Marisa Matias na campanha presidencial). *O Que Podem as Palavras* é um dos documentários que assinalou, por estes dias, a passagem de meio século sobre a edição deste livro e é, muito mais que despedida, a memória feliz de um grito de mulheres que repudiavam o fascismo terminal e todo o atraso e sofrimento que arrastou. No filme, elas contam o trabalho na obra e o impacto internacional da sua proibição. Este grito de existência - inspirado naquele das "Cartas Portuguesas" escritas da clausura, trezentos anos antes, pela monja Mariana Alcoforado - ofendeu o patriarcado marialva que (como o filme mostra) não caiu com o regime.

JC

ESCOLA ECOSSOCIALISTA

15 ABR
SÁBADO

SEDE DO BLOCO EM COIMBRA

anti-capitalista

[dossiê]

#60 SÉRIE II ABRIL 2023

O CORPO E O DESEJO

Foto: Alexander Krivitskiy@unsplash

Foto: Victoria Museum @unsplash

Corpos que trabalham:

dominação, disciplina e resistência

Texto de **Daniel Borges**

O corpo é e sempre foi um elemento importante da teoria marxista. O materialismo que Marx defende em Teses sobre Feuerbach como «atividade sensível humana, práxis» é precisamente a tentativa de pensar a política corporeamente. Podemos também afirmar em certa medida que a teoria da exploração é a teoria da exploração dos corpos, na medida em que o trabalho vendido é o produto de corpos biológicos e não de uma realidade imaterial.

Os corpos têm manifestamente uma vontade biológica — trabalhamos para poder cumprir uma série de necessidades básicas — mas também uma inscrição social muito diversificada. Bourdieu, ao debruçar-se sobre a perceção social do corpo, percebe que este não só é uma linguagem com a qual falamos, mas também uma linguagem social através da qual somos falados. Ou seja, as opressões e os contextos que nos formam deixam marcas no nosso corpo, na nossa forma de estar e no nosso comportamento.

Traçar uma relação entre o trabalho e o corpo é uma tarefa que apresenta uma multitude de complexidades, uma vez que este está imerso no mundo social e material. Desde a divisão sexual do trabalho à hierarquização do trabalho mental sobre o trabalho físico, à invasão do espaço do sono pelo trabalho ou à categorização moral de diferentes tipos de exploração do corpo. Em todas estas dimensões, a relação entre o corpo e o trabalho é, no entanto, mediada pela dominação.

Dominação

Numa conceção denominadamente foucaultiana, o corpo é um lugar de projeção de poder e o trabalho é uma das formas através das quais o poder se projeta. É o que acontece também na teoria da exploração: um corpo é subjugado por outro a troco de uma remuneração. O trabalho é uma experiência sensível encarnada, que deixa as suas marcas no corpo. Por isso Jacquot e Volery consideram que a automatização do gesto imposta pelas inovações do taylorismo e do fordismo é um processo de desumanização.

Desumanização ou alienação: é possível que aqui os dois termos sejam intermutáveis. Marx descreve a alienação nas suas múltiplas dimensões, entre as quais a do processo de produção, mas liga-a fundamentalmente ao facto de o trabalhador não se realizar no seu trabalho. Podemos ir mais longe e falar de uma alienação pela dominação, que não está circunscrita ao capitalismo. Antes da fábrica, já a plantação servia como instrumento de desumanização e nesse caso temos muito mais terreno para falar da violência e do sofrimento impostos aos corpos que trabalham do que da realização do trabalhador no seu trabalho.

Falar de dominação é, infelizmente, demasiado abstrato. Todo o modo de produção que existiu até hoje tem as suas formas de dominação idiossincráticas. Mas da escravatura, ao trabalho feudal, ao trabalho assalariado da revolução industrial até ao trabalho nas sociedades capitalistas avançadas, os processos de dominação têm vindo a mudar, nomeadamente através da disciplina que aplicam.

Disciplina

A transição para uma economia de serviços transformou não só as formas de mobilizações dos corpos, mas também os corpos mobilizados, como apontam Jacquot e Volery. Isto quer dizer que para além das novas formas de produção — o chão da fábrica dá lugar ao escritório, por exemplo — os sujeitos também mudam.

Não só falamos da abertura do mercado de trabalho formal às mulheres, e do fim da segmentação do mercado de trabalho entre 'trabalhadores' e 'trabalhadores racializados' em alguns países, mas também de uma mudança de capacidades. O trabalho de serviços já não põe no centro a força e a habilidade física. Antes, é preciso um trabalhador que não só domine as habilidades técnicas que são necessárias dentro do seu espaço de trabalho, mas que também esteja disposto a prestar serviço para lá das fronteiras físicas do escritório.

Nas sociedades capitalistas avançadas, um dos principais mecanismos de disciplina é, como aponta Bourdieu, a precariedade. A casualização do emprego é, na sua perspetiva, parte de um modo de dominação que força os trabalhadores à submissão. Trocamos uma disciplina física, usada durante a escravatura, por uma disciplina de coerção. A formatação da ideia de que se não cumprirmos as nossas tarefas da forma pretendida, somos substituíveis.

Curiosamente, Jacquot e Volery notam uma forma de disciplina usada na economia de serviços que é mais sub-reptícia. A formatação e fabricação de corpos que trabalham através de disciplinas organizacionais para se adaptarem às necessidades do trabalho. Um trabalho que hoje cabe aos recursos humanos através de formações, das metas de trabalho, dos indicadores de produtividade, enfim, toda uma forma de policiamento dos corpos que trabalham.

Resistência

Falta ainda colocar a questão: podem os corpos resistir? É uma questão que encontra a sua resposta na tensão estrutura-agência. Não podemos reduzir os corpos a peças num tabuleiro estruturalista. Ou seja, não podemos reduzir o trabalho ao ato de mercantilização do corpo. O mundo social não é só composto por representações, regras, factos sociais ou signos, mas também por corpos, que, para além de serem vistos como instrumentos de ação, devem ser vistos como processos dinâmicos, susceptíveis de resistir à apropriação social e cultural dentro da dominação e da disciplina. O corpo é também, portanto, um vetor da ação de protesto.

Os corpos resistem individualmente, no seu dia-a-dia, ao confrontar as estratégias de disciplina. Criar o corpo insubmisso foi, por exemplo, uma reivindicação explícita do movimento punk, mas também certamente de muitos antes desse. É uma prática que hoje é também reivindicada pelo movimento queer, pelo feminismo, pelo pensamento descolonial, que procuram confrontar uma disciplina rígida do corpo com a imaginação e a possibilidade.

Mas resistir é também uma ação estrutural quando os corpos se juntam para reivindicar os seus direitos. Pensar a resistência à relação de exploração do trabalho é também pensar formas alternativas de organização do trabalho que envolvam o corpo enquanto corpo. Enquanto encarnação sensível, sujeita aos seus próprios desejos e vulnerável às suas próprias opressões físicas e simbólicas. Se trabalhar é usar o corpo enquanto instrumento de produção, queremos uma produção humanizante. E resistiremos até a ter.

Karl Marx. *Teses sobre Feuerbach*
Karl Marx. *Manuscritos Económico-Filosóficos*
Lionel Jacquot e Ingrid Volery. *Le travail dans la peau. Les figures du corps dans la sociologie du travail contemporaine.*

Os corpos escravizados da colonização das américas

"E vi que eram muito amigáveis connosco e percebemos que podem ser mais facilmente convertidos à nossa fé sagrada por meios gentis do que pela força".

"Não posso falhar na procura do lugar que produz o ouro".

Cristóvão Colombo, 1492

"Entre esta gente não nos apercebemos de que tivessem alguma lei, nem podem ser chamados mouros ou judeus e são piores do que pagãos; porque não observamos que oferecessem algum sacrifício, ou que tivessem uma hora de reza; o seu modo de vida creio que seja epicurista".

Amerigo Vespucci, 1497

"São também gentes paupérrimas e que menos possuem nem querem possuir bens temporais, e por isso não são soberbas, ambiciosas, invejosas. A sua comida é tal que a dos santos padres no deserto não parece ter sido mais estreita nem pobre".

São "indianas gentes, pacíficas, humildes e mansas que ninguém ofendem", mas contra elas "entraram os espanhóis como lobos e tigres e leões crudelíssimos, esfomeados por muitos dias".

"Foram infinitas as pessoas que vi serem queimadas vivas".

Bartolomé de las Casas, 1542

Foto: wikipedia

O combate às opressões não se fará sobre dogmas

Texto de **Leonor Figueiredo**

Vivemos uma fase de rigidez moral de ideias e costumes na sexualidade, de ataque ultraconservador, que também tem expressões no campo da esquerda e de movimentos sociais - o proibicionismo ou a transfobia são unicamente dois dos seus aspetos mais visíveis. É inegável que tem havido uma evolução social que nos coloca, mais do que nunca, a falar daquilo que era interdito e que coloca no centro desses debates quem normalmente lá não estava. Muitas das pessoas que sofrem discriminações já não toleram comportamentos e ideias violentas e opressivas (e muito bem). Dito isto, há um limite a partir do qual somos nós intolerantes mesmo quando lutamos pela tolerância e pelo respeito? Quando é que a nossa vontade de mudar a sociedade se torna cega às dinâmicas humanas e, por esse motivo, também autoritária? É fácil deixarmo-nos contaminar pelo conservadorismo?

O conservadorismo religioso restringiu os corpos durante séculos. E, apesar dos progressos no discurso sobre corpo e sexualidade, continua a persistir uma dimensão moralizante que julga e subjuga as escolhas das mulheres - como tem ficado claro com os vários retrocessos legais neste campo. Isto não acontece sem resistência, já que o feminismo tem ganho um lugar de visibilidade e colocado na ordem do dia debates como a interrupção de gravidez - com vitórias expressivas em países da América Latina apesar da ameaça de um recuo civilizacional nos EUA - mas também a violência ginecológica, o direito ao espaço público, a masturbação feminina e, como na história que até aqui nos traz, a libertação sexual.

Como sempre reivindicou o movimento feminista, é necessário combater o assédio e a objetificação dos corpos, como parte da luta pela liberdade e autodeterminação sexual. É não só necessário como possível. Esse combate fica a meio quando as decisões e a liberdade de uma mulher são diminuídas pelo discurso paternalista que a retrata como vítima a ser protegida. Um exemplo claro é o da crescente vaga proibicionista, mas não só. De dia afirma-se que o corpo é da mulher, à noite critica-se a mulher que faz *twerk* ou aparece despida numa fotografia. Julga-se que se auto-objetifica, como se não houvesse mundo além do olhar masculino. Ou como se o corpo fosse novamente território tabu e a sexualidade fosse em si um campo violento. E isto manifesta-se de vários modos. A liberdade não se fará pela imposição de novos dogmas indiscutíveis. Nem pelo punitivismo medieval que, mascarado de evolução, é retrocesso. A imposição de um padrão do olhar ou da perceção limita a expressão autónoma da mulher e o seu desejo, que é também a forma da sua liberdade.

Devemos voltar a descer a saia até ao tornozelo, abotoar a camisa até cima e até tapar o cabelo porque é símbolo de lascívia e a simples ideia de atrair desejo é uma violência? Mesmo que seja uma caricatura grosseira, desenvolver juízo conservador sobre os hábitos e os desejos de mulheres tem um só nome: machismo. E usar as lutas pela liberdade para impor códigos de conduta moral tem outro: o puritanismo.

O contrário de objetificação sexual não é supressão sexual. Podemos obliterar tudo o que tenha alguma ligação ao patriarcado, ocultar a dominação invisibilizando as suas formas, guetizar quem não aja ou fale da mesma forma que nós, ou, pelo contrário, podemos e devemos criar as formas da vida que se emancipam dessas prisões, e essa é a batalha contra o assédio e a violência sexual, sem tréguas. É por essa batalha que afirmo o valor do desejo. Afirmar o desejo e lutar contra o puritanismo que o degrada é um ato político. A batalha pelo consentimento e pelo respeito entre pessoas é parte do anti-puritanismo, é uma afirmação do desejo e da liberdade.

Abdicar de estar nesses campos confusos que são a linguagem e o corpo no mundo dos mortais é abdicar da política e de construir mundo com outras pessoas. É a receita para o isolamento, para o tabu, para o virtuosismo. A linguagem é complexa, bem como as interações humanas. Há nessas interações prazer e desconforto, surpresa e reconhecimento, incompreensão e descoberta, interpretações e invenção, e só o puritanismo pode querer proibir a diversidade humana. Estaríamos condenadas a falar-nos como chatGPT.

Desprezar o ato ou a palavra que não corresponda à expectativa que criámos arrisca-se a ser securitarista e até classista, é um risco para a energia das relações humanas e para a defesa política da liberdade entre iguais que é o património do feminismo e da esquerda. Só nessa afirmação de liberdade combateremos e venceremos a opressão e o abuso. Vivemos num mundo de contradições e não as discutimos com pézinhos de lã ou deixando elefantes na sala. Enganamo-nos, erramos, corrigimos, aprendemos, vivemos. E o feminismo dispensa regras de etiqueta. Construiu-se contra elas.

Foto: David Todd Mccarty

O sórdido desejo

Texto de **Andreia Galvão**

Às vezes, dentro do nosso âmago, aparece uma vontade que irrompe do nosso peito. Queremos *muito* aquela comida, queremos *muito* aquela pessoa, queremos sair, queremos entrar, queremos gritar, queremos partilhar, queremos estar sozinhos. Não surge de uma vontade imposta externamente e tem vários nomes: *ikaigi* em japonês, *joie de vivre* em francês. Tentar explicá-la extensivamente por palavras é uma forma de esgotar a sua complexidade, portanto, não o farei. É comumente descrito como *o desejo.*

Para Freud, noção de desejo, que é inconsciente, é designada pelo vocábulo alemão *Wunsch,* cuja tradução geral é aspiração. Este desejo navega na dimensão do inconsciente, é indecifrado, é obscuro, padece de uma interpretação. No livro *Interpretação dos Sonhos (1900)* descreve a partida de uma experiência de desprazer em direção a uma experiência prazerosa motivada pelo aparelho psíquico.

Apesar disso, no que toca ao pensamento ocidental, o psicanalista não estreou o pensamento sobre a importância do prazer, especialmente na sua relação com o corpo- já na Grécia Antiga se contemplava a sexualidade como um campo onde esta dimensão era possível. A mitologia assumia uma carga fortemente sexual, a masturbação era encarada com normalidade, bem como a homossexualidade. Esta política do corpo foi largamente alterada ao longo dos séculos. Podemos referir, por exemplo, a influência do estoicismo (entre 300aC a 250d.C.) que *transformou radicalmente a importância que os filósofos gregos reservavam à busca do prazer, fazendo com que a sexualidade fosse concentrada no casamento.*[1] Esta corrente contribuiu para a estigmatização negativa do prazer associada ao ato exclusivamente matrimonial. Esse prazer era considerado duplamente penalizado se fosse expresso por mulheres, colocadas a um padrão de moralidade e restrição cultural ainda mais elevado. O romance *Madame Bovary* de 1857, ainda que escrito por Gustave Flaubert, um homem, foi condenado moralmente pela sociedade na altura e o autor foi processado pelo Sexta Corte Correcional do Tribunal de Sena. O que estava em causa seria a exposição de um tema tão obsceno como o adultério e a perversão do prazer feminino. O mesmo poderá ser dito da obra do autor russo Lev Tolstói, o romance *Anna Karénina* de 1877 no qual este descreve a represália e segregação sofrida pela protagonista do enredo ao estabelecer um caso-conjugal e 'carnal'. Inclusive Bocage, poeta de Setúbal, esteve preso por perturbar os costumes

Por acaso, é impossível o amor no século XXI?, tem questionado o filósofo sul-coreano, Byung-Chul Han. Tem nos falado da ascensão do narcisismo num inferno de iguais, em que a ideia do *O*utro já não tem espaço porque para que exista o Outro é preciso a vontade, o desejo da diferença. Descreve que esse encontro, em que não se conhece tudo sobre a pessoa com a qual interagimos, mas no qual só é possível fazer induções, se chama *erotismo.* Não pretende ser um mercado de produtos, mas sim uma expressão, em primeiro lugar, da curiosidade. O desejo passa a requerer *o esvaziamento do eu no outro*, e *a própria libido acaba assentando na própria subjetividade.*[2]

A deriva neoliberal da supremacia do sujeito tem-se também imiscuído na forma como contemplamos a nossa interação com os outros, apelando à morte da curiosidade e do erotismo. Para que é que nós desejamos se consideramos que já conhecemos fundamentalmente tudo sobre qualquer pessoa antes desta se poder pronunciar? O mistério do resultado da experiência é o que permite o tango entre o estranho e o familiar.

Através da teoria da simulação de Baudrillard, expressa no livro *Simulacro e Simulação*[3], podemos pensar em como esta distinção serve para confundir as duas categorias. O autor reclama que, na experiência pós-moderna, a sociedade substituiu toda a experiência real por uma simulação e que os simulacros não escondem nem medeiam a realidade - reclamam que esta é irrelevante. No que toca ao que vivemos, cada vez temos mais acesso à simulação da experiência real dos nossos desejos e menos à dimensão corpórea das nossas dimensões. Plataformas como *OnlyFans,* a hiperssexualização do mundo visual, a agressividade publicitária que preenche as nossas psiques e tenta criar o desejo onde ele não existia anteriormente (uma das leis primordiais do marketing).

Então, porque temos cada vez mais pudor da experiência sexual e do tato, como se tornou a interação um espaço de pavor onde temos de ser guiados? Como é que a simulação e a mercantilização da experiência, a intermediação pelo capital, se tornou a forma primária de satisfazermos a mais fundamental ferramenta de mobilização da nossa mente e do nosso corpo?

[1] Salles, Ana Cristina Teixeira da Costa, and Paulo Roberto Ceccarelli. *A Invenção Da Sexualidade."* Reverso, Círculo Psicanalítico De Minas Gerais

[2] Han, Byung-Chul, et al. *The Agony of Eros*. MIT Press, 2017.

[3] Baudrillard, Jean, 1929-2007. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

Em busca do parassocial autêntico

Texto de **João Bernardo Narciso**

O LinkedIn é uma rede social "profissional". Neste mundo, os perfis são essencialmente CVs. A maior parte dos utilizadores desta rede exibe o seu lado mais competente e formal, elencando sempre "com muita honra" qualquer diploma ou mérito recebido, procurando melhorar os seus índices de *empregabilidade*. CEOs e *venture capitalists* dedicam-se à disseminação da narrativa que já conhecemos sobre empreendedorismo, em formato *post,* enaltecendo feitos empresariais e negócios lucrativos, num híbrido entre propaganda e *networking*. As empresas também têm os seus próprios perfis institucionais, divulgando frequentemente os seus eventos de socialização forçada ou as suas mesas de ping-pong, em publicações decoradas por muitos emojis coloridos e hashtags do tipo #queBomÉTrabalharAqui.

É neste contexto que se torna viral a fotografia de um CEO americano de uma start-up, de olhos vermelhos e com a cara ensopada em lágrimas, publicada pelo próprio e acompanhada de um texto sobre os seus sentimentos depois de ter despedido dois empregados. "A coisa mais vulnerável que alguma vez partilharei", escreve.

Este exemplo, ainda que espantoso pelo nível de falta de tacto e por ter surgido numa rede social tipicamente mais impessoal, não é caso isolado. As redes sociais têm sido até aqui montras de vidas e de corpos perfeitos, em que os sujeitos o deixam de ser e passam a ser protótipos. Mas essa busca da perfeição artificial deu origem a movimentos de refluxo caracterizados pela procura de autenticidade e pela visibilização das questões de saúde mental. As fotografias tiradas com filtros de beleza e fortemente editadas dão lugar a imagens cruas de caras a chorar ou de corpos com cicatrizes e estrias ("body positivity!"). As contas públicas de Instagram dão vez a contas privadas "só para amigos" que se tornam "lugares seguros" para revelar ainda mais sobre as nossas vidas. Os vídeos das férias de verão paradisíacas ou de concertos de bandas famosas perdem centralidade para vídeos do tipo *day in a life* que retratam a rotina de vidas quotidianas.

Outra grande expressão desta busca pela autenticidade é o exponencial crescimento da aplicação BeReal. Com um nome muito sugestivo, a premissa desta rede social é permitir aos seus utilizadores a publicação de apenas uma foto por dia, num horário aleatório em que todos os utilizadores recebem uma notificação ao mesmo tempo ("It's time to be real!", "É tempo de ser real!"). Cada fotografia só pode ser vista pelos outros utilizadores no próprio dia. Sendo sempre possível falsificar a autenticidade (como limpar a secretária para não parecer tão mal, ou esperar para abrir a notificação num momento mais interessante), também é verdade que estas novas formas de participar nas redes sociais dão mais passos no alargamento da fronteira entre o publicável e o privado — se a notificação nos aparece enquanto estamos na casa de banho, é provável que muitos de nós optem por publicar uma selfie tirada nesse mesmo lugar...

Diz-nos o filósofo coreano Byung-Chul Han que vivemos hoje numa sociedade sem respeito. O respeito pressupõe um *pathos* de distância, e hoje este é substituído por um olhar sem distância, típico do espetáculo. O mundo das redes sociais canibaliza a distância do olhar, misturando o público com o privado. Mas a proximidade do olhar não é mais do que uma simulação de uma proximidade social, típica das relações parassociais.

Essa simulação de proximidade social pode ser observada até nos casos mais extremos de isolamento social. Os *hikikomori* (expressão japonesa que significa literalmente "estar confinado") são indivíduos, tipicamente jovens, que se removem quase totalmente da sociedade e que vivem sozinhos sem sair dos seus quartos por longos períodos de tempo. Estima-se que só no Japão vivam mais de 500 mil pessoas nesta condição. Estas pessoas não deixam, apesar de tudo, de simular a sua participação no mundo social, por exemplo através da construção de relações fantasiadas com personagens de anime e banda desenhada ou estrelas pop.

Tal como os *hikikomori* em relação aos seus ídolos, não passamos a participar mais (ou sequer a existir) nas vidas de quem seguimos digitalmente por as passarmos a ver mais de perto. Essa é a grande ilusão desta vaga de falsa autenticidade: a ideia de que estamos mais próximos, quando na realidade nos continuamos a afastar.

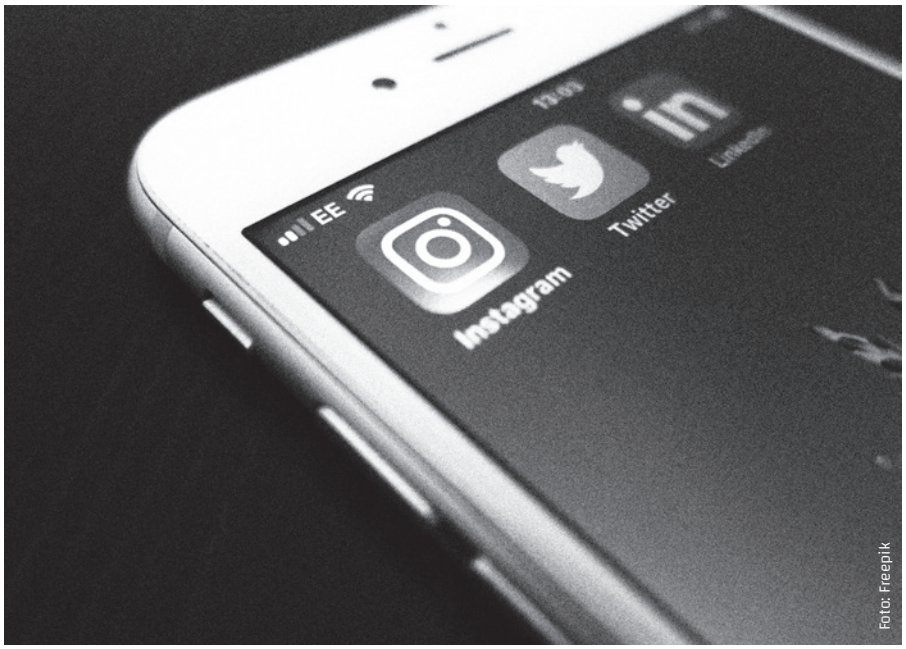


Foto: Freepik

Ética do "Eu" vulnerável

Judith Butler e o corpo como entidade política

Texto de **Maria Chiara Bognanni**

As teorias de Butler pretendem questionar radicalmente a suposta naturalidade da identidade sexual, falsamente identificada como uma materialidade biológica pré-discursiva e, portanto, dogmaticamente indiscutível. Butler argumenta, em vez disso, que a identidade sexual e de género é construída cultural, social e discursivamente: **todo o sujeito sexual performa constantemente o género com o qual se identifica**, a ponto de moldar uma identidade de género estável e, portanto, normalizada, socialmente inteligível e politicamente reconhecida.

À primeira vista, portanto, a teoria da performatividade de género parece oferecer aos sujeitos queer uma abertura otimista de possibilidades para se auto estruturar livremente em vez do binarismo opressor do género heteronormado. Ao mesmo tempo, porém, a análise butleriana reduz a aparente autonomia do sujeito sexual, demonstrando que na verdade a performance de género nunca é uma atividade completamente individual e egocêntrica, mas **sempre condicionada pelo contexto político e social** em que o indivíduo leva a cabo a sua própria existência. Na verdade, de acordo com a perspetiva butleriana, a construção do "Eu" acontece sempre dentro da dimensão da intersubjetividade relacional: aquela em que o indivíduo é em virtude do "Outro" que não ele mesmo. Todo sujeito existe apenas em uma condição de **vulnerabilidade constitutiva** em relação à alteridade externa à qual está constantemente exposto no contexto sócio-político, ontologicamente dependente da necessidade de reconhecimento pelo "Outro".

A condição primária de vulnerabilidade humana pode ser vista na existência corporal, já que é em primeiro lugar pela existência como corpo que o "Eu" aparece na dimensão pública. Uma ideia que torna Butler consistente com a visão hermenêutica do "Eu", ou seja, a ideia de que o indivíduo existe e entra sempre no mundo já "lançado" num contexto histórico e sócio-político particular a cujas convenções não pode escapar. É evidente, portanto, que a **existência corporal é uma forma de existência política** desde o seu início e é por isso que Judith Butler defende a tese da morfogénese normatizada do corpo sexuado: a ideia de que o corpo não é mera materialidade estática, pois o "Eu" encarna-se incorporando normas sociais e aparatos de significação normativa. A partir da consciência disto, Butler pretende apontar e criticar severamente a natureza violenta e coerciva dos regimes discursivos atualmente em vigor, discriminando violentamente as subjetividades não conformes.

De facto, e em acordo com a perspetiva de Foucault, Butler defende que o corpo materializa-se sempre **em ordem a um determinado regime de verdade** e escravizado por uma política de regulação e controlo das subjetividades corporificadas, de modo que subjetivação e sujeição são a face uma da outra. Os acusados de performarem identidades não conformes à norma são, portanto, punidos não apenas com a discriminação social e com a negação política de seus direitos, mas são até marcados como algo impensável, como ininteligível. A própria realidade da sua existência é questionada a ponto de ser eliminada da esfera humana. A partir de uma distinção violenta entre corpos que importam e corpos que não importam, tais vidas são relegadas à esfera da abjeção, esfera que, numa sociedade fortemente falocêntrica e heteronormativa como a nossa, incluí mulheres, sujeitos queer, pessoas com HIV positivo por exemplo.

É justamente a partir destas subjetividades não reconhecidas que o pensamento crítico de Judith Butler pretende contestar estes quadros de inteligibilidade, sustentando fortemente a importância de uma ética da não-violência que surge justamente da concepção não soberana do "Eu". A consciência da nossa não liberdade pode, de facto, assumir-se como um precioso recurso moral, traduzindo-se no apelo ético a cuidar também da vulnerabilidade do "Outro". Além disso, compreender que os regimes regulatórios da verdade são históricos e, portanto, sujeitos ao passar do tempo pode ser utilizado como um recurso para combater sua atual seletividade violenta e discriminatória. As normas sociais, justamente pela sua origem cultural e discursiva, não são incontestáveis. E é nesse sentido que Butler argumenta que as performances de género que são dissonantes das práticas discursivas impostas podem ser desconstrutivas e subversivas em relação aos regimes rígidos de regulação corporal atualmente em vigor. Dessa forma, **o que a norma social vê como uma performance incomum produz uma instabilidade vital capaz de tornar as categorias de identidade móveis e abrir novas e alternativas esferas de inteligibilidade cultural**. É, pois, necessário que sejam modificados de modo a alargar os regimes de verdade para garantir o reconhecimento político e a habitabilidade humana a todas as subjetividades já existentes, mas ainda invisíveis em virtude do quadro normalizador e excludente ainda vigente.

Image: Freepik

A disciplina da performance

Texto de **Guilherme Machado**

Qual é a natureza dos movimentos políticos da atualidade? Aqui, não estamos a falar do seu conteúdo ou das suas formas de se representarem. Ou seja, não procuramos enumerar os diferentes partidos políticos ou as diferentes tendências que se constroem e se estabelecem ao redor do aparato de poder do Estado neoliberal. Buscamos, na verdade, conhecer a realidade social — mutável, frágil, multidimensional — que atravessa todos os sabores políticos da atualidade.

O que reina na política neoliberal é a performance. E já desde os pré-socráticos que se sabe que a política consiste no mais belamente executado dos teatros. A linha entre a tragédia e o discurso no Parlamento é ténue, e o sujeito que incorpora em si a instituição de poder que integra torna-se num meio de projeção deste mesmo poder que ultrapassa a mera experiência individual. Mas há algo que se altera nas últimas duas décadas, nas quais os aparatos tradicionais da política parecem falhar em acompanhar os fenómenos iminentemente hiperreais de fazer política nos anos 2010. Isto porque a performance da política — e a insalubridade das suas representações — ocorrem agora em espaços renovados de comunicação e de veiculação de ideias, onde o aspeto performativo da identidade política e social é exacerbado a um novo nível.

Poder-se-ia afirmar que esta lógica vive de um antagonismo entre o real e o figurativo. Mas é no espaço virtual desta contradição, desta ambiguidade que as redes sociais e a hiper realidade autoreferencial criam, que a performance inconsequente e a transação de identidades conseguem reinar sem quaisquer desafios. O político transforma-se numa mercadoria, num símbolo que se utiliza como aspeto diferenciador numa paisagem desértica do capitalismo tardio — e assim, a arena da disputa política e o seu potencial de convulsão torna-se numa ferramenta fragmentária nos seus métodos, mas unitária nos seus efeitos: a continuação do business as usual. Não há nada de maléfico no TikTok ter um algoritmo que promove ao membro confuso da Geração Z os mais minoritários dos micro-discursos políticos — a não ser o facto de ser um produto da lógica de circulação de capital que colonizou cada instância da ação e do pensamento político. E esta lógica de supremacia do capital impõe-se, através dos mais diferentes métodos e incluindo as redes sociais, a todas as instâncias de emancipação. Torna-se então difícil distinguir a ação performativa da ação transformadora — a não ser através de uma tensão entre as duas, mas uma tensão que é marcada pela inconsequência.

Não se pode afirmar que a virtualidade da política signifique que o mundo deixou de se transformar. Seria simples afirmar que abandonámos a política e que escolhemos ser a nossa própria paródia da nossa própria identidade ou desejo de emancipação. Os protestos continuam a acontecer e os governos continuam a cair. Mas a lógica e o catalisador destas transformações alterou-se. Em lugar deste conceito vago de massas, de classes ou de "setores da sociedade" fica a ideia narcisista da subjetividade absoluta que superou o binómio da verdade e da mentira: este sujeito já não é o produto do seu espaço, do seu meio e das suas ideias, mas sim uma contínua representação do seu sentido mais individualista de existência e de identidade. Desde o género à insatisfação com urgências fechadas e com a inflação, o pensamento atomizante torna-se na mais eficaz arma de disciplinar uma sociedade que através da sua pura diferença fica mais homogénea. Basta ver como o colapso dos media na consideração do povo brasileiro e a migração da subjetividade para o Twitter e para o Telegram foram pilares basilares do Bolsonarismo: no plano individual — da casa, da família, do bairro — as diferenças políticas já não se contactam através da constante política como guerra de interesses, mas sim como incontornáveis sensibilidades que não se coadjuvam de forma alguma. Por outro lado, estas mesmas incompatibilidades foram o mais fértil espaço do surgimento deste movimento autoritário que governou o Brasil durante quatro anos. Porque afinal, se não consegue a performance identitária encontrar terreno material de disputa transformadora, será ela mesma a criar as suas próprias guerras.

Seria uma enorme injustiça para o teatro dizer que o problema é a performance. Assim como seria reacionário dizer que o problema é o "identitarismo". Há uma certa pressão, uma intensidade que se impõe sobre o indivíduo durante a sua atuação política, que sublinha o aspeto performativo de fazer a política. Mesmo que possamos, à sombra de algumas influências filosóficas, referir-nos ao aspeto performativo de todo o comportamento, a performance acaba por perder a sua dimensão essencial na política e surge como manto que cobre um alheamento cada vez maior das pessoas, assim como a destruição da participação na gestão das comunidades sob o neoliberalismo.