



Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Erechim

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA / DIRECCIÓN POSTAL / MAILING ADDRESS

Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Erechim
Gavagai – Revista Interdisciplinar de Humanidades
ERS 135 - Km 72, 200, Caixa Postal 764,
Erechim – RS
CEP 99700-970

E-mail: gavagai@gavagai.com.br

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Gavagai: Revista Interdisciplinar de Humanidades/Universidade Federal da Fronteira Sul
- Campus Erechim. - vol. 4, n. 1 (jan./ jun. 2017). - Erechim: [s.n.], 2017.

Semestral

1. Periódico. 2. Interdisciplinar. 3. Ciências Humanas. 4. Humanidades.

I. Universidade Federal da Fronteira Sul.

II. Título.

CDD: 300

Bibliotecária responsável: Tania Rokohl – CRB10/2171

GAVAGAI - REVISTA INTERDISCIPLINAR DE HUMANIDADES

Erechim, v. 4, n. 1, jan./jun. 2017

ISSN: 2358-0666

GAVAGAI

ERECHIM

v.4, n.1, jan./jun. 2017

ISSN: 2358-0666

Dossiê

**MOVIMENTOS SOCIAIS, SOCIABILIDADES EMERGENTES E
ANTICAPITALISMO**

**Cassio Brancaleone
Rodrigo Chaves de Mello**
(organizadores)

EDITOR-CHEFE / *EDITOR JEFE* / EDITOR-IN-CHIEF

Jerzy Brzozowski - Universidade Federal da Fronteira Sul,
campus Erechim (UFFS)

EDITORES EXECUTIVOS / *EDITORES EJECUTIVOS* /
EXECUTIVE EDITORS

Atilio Butturi Junior - Universidade Federal de Santa Catarina,
campus Florianópolis (UFSC)

Cassio Brancaleone - Universidade Federal da Fronteira Sul,
campus Erechim (UFFS)

Fábio Francisco Feltrin de Souza - Universidade Federal da
Fronteira Sul, campus Erechim (UFFS)

Fabiola Stolf Brzozowski – Universidade Regional Integrada do
Alto Uruguai e das Missões, campus Erechim (URI)

Armando Chaguaceda • Universidad Veracruzana (México) | **Bianca Salazar Guizzo** • Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) | **Carla Soares** • Pontifícia Universidade Católica (PUC-RJ) | **Daniela Marzola Fialho** • Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) | **Décio Rigatti** • Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)/ UNIRITTER | **Durval Muniz Albuquerque Junior** • Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) | **Eliana de Barros Monteiro** • Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) | **Elio Trusian** • Università Degli Studi Di Roma La Sapienza (Itália) | **Fábio Luis Lopes da Silva** • Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) | **Felipe S. Karasek** • Instituto de Desenvolvimento Cultural (IDC) | **Fernanda Rebelo** • Universidade Federal da Bahia (UFBA) | **Gizele Zanotto** • Universidade de Passo Fundo (UPF) | **José Alves de Freitas Neto** • Universidade de Campinas (UNICAMP) | **Kanavillil Rajagopalan** • Universidade de Campinas (UNICAMP) | **Margareth Rago** • Universidade de Campinas (UNICAMP) | **Maria Antonia de Souza** • Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) / Universidade Tuiuti do Paraná (UTP) | **Maria Bernadete Ramos Flores** • Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) | **Natália Pietra Méndez** • Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) | **Nelson G. Gomes** • Universidade de Brasília (UnB) | **Patrícia Graciela da Rocha** • Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) | **Patricia Moura Pinho** • Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) | **Paula Corrêa Henning** • Universidade Federal do Rio Grande (FURG) | **Pedro de Souza** • Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) | **Rafael José dos Santos** • Universidade de Caxias do Sul (UCS) | **Rafael Werner Lopes** • Instituto de Desenvolvimento Cultural (IDC) | **Raul Antelo** • Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) | **Ricardo André Martins** • Universidade Estadual do Centro • Oeste (UNICENTRO) | **Roberto Machado** • Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) | **Rodrigo Santos de Oliveira** • Universidade Federal do Rio Grande (FURG) | **Rosângela Pedralli** • Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) | **Suzana G. Albornoz** • Universidade Federal do Rio Grande (FURG) | **Viviane Castro Camozzato** • Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS)

DIAGRAMAÇÃO E CAPA / DIAGRAMACIÓN Y TAPA / LAYOUT AND COVER

Jerzy Brzozowski

Capa: Banksy, *Destroy Capitalism*

REVISÃO / REVISIÓN / REVISION

Cassio Brancalone

Jerzy Brzozowski

SUMÁRIO / ÍNDICE / CONTENTS

APRESENTAÇÃO: DOSSIÊ MOVIMENTOS SOCIAIS, SOCIABILIDADES EMERGENTES E ANTICAPITALISMO	10
Cassio Brancaleone Rodrigo Chaves de Mello	
AUTONOMIA COMO FUNDAMENTO DA DEMOCRATIZAÇÃO DA DEMOCRACIA: ALGUMAS FERRAMENTAS TEÓRICAS DO SPINOZISMO	15
Thais Florencio de Aguiar	
MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS E A DEMOCRACIA PARA ALÉM DO ESTADO: HIPÓTESES PARA O DEBATE	41
Cassio Brancaleone Rodrigo Chaves de Mello	
MATRIZ ABISSAL E LUTAS DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA/ABYA YALA	69
Maurício Hashizume	
CANTÕES CURDOS E CARACÓIS ZAPATISTAS: AUTONOMIAS HOJE	100
Ana Paula Massadar Morel	
UMA CONSTELAÇÃO DE RELAÇÕES ANTICAPITALISTAS NO SUL DO BRASIL: REDES POLÍTICAS E SOCIABILIDADES EMERGENTES LIDAS DESDE UMA ANTROPOLOGIA ANARQUISTA	113
Daniel Francisco de Bem	

CONSTITUIÇÃO E TENDÊNCIAS DO SUJEITO REVOLUCIONÁRIO: UMA ANÁLISE DA RELAÇÃO ESPECULAR FETICHISTA ENTRE ANARQUISTAS E COMUNISTAS NAS JORNADAS DE JUNHO Lara Sartorio Gonçalves	157
CONFLITOS E PONTES INTERGERACIONAIS NAS RESISTÊNCIAS FEMINISTAS AUTONOMISTAS TRANSLOCAIS LATINOAMERICANAS Laura França Martello	181
EL MOVIMIENTO DE TRABAJADORES DESOCUPADOS DE BAHIA BLANCA (ARGENTINA) EN EL PERÍODO 1995-2003: UN ABORDAJE DESDE SUS SIGNIFICANTES SOCIO-POLÍTICOS Pablo Ariel Becher Pablo Ariel Becher	209
ATIVISMO IDENTITÁRIO E O CAPITAL SUBALTERNO Paulo Edgar R. Resende Pablo Ornelas Rosa	245

DOSSIÊ MOVIMENTOS SOCIAIS, SOCIABILIDADES EMERGENTES E ANTICAPITALISMO

Esta edição da revista Gavagai, do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFFS, apresenta o dossiê temático “Movimentos Sociais, Sociabilidades Emergentes e Anticapitalismo”. A modesta compilação de artigos reunidos neste número pretende estimular a discussão e a reflexão sobre movimentos e lutas sociais contemporâneos em uma perspectiva antissistêmica, a partir de distintas abordagens teóricas e recortes empíricos. Evocar o antissistêmico significa, nos dias de hoje, atualizar uma certa premissa epistemológica ciente da necessidade de problematizar e assumir as fronteiras e intersecções entre os processos de produção de conhecimento e as dimensões normativas que atravessam qualquer discurso sobre a realidade, inclusive o científico, implicando em uma atitude cognitiva que reluta em tratar de maneira sanitária as imbricações entre episteme, ética e política. Tal atitude, inclusive, não se restringe apenas aos domínios dos chamados saberes engajados e investigações militantes, embora nesse território discursivo se encontra maior eco e receptividade, por razões óbvias.

Em um plano analítico global, o antissistêmico como chave de leitura para enfatizar a conjugação das dimensões de *ruptura* com dinâmicas de reprodução de determinadas relações de poder e dominação, e da *prefiguração* de novas realidades sociais nos remete, no caso das sociedades contemporâneas, ao **anticapitalismo** como uma vasta e heterogênea tradição que possui raízes tanto no universo de muitas lutas sociais dos de baixo, quanto no repertório do chamado campo intelectual crítico moderno. De acordo com o esforço de sistematização conceitual do Grupo de Trabalho Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes (ACySE), do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (CLACSO), o anticapitalismo pode ser entendido em um duplo aspecto, ou em dois planos (interrelacionados ou não): em uma plano, como *intencionalidade dos agentes* (projeto e cosmovisão), em outro, como *configurações sociais singulares* que empiricamente manifestam potencialidade

desmercantilizadora ou obstacularizam determinadas dinâmicas de reprodução da sociabilidade capitalista e estatal. Este mesmo conceito, para o coletivo ACySE, é operacionalizado também através da noção de **sociabilidades emergentes**, noção que busca justamente assinalar a manifestação de um conjunto de representações e práticas sociais baseadas na cooperação, na horizontalidade, no apoio mútuo e no protagonismo, em suma, nas distintas configurações da realização de horizontes de autonomia (próximo ao sentido conferido ao termo por Castoriadis), substrato da prefiguração de realidades sociais alternativas.

Independente do uso das terminologias promovidas pelo coletivo ACySE que inspiram a organização desse dossiê, podemos destacar que o conjunto de textos que constituem essa compilação enriquecem e complexificam o debate no âmbito da perspectiva antissistêmica aqui esboçada. A maioria dos artigos, inclusive, foram objetos de intensa e frutífera discussão em espaços coletivos promovidos por integrantes do capítulo Brasil do coletivo ACySE (caso dos organizadores da presente publicação, também membros de um grupo de pesquisas homônimo sediado na UFFS), inicialmente em um Seminário de Estudos Pós-Graduados da Associação Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), em Caxambu/MG em 2016, e mais recentemente em um Grupo de Trabalho no III Encontro Internacional de Estudos sobre Democracia, Participação e Públicas Públicas (III PDPP), em Vitória/ES no corrente ano.

Desse modo, esta edição reúne um conjunto de nove artigos elaborados por pesquisadores oriundos de universidades e centros de pesquisa diversos. Visando estimular sua leitura, dedicaremos nas linhas abaixo uma breve apresentação do material compilado.

O dossiê se inicia com a apresentação de três trabalhos centrados em reflexões teóricas que perpassam, entre outros, temas como autonomia, democracia, ação coletiva, capitalismo, modernidade e colonialismo. No artigo intitulado “Autonomia como fundamento da democratização da democracia: Algumas ferramentas teóricas do spinozismo”, a pesquisadora Thais Florencio Aguiar procura pensar o tema da autonomia como um conteúdo ético-político contíguo e indissociável do processo de radicalização da experiência democrática. Assim, visando contribuir com a constituição de um horizonte democrático mais robusto, substantivo, vibrante e autodeterminado, a autora busca trazer a lume as contribuições de Spinoza, pensador que inovou a filosofia política ao divisar a multidão não pelo caráter da sua passividade, mas

sim pela dimensão da sua potência constituinte.

Já em “Movimentos Sociais Contemporâneos e a democracia para além do estado: Hipóteses para o debate”, Cássio Brancaloneo e Rodrigo Chaves de Mello propõem duas hipóteses para pensar interfaces entre movimentos sociais e democracia na contemporaneidade. Ancorando suas reflexões sobre o atual circuito da indignação global, os autores se propõem a enfrentar um duplo problema, por um lado os significados e condições de possibilidade de constituição de um horizonte democrático erigido para além das fronteiras normativas e institucionais do Estado e do Capital, por outro, alguns entraves epistemológicos que operam com o poder de mantra na imaginação sociológica e política moderna, prisioneiras do estadocentrismo enquanto princípio ontológico de construção da ordem social.

Por seu turno, no artigo “Matriz abissal e lutas dos movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala”, Maurício Hashizume tece um duplo movimento analítico. Inicialmente, dedica-se a apresentar a epopeia moderna como um avanço material e simbólico baseado na contiguidade entre capitalismo, colonialismo e patriarcalismo. Estabelecida esta relação que, em verdade, reconstrói e aponta para uma leitura crítica e desilusionista da modernidade, o autor, a partir do crivo da Matriz Abissal a proposta por Boaventura de Sousa Santos, empreendendo um esforço para compreender os processos de lutas contemporâneas levadas a cabo por movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala no quadro analítico das chamadas epistemologias do Sul.

Na sequência, o dossiê prossegue com seis textos que recolhem pistas no seio de distintos sujeitos coletivos que animam alguns dos mais importantes movimentos sociais contemporâneos, em uma chave de leitura antissistêmica. Em “Cantões Curdos e caracóis zapatistas: Autonomia hoje”, Ana Paula Massadar Morel apresenta uma série de questões para refletir sobre como dois movimentos distintos e deflagrados em regiões distantes do globo não tem poupado esforços para encampar os horizontes da autonomia política e social no contexto atual. A partir de um trabalho de campo realizado pela pesquisadora em Chiapas, México, e de uma pesquisa bibliográfica sobre os eventos em Rojava, Curdistão, perscrutando o significado dos fenômenos de autogoverno presentes nos dois movimentos, Morel inspira-se na constatação do antropólogo francês Pierre Clastres de que sociedade não é sinônimo de Estado e de que pode existir não só sociedade sem Estado, mas contra o Estado. Angulado por este prisma, o trabalho reflete sobre algumas linhas de atuação dos referidos movimentos, especialmente no que tange à luta das mulheres, à

questão ecológica, à relação com os referenciais ideológicos e as dimensões de organização político-espacial que envolvem tanto os Caracóis Zapatistas quanto o Confederalismo Democrático curdo.

No artigo “Uma constelação de relações anticapitalistas no Sul do Brasil: Redes políticas e sociabilidades emergentes lidas desde uma antropologia anarquista”, Daniel Francisco de Bem, a partir do recurso à uma modalidade de etnografia militante, nos apresenta a constituição, os conflitos e os lugares de uma significativa rede de articulação e circulação de anarquistas do sul do Brasil, em especial no estado do Rio Grande do Sul. Sem estabelecer grandes fronteiras entre o pesquisador e o militante, o autor toma a sua própria trajetória no interior da cena anarquista gaúcha como fio não apenas para apresentá-la, mas também, através de sua experiência, para refletir sobre os condicionantes que efetivamente atuaram na configuração das singularidades desta rede ativista.

Em “Constituição e tendência do sujeito revolucionário: uma análise da relação especular fetichista entre anarquistas e comunistas nas jornadas de Junho”, Lara Sartorio Gonçalves traz ao primeiro plano o tratamento sobre as relações travadas entre os coletivos anarquistas e comunistas que tomaram as ruas do país durante as assim chamadas Jornadas de Junho de 2013. Sem descuidar de uma arqueologia teórica e histórica através da qual procura situar a região que cada uma destas correntes ocupou, por definição, no mosaico político da esquerda ao longo do último século, mobilizando uma metodologia que dialoga fronteiras entre sociologia e psicanálise. A autora examina como o cenário das mobilizações de 2013 terminou por atualizar as relações entre estes agrupamentos, abrindo zonas de tensões e diálogos que impactaram, sobremaneira, na rearticulação política de uma geração de jovens militantes no contexto subsequente às próprias Jornadas.

O artigo “*El movimiento de trabajadores desocupados de Bahia Blanca (Argentina) en el período 1995-2003: Un abordaje desde sus significantes socio-políticos*”, de Pablo Ariel Becher, objetiva compreender o sentidos da experiência vivida pelos sujeitos que se organizaram ao redor do Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) no período de pico da ofensiva neoliberal sobre a Argentina. Fundamentando-se na história oral como aporte metodológico, o texto procura desvelar os significados operacionalizados pelos atores do movimiento para a compreensão de suas respectivas relações com a organização política, a ação coletiva e a formação identitária, demarcando diferenças com o mesmo processo de auto-organização levado à cabo pelos

MTDs no conurbano de Buenos Aires.

Em “Conflitos e pontes intergeracionais nas resistências feministas autonomistas translocais latino-americanas”, Laura França Martelo analisa a diversidade de propostas e práticas do feminismo jovem e autonomista que tem atravessado o campo de atuação política feminista. Através de pesquisas de campo e entrevistas realizadas em encontros e festivais deste universo ativista, a autora procura assinalar as continuidades e rupturas que o feminismo jovem e autonomista estabelece com relação aos repertórios mais tradicionais de atuação. Pensando os feminismos mais como um campo discursivo de ação – em que linguagens, sentidos e visões de mundo são parcialmente partilhados e quase sempre disputados – do que como um aglomerado de organizações estanques definidos em torno de problemáticas específicas, e lançando mão de uma abordagem translocal que conecta e dialoga diferentes geografias de poder, a autora procura evidenciar como o componente geracional afeta o tráfico de teorias e práticas, condicionando conflitos e alianças entre as feministas autonomistas latino-americanas.

Para finalizar, no artigo “Ativismo Identitário e Capital Subalterno”, Paulo Edgar Resende e Paulo Ornelas Rosa nos contemplam com uma profunda e necessária reflexão sobre os sentidos, limites e possibilidades apresentados pelo lócus identitário que cada vez mais tem pautado a ação de movimentos sociais e coletivos políticos contemporâneos. Cotejando dados obtidos através de uma pesquisa etnográfica com reflexões teóricas provenientes do campo pós-estruturalista, os autores apontam a um cenário no qual o fortalecimento do processo de segmentação identitária definir-se-ia na maioria das vezes na tensa e arriscada linha da produção de inclusão/exclusão, circuito gerador de desconfiança de todos aqueles que, ao não portarem o “capital subalterno” que define o traço identitário, não se enquadram no “lugar de fala” de cada segmento. Com isso, apesar de se guiar em horizontes libertários, o ativismo identitário flertaria, perigosamente, com móveis autoritários.

Desejamos a todos uma boa leitura!

Cassio Brancaleone e Rodrigo Chaves de Mello
Organizadores do Dossiê

AUTONOMIA COMO FUNDAMENTO DA DEMOCRATIZAÇÃO DA DEMOCRACIA: ALGUMAS FERRAMENTAS TEÓRICAS DO SPINOZISMO

Thais Florencio de Aguiar¹

Resumo: Este trabalho pretende apresentar alguns elementos da teoria de Spinoza que possibilitem pensar a noção de autonomia, noção essa considerada indissociável, e mesmo constitutiva, da experiência de democracia, isto é, do processo contínuo de democratização ou radicalização da democracia. Como aponta Castoriadis, é por meio da compreensão da autonomia que se explicita a perspectiva de que as sociedades são normalmente edificadas sobre a base da ocultação de sua auto-instituição, compreensão essa que possibilita estabelecer a instauração de uma sociedade autônoma em seu movimento democrático. Além de constituir elementos teóricos em dissonância com teorias mais hegemônicas na tradição moderna (o kantismo, o liberalismo), o spinozismo fornece ferramentas para se pensar um projeto de autonomia não como um problema estritamente filosófico ou epistemológico, e sim, político e social. Entende-se que noções como razão afetiva e relacional, transindividualidade da multidão, *sui juris*, bem como de direito de guerra e de indignação (mecanismos autorreguladores do corpo social) apresentam ferramentas teóricas que sugerem uma subsunção da noção de autonomia. Concebida a partir de uma espécie de dependência originária, essa autonomia, ou melhor, autonomização/libertação não designa indivíduos autônomos como independentes.

Palavras-chave: Autonomia. Democracia. Spinozismo.

1 INTRODUÇÃO²

“Por otro lado, desde quienes reivindicamos la autonomía, pareciera haber una comprensión multidimensional, compleja y polisémica del significado de ella, que va desde la independencia de la clase política y sus partidos, hasta una forma organizativa de los pueblos indios; desde una forma de expresión de la protesta

1 Doutora em Ciência Política. Pesquisadora e professora em pós-doutoramento no Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), pesquisadora do Grupo de Pesquisa Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes (GPASE).

2 O tema deste ensaio é um desdobramento de pesquisa de doutoramento e, nessa medida, resgata em alguns momentos formulações desenvolvidas nesse trabalho anterior (AGUIAR, 2015).

social hasta la posibilidad de la autorregulación generalizada de distintas colectividades. Esta rica discusión significa para nosotras y nosotros una reflexión primordial, no en el sentido académico, teórico o abstracto sobre las autonomías, sino un debate decisivo para la acción política hoy, para el sentido del cambio social, de la transformación radical, e incluso, de las alternativas civilizatorias al capital y al Estado.”

(Jovens em resistência alternativa. Pensar las autonomías, p. 10)

“Nada é mais insuportável aos homens que ser submetidos a seus iguais e de ser dirigidos por eles.”

(Spinoza, TTP V, 8)

A democracia moderna tem se apresentado, em vários aspectos, como uma experiência heterônoma, sobretudo, para as vastas camadas populares da sociedade, as que sofrem diretamente com a manutenção da desigualdade e da opressão. As críticas ao sistema representativo, acompanhadas do crescimento da deserção eleitoral e mesmo do fortalecimento do discurso de exaltação de medidas antidemocráticas, são apenas sintomas de insatisfação e de impotência experimentada na democracia. Esses sintomas têm raízes mais profundas do que sugerem, às vezes, a análise conjuntural. Elas estão localizadas nos fundamentos teóricos da democracia vista como regime, e se manifestam em seu conteúdo não só formal-racional (mecanismos e práticas eleitorais, institucionais) como também ético-político (princípios, ideais e utopias). Em um cenário em que grassa a conjunção de liberalismo e capitalismo em detrimento patente da democracia, esses conteúdos estão em constante disputa e determinam o próprio significado desta forma de governo.

A elaboração de uma concepção de autonomia como fundamento político tem como ponto de partida a compreensão de uma necessidade de democratização ou radicalização da democracia. Cada vez mais reduzida a aparatos, protocolos e procedimentos, a democracia moderna ou contemporânea (em contraste com a antiga) ganhou moldes minimalistas, hoje em largo processo de retraimento, de freio ou bloqueio de impulsos por democratização substantiva. De certo modo, pode-se dizer que se vive tempos de experimentação de impotência e de mal-estar, em que os indivíduos-cidadãos sentem-se sujeitos a uma lei exterior superior, ao mesmo tempo não se reconhecem como agentes ou operadores da política que os conduzem e da qual padecem. Essa é uma das faces mais desconcertantes da condição de heteronomia.

De acordo com essa perspectiva, este ensaio pretende apresentar alguns

elementos teóricos que ajudem a pensar parte do conteúdo ético-político, a saber, o princípio da autonomia, considerado indissociável, e mesmo constitutivo, da experiência democrática, do processo contínuo de democratização ou radicalização da democracia. Aqui o referencial teórico é a obra de Castoriadis, autor que dedicou toda uma vida intelectual na construção de um projeto de autonomia. Como formula, as sociedades são normalmente edificadas sobre a base da ocultação de sua auto-instituição.

Retomar o tema da autonomia como agenda de pesquisa permite lançar luz sobre essa condição de passividade. Sendo o *demos* (a multidão de pobres) o mais numeroso, por que vigora a experiência da impotência? Se a sociedade é auto-instituente, por que os indivíduos que dão carne a essa sociedade se sentem passivos? Por que se apresentam como juguete das circunstâncias que os ultrapassam? Por que impera a visão de que a experiência democrática se caracteriza por pura contingência, bem distante da autodeterminação ou do autogoverno característico da condição autônoma? Ainda inspirados em La Boétie, pergunta-se por que os indivíduos são conduzidos a experimentar a maior parte do tempo uma espécie de servidão voluntária, sendo vítimas ao mesmo tempo em que algozes? Tantas questões. Difícil encontrar respostas, possível identificar pistas. Vale ressaltar que o traço forte da heteronomia que caracteriza a sociedade democrática permanece sendo a divisão social entre expropriados e expropriadores, dominados e dominantes, todos fazendo parte de uma mesma deriva.

Diante desse emaranhado de questões, parece cada vez mais candente a tarefa para qual se dirigiu o pensamento de Castoriadis ao final do século XX, qual seja, a de buscar instaurar uma sociedade autônoma em seu movimento democrático. Trata-se de entender o movimento democrático como o próprio construir dessa autonomia. Para isso, é preciso ter em mente qual o sentido e o significado de um projeto de autonomia como princípio de democratização.

No curso deste ensaio, situa-se brevemente a abordagem do conceito de autonomia. Em seguida, elencam-se alguns elementos da teoria política do filósofo Spinoza que se associem ao conceito ou permitam iluminá-lo. Por apresentar certas noções antípodas de boa parte da tradição moderna, o spinozismo fornece ferramentas para se pensar a autonomia não como um problema estritamente filosófico ou epistemológico, e sim, político e social. Tentamos averiguar em que medida algumas noções produzidas pelo spinozismo constituem instrumentos teóricos que subsumem a noção de autonomia, como sua visão acerca dos gêneros de conhecimento, a concepção

de indivíduo como abstração de um mundo transindividual, o uso do binômio *sui juris/alterius juris*, bem como a validação do direito de guerra e da indignação como mecanismos autorreguladores do corpo social.

Este ensaio constitui o esforço de investigação inicial que integra o projeto de pesquisa mais amplo sobre concepções acerca de um projeto de autonomia ou de libertação para intensificação ou radicalização da democracia. Nele, estão englobadas também teorias de correntes libertárias (socialismo, anarquismo, comunismo), além das marxistas heterodoxas, que produzem concepções capazes de consubstanciar um projeto de autonomia como princípio e fundamento da democratização, na medida em que essas vertentes disputam o significado da reinvenção moderna da democracia. Assim o fazem, conjugando essa disputa com a resistência ao capitalismo no século XIX e produzindo repertórios e formulações dissociados do liberalismo. Dessa forma, tenta-se desvencilhar da polissemia da noção de autonomia e centrar-se na sistematização de um arcabouço para um projeto autônomo.

2 O PROBLEMA DA AUTONOMIA: CONCEITO MORAL E ÉTICO-POLÍTICO

Para se (re)formular uma noção ético-política relativa à autonomia, parece ser preciso, antes de mais nada, se desvencilhar da polissemia acerca do conceito.

De modo geral, a noção de autonomia se desenvolve como projeto da modernidade paralelamente à redução do poder teológico-político, acompanhando o aumento da liberdade política e a afirmação do domínio da razão pelo homem. É, sobretudo, no bojo do movimento iluminista, que o homem passa a se afirmar como um ser autônomo e universal, dotado de uma razão atuante sobre a sociedade e a natureza.

De modo geral, a autonomia é definida nos dicionários filosóficos como “capacidade” individual para autodeterminação e autogoverno (ver verbete *Internet Encyclopedia of Philosophy*). Com essa conotação, o conceito tende a situar-se no âmbito da consciência e da filosofia moral. Embora a etimologia da palavra guarde raízes na Grécia antiga (*auto-nomos* – aquele que se dá a própria lei), a noção de autonomia está fortemente associada ao pensamento moderno, sendo marcada particularmente como uma empreitada iluminista que tem o pensamento de Kant como o vértice da formulação mais acabada.

Como se sabe, Kant busca alguns fundamentos na ideia de Rousseau de liberdade moral como domínio sobre si próprio, que está associada à liberdade

civil e à capacidade legisladora. Mas essa ideia rousseaniana desenvolve-se também entre os românticos, que concebem a autonomia como aquilo que dota o indivíduo de autenticidade. Desse modo, se é mais autônomo quanto mais autêntico se puder afirmar.

Sucintamente, Kant concebe a autonomia moral como a autoridade sobre suas próprias ações e orientações, à procura do afastamento da menoridade do homem (ou do povo) submetido historicamente a um poder tutelar. Essa tutela dá lugar ao governo de si pelos outros, a obediência conjugada à ausência de raciocínio e falta de pensar por conta própria. Para isso, a razão legisladora faz prescrições de leis morais traduzidas invariavelmente por máximas ou princípios universais de conduta (por isso não são nem arbitrárias nem particulares), ou seja, os imperativos categóricos, dotados de normas não individualmente e sim universalmente válidas, bem como deontológicas.

No opúsculo seminal “O que é o esclarecimento?”, Kant mostra como a autonomia diz respeito tanto a um indivíduo que, comodamente, mantém-se em estado de menoridade sob a tutela de algo ou alguém que o diga o que fazer (seja um livro, seja um pastor, seja um médico), quanto a um povo que deve obedecer às leis dadas a si mesmo. Não se trata, portanto, de ser obediente a uma lei externa ou a um dogma religioso. A busca por uma maioridade se estabelece por meio do dever e da obediência, que devem se referir à lei moral formulada por si mesmo e imposta a si mesmo, sendo guiado por máximas consideradas universais. Percebe-se, assim, como a noção de “autodeterminação” vai aos poucos se aproximando de ideias associadas ao campo da moralidade em que conteúdos deontológicos são centrais. Indubitavelmente, os imperativos kantianos sintetizam a forma mais acabada, apurada e avançada da formulação moderna de autonomia.

Referência maior no iluminismo e na modernidade, a teoria de Kant oferece esteio fundamental para se pensar o tema da autonomia, a partir da qual se derivam vertentes teóricas de natureza diversa. Na fonte kantiana bebem, por exemplo, pensadores contemporâneos como John Rawls, na vertente liberal, e pensadores do marxismo heterodoxo, como Cornelius Castoriadis. Assim, a noção de autonomia tem participação importante na gramática liberal, a saber, uma autonomia como princípio da individualidade e ausência de coerção sobre a capacidade de autodeterminar-se. Com a visão romântica, a autonomia passa a ser fortemente associada à ideia de autenticidade. Essas bases engendram, em graus distintos, a perspectiva prevalecente de autonomia, tendo como perspectiva um indivíduo autônomo como racional-independente-autárquico.

Por vezes, o problema da autonomia é definido como um problema, em primeiro plano, pessoal.

Essa perspectiva compõe determinados postulados que, como sustenta Castoriadis, são desenvolvidos desde Platão até o liberalismo moderno. Segundo ele, é como se houvesse uma ordem “racional” do mundo a ser apreendida, uma “ontologia unitária” que dissimula a visão de que “a história humana é criação” (CASTORIADIS, 1987c, p. 293). A partir do século XVIII (com exceção de um movimento radicalmente crítico, democrático e revolucionário contestatório do imaginário e das condições instituídos), o ressurgimento de um pensamento crítico e liberador está, de modo em geral, sob a influência de uma “metafísica racionalista” que invoca uma razão (quer receba o nome de natureza ou de Deus) como fundamento último e extra-social da lei:

A dessacralização da instituição já foi consumada pelo capitalismo desde o século XIX. O capitalismo é um regime que corta virtualmente toda relação entre instituição e uma instância extra-social. A única constância que ela invoca é a Razão, à qual dá um conteúdo bastante particular. Há, sob este ponto de vista, uma ambiguidade considerável nas revoluções dos séculos XVIII e XIX: a lei social é apresentada como obra da sociedade e, simultaneamente, supõe-se que ela está fundada sobre uma “natureza” racional, ou uma “razão” natural ou trans-histórica. E, por fim, esta continua sendo também a ilusão de Marx. Ilusão que é, ainda, um dos disfarces e das formas de heteronomia: quer ela nos seja ditada por Deus, pela natureza ou pelas “leis da história”, a lei nos é sempre ditada. A ideia de que existe uma origem e um fundamento extra-social da lei é uma ilusão. A lei, a instituição, é criação da sociedade, todas as sociedades são auto-instituídas, embora até aqui elas tenham assegurado sua instituição instituindo uma origem extra-social para si mesmas e para sua instituição. Aquilo que chamo de autoinstituição explícita – o reconhecimento pela sociedade de que a obra é sua – não implica absolutamente um caráter “frágil” da instituição ou das significações que esta encarna. (CASTORIADIS, 1987b, p. 258)

Com efeito, acrescenta-se que nesse contexto a exigência de autonomia por parte de indivíduos resulta em critério para formas de dominação que exercem clivagem entre os que sabem se governar e os que não sabem se governar, entre aqueles que devem governar e os que devem ser governados. Esse constitui um pensamento que aponta, sobretudo, nas “massas” toda forma de menoridade, de dependência econômica ou de inabilidade cognitiva, servindo desde a teoria do voto censitário até às bases do sistema representativo. Essa visão tende a afirmar a incapacidade de alguns ou mesmo das massas para a autonomia, a democracia

tendendo a ser entendida como reino da heteronomia do *demos*, a ser administrada por lideranças de tipo pastoral, em vez de ser entendida como prática inarredável de um projeto de autonomia da sociedade.

Uma “sociedade autônoma” só é possível em uma sociedade radicalmente democrática? Uma “sociedade autônoma não pode ser instaurada senão pela atividade autônoma da coletividade” (CASTORIADIS, 1999, p. 83). Como argumenta, o gérmen da essência política da Grécia antiga está no “processo histórico instituinte, ou seja, a atividade e a luta que se desenrolaram em torno da mudança das instituições, a auto-instituição explícita (ainda que permaneça parcial) da *pólis* enquanto processo permanente [...]” (CASTORIADIS, 1987c, p. 293). Castoriadis vê isso ocorrer desde a constituição dos cidadãos espartanos como *homoi* (semelhantes) até o questionamento regular da instituição da democracia pelo *demos*.

Por isso, um projeto de autonomia estabelecido no campo ético-político tende a se colocar a favor da construção de uma sociedade em frequente ou constante processo de desenvolvimento de formas de autogoverno, capaz de deter o controle de sua própria vida, diferentemente de uma sociedade que é simplesmente governada. Certamente que esse é um processo sempre errático, fugidio e, de certa maneira, descontínuo. Um projeto nesses moldes busca, na verdade, pensar como se pode reviver ou experimentar mais intensamente o movimento de auto-instituição da sociedade, revigorando esse poder criador de auto-instituição.

A autonomia torna-se, assim, indissociável do movimento de autotransformação da sociedade e, portanto, da democracia, do processo de dar-se a si mesmo a própria lei. “Se quisermos ser livres, devemos fazer nosso *nomos*. Se quisermos ser livres, ninguém deve poder dizer-nos o que devemos pensar” (CASTORIADIS, 1992, p. 138). Ao contrário, as sociedades são estruturadas para a conservação e reprodução de suas normas, de suas leis, de suas instituições, o que conforma sua heteronomia.

A questão está em como superar a supremacia das formas de dominação que caracterizam a sociedade heterônoma, deixando a condição de passividade e pura expectativa, sem simplesmente inverter os polos da heteronomia como no paralogismo do cordeiro revelado por Nietzsche. Tendo como premissa a descontinuidade do tempo histórico, trata-se de pensar como se pode reviver ou experimentar mais intensamente o movimento de auto-instituição da sociedade e, para isso, revigorar o poder criador de auto-instituição.

3 PARA UM PROJETO DE AUTONOMIA: APORTES DO SPINOZISMO

Ao tematizarmos a autonomia na teoria de Spinoza (1632–1677), algumas dificuldades aparecem. Inicialmente é preciso frisar que abordar o tema da “autonomia” em Spinoza implica, no mínimo, em um anacronismo, embora o pensador figure brevemente em verbete de dicionários filosóficos. Como se sabe, a rigor, o pensamento em torno desse conceito se desenvolve mais tarde, tendo como referência maior Kant (1724–1804). Uyl nota que o termo “autonomia”, usado em um sentido político, é reconhecido pelo *Oxford English Dictionary* tendo uso no século XVII. Todavia, a ocorrência do termo nesse tempo não é expressiva. Citando o artigo de David A. J. Richards, Uyl identifica os primórdios do uso do termo mais ou menos no período da Guerra Civil inglesa (1642–1645), sendo sua aplicação filosófica localizada extensivamente entre Rousseau e Kant. O termo também não aparece no rol de conceitos spinozanos, embora alguns intérpretes estabeleçam equivalência entre a expressão latina *sui juris* (utilizada por Spinoza no *Tratado Político*) e o termo grego *auto-nomos*.

Cabe perguntar, então: de que maneira é possível abordar o tema da autonomia em Spinoza, sem ignorar o anacronismo do uso do conceito e a própria ausência do termo em sua filosofia?

De modo contrário a esse obstáculo, é comum notar estudiosos mencionarem o pensamento de Spinoza como uma filosofia da autonomia. Bernard Rousset (estudioso de Spinoza, Kant e Hegel), pelo menos, assim a qualifica. Ele defende, em *La Perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme: l'autonomie comme salut*, que a autonomia tratada no pensamento de Spinoza é “mais rica e rigorosa” do que a autonomia exaltada no romantismo e no iluminismo. Ao lado de estudiosos como Rousset, aparecem pesquisadores como Jonathan Israel, para quem o spinozismo é considerado expoente de um pensamento iluminista radical entendido como conjunto revolucionário de ideias que lança as bases da igualdade, da democracia e da universalidade na modernidade, a ser marcada pelas revoluções intelectuais e políticas do século XVIII.

Parece pertinente, tendo isso em vista, pesquisar no interior do spinozismo questões relativas ao tema da autonomia. Essa filosofia é apontada como radical porque, além de confrontar a monarquia e o poder teológico, propõe basear a democracia na potência de uma multidão. Na verdade, essa democracia consiste

em uma verdadeira democratização que, *grosso modo*, designa uma força motriz subjacente a todos os regimes políticos. Todo pensamento político de Spinoza parece incitado pela seguinte proposição: nada é mais insuportável aos homens que serem submetidos a seus iguais e serem dirigido por eles (TTP V e XVII e TP, VII, 5).

A autonomia baseia o auto-governo, a auto-determinação e o auto-direcionamento em atos de decisão tomados por meio de processos de reflexão, exame crítico e deliberação racional, sendo essas ações produtos de nossas vontades, em vez das vontades de outra pessoa ou mesmo de fator externo qualquer. Os termos dessa linguagem não estão presentes em Spinoza, no entanto, encontram-se outros elementos fundamentais não necessariamente para concepção de “conceito de autonomia”, e sim para um “projeto de autonomia”. Um projeto de autonomia que se pretende inarredável de um movimento de democratização tem muito a pensar a partir da investigação de teorias como a de Spinoza, em que as massas ou a multidão são divisadas mais pelo seu caráter de potência do que de impotência ou passividade.

Na linha da teoria spinozista, trata-se de pensar não somente como as forças sociais multitudinárias são exteriormente dominadas, mas como elas logram resistir à dominação, subtrair-se à heteronomia, evitar a determinação por causas externas, reduzir a opressão e escapar à servidão. Para além das discrepâncias temporais e terminológicas, a questão maior, no entanto, está, como argumenta Uyl, na natureza de sua filosofia. A tarefa seguinte é, portanto, a de investigar aportes teóricos relevantes para um projeto de autonomia indissociavelmente democrático, capaz de revigorar o movimento de auto-instituição obnubilado na prática política.

3.1 RAZÃO LEGISLADORA E RAZÃO AFETIVA

A razão constitui, na história do pensamento ocidental, condição cognitiva imprescindível para caracterização da autonomia. Com efeito, constitui um estatuto à parte a visão sobre a relação da razão com as paixões e as outras formas de conhecimento. Uma das visões mais emblemáticas acerca disso é a crítica da razão prática de Kant. A partir dela afirma-se a necessidade de um projeto em que o indivíduo não se torne refém da experiência marcada por desejos, paixões, impulsos e inclinações. Somente dessa forma, a razão pode adquirir condições adequadas para estabelecer fundamentos em prol da concepção de leis práticas universais. A autonomia, para Kant, passa justamente

pela prescrição de uma razão legisladora, sendo o indivíduo capaz de raciocinar por si mesmo.

A relação entre razão e paixão é, frequentemente, contraditória. Em termos kantianos, os indivíduos até são capazes de conceber, *a priori*, uma ideia da razão prática enquanto afetados pelas inclinações. O problema, todavia, é que os indivíduos não são dotados de força suficiente, isto é, de vontade necessária para efetivamente exercer o que prescreve a razão, sucumbindo aos instintos e às paixões. A formulação do imperativo categórico como lei moral apresenta-se, justamente, como forma de superar tal limitação. Ao considerar a vulnerabilidade da vontade e o livre-arbítrio falho, o projeto kantiano tem dificuldades de contemplar em sua razão prática uma afetividade prática. Essa abordagem não se restringe de modo algum ao kantismo. A precedência da razão sobre as paixões caracteriza as fileiras da tradição racionalista do pensamento ocidental.

A teoria do conhecimento de Spinoza oferece ao pensamento autônomo visão um pouco distinta. Crítica da noção do voluntarismo ou da vontade como livre-arbítrio, a filosofia spinozana sustenta que o indivíduo pode orientar a si mesmo pela razão, sendo impossível ignorar, suprimir ou se desvincular do terreno originário da realidade afetiva. A razão apresenta não só uma base afetiva, bem como não apriorística e, por consequência, relacional.

A começar pela base não apriorística: para que haja compreensão pela razão muito raramente se pode prescindir da experiência ou do mundo sensível. A formação de conhecimento racional tem início quando o corpo humano entra em contato com as coisas, afetando e sendo afetado por afecções de vários outros corpos. Nesse processo, a mente humana também afeta e é afetada pelas ideias desses corpos exteriores, decorrendo daí modificação em nossa mente. Isso constitui um processo contínuo de modificação, em que imagens e marcas são deixadas no corpo e na mente. Esse processo envolve conhecimento mais ou menos adequado (racional ou imaginativo) da essência e da natureza das coisas externas e da própria constituição do corpo e da mente. Se, por um lado, Spinoza explica em sua correspondência (carta X) que “(...) a experiência nunca nos ensina a essência das coisas (...)”, por outro, o filósofo assinala que a dedução de algo “(...) a partir unicamente de noções intelectuais se requer muitas vezes um longo encadeamento de percepções [experiências], além duma extrema prudência, perspicácia e contenção, tudo qualidades que só muito raramente se encontram nos homens” (TTP, cap. IV, p. 185). Como bem sintetiza Ferreira (2014), há um duplo jogo entre experiência e intelectualismo,

estando bem marcada a distância entre um intelectualismo puro e um empirismo puro.

A razão apresenta uma base afetiva. Antes de tudo, os gêneros de conhecimento não são considerados estanques, a divisão em imaginação, razão e intuição constituindo meramente uma abstração, método do filósofo para organizar o pensamento acerca do processo cognitivo. A elaboração intelectual própria à razão deriva do terreno originário e ordinário da imaginação. ideias relativas à imaginação se caracterizam por serem confusas e por mutilarem efeitos de causas. A imaginação é considerada um gênero de conhecimento inadequado e mal concatenado. Mas ainda assim, ela constitui um gênero de conhecimento e, sobretudo, um gênero constituinte da nossa condição cognitiva imediata e primordial. A partir dessa condição, as ideias da mente imersa na inadequação se movem em um percurso errático e por vezes aleatório por meio de associações. Esse processo mental resulta em uma parte ativa, favorecida contingencialmente por um ambiente alegre fortalecedor da potência. Desse modo, a mente torna-se apta a perceber o que há de comum entre o seu corpo e os corpos exteriores, formando assim noções comuns. As ideias claras e distintas se constituem a partir da formação dessas noções. Trata-se de um processo praticamente experimental, nem especulativo nem voluntário. Nota-se que nessa visão a razão não se caracteriza como faculdade, isto é, como capacidade natural ou adquirida.

Nesse processo, vale destacar que: se não há processo intelectual sem experiência, também não há processo intelectual sem experiência afetiva. Afetos ou paixões são eles próprios definidos como “passagens vivenciadas” ou “variações contínuas” entre uma afecção e outra, um estado e outro, uma imagem e outra. O afeto implica tanto para o corpo quanto para a mente aumento ou diminuição da potência (DELEUZE, 2002). Afetos constituem, portanto, um índice da variação da potência: se alegres, aumentam a potência; se tristes, entram a potência. Os afetos são considerados paixões, isto é, dizem respeito à nossa passividade. Isso porque eles provêm do encontro exterior com outras coisas existentes, explicando-se “pela natureza do corpo afetante e pela ideia necessariamente inadequada desse corpo (...) Tais afetos são paixões visto que não somos a sua causa adequada”, sintetiza Deleuze (2002, p. 57), citando Spinoza (E, II, def. 2). A passividade impera até a potência de agir do corpo e de pensar da mente crescer a ponto de conceber a si mesmo e às suas ações adequadamente. Por esse motivo, os afetos consistem em um regime de conhecimento, um modo de pensar. A razão tem uma base relacional: quanto

maior a exposição à diversidade de corpos exteriores, maior produção de associações, maior possibilidade de concepção de noções comuns e mais chances de concebermos as coisas racionalmente.

A rigor, é inapropriado dizer que a razão pode submeter ou dominar afetos e paixões. Fazer-se conduzir pela razão não depende de uma vontade forte ou de um livre arbítrio determinado. Orientar-se a si mesmo, desvencilhando-se da fortuna e da força da contingência, depende do processo que transforma a passividade em atividade, a inadequação em adequação de pensamento. No projeto ético de Spinoza, a razão pode sim participar efetivamente da geometria afetiva, regulando e moderando os afetos na interação entre eles, a partir de uma tarefa de organização do jogo de afetos. Ao reconhecer a força dos afetos, Spinoza sabe que eles podem imperar sobre ideias racionais, o que configura o indivíduo tomado pela acrasia. Assim, o papel da razão é o de opor aos afetos um afeto mais forte ou contrário e o de produzir algo como uma autoafecção, isto é, fazer originar a partir dela um afeto, chamado de afeto ativo (ou ação). Melhor ainda: a ideia que adequa clara e distintamente a causa do efeito vem, necessariamente, acompanhada de uma alegria, agora na sua qualidade de afeto ativo. “Quando a mente concebe a si própria e à sua potencia de agir, ela se alegra (...) Logo, ela se alegra também à medida que concebe ideias adequadas (...)”, define Spinoza (E, III, prop. 58, dem.).

O filósofo oferece uma visada bastante distinta acerca dos campos do conhecimento. A razão, núcleo central da teoria da autonomia, ganha outra natureza. A partir daí, novos fundamentos podem ser experimentados para construção de um projeto de autonomia efetivo. Como formula Balibar, “a base afetiva, não apriorística e relacional da razão em Spinoza leva-o a recusar o âmago do iluminismo”, qual seja, o “normativismo que transforma em absoluto, ainda transcendente, a capacidade dos homens de compreender seu poder de produzir o meio de vida que eles produzem, bem como suas leis de organização” (BALIBAR: 1990, p. 8).

3.2 INDIVIDUALISMO AUTÁRQUICO E TRANSINDIVIDUALIDADE

Indivíduo e povo são categorias em contradição em parte expressiva do pensamento moderno. Em termos políticos, Rosanvallon evidencia essa aparente “dicotomia” presente na teoria da democracia moderna ao instaurar o povo como soberano coletivo e, portanto, no posto de comando, ao mesmo

tempo em que sacraliza o indivíduo, com autonomia e direitos valorizados. De um lado, o princípio político que consagra o poder de um sujeito coletivo; do outro, o princípio sociológico que tende a dissolver sua consistência e a reduzir sua visibilidade, formula Rosanvallon. Essa concepção de autonomia individual, importante no desenvolvimento da democracia, torna-se central no liberalismo e, na medida em que individualiza em grau máximo as coisas dotando-as de natureza privada, torna-se também obstáculo para a constituição do comum. Dessa maneira, um mundo de indivíduos tem sido “condição de igualdade” ao mesmo tempo em que problema para a “constituição do comum”, sintetiza (Rosanvallon, 2011). O tecido social assim ordenado politicamente tende ao esgarçamento.

Parece claro que a teoria da autonomia, em boa medida importante no liberalismo, encontra na descrição de Rosanvallon ressonâncias. Da autonomia moral de Kant à autonomia pessoal de teorias mais recente, a ideia de autonomia foi assimilada concomitante a processo de individualização. Os românticos, por exemplo, reagem à ênfase dada à universalidade da razão estabelecida pelo esclarecimento, da qual a filosofia de Kant é a parte mais proeminente, e valorizam a particularidade e a individualidade. Enfatiza-se aí o papel das paixões e emoções sobre a razão e a importância do cultivo de um “eu” único, o “eu” distinto das massas, como se lê em Stuart Mill. Forjada nessas veredas teóricas, a ideia de autenticidade se torna, doravante, inseparável da ideia de autonomia. Pondo de lado o universalismo kantiano, os românticos não definem a questão da autonomia pelo “pensar por si mesmo”, mas pelo “ser uma pessoa única”. “Para Kant, pensar por si mesmo poderia, se compreendido devidamente, levar a universalização das máximas; para Românticos e existencialistas, bem como para Mill, não existe essa expectativa”, afirma Christman (2015). Como sintetiza, estamos diante do “contraste entre conceber autonomia como característica fundamental para a motivação moral e autonomia como auto-expressão e desenvolvimento da identidade prática do indivíduo”.

A visão acerca de uma ideia de autonomia segue uma deriva pela qual independência e individualismo atomístico são associados ao seu conceito. Equivale a dizer que, em termos propriamente políticos, esse conceito passa a refletir essencialmente premissas do individualismo, dando peso moral à capacidade individual para se governar e ser autêntico. A autonomia passa a figurar como premissa de apoio, no liberalismo, para afirmar capacidade do cidadão de deliberar e escolher, constituindo-se como pressuposto necessário

para o funcionamento da democracia, como comenta Christman (2015). Dessa forma, a constituição de uma sociedade autônoma requer *a priori* um indivíduo autônomo³. Pergunta-se: qual o papel que cabe aos indivíduos não autônomos em uma democracia? A democracia deve se restringir ou se reduzir aos indivíduos autônomos capazes de deliberar? Qual é o projeto para os demais não autônomos? A autonomia é uma capacidade ou condição que se “adquire” ou se conquista individualmente?

O spinozismo apresenta um terreno especialmente fértil por fornecer conceitos para a crítica da lógica autárquica e autossuficiente do indivíduo. Ele identifica um processo de imitação e projeção de afetos e desejos – a “unidade” afetiva em que cada um participa no afeto ou no desejo de outros e que marca a composição de um indivíduo singular. Se há participação de muitos em relação a um afeto, e se há também partilha da potência (*conatus*, isto é, esforço do ser em perseverar na existência), é inútil pensar os indivíduos como separados em vez de pensarem como “partes de uma coisa singular, cujo *conatus* [...] é expresso em ambos” (MONTAG, 2005, p. 669). Dessa forma, o filósofo pode afirmar que combinados dois indivíduos da mesma natureza há composição de um indivíduo duas vezes mais potente (SPINOZA, E, IV, 18, esc.; TP, II, § 13). Essa composição, porém, não resulta da soma de potências dos indivíduos, ou seja, não é soma e sim composição – a mesma regra vale para formar a multidão ou a comunidade.

Pelo processo de imitação, comunicação e contágio, os afetos e os desejos individualizam, ou melhor, transindividualizam⁴ os homens (Balibar, 1993). Se o indivíduo expressa singularmente uma potência comum (do Deus-natureza), ou seja, se essa potência é partilhada, isso significa que os afetos e desejos

3 Estudiosos contemporâneos, como teóricas do feminismo, não poupam críticas a esse projeto. Críticas à associação entre atomismo, independência e autonomia tentam reabilitar, em contraste, a noção de “autonomia relacional”. Feministas como Sarah Hoagland, por exemplo, é levada a rejeitar a própria ideia de autonomia como valor, porque percebe que esse conceito “encoraja-nos a acreditar que a ligação e o engajamento com os outros nos limita” (HOAGLAND, 1988, p. 144 *apud* CHRISTMAN, 2015). Martha Fineman apresenta uma crítica dura, indicando necessidade de repensar a concepção de autonomia que embasa políticas legais e governamentais de modo a reconhecer nossa interdependência e a dependência de todos nós da sociedade (FINEMAN, 2004 *apud* CHRISTMAN, 2015). Estudando as teorias sociológicas e as considerações sobre políticas governamentais e legais, ela mostra as associações históricas e culturais da autonomia com a individualidade e a masculinidade, argumentando a necessidade de reconhecer que o real desenvolvimento humano inclui a dependência.

4 Como esclarece Balibar, ele não é o único a propor uma terminologia para expressar a originalidade de Spinoza. O próprio Balibar já havia proposto a ideia de “ontologia relacional”, em preferência à expressão de Matheron (1988) que atribui ao spinozismo um “ego-altruismo”. O termo transindividualidade está presente na teoria de Simondon.

atravessam todos eles. Assim, para Balibar, “sem que desapareça a ideia de individualidade” (ideia da estabilidade de uma complexidade de corpos), o verdadeiro objeto dos estudos de Spinoza “é o *processo* mesmo, a rede afetiva que atravessa cada indivíduo, passando e repassando por suas ‘partes’ e por suas ideias ou imagens” (BALIBAR, 1990, p. 26). Considerar o indivíduo em um isolamento subjetivo é, portanto, um equívoco resultante da ideia fictícia (religiosa e moral) de que o homem se constitui seguindo um livre-arbítrio.

Dessa forma, “a constituição da individualidade e da multidão no imaginário são um só e mesmo problema, um só e mesmo processo” (BALIBAR, 1990, p.27), uma vez que um indivíduo constitui na verdade um complexo de indivíduos mais simples (um indivíduo é, sob certa perspectiva, uma abstração). Essa concepção exige pensar, como frisa Zourabichvili, que “os processos de individuação não tem lugar fora do campo social”, sendo “em vão que se constrói mentalmente a sociedade a partir de indivíduos já formados” (ZOURABICHVILI, 1992, p. 152). Em função disso, para ele, a questão da sociabilidade deve ser retomada como uma questão de comunidade, isto é, de composição de relações.

É fundamental, portanto, levar em consideração, ao pensar em um projeto de autonomia, ter sob os olhos um trinômio, qual seja, o processo de imitação de afetos, a transindividualização e o aumento de potência. Nos sistemas heterônomos de dominação, fica claro que o perigo da multidão não é simplesmente “o direito ou potência da massa além da lei e propriedade, mas a transindividualização do desejo e afeto e, portanto, do próprio *conatus*, em um movimento que transborda e excede a fronteira imposta por rituais e aparatos que nos governam” (MONTAG, 2005, p. 670). Esses desejos e afetos, que não são limitados pelo aparato fundado no interesse próprio e calculável do indivíduo jurídico, estão, como expressa Montag, nas raízes da política. Enquanto há partilha de potência, maior a possibilidade de partilhar a liberdade. Percebe-se como a dinâmica de aumento da potência está no centro da ontologia política de Spinoza. Para Bove (2010, 2012c), o spinozismo não trata de uma lógica da autarquia, e sim de uma “autonomia dinâmica e relacional aberta”, na medida em que a aptidão aumentada do corpo remete à multiplicação de sua comunicação com a multidão de outros corpos.

Spinoza propõe um conceito irredutível a “um psicologismo” ou à ideia de “intersubjetividade originária” (Balibar pensa em Fichte), assim como a um “sociologismo” ou à ideia de um “condicionamento dos indivíduos pelas condições sociais de existência” (aqui pensa em Marx). O conceito escapa

também a antinomias como subjetividade e intersubjetividade, individualismo e holismo (ou organicismo), interioridade e exterioridade. Essa concepção não se molda, igualmente, pelas antinomias do pensamento legal e político, que, como sustenta Montag (2005), imagina uma justaposição de indivíduos isolados, assim como supõe um coletivo, comunidade e povo que legalmente se constitui a si mesmo à semelhança de entidade jurídica.

Cabe lembrar que o indivíduo é compreendido como parte de um todo, no qual tudo, homens e coisas, estão em relação. Conceber a não relação é algo impossível, já que o que existe é um “dinamismo de complexos relacionais”. A realidade é uma coisa relacional e complexa, expressão da necessidade do Deus-natureza. Desse modo, para que os homens convenham entre si e formem uma potência superior, não se trata de ligá-los por meio de um cálculo racional, como em Hobbes (AURÉLIO *in* SPINOZA, 2009), porque na verdade os indivíduos se “transindividualizam” primordialmente (mas não exclusivamente) pela afetividade e pelos desejos. Dessa maneira, podemos pensar que a construção de uma sociedade autônoma, como qualquer outro processo político, é uma construção conjunta sem ponto de partida no indivíduo. Essa é uma construção coletiva e necessariamente multitudinária.

Essa ontologia relacional é diametralmente oposta a todo projeto autárquico. Ela afirma a dinâmica do aumento de potência (*conatus*), que se refere ao aumento da compreensão da mente e da capacidade de agir do corpo. Por isso, “quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outras coisas, de agir sobre um número maior de coisas ou de padecer de um número maior de coisas, mais sua mente é capaz de perceber [...] simultaneamente, um número maior de coisas”, e ainda, quanto “mais ações de um corpo dependem apenas dele próprio [...] tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente” (SPINOZA, E, II, 13, *esc.*). Fica patente a correspondência entre o poder de afetar e de ser afetado de um lado, e a aptidão da mente para compreender, de outro. Como sintetiza Bove (2010, 2012c), o que está em processo não é uma lógica da autarquia, e sim de “autonomia dinâmica e relacional aberta”. Essas premissas ontológicas evidenciam como a convivência, o apoio mútuo, a cooperação e a consciência da existência comum pavimentam a via para um projeto de autonomia. Conforme assinala Sévérac, “a autonomia intelectual, para Spinoza, não é autarquia: pensar por si mesmo não é apenas pensar, mas pensar pela necessidade que nos é comum” (SÉVÉRAC, 2009, p. 45).

Nessa perspectiva, a multidão ou as massas só podem ser livres justamente quando reconhecem sua ontologia relacional ou transindividual.

3.3 O PROBLEMA DO *SUI JURIS*

O binômio *sui juris* e *alterius juris* aparece em *Ética* e em *Tratado Teológico-político* (TTP), vindo no entanto a adquirir maior consistência como noção política em *Tratado Político* (TP). O termo *sui juris* tem origem no direito romano, sendo aplicado no âmbito do domínio privado da família, juntamente com *alieni juris*, sendo o *pater familias* (*pátria potestas*) a figura superior. Mas o uso moderno desses termos não segue o significado original da expressão no direito privado romano. Como explica Campos (2005), esse conceito transita da esfera jurídico-privada para a esfera jurídico-pública até ser assimilado como conceito político. O termo *sui juris*, usado pelos teóricos neorromanos, passa a ser sinônimo de independência e autonomia para os modernos.

Duas questões devem ser explicitadas. Primeiro, Spinoza não utiliza o binômio *sui juris/alieni juris*, mas *sui juris/alterius juris*. O filósofo não explica a razão dessa substituição. Esse binômio é apresentado por intérpretes, entre eles Marilena Chauí, como equivalente a noções gregas de *autonomos/heteronomos*. A expressão é normalmente traduzida como aquele que está “sob jurisdição de si próprio” ou aquele que é “seu próprio senhor” (*sui juris*) e aquele que está “sob jurisdição de outrem” ou que “tem outro como seu senhor” (*alterius juris*). Segundo, Spinoza não emprega o mesmo sentido dos modernos, isto é, “não se limita a copiar para os seus textos políticos uma expressão latina muito em voga no seu tempo que aplique às reflexões jurídico-políticas uma clássica percepção de autonomia e independências individuais (...)” (CAMPOS, 2005, p. 60).

A concepção de liberdade consiste na livre necessidade e não na arbitrariedade, na discricionariedade. Uma coisa é livre quando só existe pela necessidade apenas de sua natureza, sendo por si só determinada a agir. É necessária ou coagida a coisa que é determinada por outra a existir e a operar de certa e determinada maneira, como afirma Spinoza em *Ética* (E, I, defin. VII). O indivíduo não chega a operar (ou mesmo existir) por consequência causal de sua própria existência. Ele somente existe enquanto está em uma relação com o exterior, isto é, sempre em uma relação de potência. Para cada coisa singular é dada na Natureza outras mais potentes e mais fortes (E, IV, axioma). A rigor, somente Deus, isto é, a natureza (Deus *sive* *Natura*) é realmente livre. Dessa maneira, na filosofia de Spinoza, o indivíduo parece ser mais coagido do que livre. Ademais, fica claro que não pertence à potencia de um só homem agir sobre a relação causal de tudo aquilo que neutraliza as coações externas.

Bastante complicado, portanto, é afirmar que ao utilizar a expressão *sui*

juris Spinoza elimina totalmente a necessidade de dependência externa (CAMPOS, 2005). Esse aspecto importante fica muito claro quando se percebem as múltiplas vezes que Spinoza afirma em *Tratado Político* a necessidade de cooperação, de auxílio mútuo e de constituição de um direito comum. Por isso, se o leitor atentar rigorosamente para as expressões utilizadas por Spinoza nos parágrafos de TP referentes ao binômio *sui juris/alterius juris*, é possível resgatar maior coerência ao conjunto de sua obra.

Veja-se. Campos chama atenção para essa passagem, em que o filósofo afirma que “estão *maximamente sui juris* aqueles que *maximamente* se distinguem pela razão e que *maximamente* são por ela conduzidos e, por isso, chamo *totalmente* livre ao homem na medida em que é conduzido pela razão” (TP, II, 11, grifo nosso). Há aqui uma gradação. Assim, os homens podem ser “maximamente” conduzidos pela razão, o que significa que podem ser também “minimamente” ou mais ou menos conduzidos por ela. Da mesma forma, eles podem ser “totalmente” livres ao usar retamente a razão ou então “parcialmente” livres. Essas construções linguísticas sugerem a existência de graus distintos de *sui juris*, o que afasta a expressão de um uso estritamente jurídico.

Muito mais do que isso: a existência de uma gradação de *sui juris* sugere, como ressalta Campos (2005), ser possível afirmar que alguém é mais ou menos *sui juris*. Portanto, imaginação e razão não são gêneros de conhecimento estanques, aquele conduzido unicamente pela razão no grau máximo e unicamente pela imaginação em grau mínimo. O parágrafo forja, por assim dizer, uma abstração, todavia muito útil para se pensar o quanto os indivíduos podem estar aquém da liberdade. Como ressalta Campos (2005), existem graus de *sui juris*, assim como existem graus do conhecer. Dessa forma, Spinoza expulsa qualquer dicotomia, estabelecendo um processo de autonomização ou libertação permanentes, no lugar de um estado de autonomia e liberdade fixos. Campos bem acrescenta que essa consideração ganha mais sentido conforme se nota que não há incompatibilidade entre *sui juris* e *alterius juris*, passando a ser compreendido como uma gradação progressiva.

A definição de *sui juris* em *Tratado Político* não corresponde a uma noção de independência, nem exclui necessariamente a dependência. No pensamento político de Spinoza, o indivíduo não prescreve sozinho, mais em comunidade, suas normas de conduta. A vida política consiste em uma composição da potência individual com a potência multitudinária, de modo que o indivíduo se potencializa justamente na partilha dessa potência superior. Como define

Spinoza, o homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com leis comuns, que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo (E, IV, prop.73). Se os homens, contudo, se conduzissem pela razão, eles seriam livres e formariam uma comunidade de homens livres que necessitam uns dos outros, mutuamente. Os indivíduos racionais e livres não se encerram em si mesmo. Ademais, em última instância, a comunidade racional não é uma comunidade política, uma vez que homens livres não necessitam de instâncias de mando jurídico-políticas (Estado), que prescrevam como se conduzir (ver carta XIX).

3.4 RECURSOS DE AUTORREGULAÇÃO

Na construção de formas pelas quais a multidão pode ser livre, o spinozismo resgata em certa medida os recursos de Maquiavel, em sua célebre fórmula: observar os meios de que se serve um príncipe “animado pela única paixão de dominar” (TP, V, 7) para constituir sua soberania e conservá-la; e, ao mesmo tempo, os meios pelos quais o povo, movido pelo desejo de não ser “comandado nem esmagado pelos Grandes” (na expressão de *O Príncipe*, IX) deve usar para consolidar e preservar sua liberdade (teses em *O Príncipe*, IX, 2; Discurso, I, 4). A propósito, de acordo com o “agudíssimo” Maquiavel, como citado por Spinoza, a multidão constitui fundamento mais seguro do que os Grandes para o ordenamento político (Estado), e é sobre ela que se deve depositar com mais segurança a guarda de liberdade. Tanto em Spinoza quanto em Maquiavel encontra-se o resgate das formas de associação e cooperação das forças sociais para assegurar a liberdade.

Ao reconhecer a superioridade da “multiplicidade” da multidão (múltiplas singularidades), Spinoza divisa uma potência (*multitudinis potentia*). Essa potência consiste no “esforço” de autoafirmação da vida, de persistência na existência, de conservação de si e de resistência do ser a formas mortificantes de destruição e dominação. Essa potência é traduzida em termos políticos como direito natural, que não é suprimível pelo direito comum civil. Dessa forma, o direito natural é concebido como coextensivo à potência, ao mesmo tempo determinando e excedendo o ordenamento jurídico-político instituído.

Para Spinoza, a adequação entre vontade do soberano (poder instituído) e vontade da *civitas* (poder instituinte) produz uma tensão constante entre multidão e Estado, na qual opera um regime de guerra, latente ou manifesto, que reina necessariamente no cerne do mundo comum. Esse regime é movido

pelo desejo que tem cada um de não ser dirigido por seu igual-semelhante. Como assinala Bove (2002), é o modelo maquiaveliano de guerra – e não o hobbesiano de contrato – que se impõe no cerne da análise política spinozista. Em termos políticos, uma das formas de garantir essa liberdade é desenvolver dispositivos de contra-poderes (institucionalizados ou não), fundados sobre um “direito de guerra”, em que seja possível “expulsar progressivamente desses Estados aquilo sobre o qual são historicamente fundados”, a saber, a dominação do homem pelo homem, de um mundo comum por outro, dominação essa justificada com frequência pela função de *experts* ou profissionais políticos.

É interessante observar como é operada, no pensamento de Spinoza, a função autorreguladora de certos mecanismos como, por exemplo, a indignação. Antes de ser um pecado da multidão, a indignação é índice de pecado da Cidade, ou seja, de uma organização heterônoma que faz coisas que podem ser causa de sua ruína e não observa as leis naturais, o direito natural, isto é, a potência (TP, IV, 4), as leis e regras defendidas não pelo direito civil, mas pelo direito de guerra (TP, IV, 5).

Comentadores notam que Spinoza faz da indignação da multidão (ou simplesmente o medo de tal indignação), em vez da lei ou do costume, o principal freio sobre o poder abusivo do soberano ou do Estado. Na visão de Negri e Deleuze, lê-se aí um antijuridismo, ou seja, a subordinação da lei à força da potência ou a negação de manter qualquer noção de regra da lei separada de seu poder causal. Nota-se que, no cerne da conservação da liberdade, encontra-se a resistência à dominação expressa em uma relação de constante tensão com o Estado. Ao reconhecer em Maquiavel um “partidário da liberdade”, Spinoza entende que seus conselhos são salutares para conservar a liberdade e tende a incorporá-los em função de um projeto de libertação, o da multidão livre ou *libera multitudo* (TP, V, 6 e 7).

Como ocorre a libertação da multidão e como se torna a multidão livre parece ser ainda algo a ser explorado na obra de Spinoza. Zourabichvili chega a considerar essa como uma questão “enigmática”. Sobre tal questão, se pergunta: a noção de multidão livre designa um estado incondicionado da multidão, momento originário em que a vida dessa multidão não permanece ainda regrada pelas instituições, ou ao contrário, seria a liberdade dessa multidão efeito da instituição do Estado?

A despeito das lacunas, é importante pontuar que a multidão comporta uma lógica de coalização e conveniência de suas partes implícita na fórmula “potência igual a direito”, segundo a qual dois indivíduos formam uma potência

maior do que somente um (TP, II, 13). A partir daí, torna-se nítido que o apoio mútuo ou a vida em comum é a condição para sustentar a vida e cultivar a mente, fazendo com que o spinozismo forneça ferramentas 1) contra o individualismo atomista, sendo a autonomia ou a potência do indivíduo não reduzida, e sim alargada pela constituição da sociedade civil; e 2) contra o holismo, a soberania ou potência do Estado não é reduzida, mas alargada com o aumento da autonomia dos cidadãos.

4 À GUIA DE CONCLUSÃO

Este ensaio constitui um esforço de aproximar-se do pensamento acerca da autonomia. Em um primeiro momento, tenta-se extrair alguns de seus fundamentos, localizar suas referências maiores e encontrar suas raízes teóricas na tradição moderna. Lança-se uma visão panorâmica sobre a teoria de Kant, a mais apurada e acabada teoria moderna em relação à autonomia, mencionando as perspectivas românticas e liberais em torno do assunto. Trazendo à baila a leitura de origem kantiana de Castoriadis, busca-se estabelecer a proposição de um projeto de autonomia como inarredável do processo de democratização da democracia. Com esse intuito, resgata-se Spinoza não como um pensador da teoria da autonomia, mas como um pensador que oferece insumos teóricos distintos da tradição, capazes de conformar um projeto de autonomia não restrito à abordagem filosófica e epistemológica do problema, mas sobretudo política e social; que oferece também algumas ferramentas teóricas que ajudem a montar um projeto de autonomia inarredável de uma democratização da democracia.

A partir de uma circunscrição do aparato conceitual do pensador, algumas ferramentas são brevemente apresentadas ao longo do texto, como a noção de uma razão afetiva, relacional e não-apriorística. Outra noção considerada chave para reflexão em torno de um projeto de autonomia, qual seja, a de transindividualidade, é aqui exposta em contraponto a um individualismo atomista, revelando que a individuação não é um processo de produção de indivíduos independentes – a própria ideia de indivíduos constituindo uma mera abstração. A noção de *esse sui juris*, traduzida geralmente como “estar sob a jurisdição de si próprio/ser seu próprio senhor”, constitui um conceito político ainda a ser melhor esmiuçado. A abordagem apresentada neste texto permite fazer alguns apontamentos preliminares acerca desse termo ao qual se estabelece equivalência com o termo autonomia: ser seu próprio senhor não é

uma condição permanente e, sim, uma gradação ou talvez um processo que dificilmente pode ser mensurado ou comparado.

Esse percurso teórico, ainda que inconclusivo, permite, em primeiro lugar, apontar a necessidade de adoção de um nome que traduza o caráter de processo ou de movimento não de uma autonomia, mas de uma autonomização ou mesmo libertação – já que no vocabulário de Spinoza autonomia é termo ausente, sendo “tornar-se livre” a expressão mais presente. Em segundo lugar, possibilita fundamentar um projeto de autonomização segundo o qual o verdadeiro processo de autonomia é procedente de uma relativa dependência. Não aquela que submete os indivíduos a interesses alheios e particulares (pensar em Rousseau para pensar em Kant). Mas aquela espécie de dependência originária, em torno da qual toda a sociedade se estabelece, a do concerto das potências e do apoio mútuo. Dessa forma, se contrapõe à concepção de que a construção de uma sociedade autônoma requer *a priori* um indivíduo autônomo. Assim, este ensaio apenas acerca-se um pouco mais da questão lançada por Castoriadis: como instaurar uma sociedade autônoma (ou em constante autonomização) em seu movimento democrático?

Na perspectiva spinozista, o indivíduo/multidão só pode engendrar um processo de autonomização ou libertação quando reconhece em si uma ontologia relacional ou transindividualidade. Em termos spinozistas, isso equivale ao fortalecimento da potência multitudinária, o que conduz a pensar não somente como forças sociais são exteriormente dominadas, mas como elas logram resistir à dominação, subtrair-se à heteronomia, evitar a determinação por causas externas, reduzir a opressão e escapar à servidão. Por isso, *sui juris* é termo mais presente em Tratado Político que em outras obras do filósofo, situando a autonomização/libertação como princípio realizável na vida política. Desse mesmo modo, a política é vista como desnecessária na vida ética dos sábios, dos racionais ou indivíduos livres. Nesse sentido, entende-se que as noções de razão afetiva, de transindividualidade e de *sui juris*, bem como as noções de direito de guerra (direito comum) e de indignação (mecanismos autorreguladores do corpo social), apresentam elementos que subsumem a noção de autonomização.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Thais Florencio de. **Demofobia e demofilia: dilemas da democratização**. Rio de Janeiro, Editorial Azougue, 2015.

BALIBAR, Etienne. *Ultimi Barbarorum*. Spinoza: o temor das massas. **Discurso**. São Paulo, n.18, p. 7-35, 1990.

BOVE, Laurent. De la prudence des corps: Du physique au politique. In: SPINOZA, Baruch. **Traité Politique**. Paris: PUF, 2002. p. 9-101.

_____. Le 'retour aux principes' de l'État de Moïse: Eléments pour une lecture politique et matérialiste de l'enseignement du Christ chez Spinoza. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**. v. 4, n.8, p. 73-82, dez. 2010b.

_____. **La prudence du corps chez Spinoza – da la physique à l'histoire**. Conferência organizada pelo Departamento de Direito da PUC-Rio. PUC-Rio, 28 ago. 2012c. [No prelo, a ser publicada na Revista Conatus, com tradução de Daniel Nogueira].

CAMPOS, A. dos S. O significado de *sui juris* na filosofia de Spinoza. **Cadernos Espinosanos**. 2005, No. XXII. pp. 55-83. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/ARTIGOS/numero%2022/andre.pdf>. Acesso em: 2 de junho de 2017.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **As encruzilhadas do labirinto 1**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a.

_____. Uma interrogação sem fim. **As encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b, pp. 247-267.

_____. A polis grega e a criação da democracia. **As encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987c, pp. 268-313.

_____. **As encruzilhadas do labirinto 3: o mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. O imaginário político grego e moderno e A democracia enquanto processo e enquanto regime. Em: **As encruzilhadas do labirinto 4: a ascensão da insignificância**. Lisboa: Bizâncio, 1998.

_____. **Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **As encruzilhadas do Labirinto 5: feito e a ser feito**. DP&A, 1999.

CHRISTMAN, John, *Autonomy in Moral and Political Philosophy*. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em:

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/autonomy-moral/>. Acesso em: 10 de junho de 2017.

CRISTOFOLINI, P. *Esse sui juris e scienza politica*, **Studia Spinozana**, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, 1985, pp. 53-71.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo, Escuta, 2002.

FERREIRA, Pablo Pires. **Meritocracia: uma crítica filosófica sob perspectiva spinozista**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1964.

_____. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? (Aufklärung?). In Leão, Emmanuel Carneiro (org.) **Textos Seletos**. Ed. Bilingue. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MONTAG, Warren. Who's afraid of the multitude? Between the individual and the state. **The South Atlantic Quartely**, 104: 4, Fall 2005. Duke University Press. Disponível em: <http://www.generation-online.org/p/montag_afraid_multitude.pdf>. Acesso em: jan. 2012.

ROSANVALLON, Pierre. **La société des égaux**. Paris, Seuil, 2011.

ROSENBERG, Arthur. **Democracia e Socialismo: história política dos últimos cento e cinquenta anos (1789-1937)**. São Paulo, Global Editora, 1986.

UYL, Douglas Den. **Autonomous Autonomy: Spinoza on Autonomy, Perfectionism, and Politics**. Social Philosophy & Policy Foundation. USA, 2003,

pp. 30-69.

SÉVÉRAC, Pascal. Conquérir une vie meilleure. **Le Nouvel Observateur: Spinoza, le maître de liberté**. Paris: Hors-série. n. 73. p.42-45. Jui./Août 2009.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-Político**. Lisboa, Casa da Moeda, 1988.

_____. **Ética**. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007.

_____. **Tratado político**. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2009.

_____. **Correspondance**. Paris, Éditions Flammarion, 2010.

ZIBECHI, Raúl, CECENA, ESTER, Ana et al. **Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado**. 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

ZOURABICHVILI, François. **Spinoza, le vulgus et la psychologie sociale**. Studia Spinozana, Paris, n. 8, p. 151-169. 1992.

**Autonomía como fundamento de la democratización de la democracia:
algunas herramientas teóricas del spinozismo**

Resumen: Este trabajo pretende presentar algunos elementos de la teoría de Spinoza que posibiliten pensar la noción de autonomía, noción esta considerada indisociable, e incluso constitutiva, de la experiencia de democracia, es decir, del proceso continuo de democratización o radicalización de la democracia. Como señala Castoriadis, es mediante la comprensión de la autonomía que se explicita la perspectiva de que las sociedades son normalmente edificadas sobre la base de la ocultación de su auto-institución, comprensión esta que permite establecer la instauración de una sociedad autónoma en su movimiento democrático. Más allá de constituir elementos teóricos en disonancia con teorías más hegemónicas en la tradición moderna (el kantismo, el liberalismo), el spinozismo proporciona herramientas para pensar un proyecto de autonomía no como un problema estrictamente filosófico o epistemológico, sino político y social. Se entiende que nociones como razón afectiva y relacional, transindividualidad de la multitud, *sui juris*, así como derecho de guerra y indignación (mecanismos autorreguladores del cuerpo social) presentan herramientas teóricas que sugieren una subsunción de la noción de autonomía. Concebida a partir de una especie de dependencia originaria, esa autonomía, o mejor, autonomización/liberación no designa a individuos autónomos como independientes.

Palabras-clave: Autonomía. Democracia. Spinozismo.

MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS E A DEMOCRACIA PARA ALÉM DO ESTADO: HIPÓTESES PARA O DEBATE

Cassio Brancaleone¹

Rodrigo Chaves de Mello²

Resumo: Ao longo das últimas décadas, os Estados de intenção democrática vem experimentando um desafio de grande magnitude que tem, nas bandeiras levantadas por um novo conjunto de movimentos sociais, o seu mais notável sintoma: em especial, a *crise do estatuto da representação política*. Esta crise estaria a afetar, de modo radical, os nexos de vinculação entre as instituições do Estado e o restante da vida social, e, no limite, poderia condenar a validade do desenho que atualmente dá cores e contornos aos dispositivos de inspiração democrática das poliarquias contemporâneas. Nesse artigo apresentamos duas hipóteses para pensar a crise da representação diante das interfaces entre movimentos sociais e democracia. Além do mais, ancorando nossas reflexões no atual circuito da indignação global, nos propomos a identificar os significados e desdobramentos de um duplo problema: de um lado, as condições de possibilidade de constituição de um horizonte democrático erigido para além das fronteiras normativas e institucionais da forma-Estado e da forma-Capital, de outro, o sentido de alguns entraves epistemológicos que operam com o poder de mantra na imaginação sociológica e política moderna, prisioneira do estadocentrismo enquanto princípio ontológico de construção da ordem social.

Palavras-chave: Representação. Estado. Democracia. Movimentos Sociais.

1 INTRODUÇÃO

Ao longo das últimas décadas, os Estados de intenção democrática vem experimentando um desafio de grande magnitude que tem, nas bandeiras levantadas por um novo conjunto de movimentos sociais, o seu mais notável

1 Doutor em Sociologia pelo IESP/UERJ, docente do PPGICH da UFFS, pesquisador do GPASE e membro do Grupo de Trabalho Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais.

2 Doutor em Ciências Sociais pela UFJF, docente da UEVA, pesquisador do GPASE e membro do Grupo de Trabalho Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais.

sintoma. Do levante zapatista, em fins do século XX ao “*¡que se vayan todos!*” argentino, em 2001, dos manifestantes egípcios na Praça Tahrir aos indignados espanhóis na puerta del Sol, da ocupação de Wall Street à tomada das ruas brasileiras, em junho de 2013, algo de novo e relevante desponta no cotidiano político e social. Em que pesem as diferenças próprias aos contextos de cada um destes movimentos, nos é patente a identificação de um horizonte comum ao qual apontam e a partir do qual se motivam. Isso porque, todos poderiam assinalar a profundidade da *crise do estatuto da representação política*, crise esta que estaria a afetar, de modo radical, os nexos de vinculação entre as instituições do Estado e o restante da vida social, e que, no limite, condenariam a validade do desenho que atualmente dá cores e contornos aos dispositivos de inspiração democrática dos Estados contemporâneos.

Desta forma, entendemos que na esteira de suas ações, estes movimentos sociais, ao reivindicarem (mais) democracia, trazem à baila elementos que apontam para rupturas práticas e discursivas com a gramática de normatização das poliarquias contemporâneas enquanto democracias de baixa intensidade, em especial, os limites estabelecidos pela arquitetura institucional do chamado Estado Democrático de Direito, constructo constitucional tributário do imaginário da Revolução Francesa. Diante deste dado, cabe-nos questionar: *mas afinal, o que significa pensar a democracia para além do Estado? Quais horizontes e direitos estes movimentos vislumbram ao dissociarem democracia e Estado? Quais os conteúdos da palavra de ordem “¡Democracia real ya!”?*

Diante de uma imagem esboçada por Marcel Gauchet (2009), de uma suposta batalha da democracia contra ela mesma, os atuais desafios que se impõem ao contexto político contemporâneo trazem-nos questões de tal monta que nos obrigam, entre outras coisas, a problematizar o quadro de nossa imaginação política e sociológica a partir da reconfiguração dos *quadros normativos e repertórios de ação coletiva* dos movimentos sociais da sociedade global.

Nesse sentido, gostaríamos de demarcar que, em nossa percepção, o tema da luta da democracia contra si mesma não deveria parecer uma excrescência histórica ou um oxímoro de menor valor. A leitura que defenderemos ao longo deste trabalho, seguindo as pistas de Castoriadis (1987), é a de que a democracia pode (e deveria) ser concebida como um constante movimento de alargamento de si sobre si mesma. Com efeito, ao operarmos sobre o tema da “crise da representação política”, consideramos que mais do que uma derrocada do cânone democrático, os impasses atualmente postos à democracia realmente

existente (ou poliarquia, para simplificar com um toque de realismo liberal) estariam a nos demonstrar um sinal de sua vitalidade, manifestado na busca por ampliação das arenas e esferas de participação política (SOUSA SANTOS, 2002).

Nesta esteira, as ponderações tecidas por de Jacques Rancière (2014) em *O ódio à democracia*, nos soam interessantes. Em sua abordagem, pensada enquanto *reino do excesso*, a democracia moderna se instauraria sob o signo de um paradoxo, prometendo ampliar, a um só tempo, tanto a participação popular na condução dos temas públicos quanto os modos e meios de satisfação da vida individual. No cerne deste paradoxo, indica-nos Rancière, o “Estado Democrático”, em operação semelhante aos experimentos dos regimes totalitários, incitaria a promoção de um modelo de democracia socialmente homogeneizante, realizando para este fim a constante privatização do espaço público e a ininterrupta domesticação das fontes populares do poder político.

Como resultado dessa incessante disputa entre Estado e a autonomia do “poder do povo”, encontramos em Rancière a crítica à democracia representativa como uma forma ineficaz de representação popular, tanto pela tendência do recorte oligárquico dos representantes em falsificarem os anseios e desejos da grande massa popular, quanto também pela minimização dos mecanismos de controle social efetivo sobre a ação dos mandatários³. Diante deste confisco da democracia pelas oligarquias políticas, aponta-nos Rancière, nos encontramos com a restrição do horizonte de definição da democracia quase que exclusivamente a seus momentos eleitorais⁴.

Assim, operada e legitimada através da chave da representação política, seria nesta redução da democracia (entendida enquanto poder popular, ou potência instituinte) em nome da democracia (entendida enquanto mercado eleitoral e jogo entre instituições do Estado, ou poder instituído) que encontraríamos uma das raízes de uma série de questões e problemas que, no curso dos dias atuais, as sociedades contemporâneas parecem querer nos devolver quando, através de seus movimentos sociais, clamam por mais democracia.

Embora inquietantes, não podemos perder de vista que as críticas de

3 Longe de ser novo, o tema da oligarquização da democracia possui ampla tradição no campo do pensamento político, consolidando um marco teórico próprio erguido em torno da chamada teoria das elites. Para os propósitos deste trabalho, destacaríamos, do interior desta tradição, a atualidade da obra de Robert Michels, *A Sociologia dos Partidos Políticos* (MICHELS, 1982).

4 É curioso o fato de que a provocação de Rancière possa ser ilustrada por uma tradicional campanha do Tribunal Superior Eleitoral do Brasil que diz em seu mote: “Seja Cidadão, vote!”

Rancière não são novas, e muito de suas preocupações não vão muito além de uma atualização de dilemas já apontados pela crítica anarquista há pelo menos 150 anos, como veremos a seguir.

Com efeito, se podemos tomar as problematizações teóricas apresentadas e os movimentos sociais contemporâneos como sintomas de questões que os ultrapassam, o presente trabalho promoverá uma reflexão sobre o significado da crise da representação política, entendendo que esta não seria apenas uma crise circunscrita aos modelos institucionais tradicionalmente à disposição das sociedades que se almejam democráticas, mas uma crise de dimensões mais profundas da representação tanto como *imaginário dominante de uma esfera política autonomizada da vida social*, quanto *prática social e epifenômeno da vida política estatal, tal como forjados na modernidade*. Para tanto, mobilizaremos, ao longo do texto, *duas hipóteses interpretativas* que indicariam, na esteira da ação dos movimentos, **1) o questionamento acerca da cumplicidade ontológica entre Democracia e Estado, problematizando a identificação entre o público e o estatal; e 2) uma releitura dos limites do estatuto da representação política enquanto artifício adequado para institucionalização da democracia em sociedades plurais e complexas.**

Acreditamos que a articulação entre estas hipóteses nos abrirá, enquanto consequência, caminhos à perscrutação de um duplo problema. Por um lado, enquanto consequência política, nos convidará a refletir sobre os sentidos, significados, limites e possibilidades de uma proposição da democracia para além dos marcos e contornos do Estado. Por outro, enquanto consequência epistemológica, ao pôr em xeque o protagonismo do Estado no processo da constituição política da realidade, terminará por afrontar algumas das categorias através das quais a imaginação sociológica e política tradicionalmente opera em seu exercício hermenêutico de interpretação da realidade. Dedicaremos o final do texto a considerações acerca de algumas destas consequências.

2 HIPÓTESE 1

Propomos que um dos principais desafios postos à compreensão do repertório dos movimentos sociais contemporâneos resida na percepção de que muitas de suas práticas, valores e reivindicações transcorram sobre a superfície de um terreno inaugurado na disjunção entre Democracia e Estado. Em nosso entender, esta seria uma operação complexa e delicada, não apenas do ponto de

vista de sua operacionalidade política, mas também e fundamentalmente, por questionar um dos principais pressupostos epistemológicos forjados pelo pensamento político moderno (TILLY & WOOD, 2009).

A defesa do Estado como adequado codificador das pulsões políticas gestadas na sociedade constitui uma das vigas mestras de sustentação do edifício institucional político moderno. Sobrepondo a cerebrina razão pública à colérica ordem das paixões individuais e coletivas, esta proposição configura-se como ponto central das obras de pensadores gigantes como Kant e Hegel, autores que, com inigualável proeza, sintetizaram as principais chaves analíticas desenvolvidas pelo pensamento político moderno ocidental.

Em Kant, esta proposição nos é apresentada na esteira de uma cumplicidade entre os contornos da subjetividade individual e as categorias de composição do universal. Partindo das estruturas transcendentais do pensamento, Kant nos apresenta um desenho antropológico que definirá a razão do homem como dimensão contígua à sua moralidade. Propondo-nos os termos de seu imperativo categórico, nos desafia a descortinar o terreno da ação no qual a vontade individual possa se efetivar como princípio de uma legislação universal⁵. Com efeito, através da imediata contiguidade entre subjetividade e universalismo, Kant nos propõe, por intermédio de deduções argumentativas, o universo jurídico institucional como corolário imediato da necessidade premente ao homem de ser livre, pois, em seus termos, só é livre aquele que racionalmente sabe produzir para si a lei à qual moralmente se obrigará.

Se em Kant a fusão entre instituições jurídicas e o movimento político de composição da sociedade se efetua por intermédio de um desenho antropológico, em Hegel, este médium será a história. No centro de seu sistema filosófico, após uma longa peregrinação fenomenológica, Hegel nos propõe o Estado como o momento de (re)conhecimento absoluto do Espírito acerca de si mesmo e de sua própria verdade. Nesse sentido, o Estado para Hegel seria o enigma resolvido de toda a história política, “a ideia universal como gênero e a potência absoluta [...] o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal” (HEGEL, 1997, p. 225). Por isso, o Estado, concebido segundo o modelo da monarquia constitucional prussiana⁶, subsumiria todos os

5 São os termos de Kant (2007, p. 59): “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.

6 No § 273 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel nos diz: “O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a ideia substancial atingiu a forma infinita. A história deste aperfeiçoamento íntimo do Espírito do mundo ou, o que é o mesmo, este desenvolvimento livre em que a Ideia liberta os seus momentos (e que não são senão momentos

elementos constitutivamente inerentes à vida política – em especial referência a família e a sociedade civil –, sob sua égide, conciliando-os com o movimento da liberdade por ele representado.

Por essa perspectiva, o que Hegel nos diz é que, apesar de exterior à família e à sociedade civil, o Estado representaria o fim imanente a ambos. Com efeito, sobre esses sujeitos, o Estado subjetivar-se-ia, convertendo-os em momentos objetivos seus. Aqui, entendendo o Estado como a realidade em ato da liberdade concreta, Hegel o imagina enquanto momento definitivo no qual o interesse e o direito das partes se integrariam sob a égide do interesse universal. É nessa operação lógico-dedutiva que identificamos a base da fundição alquímica entre espírito/interesse/espaco público e Estado.

Analisando suas profundas distinções, seja pela via kantiana, seja pela hegeliana, podemos perceber a constituição dos vínculos ontológicos entre Estado e Sociedade – dimensão fundante do futuro Estado Democrático de Direito – como um expediente proficuo para solucionar, na articulação jurídica entre liberdade civil e igualdade jurídica, os desafios próprios à gestação de formas de sociabilidades ordeiras e disciplinadas nas democracias modernas. Estas duas matrizes do pensamento político permanecem atuais, constituindo elementos do cerne dos debates contemporâneos em teoria política, informando, em especial, a literatura de autores procedimentalistas como Habermas e Rawls.

Uma outra dimensão do problema da ordem social resolvido na identidade Estado e Sociedade, e por desdobramento, Estado e Democracia, pode ser rastreado ainda na filosofia política moderna de corte contratualista e republicanista, fundamentalmente a partir do modo como ambas recepcionam e ressignificam a noção de *soberania*. Esta terminologia, cuja genealogia remete às reflexões do filósofo Jean Bodin, sedimenta em seu léxico um determinado entendimento do poder político de gravitação monarquista: soberano e súdito são elementos indissociáveis e recursivos dessa concepção de poder. O soberano, ao mesmo tempo fonte e detentor do poder político, é aquele que não conhece superior na ordem externa nem inferior na ordem interna, ou seja, numa relação entre outros soberanos, é um par, e numa relação entre àqueles que devem obediência a sua soberania (seus súditos), é um hierarca, uma autoridade.

seus) como totalidades a partir dele e ao mesmo tempo os contém na unidade ideal do conceito, que é onde reside a razão real, a história desta verdadeira formação da vida moral é o objetivo da história universal” (HEGEL, 1997, p. 247).

Ainda que a expressão lapidada no pensamento político moderno tenha se secularizado através do rechaço das fontes divinas da autoridade da realeza, ademais da invisibilização da ideia de súdito com a sua subsunção na noção de cidadania, através da conversão do *demos* em sujeito/portador/fonte da soberania, em termos práticos, seu exercício implicou na institucionalização deliberada de regimes estratificados em dois polos: o Estado/governo⁷, como representante e operador da soberania popular, de um lado, e os governados, como elementos supostamente auto-assujeitados ao seu próprio poder instituinte (PROUDHON, 1971).

Hobbes, Locke e Rousseau, cada qual a sua maneira, também foram os artífices da noção de ordem social como correspondente de uma ordem estatal. A fabulação contratualista, em suas distintas vertentes (mais ou menos populares), é parte nuclear do nosso imaginário político moderno que confere autoridade e legitimidade à representação (nas respectivas formas de governo e de Estado). Neste sentido não seria exagero lermos as linhas dos contratualistas como fonte e pavimentação do terreno por onde Kant e Hegel avançarão, assinalando tanto o lugar do indivíduo racional moderno no exercício da pactuação instituinte, quanto do movimento histórico de manifestação progressiva do Espírito da razão absoluta encarnada no Estado.

Do republicanismo herdado das releituras cívicas das experiências antigas e renascentistas, a modernidade promoveu com êxito a transmutação da ideia de bem comum e coisa pública como razão de ser do organismo político produto do pacto: o Estado⁸. Esta instituição passará assim à história como a topologia por excelência do público e suas questões. As *constituições* como cartas de direitos se converteram no documento base fundacional e regulador do Leviatã moderno, modulando esta convergência *sui generis* entre contrato social e república, entre interesses privados e virtude pública (ARAÚJO, 2004).

Mas as narrativas vitoriosas convertidas em instituições e vetores dos valores políticos hegemônicos, certamente, não eliminaram da história política as narrativas marginalizadas. Qualquer esforço genealógico de compreensão

7 Embora tratados como a mesma parte do polo em questão, não podemos perder de vista que o Estado, como estrutura jurídica institucionalizada do *nomos* instituída presumidamente pelo *demos*, é dirigido e colocado em movimento por um corpo governante transitório cujo mandato necessita, segundo a tradição democrático-liberal, de uma reiterada e temporária investidura popular.

8 Ao trazermos à nossa genealogia as contribuições da tradição renascentista para a conformação do Estado enquanto organismo responsável pela institucionalização do ideal do bem comum, nos cabe alertar sobre as leituras atuais do pensamento político contemporâneo que alocariam Maquiavel como autor seminal da imaginação antijurídica e antissistêmica. Para tanto, ver Negri (2002) e Mello (2015).

histórica dos debates e embates de concepções a respeito das categorias liberdade, autoridade e soberania, por exemplo, poderá atestar a riqueza do desenvolvimento dessas divergências ao longo de determinadas épocas históricas, especialmente o renascimento e o próprio iluminismo (SKINNER, 1996; 1999; POPOCK, 2003).

Do ponto de vista das tradições de esquerda, foi o anarquismo em suas expressões clássicas que pode ser considerado um continuador, em seus próprios termos, dessas concepções divergentes obliteradas. Proudhon, por exemplo, é um dos pensadores modernos que insistirá na necessidade de desestatalizar o político, especialmente através de sua crítica da noção de soberania (CUVILLIER, 1986). Mesmo a soberania popular, em sua perspectiva, nada mais é que a soberania de muitos sobre todos, quer dizer, o governo de um determinado grupo chancelado pela maioria sobre toda uma população, que passa a se assujeitar na condição (subsumida) de súdito. Ele exemplifica sua rejeição da vinculação ontológica Estado e Sociedade, produzido pelas narrativas hegemônicas (mesmo dentro da esquerda), com o seguinte raciocínio:

Gênero	Espécie
Estado	Ordem Social
Ordem Social	Estado

Insistindo na necessidade de superação da visão de mundo predominante que associa ordem social e Estado, ele realiza um exercício argumentativo jogando com as categorias de gênero e espécie. Na arquitetura das narrativas predominantes que fundamentam as instituições políticas da modernidade, somente o Estado pode produzir ordem social e é capaz de regular a sociedade civil (mesmo considerando-se como produto da mesma). As espécies de vida social derivadas do Estado, este entendido como gênero, seriam apenas duas: ordem ou desordem. Proudhon nega esta concepção corrente ao operar uma inversão dessas duas topologias da política: se a ordem é a condição *sine qua non* de qualquer vida social (sendo assim, pois, situada como gênero), o Estado passa a configurar *uma* possibilidade entre outras de institucionalização das relações de poder (espécie).

Outra significativa fissura aberta na filosofia política moderna pode ser cotejada na contribuição de Cornelius Castoriadis (1987), em suas reflexões

sobre a democracia como projeto de autonomia. Partindo da tradição kantiana, ressignificada à luz das tradições socialistas e temperada por um forte viés antiautoritário e anti-hierárquico, Castoriadis retoma elementos do pensamento democrático helênico e insiste nas dimensões autoinstituintes e autorreguladoras da democracia, demarcando sua condição inescapável de horizonte e realidade política materializada no autogoverno e na autogestão.

De algum modo, podemos considerar que os movimentos sociais contemporâneos se conectam com uma tendência diagnosticada no bojo das ações coletivas dos anos 1980 e 1990, quando as teorias da sociedade civil (COHEN & ARATO, 1994) assinalavam a centralidade das dimensões extrainstitucionais do associativismo e de um *modus operandi* assentado nas disputas de sentido, visões de mundo e modos de ser dos sujeitos coletivos. Esta ênfase culturalista, que foi o lastro da teoria dos novos movimentos sociais, se bem que dava conta de determinadas dinâmicas relevantes e específicas de uma nova floração de ações coletivas, operava com um certo descolamento ao buscar interpretar e analisar seus repertórios no sul global. É nesse sentido que podemos compreender a insurreição zapatista de 1994 como um caso paradigmático. Ela manifesta a conjugação, ou até mesmo, a inseparabilidade de demandas materiais e imateriais: luta por recursos, reapropriação de territórios, autonomia, reconhecimento cultural, batalhas simbólicas e disputa de visão de mundo.

O movimento zapatista, ao se territorializar através da criação dos municípios autônomos rebeldes, configurou as condições materiais para sua própria autoinstituição como fenômeno democrático não-estatal (BRANCALEONE, 2015). O que vem na sequência (não necessariamente observado em nexos causais lineares), como o movimento altermundialista (“antiglobalização”, segundo a mídia corporativa), as novas gerações dos movimentos indígenas, étnicos e feministas, as experiências das fábricas recuperadas na América Latina, o assembleísmo popular na Argentina e em Oaxaca (México), além do reaparecimento do anarquismo como código identitário ou fonte de novos repertórios de ação e mobilizações no século XXI, nos parece uma considerável evidência de um movimento no sentido de reativação da potência constituinte do *demos* e esvaziamento do lugar do Estado como fundamento último e demiurgo da ordem social (ZIBECCHI, 2006; IBANEZ, 2014).

É sob essa perspectiva que Holloway (2003) e Wallerstein (2005), refletindo sobre os desdobramentos da experiência zapatista, a consideram como parte de

um processo de mudança de horizontes no qual se evidencia a possibilidade (para o segundo) ou necessidade (para o primeiro) de “mudar o mundo sem tomar o poder”, pelo menos, no que se refere a reconfiguração do modo como os movimentos sociais se *relacionam* com o aparelho estatal.

Mais recentemente, em fenômenos como o dos *Indignados*, os diversos *Occupies*, a Primavera Árabe e as Jornadas de Junho no Brasil, todos com suas distintas especificidades, colorações e pautas mais ou menos ampliadas, confluíu de maneira muito interessante o ciberativismo e a ocupação de espaços públicos. Forma e conteúdo das ações e reivindicações estavam imersas em um forte apelo democratizante. Apontavam, de certa maneira, para a imperiosa conjugação entre democratização da política e democratização das outras esferas da vida social (AGUIAR, 2015). Nesses movimentos podemos identificar um discurso e uma prática que coloca em xeque, senão a própria ideia de representação, pelo menos o monopólio incorporado por esse instituto na constituição do político.

Outro dos pontos cardeais trazido também ao debate por estes movimentos sociais diz respeito ao questionamento de uma categoria política fortemente moderna, que definiria o ‘público’ como necessariamente estatal, pois fruto do avanço universalista do Estado sobre o terreno privatista da vida individual. Tomando este questionamento como objeto de nossa reflexão, encontraríamos um questionamento não apenas da perspectiva teórica forjada por pensadores como Thomas Hobbes que, ao defenderem que o representante tem a prerrogativa de criar o seu representado, apontam o Estado como agente capaz de produzir o público ao qual apelará. Mas também a algumas das premissas fundamentais que, ao longo do século XX, sustentaram tanto os experimentos da socialdemocracia europeia, quanto também certas correntes do marxismo que visualizaria no Estado a agência central de coordenação do processo de (re)produção da ordem social.

3 HIPÓTESE 2

Nas demandas trazidas pelo conjunto dos movimentos sociais recentes, tem sido recorrente e constante o apelo por móveis diretos de participação na vida democrática. Tal fato nos apresenta uma problematização do estatuto da representação política enquanto artifício apto para a institucionalização dos procedimentos democráticos no interior de sociedades complexas e recortadas pelo “pluralismo das formas de vida”, tal como as sociedades contemporâneas.

Neste sentido, percebendo a instalação de um crescente antagonismo entre os anseios por participação democrática e os módulos hodiernamente ofertados pelas instituições político-representativas, arriscaremos a hipótese de que aqui se encontrariam em questão não apenas as instituições políticas em sua concretude imediata, mas sim, e talvez de forma mais radical, os meandros de uma operação conceitual que, através de uma mediação política abstrata, terminou por propor uma solução no qual os “muitos” representados poderiam estar contidos – encontrando voz e vez – em “poucos” representantes.

Para avançarmos sobre esta hipótese, propomos percorrer, brevemente, os caminhos através do qual a teoria política moderna propôs a representação como uma solução jurídico-institucional aos impasses advindos do multitudinal movimento de constituição do *demós*. Com efeito, através de um recorte escolhido, avançaremos nosso argumento apresentando como tanto nas linhas de Jean-Jacques Rousseau, quanto nos debates travados entre os *Federalistas* norte-americanos, a representação foi mobilizada, por intermédio do tema da república, como expediente para refrear os riscos emanados pelo movimento de penetração do campo popular na arena política. E confrontaremos tais leituras com a posição federalista de corte libertário, segundo a perspectiva de Proudhon.

Tomando o Contrato Social como sua obra definitiva, podemos considerar que o cerne do desafio teórico enfrentado por Rousseau foi o de viabilizar uma arquitetura do político que, estabelecendo formas de igualdade e liberdade, terminasse por colocar a *lei acima dos homens*⁹. Sob este móbile, ao propor o contrato de fundação da república nos termos da *volonté générale*, Rousseau nos apresenta a figura do povo enquanto sujeito político coeso que a um só tempo responde como soberano na medida em que a produz, e súdito na medida em que a obedece.

Todavia, distinguindo a vontade geral daquilo que poderia advir da somatória da vontade de todos, é importante destacar que a visada política rousseauiana se assenta não na defesa da democracia mas sim da república. Enquanto protagonista do processo de fundação e legislação da sociedade

9 Alguns anos após a publicação de *O Contrato Social*, Rousseau ainda se verá em torno dessa problemática. Mobilizando uma metáfora acerca de um dos mais clássicos enigmas da geometria grega (o de desenhar, no interior de um círculo perfeito, um quadrado que lhe seja idêntico na extensão de sua área), em famosa carta ao Marquês de Mirabeau, escreve dizendo sobre a dificuldade do problema teórico que enfrenta: “Eis, em minhas velhas ideias, o grande problema em política, que comparo ao da quadratura do círculo em geometria, e ao das longitudes em astronomia: encontrar uma forma de governo que ponha a lei acima dos homens” (ROUSSEAU, 2000: 119).

política, é o *demos* o personagem a encarnar o espírito da absoluta soberania política. A sua participação nos assuntos cotidianos da vida política, no entanto, encontra-se relativizada, indicando-se a democracia como forma de governo mais adequada aos deuses do que aos homens. Ou seja, no paradoxo rousseauiano, por um lado, o povo se faz soberano na medida em que, participando do processo legal de constituição da ordem social, eleva a sua vontade, ou razão de ser, à categoria de vontade geral. Por outro, e justamente para manter viva a vontade geral e preservá-la da contaminação dos interesses particulares, mostra-se desejável que o povo, seja em sua inteireza ou em seu maior número, não governe, estando assim dispensado da participação efetiva na execução de sua soberania.

Percebe-se, então, que a representação, enquanto uma abstração formal, desempenha um papel fundamental no interior da arquitetura política rousseauiana. Atravessando a *multidão* dos homens, ela o faz *povo*. Recortando os vícios privados, reconfigura-os em termos de virtudes públicas. Enlaçando as vontades particulares dos muitos, sintetiza-as em vontade geral. E, assim, a partir do corte introduzido pela figura do governo, liga os homens à soberania para, concomitantemente, de sua execução os apartar. Operando em todos os níveis da obra, a representação, a um só tempo, aproxima e afasta, associa e separa, alavanca empoderamentos e demarca campos de sujeição. Propondo a república enquanto *princípio* de constituição do político e a democracia enquanto uma *forma* – entre outras – de gestão governamental, pelo crivo representativo, Rousseau articula essas duas dimensões em uma estrutura que ao tempo em que garante pequenas doses de governo popular, também se alinha em proteger o político dos perigos potencialmente circunscritos pela “democracia absoluta”.

Por encampar o tema da república ao invés do da democracia – em grande medida tomando-os como dimensões antagônicas – o foco rousseauiano incidirá mais nas formas através das quais as diversas forças que operam no jogo de constituição do real se neutralizam do que na exploração das possibilidades que essas forças encontrariam para entre si comporem-se. Por essa razão, o tema central em Rousseau será o da unidade e não o do pluralismo. Ao propor a figura do povo enquanto encarnação da vontade geral, Rousseau é categórico em afirmar que sua soberania só se mantém ao preço de sua unificação. Assim, o processo no qual um povo se faz um povo pressupõe perspectivas unidimensionais e falas em uníssono. A diferença é inimiga do povo, pois afeta a estabilidade formal. Se por meio de uma abstração

transcendental o povo se inaugura como personagem a representar a dimensão multitudinal dos homens de outrora, ele somente o faz ao decantar a pluralidade, para ressignificá-la em unidade. Destarte, se o povo é a ideia que soluciona transcendental e representativamente a multidão de homens, por seu turno, a figura polimórfica da multidão é a presença que eterna e imanentemente perturbará a coesão monomórfica do corpo político soberano. Mais uma vez, enquanto invenção frágil da humanidade coletiva, o político dialogará em suas bordas com a crise. De tal forma que não nos parece exagero identificarmos que, apesar das insistências rousseauianas em sentido contrário, a noção de soberania carregaria em si um forte traço de representação, pois, distinta da vontade de todos – signo da expressão plural da sociedade – a vontade geral, ao se definir enquanto uma síntese transcendental, se ligaria à primeira, mas também dela se distinguiria. Com efeito, através do mecanismo da representação, a imaginação rousseauiana encontra seu paradoxo maior ao submeter a efetivação do governo de todos aos marcos políticos, jurídicos e simbólicos do governo de um só.

Se as linhas rousseauianas nos fornecem bases epistemológicas para a afirmação da representação como campo de neutralização das forças plurais que constituem o corpo do *demos*, os debates entre os federalistas norte-americanos nos revelam o testemunho histórico privilegiado acerca desta operação.

Composto por uma série de artigos que pautariam importantes reformas nas instituições políticas norte-americanas, chamamos atenção nos debates entre os federalistas para a atualização da distinção entre república e democracia. Tomando-se como referência a revolta de camponeses pobres e endividados de Massachusetts, que, sob o comando de Daniel Shays, rebelaram-se contra a prisão de devedores e a espoliação de suas terras, os textos dos federalistas são repletos da necessidade de uma constituição política enérgica e liberal capaz de livrar o país dos riscos da “anarquia e do caos”, derrocando-se assim as pretensões à “democracia perfeita” e a “liberdade absoluta” reivindicada pelo “povo miúdo”, em nome de um “poder executivo”. Impunhasse, assim, a necessidade de procedimentos políticos capazes não de agradar o país, mas sim de salvá-lo¹⁰.

10 Sob este Espírito, Domenico Losurdo capta provocativamente a promulgação da nova constituição norte-americana como um genuíno golpe de Estado: “Isto é: a virada político-constitucional não estava legitimada nem pela ordem jurídica existente nem pelo apelo à soberania popular, mas pela absoluta necessidade de poupar ao país os ataques à propriedade, o caos e a anarquia que sobre ele pendiam ameaçadoramente” (LOSURDO, 2004: 98).

Desta forma, lendo a democracia pela chave do tumulto, os federalistas proporão a república – e por seu intermédio, a representação – como uma forma de afastar os riscos políticos apresentados pelo “populacho” e gerar possibilidade de controle acerca das ações conflitivas decorrentes das facções, protegendo, assim, o Estado da “guerra e das revoluções”, os “dois males mortais da sociedade”:

Na América *The Federalist* se apressa em esclarecer que a república se diferencia das democracias (as quais sempre ofereceram um espetáculo de turbulência e de conflitos) pelo fato de que a primeira, baseada no sistema de representação, consiste na delegação da ação governativa a um pequeno número de cidadãos eleitos pelos outros, também neste caso com a exclusão substancial de qualquer capacidade de iniciativa popular autônoma; a fase preparatória e os trabalhos da convenção da Filadélfia são dominados pela preocupação sempre em relação à rebelião verificada em Massachusetts, de terminar com a anarquia, com os excessos da democracia e com a agitação dos demagogos ou pretensos patriotas. (LOSURDO, 2004, p. 101)

Como se pode observar, seja com a sutileza de Rousseau, seja na fórmula explícita dos federalistas estadunidenses, a aversão à anarquia da multidão, o medo do populacho e o receio da contaminação do espaço público pela gente miúda, modalidades não tão distintas daquilo que Thaís Aguiar (2015) interpretou como presença incontestada da *demofobia* no pensamento político moderno, são expressivas evidências de alguns elementos que modularam as fundações normativas e institucionais da representação política tal como a herdamos. Para além do debate demográfico-territorial (quantitativo) e moral (qualitativo) consagrado por Benjamin Constant com a sua liberdade dos antigos e dos modernos, se trata de compreender a complexa operação que viabilizou a conversão do governo dos proprietários sobre os não proprietários em governo do povo sobre si mesmo. A fabulosa prestidigitadação epistemológica e institucional que permitiu a fusão entre soberania e povo, entre Estado e Democracia.

Para isso retomaremos novamente Proudhon, dando continuidade à sua crítica da soberania e da autoridade como princípio do governo do homem sobre o homem, culminando no modo como o mesmo lapidarará uma concepção de federalismo em chave libertária. Em outros termos: reabilitando a anarquia da multidão como princípio de fundação do autogoverno e da unidade na pluralidade (BOUGLÉ, 2014).

Se nos parece correto perceber que a noção de autoridade em Proudhon

varia em obras relativamente distantes em sua atividade política e intelectual, como “O que é a propriedade?” (1971 [1840]) e em “Do princípio federativo” (1996 [1863]), o cerne do argumento que irá lastrear tanto a ideia de anarquia quanto a ulterior de democracia industrial será aquela de pulverizar, descentrar e disseminar as estruturas de poder da sociedade moderna no maior número de organismos possíveis, a ponto de garantir “o governo de cada um por cada um”. Crítico feroz de todos os monopólios, econômicos ou políticos, deposita na potência associativa da massa de trabalhadores a capacidade de estabelecimento de vínculos e laços em uma dupla dimensão: de trabalho, produção e consumo por um lado, e territoriais por outro, para atender as mais diversas necessidades humanas. Ao primeiro tipo de pacto de associação Proudhon nomeava mutualismo, à luz da experiência operária do século XIX. Ao segundo tipo, federalismo.

Considerando a gramática política e filosófica da França novecentista, Proudhon concebe a vinculação prática das esferas morais de independência e solidariedade (individual e coletiva) por meio da ideia de *contrato*. Inimigo de Rousseau, nosso autor não deixa de ser um contratualista, embora entendendo o contrato não como fábula ou mito fundador da associação política, mas como projeto a ser efetivamente implementado por homens livres.

O contrato político não adquire toda a sua dignidade e moralidade senão com a condição 1) de ser sinalagmático e comutativo; 2) de estar contido, quanto ao seu objeto, dentro de certos limites: duas condições que se supõe existirem no regime democrático, mas que, ainda aí, não são quase senão uma ficção. Pode-se dizer que numa democracia representativa e centralizadora, numa monarquia constitucional e censorial, numa república comunista, à maneira de Platão, o contrato político que liga o cidadão ao Estado seja igual e recíproco? Pode dizer-se que esse contrato, que tira aos cidadãos metade ou dois terços da sua soberania e o quarto do seu produto, esteja encerrado nos seus justos limites? Seria mais verdade dizer, o que a experiência confirma demasiadas vezes, que o contrato, em todos esses sistemas, é exorbitante, oneroso, pois que ele é, para uma parte mais ou menos considerável, sem compensação; e aleatório, pois que a vantagem prometida, à partida insuficiente, nem sequer é assegurada. (PROUDHON, 1996, p. 65)

Dessa maneira Proudhon será um dos primeiros autores no campo do socialismo a divisar uma proposta de associação política edificada de baixo para cima, sob o protagonismo dos trabalhadores, entendidos na sua condição elementar de produtores - com a abolição do salariado (quer dizer, do próprio mercado de trabalho como circuito de mercantilização do trabalho).

Certamente, o núcleo elementar dessa associação será constituído pelas comunas, territórios conhecidos como municípios, espaços capazes de viabilizar o funcionamento de assembleias, conselhos e outros arranjos de democracia direta. No interior (e mesmo pra além) da comuna, se associam de forma mutualista, organismos de produção, trabalho, crédito e consumo. Entre comunas, os laços que se estabelecem para ampliar o espectro de circulação territorial dos seus membros conforma a federação. Os pontos de coordenação e execução das deliberações oriundas de cada unidade que compõe a comuna e a federação, juntamente com as próprias unidades (associações) que conformam o corpo político, constituem os órgãos de autoadministração da federação. A diferença com a matéria que funda o instituto da representação dos modernos, é que estes organismos e pontos de coordenação não podem exercer o monopólio da legislação e regulação da vida social como espaços autonomizados do político. Ambos pertencem às dinâmicas sociais coletivas e devem às suas respectivas partes instituintes responsabilidade e obediência nos termos dos mandatos imperativos. Por isso a forma política da anarquia, do governo de cada um por cada um, da unidade na pluralidade, é o federalismo. Sua condição material é o trabalho associado e o autogoverno dos produtores.

Nesse sentido, o lugar da democracia na leitura proudhoniana é muito peculiar. Entendida menos como um regime de governo, e mais como um processo contínuo de disseminação da igualdade e da liberdade nos seguintes termos: cabe àqueles que serão afetados por todo ato deliberativo o legítimo direito de ter parte em tal processo de decisão. Portanto as correspondências entre democratização, autonomia e anarquia.

Os movimentos sociais contemporâneos que sublinhamos atuam sobre marcos de reabilitação da democracia direta: seja via grupos de afinidade dispersos mas vinculados por laços de solidariedade que os tornam capazes de grandes ações espetaculares seguida de dispersão; seja via territorialização de experimentos instituintes de autogovernos.

Se tomarmos em consideração um dos eixos centrais de configuração das Jornadas brasileiras de Junho de 2013, encontraremos uma problematização direta e aguda acerca dos limites dos estatutos da representação. Em meio a explosão de demandas apresentadas durante o ciclo de protestos e materializadas através de um amplo e diverso mar de cartazes e palavras de ordem, um mote se destacou pelo poder de produção de vínculos e concordâncias entre os múltiplos atores que ali estavam: o mote da *não representação*. Contrariando a sanha de partidos e movimentos tradicionais que

procuravam, se não conduzir, ao menos pautar a energia das ruas, o brado do “*Não me representa*” abria caminhos e linhas de fuga através dos quais a multidão ali presente procurava tanto retomar para si a própria verve catalizadora da indignação, quanto indicar que os múltiplos desejos e anseios que atravessam a vida social não se encerram nos códigos de captura mobilizados pelas instituições representativas. Este aspecto nos parece importante para contextualizarmos nossa discussão e pensarmos dois momentos que condicionaram os destinos experimentados pelas Jornadas de Junho de 2013.

Por um lado, lendo a não representação como linguagem galvanizadora da indignação circulante nas ruas, os poderes institucionalmente estabelecidos recusaram-se a responder substantiva e propositivamente as demandas ali apresentadas. Inicialmente, ao não se deixarem atravessar pela potência emanada pelo movimento, assimilando em chave crítica e renovadora o seu recado, optaram pelo fechamento ao diálogo, pela desconfiança, pela criminalização e pela consequente repressão¹¹.

Por outro lado, 2013 nos revelou que a crítica à institucionalidade não representa a crítica à organização. Longe disto, enquanto movimento de renovação societária, as Jornadas serviram de palco para a floração e enunciação de um sem número de coletivos políticos e culturais que tem atuado em torno de pautas que variam dos direitos humanos ao direito à cidade, das lutas feministas à ecologia, passando pela reaglutinação de frentes políticas libertárias, anarquistas e comunistas (BRANCALEONE & DE BEM, 2014).

Pensando ainda sobre o repertório dos movimentos sociais contemporâneos a partir da chave que interliga a crítica da representação à renovação de circuitos acionais diretos engendrados por atuações *desde abajo*, parece-nos interessante destacarmos a ênfase dada ao tema da horizontalidade e da ação direta. Mobilizando a horizontalidade como uma espécie de *utopia prática*, este aspecto tem recortado os novos movimentos e coletivos desde suas estruturas organizativas até seus expedientes de tomada de decisão. Entre outros aspectos, este elemento tem se mostrado decisivo na composição de suas

11 Inclusive, podemos debitar na conta da esquerda institucionalizada parcela substantiva da responsabilidade dos desdobramentos do pós-2013 ao não dar vazão política às demandas democratizantes e socializantes presentes nas ruas. Desse modo, se permitiu que setores conservadores organizados, especialmente aqueles alinhados com o oligopólio midiático e empresarial, pudessem exercer a captura midiática seletiva do conteúdo dos protestos, remodelando as evidentes insatisfações populares em narrativas antipetistas para operar o golpe de Estado em 2016.

atuações públicas. Através do investimento na horizontalidade, observamos uma tendência dos movimentos em descartarem o tradicional modelo “orador de tribuna” – que confere hipervalorização a certos perfis de lideranças – em nome de uma morfologia que termina por conferir maior protagonismo às bases e à própria performance do corpo coletivo em ato. Este deslocamento tem marcado, como traço fundamental, um relevante investimento deste conjunto de movimentos em mecanismos internos de democratização radical que retroalimenta protagonismos muito bem expressos nas práticas de ação direta, como pode ser observado mesmo superficialmente tanto nas experiências dos *occupies* e dos *indignados*, quanto nas dimensões performativas de atuação, em escala global, das *slutwalks* aos *black blocs*.

Assim, ao arriscarmos esta hipótese, gostaríamos de indicar que, em referência a estes movimentos sociais contemporâneos, algo de substantivo germina no interior de nossa vida social, apontando a saturação dos mecanismos de responsividade ofertados pelas instituições que operam o jogo da representação política. Este não é um dado de pouca relevância. Longe disto, caracteriza um dos principais nós górdios que desafia o aprofundamento (ou realização efetiva) da experiência democrática. Não enfrentá-lo é fornecer terreno ao avanço das panaceias conservadoras e reacionárias que disseminam modalidades de antipolítica que alimentam o autoritarismo, a apatia, a xenofobia e a desconsideração do outro e de tudo aquilo que represente a frutificação da diversidade. Ao longo dos últimos séculos, não foram poucas as vozes que ensinaram que os problemas democráticos se resolvem com mais democracia (ou processos democratizantes) e não com menos. Através deste ensaio, procuramos nos somar a estas vozes.

Se ao longo de sua breve história, a sociologia procurou fiar a legitimidade de seu discurso público na conexão entre suas intuições reflexivas e os dilemas concretos que atravessam e compõe a estruturação da realidade, o presente cenário incita à renovação dos velhos recursos simbólicos presentes na moderna tradição sociológica e política (LEVINE, 1997). Se até aqui avançamos depositando fichas na capacidade do Estado em produzir e guiar a democracia, talvez tenha chegado o momento de repensarmos nossas categorias e franquear diálogo com outras narrativas intelectuais e políticas. As ruas falam. Cabe-nos ouvi-las.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A DEMOCRACIA CONTRA E ALÉM DO ESTADO

A emergência do moderno Estado-Nação não pode ser compreendida sem considerar o entrelaçamento de complexos processos sociais, econômicos, políticos e culturais que resultaram na constituição daquilo que Wallerstein (2005) vem denominando como *sistema-mundo moderno*, oriundo da convergência entre o fenômeno da colonização do continente americano com a abertura do circuito mercantil do Atlântico Norte pela Europa no século XV; dos desdobramentos da Revolução Francesa no século XVIII na configuração do imaginário político de corte liberal e republicano e suas correspondentes engenharias institucionais; e dos efeitos da Revolução Industrial no século XIX, com seus imperativos técnicos e demográficos para a constituição de um sistema de produção, circulação e consumo de base nacional e internacional. Tal concepção implica no entendimento da formação e consolidação de um sistema interestatal responsável por organizar e representar a relativa autonomia e independência de determinados povos e territórios em relação a outros povos e territórios, na condição de organismos políticos reciprocamente reconhecidos (BRAUDEL, 1997).

Se na teoria política as principais narrativas modernas responsáveis pela legitimação da existência do Estado provinham do campo filosófico jusnaturalista através do chamado contratualismo, em suas diversas variantes, que afirmava o caráter ontológico da conjugação aritmética das vontades individuais racionais e autônomas como o substrato da existência da soberania estatal, do ponto de vista histórico os eventos e processos que culminaram na formação dos diversos Estados Nacionais estão inegavelmente relacionados a atos de conquista militar, adaptação inter e intra-oligárquica, alianças e reconfiguração de casas aristocráticas, espoliação econômica, enfim, se explicam mais pelo domínio da usurpação e da violência do que pelo domínio da livre deliberação (ELIAS, 1994; LEVAL, 1978; BAKUNIN, 2011).

A difícil, controversa e delicada aproximação entre Estado e Democracia pode ser observada de modo mais delineado considerando pelo menos dois grandes momentos históricos. De um lado, o experimento de colonização puritana do território que ficaria conhecido como Estados Unidos da América (incluindo seus diversos matizes radicais libertários e socialistas), encarnado nas figuras de seus pioneiros que destilaram (sob a jugular dos povos indígenas, cabe mencionar) um virtuoso e rico caldo de associativismo que cimentou

nessa etapa heroica e fundacional a base da liberdade federativa das *townships*, bem como sua correlata concepção de autogoverno (TOCQUEVILLE, 1988; 2005).

De outro lado temos a contribuição do movimento operário, na condição de resistência ativa, que culminou na constituição de um sujeito político coletivo capaz de ameaçar a ordem social estatal capitalista em fase de consolidação. Nesse sentido, a emergência do Trabalho como questão social provocou nos operadores sociais do Estado e do Capital uma reação inicialmente negativa (repressão) mas posteriormente positiva (incorporação e adaptação), esta última, essencial para produzir o arrefecimento do antagonismo representado pelo Trabalho, tornando-o um polo dinâmico do próprio processo de desenvolvimento social e econômico das sociedades estatais-mercantis nacionais. Isso implicava na abertura de canais de colaboração para a incorporação de setores da classe trabalhadora na gestão do aparato estatal (no qual o movimento sufragista será entendido, e defendido, na perspectiva do processo de democratização do Estado), bem como no incremento do processo de reprodução da força de trabalho através da regulação da exploração e da ampliação das faixas sociais de consumo. Tal movimento de reação positiva, intencionalmente ou não, teria ido ao encontro da “aposta civilizatória” realizada por setores socialistas e trabalhistas do movimento operário, que por sua vez se fortaleceram através da legitimação do sufrágio eleitoral e do reconhecimento legal dos sindicatos como mediadores e representantes exclusivos dos trabalhadores durante os litígios com a patronal.

O Estado moderno, figurando como a coroação do processo de autonomização do político no âmbito do sistema-mundo moderno, significou sua progressiva naturalização como campo dotado de regras e dinâmicas específicas, autorizando o entendimento de sua manifestação como um resultado *sine qua non* do desenvolvimento da divisão social do trabalho. A *expertise* política e a profissionalização dos operadores e agentes estatais, por sua vez, foram a condição necessária para a complexa tarefa de condução do gigantesco e centralizado aparato monopolizador da produção legislativa, da aplicação da justiça e do uso legítimo da violência.

O contraponto aceitável e assimilável à constituição da ordem estatal moderna, tendo em vista o papel jogado pelo municipalismo e associativismo puritano ianque de um lado, e o movimento operário de outro, foi a possibilidade de articular dinâmicas de descentralização ou a divisão de competências administrativas e legislativas à luz das formulações federalistas

liberais, e a ampliação do sufrágio e da elegibilidade para cargos e postos estatais ao conjunto das populações naturais à circunscrição territorial nacional. Tudo isso, obviamente, calcado na regulação da relação entre governantes e governados por princípios ou cartas constitucionais. A isso se atribui o entendimento mais consensuado do Estado de Direito. Também é necessário mencionar que as manifestações particulares dos Estados de Direito modernos, ainda que estruturadas sob estas bases, assumiram feições próprias em resposta às condições sociais e históricas de cada caso.

O estatuto democrático do Estado de Direito, portanto, diz respeito a determinados critérios ou garantias que regulam a relação governo – governado. Tal regulação, no entanto, não impede a ascendência política, econômica, social, etc, dos governos em relação aos governados, tanto para favorecer a reprodução de determinados grupos sociais na condição de “classe política ou gestora”, quando na capacidade de direcionar ou induzir determinadas dinâmicas do corpo social como um todo – o que significa de fato *governar a sociedade*. A dimensão democrática dos Estados, nessa perspectiva, é menos uma condição inerente da esfera pública (republicanamente entendida), do que um movimento incessante de democratização que responde como contrapeso aos riscos de incomunicabilidade entre Estado e Sociedade, já que a realização plena do movimento de democratização implicaria na dissolução de muitos aspectos e elementos centrais para a atual configuração do próprio Estado.

Paradoxalmente, as experiências históricas das *polis* gregas ou das comunas italianas renascentistas integram o núcleo do nosso imaginário político democrático moderno. Ora, sua condição democrática se assenta justamente na não estatalidade de suas instituições: são democracias não-estatais. Para além da antinomia supostamente insuperável lançada por Benjamin Constant sobre a liberdade dos antigos e a dos modernos, o ponto é que o horizonte da cidadania moderna é a Cidade, o território local, do município, e isso não quer dizer outra coisa que capacidade de autodeterminação, autoinstituição e autocriação coletiva. Isso significa, pois, autonomia e autogoverno (CASTORIADIS, 1986). Ora, a articulação imprescindível entre as diversas coletividades autogovernadas demandaria instâncias de coordenação da cooperação social, que são justamente parte das funções que o Estado moderno usurpou e tomou para si (KROPOTKIN, 2012). Este é o *dark side of the moon* da teoria política moderna. Os desdobramentos consequentes do “enigma resolvido de todas as constituições”. Este é o terreno do federalismo libertário ou anarquista.

Curiosamente foi Tocqueville um dos primeiros teóricos a buscar uma compreensão da democracia para além da moderna vulgata de regime político. Ao analisar (e testemunhar) detidamente o que para ele era entendido como a pujança do tecido comunitário e associativo dos cidadãos estadunidenses durante o período épico de construção da nova nação, o aristocrata francês cunhou uma concepção de democracia como processo social de longo prazo e imprevisível devir, implicado nas dinâmicas e desdobramentos do igualitarismo social como elemento motor do mundo moderno. Em sociedades não estamentais a mobilidade social é um dos pilares do ordenamento das instituições e das interações sociais. Como implicações de várias ordens estão incluídas a instabilidade moral e o enfraquecimento das tradições, a disseminação de mudanças dentro e fora das instituições, a radicalização dos processos de individualização e, o que era trágico para o nosso autor, coerente com a sua condição aristocrática, a universalização do homem comum e mediano (o “reinado dos homens medíocres”).

Os movimentos sociais forjados ao longo dos três últimos séculos, como fenômenos de ação coletiva racionalmente orientada para determinados fins (não necessariamente racionais), se inserem no âmbito do desenvolvimento processual da democracia. São fenômenos de democratização em grande medida, e não apenas por desafiar o Estado e as estruturas econômicas e morais vigentes, na condição de contrapesos democratizadores, mas fundamentalmente por existirem como lugares e espaços de afirmação da democracia que não existe (e nem poderia existir) no Estado. É verdade que a literatura que busca enfatizar essa dimensão prefigurativa dos movimentos sociais é uma literatura relativamente recente, considerando a visão mais convencionalizada que buscava interpretar os movimentos sociais como “guardiões” de uma suposta condição democrática dos Estados: a então sociedade civil a quem os governantes precisam prestar contas.

A título de exemplo, podemos mencionar a chave de leitura teórica construída pelo Coletivo ACySE – CLACSO (2012) para compreender estas não tão novas dinâmicas de auto-organização oriundas do mundo popular e subalterno (e não restritas a ele), lançando mão do conceito de *sociabilidades emergentes*: arranjos interativos, práticas e representações da ordem social guiados pelo móbil da horizontalidade, do apoio mútuo, do livre acordo, da participação protagonista, da criatividade social, da apropriação do valor de uso, da ação direta, da autonomia individual e coletiva, entre outros elementos (COLETIVO ACySE, 2012). Tais características, notadamente mais visíveis nos

movimentos e lutas sociais das últimas duas décadas, e cujo marco de referência em grande medida é o movimento zapatista, nos permitem esboçar a compreensão da emergência de uma nova cultura política que se realiza, intencionalmente ou não, a partir da constituição de espaços e circuitos autônomos, auto-organizados e democráticos. Eis um dos cerne dos tensionamentos com os imperativos da representação.

Aliás, a noção de autonomia é a melhor forma de expressar esse novo tempo do mundo que atravessa o universo dos subalternos. Para além da crítica da inevitável cegueira corporativa dos movimentos sociais por parte daqueles que reivindicam o Estado como o público por excelência, e portanto, como a encarnação do universalismo contra a fragmentação dos particularismos da sociedade civil, cabe mencionar que o substrato sob o qual se constituem esses espaços e circuitos de autonomia é justamente aquele dos tecidos comunitários colaborativos, das redes de solidariedade e dos laços de cooperação, ou aquilo que os antropólogos se referem como “economia de reciprocidade” para aludir às sociedades não estatais-mercantis (CAILLE, 2002; MAUSS, 2003). Ao que parece, há um processo de construção, estímulo ou mesmo redescoberta, de uma ética pluriversalista em curso.

Ao questionar os limites do Estado enquanto representante (único) ou salvaguarda da democracia, muitas das bandeiras trazidas ao debate político pelos movimentos sociais contemporâneos vêm se articulando em torno defesa da *democracia como modo de vida* para além dos marcos estritos de definição do próprio Estado Democrático de Direito. Tentando problematizar a ideia de que este possa a ser um codificador insuficiente para as demandas originadas naquela, estaria aqui colocada em xeque uma longa tradição do pensamento político e jurídico moderno que, iniciada em pensadores como Immanuel Kant e Georg Hegel desaguaria, atualmente, em autores como Jürgen Habermas e John Rawls. Talvez fosse o caso de revisitar outras tradições obliteradas pela teoria política tradicional, cimentadas pelo consenso liberal e marxista, como aquelas nas quais figuram personagens como Charles Fourier, Joseph-Pierre Proudhon e Mikhail Bakunin, mas sem jamais perder de vista a necessidade de diálogo honesto e descolonizador com as emergentes filosofias indígenas e africanas que afortunadamente vem ganhando espaço no debate político latinoamericano (DUSSEL, MENDIETA & BOHORQUEZ, 2010). Embora não tenha sido objetivo desse modesto texto, por razões de espaço e limitações de formação intelectual dos autores, também compartilhamos muitas das preocupações éticas e teóricas que reiteram o desejo e disposição em abrir os diques do

represamento epistemológico para dar vazão ao movimento que podemos encontrar hoje em curso em boa parte do mundo subalterno, colonizado e periférico na voz dos chamados “intelectuais nativos” (no sentido amplo dos dois termos), endossando, na trilha sonora multicromática do chamado perspectivismo antropológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), o movimento de indianização do pensamento político contemporâneo, redefinindo as condições de possibilidade para a afirmação de *formas de vida democráticas* ancoradas em marcos outros que não os exclusivos da forma Estado e da forma Capital.

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 1998.
- ARAUJO, Cícero Romão. **Quod Omnes Tangit**: fundações da república e do Estado. Tese (Livre-Docência em Teoria Política). Departamento de Ciência Política – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.
- BAKUNIN, Mikahil. **Deus e o Estado**. São Paulo: Hedra, 2011.
- _____. **A essência da religião**: o patriotismo. São Paulo: Imaginário, 2009.
- _____. **Escritos de filosofia política I**. Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- _____. **Estatismo e anarquia**. São Paulo: Imaginário, 2003.
- BOUGLE, Celestin. **A sociologia de Proudhon**. São Paulo: Imaginário, 2014.
- BUBER, Martin. **Caminos de utopia**. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1955.
- BRANCALEONE, Cassio. **Teoria social, democracia e autonomia**. Uma interpretação da experiência zapatista de autogoverno. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- BRANCALEONE, Cassio & DE BEM, Daniel. **As rebeliões da tarifa e as Jornadas de Junho no Brasil**. Porto Alegre: Deriva, 2014.
- BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo**: séculos XV-XVIII. v 1. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom**. O terceiro paradigma. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. “A polis grega e a criação da democracia”. Em: **As encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

COHEN, Jean & ARATO, Andrew. **Civil society and political theory**. Cambridge/Massachusetts/London: MIT Press, 1994.

COLECTIVO SITUACIONES (comp). **Contrapoder: una introducción**. Buenos Aires: Mano en mano, 2001.

COLETIVO ACySE. “Anticapitalismos y sociabilidades emergentes: nociones en contrucción”. Em: BRANCALEONE, Cassio e CHAGUACEDA, Armando (org). **Mobilizaciones sociales y sociabilidades emergentes en America Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

CUVILLIER, Armand (org). **Proudhon**. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHORQUEZ, Carmen. **El pensamiento filosofico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)**. México: Siglo XXI/CREFAL, 2010.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 2 v.

GAUCHET, Marcel. **A democracia contra ela mesma**. São Paulo: Editora Radical Livros, 2009.

FOURIER, Charles. **El falansterio**. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2008.

HEGEL, Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HELLER, Agnes. **La revolución de la vida cotidiana**. Barcelona: Península, 1982.

HOLLOWAY, John. **Crack capitalism**. London: Pluto Press, 2010.

_____. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Viramundo, 2003.

- HOLLOWAY, John; PELAEZ, Eloína (ed). **Zapatista!** London: Pluto Press 1998.
- IBANEZ, Tomás. **Anarquismo en movimiento**. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2014.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KROPOTKIN, Piotr. **O Apoio Mútuo**. Um fator de evolução. Porto Alegre/São Sebastião: Deriva/A Senhora Editora, 2012.
- LA BOETIE, Etienne. **Discurso sobre a servidão voluntária**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.
- LEVAL, Gaston. **El Estado en la história**. Madrid: Ed. Zero, 1978.
- LEVINE, Donald. **Visões da tradição sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- LOSURDO, Domenico. **Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MELLO, Rodrigo. “Conflito, Instituições e Liberdade em Maquiavel”. **CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Juiz de Fora, Ano 8, Ed. 19, Jan./Jun., 2015.
- MICHELS, Robert. **A Sociologia dos Partidos Políticos**. Brasília: UnB, 1982.
- MOORE JR, Barrington. **As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno**. Lisboa: Edições Cosmos; Santos: Martins Fontes, 1967.
- MORIN, Edgar. **O problema epistemológico da complexidade**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1996.
- NEGRI, Antonio. **O Poder Constituinte: Ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **O trabalho de Dionísio: para uma crítica ao Estado pós-moderno**. Juiz de Fora: Pazulin/EDUFJF, 2004.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade?**. Lisboa: Estampa, 1971.

_____. **Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução.** Lisboa: Colibri, 1996.

POCOCK, J. **Linguagens do ideário político.** São Paulo: EDUSP, 2003.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria. **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

RANCIERE, Jacques. **O ódio à democracia.** São Paulo: Boitempo, 2014.

ROUSSEAU, Jean Jacques. Carta ao marquês de Mirabeau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política,** São Paulo, v. 2, p. 117-122, 2000.

SOUSA SANTOS, Boaventura (org). **Democratizar a democracia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCOTT, James. **Los dominados y el arte de la resistencia.** México: Era, 2000.

_____. **The art of not being governed.** London: Yale University, 2009.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno.** São Paulo: Cia das Letras, 1996.

_____. **Liberdade antes do liberalismo.** São Paulo: Ed.Unesp, 1999.

TILLY, Charles; WOOD, Lesley. **Social Movements: 1768-2008.** Boulder: Paradigm Publishers, 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis. **Igualdade social e liberdade política.** São Paulo: Nerman, 1988.

_____. **A democracia na América.** Vols 1 e 2. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de sistemas-mundo: una introducción.** México: Siglo XXI, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZIBECCHI, Raul. **Dispersar el poder.** Los movimientos sociales como poderes no estatales. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

**Movimientos sociales contemporáneos y democracia más allá del estado:
algunas hipótesis para el debate**

Resumen: A lo largo de las últimas décadas, los Estados de intención democrática vienen experimentando un reto de gran magnitud que tiene, en las banderas levantadas por un nuevo conjunto de movimientos sociales, su más notable síntoma: en especial, la crisis del estatuto de la representación política. Esta crisis estaría afectando, de modo radical, los nexos de vinculación entre las instituciones del Estado y el resto de la vida social, y, en el límite, podría condenar la legitimidad del diseño que actualmente configura a los dispositivos de inspiración democrática de las poliarquías contemporáneas. En este artículo presentamos dos hipótesis para pensar la crisis de la representación ante las interfaces entre movimientos sociales y democracia. Además, anclando nuestras reflexiones en el actual circuito de la indignación global, nos proponemos identificar los significados y consecuencias de un doble problema: por un lado, las condiciones de posibilidad de constitución de un horizonte democrático erigido más allá de las fronteras normativas e institucionales de la forma-Estado y de la forma-Capital, y de otro, el sentido de algunos obstáculos epistemológicos que centrales en la imaginación sociológica y política moderna, prisionera del estadocentrismo como principio ontológico de construcción del orden social.

Palabras-clave: Representación. Estado. Democracia. Movimientos Sociales.

MATRIZ ABISSAL E LUTAS DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA/ABYA YALA

Maurício Hashizume¹

Resumo: Intersecções entre relações de poder capitalistas, coloniais e patriarcais para a (re)produção de ordens desiguais e opressoras desafiam as ciências sociais como um todo. Proponho dois movimentos para lidar com esse desafio. O primeiro deles, de caráter histórico-historiográfico, tem a ver com uma releitura da formação e do desenvolvimento do capitalismo/colonialismo. Abundam interpretações que situam o sistema capitalista moderno como resultado e até como contraponto a “resquícios” supostamente tradicionais (coloniais e patriarcais). Em contraste, sustento – a partir da problematização da *acumulação primitiva* em Marx e de críticas como as de Silvia Federici – que capitalismo, colonialismo e patriarcado são intrínsecos em termos materiais (trabalho, recursos etc.) e simbólicos (hegemonia e domínio). O segundo movimento consiste na justaposição desta *matriz abissal* (em consonância com a *linha abissal* de Boaventura de Sousa Santos) forjada desde o século XVI (*sistema-mundo moderno*) com reflexões e processos de lutas contemporâneas levadas a cabo por movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala no quadro analítico das chamadas epistemologias do Sul.

Palavras-chave: Capitalismo. Colonialismo. Patriarcado. Sistema-mundo capitalista/colonial. Lutas indígenas.

1 INTRODUÇÃO²

Onde eu quero chegar? A esta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo.

Aimé Césaire

-
- 1 Professor substituto de Jornalismo na Universidade Federal do Tocantins (UFT), investigador júnior e doutorando no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC), em Portugal.
 - 2 Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt) no CES/UC. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

Como fenômeno aparentemente independente que se move e se transforma por si só, apenas e tão somente pelas lógicas e pelos impulsos inerentes, específicos e internos ao seu próprio funcionamento, o capitalismo foi separado do colonialismo e do patriarcado. A questão é que, para desalento de tantas certezas (quase sempre vindas dos centros globais dominantes de produção e de exercício de saber-poder³), esses outros dois componentes fulcrais (repito: o colonialismo e o patriarcado), também o constituem. Essa engenhosa operação de cisão e de afastamento entre esses três macro-vetores (re)produtores permanentes de desigualdades e de injustiças – apontada com acurácia pela operação de “produção ativa da não-existência” assinalada em Santos (2007) – pode ser considerada como um dos propulsores e mantenedores político-ideológicos mais potentes e influentes da modernidade ocidental hegemônica. Dada a sua relevância, essa separação⁴, em si, certamente mereceria não só uma, mas múltiplas teses que pudessem se dedicar com mais afinco somente a ela e/ou às demais questões que orbitam à sua volta.

Pretendo, neste artigo, apenas pincelar alguns aspectos que considero substantivamente pertinentes para dar conta de dois movimentos. O primeiro deles, de caráter histórico-historigráfico, tem a ver com uma releitura da

3 “Há efeitos de verdade que uma sociedade como a ocidental – e agora podemos dizer a sociedade mundial – produz a cada instante. Produz-se a verdade. Essas produções de verdades não podem se dissociar do poder e dos mecanismos de poder, porque estes últimos fazem com que seja possível, induzem essas produções de verdade e, ao mesmo tempo, porque estas mesmas têm efeitos de poder que nos ligam, nos atam” (FOUCAULT, 2012 [1994], p. 73). Ou ainda: “Não há exercício de poder possível sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione em, a partir de e através desta cúpula: estamos submetidos à produção da verdade do poder e não podemos exercer o poder se não através da produção da verdade. Isso vale para toda sociedade, mas creio que na nossa a relação entre poder, direito e verdade se organiza de modo muito particular” (FOUCAULT, 1992, p. 73).

4 Nem o colonialismo e nem propriamente o patriarcado, contudo, acabam merecendo uma análise mais profunda e direta por parte de Foucault. Como enfatiza Stoler (1995, p. 62), a análise foucaultiana – tomando como referência principal as aulas proferidas no Collège de France entre 1975 e 1976, que foram reunidas na obra *Em defesa da sociedade* – “parece evitar o fato de que o racismo de Estado e a expansão imperial europeia ocorreram juntas”. Em outra passagem, são enfatizados impulsos contraditórios no trabalho de Foucault: “um foco no racismo e uma elisão do mesmo, uma historiografia tão encerrada na Europa e em suas formações discursivas que o genocídio e as narrativas coloniais relacionadas a ela poderiam apenas ser derivadas da dinâmica interna dos Estados europeus” (STOLER, 1995, p. 59-60). Sobre o patriarcado, adiciona Federici (2010 [1984], p. 14), “a análise de Foucault sobre as técnicas de poder e as disciplinas às quais o corpo foi submetido ignora o processo de reprodução, funde as histórias feminina e masculina num todo indiferenciado e se desinteressa pelo ‘disciplinamento’ das mulheres, ao ponto de nunca mencionar um dos ataques mais monstruosos contra o corpo que já foi perpetrado na era moderna: a caça às bruxas”.

própria formação e do desenvolvimento do capitalismo/colonialismo⁵. Abundam interpretações que situam o sistema capitalista moderno como resultado e até como contraponto a “resquícios” tradicionais (coloniais e patriarcais). Em contraste, sustento – a partir da problematização da *acumulação primitiva* em Marx e de críticas como as de Silvia Federici – que capitalismo, colonialismo e patriarcado são intrínsecos em termos materiais (trabalho, recursos etc.) e simbólicos (dominação e hegemonia, no sentido atribuído por Gramsci).

O segundo movimento consiste em justapor esta operação de profunda violência, exploração e opressão concretas do passado que, ao mesmo tempo e desde então, tiveram profundas implicações abstratas em termos de conformação de uma base político-ideológica-cultural com as configurações sociais do presente. Forjada no século XVI – conforme alguns dos fundamentos da teoria do *sistema-mundo moderno*, de Wallerstein, e das linhas que enfatizam mais o aspecto de *sistema-mundo moderno/colonial*, as quais ganharam projeção global com importantes conceitos como o da *colonialidade do poder* (QUIJANO, 1992; 2000) –, a formação e o desenvolvimento do complexo capitalismo/colonialismo/patriarcado apresenta implicações diretas e indiretas e vem sendo desafiada por processos de lutas contemporâneas, com destaque para aquelas protagonizadas por movimentos indígenas na América Latina.

Em grande medida, o panorama histórico-social aqui desenhado é informado pela formulação crítico-analítica da *linha abissal*, elaborada, desenvolvida e disseminada por Boaventura de Sousa Santos⁶. Em síntese, assumo a pretensão de demonstrar que a hermenêutica dominante em torno da

5 Obras como a de Federici (2010 [1984]), já referida na nota anterior, demonstram a conexão entre as formações do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. O presente artigo reconhece a relevância da discriminação de gênero nesse processo. Como todo trabalho, contudo, é um recorte parcial centrado mais intensivamente na relação entre capitalismo e colonialismo, que não aspira a qualquer ânsia de alcançar qualquer totalidade. Trata-se de uma questão de limitação e foco: há várias portas abertas para análises que possam intercalar relações de poder capitalistas, coloniais e patriarcais. Aqui a ênfase maior reside na presença e nos reflexos do colonialismo no funcionamento daquilo que se convencionou entender apenas (e limitada e, a meu ver, erroneamente) como sistema capitalista.

6 A noção de “linha abissal” permeia vários trabalhos do autor, mas o artigo (SANTOS, 2009) que acompanha a coletânea *Epistemologias do Sul* – e que já havia sido publicado de forma avulsa na *Revista Crítica de Ciências Sociais* (SANTOS, 2007), em Portugal, e na *Revista Novos Estudos*, do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), no Brasil; bem como na revista *Review*, no mesmo ano, em inglês – condensa algumas das principais ideias do seu pensamento. Foi apresentado originalmente no Centro Fernand Braudel, na Universidade de Binghampton, em 2006 – e nas Universidades de Glasgow e Victoria (Canadá), bem como nas Universidades de Coimbra e de Madison-Wisconsin, onde dá aulas.

explicação e da compreensão do capitalismo é, em si mesma, “abissal”. Ou seja, está assentada ela própria em um *pensamento abissal* que se limita a iluminar “o lado de cá da linha” (nesse caso, o capitalismo) e se empenha em minimizar e esconder, ou ainda melhor, em *produzir ativamente como não-existente* “o outro lado da linha” (colonialismo e patriarcado).

É importante ressaltar que esse tipo de esforço que busca chamar atenção para uma “história global” a partir do Sul (AMIN, 2011) também tem uma larga e diversificada história entre pensadoras e pensadores da “periferia” do sistema. Para ficar somente na América Latina (que representa apenas um dos *territórios* a partir dos quais muitos conhecimentos, historicidades, leituras e projeções foram produzidas), importantes questionamentos às versões a partir do Norte foram sendo formulados: talvez os mais conhecidos sejam os escritos do sociólogo peruano José Carlos Mariátegui, ainda nas primeiras décadas do século XX, passando pelas contribuições cepalinas⁷ e pela chamada escola do pensamento crítico latino-americano, que deu vazão a influentes formulações como as da *teoria da dependência*.

De algum modo, porém, esta tentativa de aprofundamento da interconexão e inseparabilidade entre capitalismo e colonialismo vai além das importantes iniciativas verificadas no passado. Mesmo a já citada empreitada de Amin (2011, p. 4-5), por exemplo, questiona alguns dos preceitos da história global como a dos “cinco estágios universais” (comunismo primitivo, escravidão, feudalismo, capitalismo e socialismo, nessa respectiva ordem) e a da bifurcação entre modo de produção europeu e modo de produção asiático, mas acaba por reforçar uma lógica dual contraditória entre modernidade versus tradição (criticada por outros autores como Stavenhagen⁸) ao apresentar

7 Que tem como um dos seus principais marcos históricos a tese do “intercâmbio desigual”, que contrariava pressupostos consolidados do funcionamento do sistema econômico mundial, apresentada pelo economista argentino Raúl Prebisch, e problematizada também pelo brasileiro Celso Furtado. Ambos foram responsáveis pela enorme projeção dos trabalhos da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), com sede em Santiago, no Chile, principalmente nas décadas de 1950 e 1960.

8 “Embora num sentido mais amplo, as relações coloniais não eram mais que um aspecto das relações de classes que o sistema mercantilista forjou em escala mundial, no particular as relações de classes entre índios e espanhóis (incluindo criollos [como eram denominados os descendentes diretos de europeus já nascidos nas Américas]) se apresentavam geralmente sob a forma já descrita de relações coloniais [todos grifos do autor]. Isso se deveu essencialmente à natureza da economia colonial. Enfim, a rígida estratificação social (que por sua rigidez tem sido chamada, com frequência, um sistema de castas), refletia mais o caráter colonial que o caráter classista da sujeição do índio. E influenciou, por sua vez, no desenvolvimento das relações de classe” (STAVENHAGEN, 1969, p. 247). Embora tenha dado passos importantes na compreensão d’*As classes sociais nas sociedades agrárias* (título de um de seus clássicos de 1969) e, antes disso, tenha apontado as *Sete teses equivocadas sobre*

alternativamente as categorizações dos três grandes estágios: *comunitário*, *tributário* (dentro do qual se encontrava o feudalismo europeu, apenas mais uma das formas plurais realmente existentes das duas etapas iniciais) e, finalmente, *capitalista*. Este último se caracterizaria pelo triunfo da classe burguesa tanto do ponto de vista político (suplantando outras formas de dominação existentes nos estágios tributários) como econômico, conforme demonstrara o pensamento marxista. Ocorre que essa relação entre o estágio tributário e a etapa capitalista se configura, na prática, menos como antítese e mais como complemento – como dá a entender, em complemento à *teoria do valor* de Marx, a *teoria do valor globalizado*, do próprio Amin. Segundo esta última, o grau superior de globalização propiciado pelo advento do capitalismo-colonialismo (que tem como episódio histórico fundante a invasão das Américas) estabeleceu uma hierarquização do preço da mão de obra (divisão internacional do trabalho) e de seu “valor”. Juntamente com o manejo de práticas de acesso e exploração de recursos naturais (também elas fundamentalmente coloniais, visto que se deram em territórios quase sempre ocupados, e não supostamente “vazios”, ao contrário do que contam a história escrita interessadamente por parte dos exploradores), esse *valor globalizado* constituído a partir da admissão da superexploração/não-existência de mão de obra de sujeitos colonizados efetivamente explorados (numa relação política de poder similar a que se verifica no estágio tributário, em combinação com a fase capitalista) dá sustentação, no entendimento do autor egípcio, a uma *renda imperialista* (ou seja, a uma renda definida por monopólios, inclusive financeiros).

A arqueologia e a genealogia⁹ da *abissalidade* do sistema¹⁰ estariam,

a *América Latina* (1965), Stavenhagen, assim como seu compatriota mexicano Pablo Casanova-González (1969), ainda atribuiu à divisão de classes (econômica) uma função preponderante para a organização social nas periferias.

- 9 Nesse tocante das ‘metodologias’ frente à “sociedade de normalização”, em diálogo com Foucault.
- 10 Como bem nota Grosfoguel (2011), é possível traçar um diálogo crítico entre a “sociologia descolonial de Sousa Santos” e a “visão descolonial de Frantz Fanon”. Particularmente, é estabelecido um paralelo entre a diferenciação entre a “zona do ser” e a “zona do não-ser”, que faz parte da concepção de racismo estrutural de Fanon (2010) [1952], com o “lado de cá” e o “lado de lá” da “linha abissal”, de Santos. A lógica e o funcionamento desse processo de diferenciação social é aqui denominada como *abissalidade*. “A teoria crítica de esquerda produzida a partir da geopolítica do conhecimento e da corpo-política do conhecimento da experiência histórico-social do ‘Outro’ dentro da zona do ser [lado de cá da ‘linha abissal’] não é suficiente para entender os problemas vividos nem a maneira como se articulam os processos de violência e apropriação da dominação e da exploração na zona do não ser [lado de lá da ‘linha abissal’]” (GROSFOGUEL, 2011: 102). Em vez de sublinhar essa diferença entre as duas zonas, o que se pretende assinalar aqui é que as duas zonas são interdeterminantes e interdependentes.

portanto, interconectadas com duas passagens/rupturas/transições históricas, materiais esimbólicas decisivos: a estruturação do patriarcado moderno e a efetivação da profunda lógica colonial de produção ativa de não-existências. A primeira se deu por meio de fenômenos como a caça as bruxas (juntamente com outras perseguições de ordem étnico-cultural-religiosa aos corpos femininos rebeldes) tanto no “Velho Continente” como em territórios colonizados (FEDERICI, 2010 [1984]). E o segundo se efetivou e se estabeleceu como constitutivo do capitalismo-colonialismo com base na invasão, espólio e massacre dos povos indígenas no “Novo Mundo” *per se*, a partir do final do século XV (a qual também teve reflexos dentro da Europa) e ao longo do século XVI¹¹.

Em consonância com o programa de pesquisa proposto por Santos (2002) de aplicação de uma “sociologia das ausências” a fim de desmontar quadros erigidos pela *razão indolente* e suas sombras, invisibilizações e anulações, apresento o argumento de que a habilitação do *pensamento abissal* relativamente ao entendimento do capitalismo (e do sistema capitalista tal qual ele se formou, se desenvolveu, se expandiu e funciona até os dias de hoje) fratura o diagnóstico e, por consequência, a possibilidade de ações concretas desestabilizadoras e reflexões de fato críticas diante desse mesmo sistema.

2 PRIMEIRO MOVIMENTO

Neste primeiro movimento, a partir da análise realizada em literaturas interdisciplinares e também como consequência de experiências vividas com os sujeitos de pesquisa (que protagonizam as lutas sociais que ocupam o centro dos estudos de caso escolhidos, sobre os quais tratarei mais adiante), destaco duas frentes desviantes que interagem de forma constante e se permeiam entre elas. Admito que seria possível desatar esse novelo puxando outros fios que não necessariamente esses aos quais me dedicarei. Como já se referiu, trata-se de

11 Grosfoguel (2013) se refere aos quatro genocídios/epistemicídios no longo século XVI - contra a população judia e muçulmana na conquista de *Al-Andalus* [denominação da península ibérica segundo conquistadores islâmicos], contra os povos indígenas na conquista do continente americano, contra os africanos raptados e escravizados no continente americano e contra as mulheres queimadas vivas sob acusações de bruxaria na Europa. O intento do autor é interconectar e inter-relacionar esses quatro genocídios/epistemicídios entre si, como parte constitutivas das estruturas epistêmicas do *sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial*. A referência ao longo século XVI (1450-1650) remete ao trabalho do historiador francês Fernand Braudel, que influenciou a formulação de *sistema-mundo moderno* de Immanuel Wallerstein.

um esforço com alcances limitados que tem o propósito de dar alguns contornos a um quadro-geral para as temáticas tratadas.

A primeira frente diz respeito a um dos aspectos mais discutidos quanto à economia política da formação daquilo que a teoria marxista denomina como modo de produção capitalista¹². Aspectos factuais e interpretativos que compõem a genealogia do capitalismo, entendido como tal, serão retomados com o intento de recolher pistas para uma releitura de processos e dinâmicas sociais que, embora distantes em termos da linearidade temporal convencional, perduram até configurações da sociedade contemporânea. Merecerá destaque, por exemplo, nesta passagem em específico, o chamado “debate sobre a transição” do feudalismo ao capitalismo (comumente entendido como um fenômeno endógeno e exclusivo da Europa), no sentido de *descolonizá-lo*.

Desde Marx, estudar a gênese do capitalismo tem sido um passo obrigatório para aqueles ativistas e acadêmicos convencidos de que a primeira tarefa na agenda da humanidade é a construção de uma alternativa [da alternativa, acrescento, em consonância com a proposta de Boaventura de Sousa Santos (2007)] à sociedade capitalista. Não surpreende que cada novo movimento revolucionário tenha regressado à ‘transição ao capitalismo’, aportando a ele as perspectivas de novos sujeitos sociais e descobrindo novos terrenos de exploração e resistência. (FEDERICI, 2010 [1984], p. 19)

Não é difícil supor que balizas consagradas (quase sempre a partir de

12 Há distintas perspectivas no campo da história econômica sobre o processo conhecido como *A Ascensão do Ocidente* (que é inclusive o título de uma influente obra sobre o tema, de William H. McNeill). A partir, por exemplo, de assumidas concordâncias com a “teoria neoclássica *standard*”, tais perspectivas “revertem à explicação interna como alegada superioridade do Ocidente o porquê de sua ascendência sobre o resto do mundo” (FRANK e GILLS, 2014 [1993], p. 28). Mesmo sobre as abordagens da história econômica marxista, Frank e Gills (2014 [1993], p. 28-29) realçam que elas são “resultado do eurocentrismo e da preferência por marcos explicativos endógenos, classistas e causalísticos” visto que “nenhuma lei dita que a limitação do alcance da análise seja inevitável ou imposta”.

suposições eurocêntricas¹³, etnocêntricas¹⁴ e imperiais¹⁵) tenderam a produzir uma sorte de galvanização de um viés redutor da importância do colonialismo¹⁶ e do patriarcado nos estudos e nas interpretações de um dos temas mais recorrentes e polêmicos para a constituição do mundo moderno e para a reprodução do padrão das relações de poder hegemônicas tais quais elas existem hoje. Não é preciso também grande esforço para se perceber que essa formação do capitalismo tem sido entendida como uma consequência das virtudes da Europa, reduzindo o peso do quadro maior que excede em muito o

-
- 13 Wallerstein (1997, p. 97) aponta cinco caminhos seguidos pelos quais as ciências sociais expressam seu eurocentrismo: historiografia, paroquialidade do seu universalismo, suposições acerca da civilização ocidental, *Orientalismo* [em referência à obra de Edward W. Said] e suas tentativas para impor a teoria do progresso. Ainda que o próprio com a sua teoria do *sistema-mundo moderno* (ao repetir ideias como a de que a Europa fez 'algo especial' do século XVI ao século XVIII) também esteja sujeito a receber a mesma crítica de não desprendimento do eurocentrismo que ele mesmo denúncia.
- 14 "O etnocentrismo baseia-se numa distinção grupo interior-grupo exterior penetrante e rígida: envolve imagens negativas estereotipadas e atitudes hostis em relação aos grupos exteriores, imagens positivas estereotipadas e atitudes submissivas em relação aos grupos interiores, e uma visão hierárquica, autoritária, da interação do grupo em que os grupos interiores são justamente dominantes, os grupos exteriores subordinados" (ADORNO et al., 1950, p.150).
- 15 Para Said (2014 [1993], p. 8), imperialismo significa a macroestrutura conceitual e prática de dominação de um centro metropolitano com relação a territórios satélites e periféricos, enquanto que colonialismo seria a implantação de assentamentos em contextos distantes. Ou seja, o colonialismo, segundo essa visão, seria um desdobramento da ideologia imperial. Tendo a discordar. Não só porque "o colonialismo europeu no mundo pós-renascimento se tornou uma forma suficientemente especializada e historicamente específica de expansão imperial para justificar seu uso geral como um tipo distinto de ideologia política" (ASHCROFT et al., 2007 [2000]: 40, no verbete sobre *Colonialismo*), mas porque entendo a questão de outra maneira. O imperialismo, a meu ver, se configura como uma modalidade acionada (ou não) pela *matriz abissal*, composta por capitalismo, colonialismo e patriarcado.
- 16 Justamente pela frequente limitação do conceito à dominação oficial e formal de um determinado centro metropolitano frente a uma "colônia", o colonialismo custa a ser entendido – até porque as hermenêuticas que historicamente vêm se dedicando a decifrá-lo tomam como referência o colonizador (diante da menor relevância 'naturalizada' do colonizado). Como realçam Ashcroft et al. (2007 [2000], p. 41), o "colonialismo desenvolveu uma ideologia enraizada numa justificação ofuscante, e seu processo violento e essencialmente injusto se tornou crescentemente difícil de ser percebido por trás de uma tela de fumaça liberal de 'tarefa' civilizatória, 'desenvolvimento' e 'ajuda' paternalistas." Alguns salientam que, a partir da expansão europeia do século XVI, colonialismo e capitalismo (bem como o patriarcado, como já se disse) se retroalimentaram mutuamente (FERREIRA, 2014), embora a problematização do colonialismo jamais tenha merecido nada nem próximo aos esforços canalizados para entender o capitalismo. A naturalização patente do colonialismo que está presente nas obras clássicas de Said (*Orientalismo e Cultura e Imperialismo*) chama atenção para a forma como o fenômeno é visto. Mas, assim como já se disse na nota anterior (15), existe uma tendência de entendimento invertido e fragmentado que dificulta a tentativa de compreensão da relação complementar entre os fenômenos.

espaço-tempo europeu¹⁷.

Sustento que essa construção histórico-interpretativa tem sido central para a consolidação de um enquadramento político-ideológico com fortes traços *abissais* (o qual se estende para muito além da questão específica da Europa, evidentemente), que tende a anular a agência e as subjetividades próprias dos povos e corpos disciplinados, e ao mesmo tempo rebeldes, perante o capital. Este enfoque que naturaliza o mercantilismo (como se ele não tivesse em sua base o imperialismo, ou seja, a subjugação de um povo em relação ao outro, e muitos massacres e explorações ferrenhas do trabalho e dos conhecimentos das populações colonizadas) estabelece e reafirma uma separação decisiva do capitalismo de suas outras duas partes constitutivas e inseparáveis, porém veladas: o colonialismo e o patriarcado.

Na esteira da crítica a essa naturalização, a exploração do trabalho escravo tanto da população indígena como negra e o tráfico de pessoas escravizadas complementa esse quadro geral que se baseia no congelamento de ambas como fontes de produção de riqueza supostamente circunscritas e circunstanciais ao passado, sempre a reboque de um centro irradiador de “luzes” modernizantes. Essa abordagem crítica a esse conjunto de interpretações que corroboram para cristalizar a condição de objeto de indivíduos e coletivos colonizados, que entendem as *colônias como ausências* (riquezas materiais das quais só se pode aproveitar, sem vida e agência, como um mero recurso natural administrável e extraível), encontra contrapontos em diversas obras – como a de Eric Williams (2011 [1944]), a qual postula uma linha direta entre os negócios e os lucros proporcionados pelo sistema escravocrata e a Revolução Industrial na Inglaterra.

A segunda frente consiste na releitura de uma das noções mais influentes

17 “Nesta preferência por unidades de análise limitadas que, por sua vez, são causas da limitação, tais como estado nacional, sociedade, civilização, as ‘transições’ ocorrem principalmente por causas ‘internas’ de ‘classe’. Nestas ‘transições’ têm sido fundamentais as transições entre modos de produção, que foram analisadas usualmente como se tivessem ocorrido completamente no interior de cada entidade separada, de acordo com o desenvolvimento de suas contradições internas” (FRANK e GILLS, 2014 [1993], p. 29). Estes autores enfatizam que “marxistas e não-marxistas”, assim como “neo-classicistas e outros estudiosos eurocêntricos”, têm “colocado suas perguntas e buscado suas respostas só ou principalmente *dentro* [grifo dos autores] da Europa, seja em seus ‘modos de produção’, em suas ‘instituições de propriedade’ ou em qualquer outras qualquer” (FRANK e GILLS, 2014 [1993], p. 31). Em contrapartida, os mesmos apresentam esse processo como “consequência de uma mudança no centro econômico de gravidade do Oriente para o Ocidente”, isto é, dão uma explicação causal “sistêmica e conjuntural” para a “mudança ‘transicional’ que aparece ‘externa’ à Europa e suas relações de produção ‘internas’” (FRANK e GILLS, 2014 [1993], p. 30).

que relega o colonialismo ao passado (notadamente no espectro político-ideológico ampliado da esquerda global): a “acumulação primitiva”, que veio a se tornar conhecida pela pena de Karl Marx. Como parte de uma poderosa engrenagem crítica de desconstrução do modo de produção capitalista com base no materialismo histórico e dialético, Marx formulou, em sua obra mais conhecida (*O Capital*, Vol. I), a concepção de “acumulação primitiva”, considerada como o ponto de partida da produção capitalista, isto é, quase uma espécie de “pecado original” do capitalismo – segundo, inclusive, uma analogia com paradigmas teológicos feita pelo próprio autor¹⁸.

Objeto de reflexões praticamente desde o momento em que veio à tona, a “acumulação primitiva” de Marx estimulou uma série de contributos posteriores acerca do funcionamento do sistema – não apenas no que se refere ao seu “centro”, mas principalmente nas chamadas “periferias”. Intelectuais e militantes como Rosa Luxemburgo (1985 [1913]) e, mais recentemente, David Harvey (2005 [2001]) e Silvia Federici (2010 [1984]), entre muitas e muitos outros analistas marxistas e não marxistas do Sul e do Norte Global, têm apontado para aspectos complementares que envolvem um senso mais alargado e contínuo dessa ideia de “acumulação” – já não mais apenas limitada aos cercos dos adjetivos “primitiva”, quando da sua formação histórica a partir da expansão colonial do final dos séculos XV e XVI, ou “capitalista”, em sua fase mais “desenvolvida” na esteira da Revolução Industrial, mas submetida a uma série de distintas abordagens. Essa continuidade acumulativa é associada aqui em particular à *emergência dos impérios*, visto que as consolidações do Estado ainda monárquico (notadamente a coroa espanhola, na virada dos séculos XV para XVI) e também do Estado-nação moderno (atribuído à Revolução Francesa, no século XVIII) tem no seu bojo processos imperialistas de dominação de territórios alheios, fontes privilegiadas da própria acumulação.

Essas temáticas listadas foram tratadas ao longo da história e continuam sendo enfrentadas no presente por uma série de produções político-intelectuais a partir dos mais diversos pontos de vista. Poder-se-ia mobilizar uma infinidade de obras (acerca de conquistas, derrotas e processos históricos em andamento),

18 Segundo Marx (1996) [1867], no Capítulo 24 do Volume I (Livro Primeiro) d'*O capital*: “A acumulação do capital [...] pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação ‘primitiva’ (*previous accumulation* [ou acumulação prévia] em Adam Smith), precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida” (MARX, (1996) [1867], p. 339).

trajetórias e intervenções dos mais variados sujeitos individuais e coletivos do largo e megadiverso subcontinente¹⁹, tendo ou não como referência as especificidades, bem como a diversidade dos povos, de suas histórias e de seus modos de vida, que marcam as vidas e as realidades sociais na América Latina/Abya Yala²⁰. A intenção aqui não é, de modo algum, elaborar ou sequer esboçar uma sorte de catálogo dessas múltiplas análises. Ciente dos riscos que qualquer pretensão de totalidade contém, optei por uma seleção bastante limitada (e focada nos propósitos que assumi) de trabalhos, linhas de pensamento e movimentos de base que colocam contrapontos à narrativa da minimização (que por vezes alcança um nível muito próximo da supressão) do colonialismo e do patriarcado na constituição do capitalismo.

Historiador especialista no estudo da dinâmica do capitalismo, Braudel (1987 [1985], p. 96) reforça que o capitalismo vive de um escalonamento regular em que “zonas exteriores alimentam as zonas médias e, sobretudo, as zonas centrais”. Como o autor coloca, esta tese da convivência do capitalismo com o trabalho escravo e a servidão consiste numa interpretação “bem diversa da do habitual modelo em sequência: escravatura, servidão, capitalismo”.

Põe em destaque uma simultaneidade, um sincronismo demasiado singular para não ter um vasto alcance. Mas não explica, nem pode explicar, tudo. Pelo menos, em relação a um determinado ponto, que penso ser essencial para as origens do capitalismo moderno, isto é, tudo o que se passa para além das fronteiras da economia-mundo europeia. (Braudel, 1987 [1985], p. 97)

Em dissonância com o tom da burguesia homogeneizante da formação e expansão do capitalismo que está embutido na leitura de Marx e Engels, Braudel oferece três argumentos em torno da conceptualização do capitalismo como processo de longa duração (apesar de reconhecer a extraordinária mudança de envergadura e de proporções ao longo do tempo). O primeiro deles é o de que o capitalismo “assenta, ainda, sobre uma exploração dos recursos e das possibilidades internacionais, por outras palavras, existe à escala mundial, ou pelo menos aspira ao mundo inteiro”; o segundo argumento é o de que o capitalismo se apoia “ainda e sempre, obstinadamente, em monopólios de

19 São incontornáveis, acerca da sucessão de saques e de massacres em *Nuestra América* e de reflexões em torno das mesmas, as obras de Galeano (1978 [1970]) e Martí (1991 [1891]).

20 A intelectual e militante do movimento negro brasileiro, Lélia González retoma e reitera a formulação alternativa proposta por Magno Machado Dias, para o caso mais específico do Brasil, de “América Ladina”: “este barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma América Ladina” (GONZÁLEZ, 1984, p. 236).

direito ou de fato, apesar de todas as violências que por essa razão se têm desencadeado contra si”; e o terceiro é o de que o capitalismo “não abarca toda a economia, *toda* [grifo do autor] a sociedade em atividade; não consegue jamais encerrar nem uma, nem outra, num sistema, o seu, que seria o sistema perfeito” (BRAUDEL, 1987 [1985], p. 114-115).

O que se pode extrair dessas considerações de Braudel, portanto, é que o capitalismo²¹ sempre foi promotor – e se aproveitou de modo profundo, sem nunca conseguir superá-las de uma forma definitiva – de heterogeneidades e de hierarquias (e não necessariamente de homogeneizações e de igualitarismos); foi desde sempre também monopolista e desconforme com a economia de mercado concorrencial (a despeito das aparências contrárias, que grassam tanto na direita como na esquerda do espectro político-ideológico, as quais costumam associar o capitalismo somente ao livre mercado). Em suma, foi, desde sempre e até hoje, para ele, uma atividade econômica de cúpula, que

21 Que também se chocam com algumas das conclusões de Lenin (2012 [1917]), especialmente quanto ao entendimento do Imperialismo como “estágio superior” do capitalismo, marcado pela exportação de capitais, naquilo que seria uma fase posterior ao capitalismo mercantil, supostamente regido pela livre concorrência, em que predominava a exportação de mercadorias. Também Arendt (2009) [1949] parece encampar a mesma linha de raciocínio de Lenin, na qual o imperialismo é caracterizado como a fase da “exportação de capital”, embora ela mesma prefira a ideia de que o primeiro deva ser considerado como “o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 206). A autora admite a violência desse período posterior sem levar em consideração a *abissalidade* da violência empregada logo da invasão colonial das Américas pelos europeus, a partir do fim do século XV. “A primeira consequência da exportação do poder foi esta: os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército – que na estrutura da nação, existindo ao lado das demais instituições nacionais, eram controlados por elas –, foram delas separados e promovidos à posição de representantes nacionais em países fracos ou não civilizados. Aqui, em regiões atrasadas, sem indústria e sem organização política, onde a violência campeava mais livre que em qualquer país europeu, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades. O desejo da burguesia de fazer com que o dinheiro gerasse dinheiro como homens geravam homens não passava de um sonho: o dinheiro tinha de percorrer o longo caminho desde o investimento na produção; o dinheiro não gerava dinheiro – os homens é eu faziam as coisas e o dinheiro” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 204). Curiosamente, ela só vê a eliminação de todas as leis econômicas e a imposição da força nesse período posterior, já no final do séc. XIX. “O segredo do sucesso estava precisamente no fato de terem sido eliminadas as leis econômicas para não barrarem o caminho à cobiça das classes proprietárias. O dinheiro podia, finalmente, gerar dinheiro porque a força, em completo desrespeito às leis – econômicas e éticas –, podia apoderar-se de riquezas. O dinheiro exportado só pode realizar os designios de seus proprietários quando conseguiu estimular e concomitantemente exportar a força. Somente o acúmulo ilimitado de poder podia levar o acúmulo ilimitado de capital” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 204). Mas fica a pergunta: por acaso, durante todo o período colonial que antecedeu essa “exportação de capital e de força”, alguma lei econômica ou ética era respeitada em territórios coloniais? Esse entendimento se refletirá na leitura dela sobre a questão do racismo como destruidor (e não como a própria base) não só do “mundo ocidental”, mas de “toda a civilização humana”.

tende para a cúpula²². Nesse tocante, aproxima-se das reflexões de Polanyi (2000 [1944]) acerca d'A *grande transformação*, que prenunciava a lógica desagregadora e disruptiva do *duplo movimento* do desenvolvimento do sistema capitalista diante de lógicas mais solidárias em torno dos laços comunais.

Algumas particulares interpretações histórico-sociológicas do fenômeno de formação, expansão e domínio global do sistema capitalista ganharam pretensões universalistas ao longo da história²³. Produzidas originalmente em sua grande maioria nos círculos intelectual-acadêmicos do Norte²⁴ e dotadas de larga influência em termos político-ideológicos²⁵, foram espalhadas no senso comum e povoam os imaginários de dominantes e dominados. O primeiro e talvez mais poderoso raciocínio por trás dessas versões pode ser resumido da seguinte forma: o colonialismo consiste meramente em um fenômeno componente de uma etapa parcial (juntamente com o *capitalismo mercantil* ou *mercantilismo*, reduzido frequentemente ao seu aspecto econômico) e preliminar da formação definitiva do capitalismo. Segundo esse lugar-comum do mundo das ideias, tudo que se possa associar ao colonial seria por obrigação

22 Destaco aqui trecho da obra (BRAUDEL, 1987 [1986], p. 145) que reúne o conteúdo das *Jornadas Fernand Braudel*, realizadas em outubro de 1985, no Centro de Châteauevallon (em Toulon-Ollioules), um mês antes do falecimento do historiador. Numa das passagens do colóquio, Braudel insiste com a ideia de que o capitalismo se notabiliza pela tendência para a cúpula, e para tanto utiliza o próprio exemplo do Brasil, num diálogo com o economista Celso Furtado, acerca do “capitalismo brasileiro que cabe na palma da mão”: “Em São Paulo, a capital viva do Brasil, chamam-lhes os *grã-finos*. [...] [E]ssas pessoas distintas que conheci em 1939, que recebiam de uma maneira extraordinária e que representavam, por si só, riquezas fabulosas. Talvez já não sejam os mesmos, mas existe lá uma conjuntura que é absolutamente a meu favor”.

23 Em trabalho que versa sobre “a interconectividade das histórias, o reconhecimento do colonialismo como *integral* [grifo meu] para a história da modernidade e para a formação de suas instituições – isto é, para a apreensão do nosso mundo contemporâneo – e a crítica de hierarquias pré-determinadas de conhecimentos”, Bhambra (2007, p. 154) problematiza a relação do projeto (e das projeções) de modernidade europeia com a imaginação sociológica hegemônica, assim como dissecar os mitos em torno da integridade cultural (Renascimento), do Estado-Nação moderno (Revolução Francesa) e do capitalismo industrial (Revolução Industrial). Com isso, a autora procurou não apenas mostrar que os registros históricos associados a conceitos aplicados à sociologia (os quais são entendidos como condição obrigatória para o diálogo) são mais ricos e variados do que geralmente se imagina, e que assim o são justamente “em relação a experiências de outros cujas particularidades têm sido negadas (enquanto a particularidade dominante é obliterada na esteira de um falso universalismo)”.

24 Norte metafórico, em contraposição ao Sul metafórico (SANTOS, 2009).

25 Harman (2004) realça, por exemplo, que o argumento que se encontra mais disseminado em geral é o de que o capitalismo surgiu e ganhou impulso na Europa ocidental como resultado de valores especiais que vieram de uma herança helênica ou ‘judaico-cristã’ – interpretação para a qual obras como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber, certamente contribuíram sobremaneira.

pré-capitalista.

Não raro, o colonialismo acaba por ser apresentado como um par indissociável do capitalismo mercantil, não apenas como etapa intermediária (por vezes até substituível e/ou descartável), mas até como antípoda ao capitalismo burguês em seu sentido mais acabado, numa equação inversamente proporcional em que se deduz que *quanto maior o capitalismo, menor o colonialismo*. Poucos escritos traduzem essa potência modernizadora do capital como o *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels.

A burguesia desempenhou na História um papel altamente revolucionário. Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus 'superiores naturais', para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do 'pagamento à vista'. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou a exploração aberta, direta, despudorada e brutal. A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas como dignas e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio, seus servidores assalariados. A burguesia rasgou o véu do sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a meras relações monetárias. A burguesia revelou como a brutal manifestação de força na Idade Média, tão admirada pela reação, encontra seu complemento natural na ociosidade mais completa. Foi a primeira a provar o que a atividade humana pode realizar: criou maravilhas maiores que as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas; conduziu expedições que empanaram mesmo as antigas invasões e as Cruzadas. A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época da burguesia de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias secularmente veneradas, as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens. (MARX e ENGELS,

2010 [1848], p. 42-43)

Bastante interessadas em disseminar ideias e inflamar mobilizações antissistêmicas, interpretações histórico-econômico-políticas como a do *Manifesto Comunista* trazem consigo uma pesada carga de hierarquização e um poderoso sentido linear de progresso²⁶. Corroboram, assim, para aparentemente “comprovar” de forma antecipada e definitiva a *exterioridade* (no sentido da diferenciação com relação a outras partes do mundo) e a *superioridade* europeias²⁷ – as quais aparentemente teriam sido antecipadas pelo Renascimento e depois viriam a ser coroadas com o Iluminismo e com o advento do amplo espectro de inovações forjadas pela modernidade ocidental hegemônica. Tendo a consolidação do Estado como uma de suas principais derivações, esses ciclos de transformações são comumente representados como capítulos da história “universal”: das Revoluções Francesa e Industrial, na Inglaterra, seguidas pela ampliação exponencial do poderio dos Estados Unidos da América (EUA), e suas distintas modalidades de supremacias (intra e internacional) e de imperialismos que incluem o Atlântico Norte, como um todo.

São conhecidas as inúmeras correntes teórico-sociológicas que explicam o “desenvolvimento” dos países centrais do Ocidente (ao mesmo tempo em que se

26 É preciso realçar, porém, que Marx e Engels também criticavam a concepções teleológicas da história. Em uma passagem d'*A Ideologia Alemã*, Marx e Engels discorrem sobre essa questão: “A história não é senão a sucessão de diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais, as forças produtivas que lhe são transmitidas pelas gerações precedentes; assim sendo, cada geração, por um lado, continua o modo de atividade que lhe é transmitido, mas em circunstâncias radicalmente transformadas, e, por outro lado, ela modifica as antigas circunstâncias entregando-se a uma atividade radicalmente diferente; chega-se a desnaturar esses fatos pela especulação, fazendo-se da história recente a finalidade da história anterior; é assim, por exemplo, que se atribui à descoberta da América o seguinte objetivo: ajudar a eclodir a Revolução Francesa; dessa maneira, confere-se então à história seus fins particulares e dela se faz ‘uma pessoa ao lado das outras’ (a saber, ‘consciência de si, crítica, único etc.), enquanto que aquilo que se designa pelos termos ‘determinação’, ‘finalidade’, ‘germe’, ‘ideia’ da história passada nada mais é do que uma abstração da história anterior, uma *influência ativa que a história anterior exerce sobre a história atual* [grifo meu] (MARX e ENGELS, 2007 [1933], p. 46-47). É simbólico que os acontecimentos históricos escolhidos por Marx e Engels para ilustrar essa relação entre o passado e o presente sejam justamente a “descoberta” da América e seus inúmeros e substantivos contributos ao advento da Revolução Francesa. Através dessas lentes teleológicas criticadas pelos autores, o colonialismo é entendido e apresentado como algo *necessário* para a *progressão da humanidade*, como um todo.

27 Conforme Goody (2006, p. 5), “uma visão de mundo particular sobre a Antiguidade Europeia, que foi reforçada pela autoridade derivada do extenso uso da escrita pelo sistema alfabético romano, foi apropriada pela e absorvida dentro do discurso historiográfico europeu, propiciando um aparente revestimento científico a uma variante de um fenômeno comum [*etnocentricidade*]”.

tenta justificar o flagelo do “subdesenvolvimento”²⁸ de praticamente todas as outras partes do mundo) com essa linha de argumentação “endógena”²⁹, ou seja, que tem como substrato e explicação as próprias virtudes dos pretensos “vencedores” da história³⁰, os colonizadores. Estes últimos se (auto-)apresentam como impetuosos e destemidos o suficiente para cruzar oceanos e estabelecer as mais distintas e longínquas intervenções coloniais da forma como o fizeram sob a justificativa de que se “aproveitaram” desse processo, afinal, para produzir “benefícios e vantagens” comuns que somente a Europa ocidental poderia ter

28 Variadas obras, como a de Lacoste (1961), se dedicaram exclusivamente a pontuar os “caracteres constitutivos”, as causas “originais” e até as “formas e perspectivas de evolução” do fenômeno do “subdesenvolvimento”. Segundo este autor, “apesar da grande diversidade, é possível estabelecer, na grande maioria dos casos, um conjunto coerente de *sintomas qualitativos* [grifo meu], evidentemente variáveis em intensidade” (LACOSTE, 1961, p. 9) que poderiam justificar o “subdesenvolvimento” que, na década de 1960, caracterizava a vida cotidiana de três quartos da população mundial. Para além desses tais *sintomas* (como insuficiência alimentar, deficiências na agricultura, baixa renda nacional, reduzida industrialização, subordinação econômica, setor comercial atrofiado e estruturas sociais ultrapassadas, intensa natalidade, deficiente nível de instrução, frágil integração nacional e falta de consciência, entre outros), são apresentados como causas concretas (em contraposição aos apontamentos relacionados ao clima, a fatores étnico-raciais e religiosos) a existência de uma “verdadeira burguesia” surgida de um processo histórico de “verdadeiro feudalismo” (que dissociava os comerciantes emergentes da aristocracia dirigente), isto é, de uma particular “individualidade criadora” (LACOSTE, 1961, p. 56). Na América Latina, por exemplo, essa classe de “empreendedores” e suas formas de organização social correspondentes teriam sido implantadas, de acordo com o mesmo analista geógrafo, “por uma mistura complexa de estruturas feudais, escravistas e de mercantilismo colonial” (LACOSTE, 1961, p. 59).

29 “Em sua ardente preocupação de defender ‘a lei geral marxista de desenvolvimento na qual as sociedades econômicas são movidas por suas próprias contradições’ (Dobb) e ainda sem serem capazes de demonstrar o funcionamento dessa lei, seus litigantes [participantes filiados ao marxismo que se enfrentaram no “debate da transição” desde a década de 1950] acabaram aceitando a posição absurda de que a abertura do mundo não teve qualquer efeito quer sobre o declínio do feudalismo ou quer sobre o surgimento do capitalismo” (RUDRA, 1987, p. 175). Contudo, Rudra parece estar mais preocupado em entender porque a extração de mais-valia por parte dos proprietários de terra na Índia “pré-colonial” (conforme ele mesmo designa, os quais não eram menos “vorazes”, “extravagantes” ou “belicisitas” que os seus congêneres europeus), “não gerou nenhum processo de inovações ou de atividades de empreendedorismo”, fatores que estariam no coração do “milagre europeu” e que poderiam explicar a “não-transição” no caso indiano. Ao fim e ao cabo, parece aceitar a explicação tríplice formada pela luta de classes (e não só por ela, como advoga Brenner), por fatores demográficos e pelo incremento do comércio e divisão internacional do trabalho.

30 Em sua obra, Bhambra (2007) argumenta que o modo como entendemos o passado tem implicações para as teorias sociais desenvolvidas para lidar com as situações em que vivemos hoje; daí a premência de se reconceptualizar formas de discurso teórico e de prática política por meio de uma reviravolta com relação à maioria das teorias amplamente baseadas na ideia da singularidade da Europa. “A história é, então, não simplesmente um registro ‘do que aconteceu’, mas, em vez disso, um registro daquilo que foi como nós acreditamos que tenha acontecido – condicionada pelos padrões das comunidades nas quais essas reivindicações foram feitas – e, como tal, traz consigo necessárias falhas de acurácia e silêncios [...]. Note-se que o que *não* [grifo da autora] está sendo dito aqui é que

aproveitado³¹.

Segundo Harman (2008 [1999], p. 141), deram-se muitas explicações para a transformação da Europa no centro do sistema capitalista de alcance mundial, “variando do maravilhoso, passando pelo absurdo, até o obsceno”.

Alguns atribuem-na à tradição “judaico-cristã”, ainda que o lado cristão disso certamente não mostrou mérito algum durante os últimos anos do Império romano, a Idade Média na Europa e a estagnação de Bizâncio. Outros atribuem-na ao clima que encorajaria o “trabalho” e a “empresa”, alegação que faz pensar como as primeiras grandes civilizações foram capazes de prosperar. A tentativa obscena de explicá-la em termos da alegada superioridade “racial” dos europeus desaba diante do primeiro obstáculo de que eles estiveram “atrasados” [em relação a outras civilizações] por tanto tempo. Outra linha de pensamento atribui a ascensão da Europa a fatores “contingentes” – em outras palavras, foi um acidente. Existiu uma fortuita emergência de uma série de grandes homens, de acordo com uma história tradicional *mainstream*, houve a bem-aventurada ascensão do Calvinismo e da “ética protestante”, de acordo com os seguidores do sociólogo alemão Max Weber; houve a oportunidade do resultado dos embates entre camponeses e proprietários de terras na Inglaterra do século XV, o qual resultou na vitória de nenhum dos dois lados, de acordo com alguns acadêmicos norte-americanos [referência ao ‘marxismo político’ de intelectuais como Robert Brenner e Ellen Meiksins Wood]. (HARMAN, 2008 [1999], p. 141)

De qualquer modo, há um raciocínio quase subliminar (daí tão poderoso) na base desses “avanços” que com frequência é aceito passivamente: essas transformações não significaram melhorias apenas para os próprios “conquistadores” ilustrados, mas também para consolidar incrementos decisivos para as condições de vida dos bárbaros “conquistados”. Seriam ganhos, portanto, pretensamente *coletivos* e *universais* (e até supostamente desvantajosos para os próprios colonizadores, a despeito de todas as incontáveis vantagens das quais se aproveitaram por tempos prolongados) que alcançaram tal projeção ideológica a ponto de serem formuladas nos termos do célebre

isso faz algumas histórias mais ‘verdadeiras’ que outra, mas mais *poderosas* [grifo meu]. A base para seus poderes não reside na veracidade ou no fato de serem representações ‘melhores’, mas na aceitação geral da *reivindicação* de que assim o são” (BHAMBRA, 2007, p. 10). Sobre essas histórias *poderosas* de formação do capitalismo, capazes de ofuscar outras histórias de colonialismo e patriarcado, trata este artigo.

31 Bhambra (2007, p. 5) delinea também uma definição de eurocentrismo - a partir de suas reflexões de contestação do “fato” da excepcionalidade da Europa presente, direta ou indiretamente - em outras propostas de normatização, que reforça esse aspecto: “Eurocentrismo é a crença, implícita ou de outra forma, na significância histórica mundial de eventos sobre quais se acredita que tenham se desenvolvido endogenamente no interior da esfera cultural-geográfica da Europa”.

“fardo do Homem Branco”³². Um dos propósitos principais deste artigo é demonstrar que tais conclusões não se sustentam absolutamente, em especial do ponto de vista das dinâmicas vigentes nas periferias do sistema.

Como já se comentou, o objetivo deste primeiro movimento é prover uma contextualização geral ao conjunto do artigo e demonstrar que grande parte dessas interpretações a partir de perspectivas hegemônicas são problemáticas, pois visam produzir ativamente relações de poder coloniais e também patriarcais³³ como *não existentes (sociologia das ausências)*. *Não existentes* por terem sido deslocados da centralidade de (e “digeridos” por) um sistema que seria fundamental e primeiramente capitalista e impulsionador de ganhos e melhorias em prol da humanidade como um todo, sendo tudo o que não é a modernidade capitalista (no caso europeu, o feudalismo) o mal de todos os males. O acúmulo absoluto de poderes (da aliança entre a coroa e a burguesia contra os senhores feudais e a nobreza³⁴) por um setor social, paradoxalmente, convertera-se em raios de liberdade e de igualdade idealmente resguardadas por um ente específico, separado e superior, estatal. Tais procedimentos se chocam com uma releitura dos processos e dinâmicas sociais, em que capitalismo, colonialismo e patriarcado se coadunam de modo decisivo no seu penetrante arco de ideologias e estruturas (institucionais e não-institucionais).

32 O “fardo do Homem Branco” (em língua inglesa, *White Man's burden*) é o título de um poema do britânico Rudyard Kipling, escrito no final do século XIX, em que o autor descreve o que seria para ele a passagem das “responsabilidades imperiais” que eram da Inglaterra para os EUA, no sentido de assegurar a difusão de bens e valores civilizacionais próprios dessas potências aos bárbaros colonizados mundo afora. Para o bem dos “governados” e o infortúnio dos “governantes”, que veriam condenados os “seus filhos ao exílio” para servir “cativos”, cujos perfis poderiam ser resumidos em “metade crianças, metade demônios”.

33 Há estudos interessantes, como o já citado de Federici (2010 [1984]), que demonstram que também o patriarcado cumpriu esse papel estrutural de formação, impulso e sustentação do sistema capitalista. Não por acaso, o subtítulo enfoca a relação das mulheres e do corpo com a “acumulação primitiva”.

34 A obra de Huberman (2010 [1936]) é um exemplo desse tipo de panorama que parece superestimar a adesão geral às sucessivas “revoluções” emplacadas pela burguesia nascente (por via inclusive do engajamento de terceiros, como na Reforma protestante ou na desvalorização real e deliberada de moedas) e em que a relevância das colônias é subestimada. A coincidência temporal de mudanças entre o final do século XV e início dos XVI (expectativas e ações no âmbito das febres coloniais evidenciadas nas companhias mercadoras multiplicadas e nos grandes banqueiros) não é enfatizada a ponto de se sustentar que “para o povo do século XV, Colombo, que não tivera êxito em sua viagem às Índias, representava um fracasso”; o navegador só teve reconhecido o devido valor de suas “descobertas” no século XVI, “com o afluxo da prata das minas do México e do Peru para a Espanha” (HUBERMAN, 2010 [1936], p. 68). Tem-se a ideia por vezes que esses metais preciosos simplesmente voavam espontaneamente da América para a Europa, sem que um mundo enorme de inter-relações (profundamente assimétricas, violentas e aceitas como civilizatórias, daí abissais, no caso das populações nativas) não se desse para que isso fosse possível.

3 SEGUNDO MOVIMENTO

Ancorando suas lutas por autodeterminação em torno das balizas das *Epistemologias do Sul*³⁵, a atuação de diversas organizações indígenas na América Latina é um dos mais claros exemplos que escancara e deslegitima a referida *matriz abissal*. Com base nessa abordagem mais ampliada (que de algum modo segue a senda da *longue durée* de Braudel), aquilo que poderia parecer uma mera “luta identitária”, um desvio ao enfrentamento direto a um entendimento mais tópico de capitalismo, como mero “essencialismo” ou luta pela diversidade que se coadunaria com o sistema neoliberal, se converte em uma luta muito mais alargada que entende colonialismo e patriarcado como constituintes do próprio capitalismo, ainda que possam ser muito distintas as suas manifestações. Obras de intelectuais indígenas como a de Gersem José dos Santos Luciano (2006), do povo Baniwa, liderança e acadêmico que trabalha atualmente na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), ajudam a compreender a maneira como esses povos entendem a noção de autonomia frente as instituições estatais oficiais, que não se restringem às políticas indigenistas.

A partir da intersecção das premissas teóricas apresentadas acerca do Estado como “relação social” (POULANTZAS, 1980 [1978]) de uma matriz de poder capitalista, colonial e patriarcal com os processos histórico-sociais de construção de *novas institucionalidades* (nem totalmente captadas e incorporadas às instâncias e lógicas estatais, nem separadas em absoluto das mesmas) protagonizados por movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia, apresento uma brevíssima seleção de contribuições empíricas vindas das pesquisas realizadas nos respectivos territórios³⁶ – região de Uiramutã, na Raposa Serra do Sol, em Roraima; e Raqaypampa, parte do município de Mizque, em Cochabamba - entre setembro de 2013 e março de 2014.

Ilustrando o percurso seguido no sentido de garantir conquistas para as comunidades locais, Clemente Salazar, uma das lideranças da Central Regional Sindical Única de Camponeses Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR), utilizou literalmente, em uma entrevista, a seguinte expressão: “nós fomos perfurando o

35 A obra mais recente, que já vem sendo desenvolvida há décadas, vem a ser Santos (2014).

36 As pesquisas empíricas fazem parte de uma tese de doutorado no Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global, no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC), que tem como base empírica diálogos estabelecidos nos territórios com organizações indígenas no Brasil e na Bolívia.

sistema”³⁷.

Salazar, que atuava na ocasião como secretário-executivo da CRSUCIR e também como diretor da Coordenadora Nacional de Autonomias Indígenas Originárias (Conaioc), enfatizou durante a entrevista o caminho percorrido no enfrentamento dos *mecanismos de dispersão* do Estado (SANTOS, 1982), que são estratégias adotadas pelas instituições estatais para fazer valer a correlação de forças predominantes nas relações sociais de cada sociedade, muito antes do ciclo de agitações impulsionado pelas manifestações contra a privatização da água em Cochabamba (2000). Para os desdobramentos de fortalecimento da organização social comunitária em torno da estrutura de sindicatos agrários em Raqaypampa, o processo relacionado com a formação dos Conselhos Comunitários de Educação (CCEs) – colegiados auto-organizados com participação de integrantes da comunidade local e das unidades escolares que se dedicavam a discutir e deliberar sobre questões educacionais – ocupou uma posição relevante, como confirmam diversos outros depoimentos e variadas publicações organizadas e viabilizadas junto a parceiros pela própria CRSUCIR.

Segundo Salazar, a ideia de autonomia vem há muito fazendo parte do horizonte das/dos comunarias/os de Raqaypampa por dois motivos principais: para que não se tornem cada vez mais dependentes de imposições vindas de fora e também para seguir cultivando o modo de vida “diferente” das/dos quechuas “das alturas”³⁸ (incluindo as músicas, festas, vestimentas etc.).

Desde meados da década de 1980, ainda quando do início de parcerias entre as comunidades e a organização não-governamental (ONG) Centro de Comunicação e Desenvolvimento Andino (Cenda), passou a se instalar uma situação de maior tensão e disputa entre os professores do sistema escolar público que vinham de fora para dar aulas em quatro grupos escolares e os coletivos locais. O pomo da discórdia era a exigência de comunarias/os de que a educação se desse em consonância com o cotidiano vivido em Raqaypampa – tanto em termos de calendário escolar, como em termos do conteúdo oferecido. Além de manter uma iniciativa pioneira da escola em Rumi Muqu (entre 1987 e 1991) que seguia parâmetros determinados e era mantida pela própria população local, buscou-se uma articulação mais ampla para que se obtivessem os objetivos pretendidos. Foi uma decisão que partiu fundamentalmente das

37 Entrevista realizada em 25 de março de 2014 na cidade de Cochabamba.

38 A referência topo-geográfica das “alturas” é frequente nas conversas com os camponeses indígenas de Raqaypampa. Pode ser entendida inclusive como uma das características distintivas autoconferidas pelas comunidades locais, que expressam uma forte sintonia com os fenômenos naturais que as cerca.

próprias organizações de base, que tinham contra si não apenas os próprios professores, mas também as forças policiais da localidade de Aiquile (distrito vizinho em que havia representação das autoridades educacionais descentralizadas à época) quando decidiam pleitear publicamente pela educação intercultural bilingue, de acordo com as demandas comunitárias, que ainda começava a ser defendida na época.

Pergunta – Seguindo um pouco essa linha histórica, o senhor falava do processo em que estavam fortalecendo a organização e até houve uma certa desconfiância de algumas pessoas por causa da questão das escolas...

Clemente Salazar – Por uma temporada [apenas]. Porque cortaram os “itens” [as rubricas do orçamento público para as vagas que garantem os salários dos professores]. Estava bem para eles [alguns pais e professores]. Bastava que a criança soubesse ler alguma coisa e escrever. Essa não era a educação que queríamos. Educação tem que ser adequada à realidade.

Pergunta – Foram, então, direto a La Paz? Uma das primeiras vezes, não?

Sim. Fomos a La Paz, como agora [nas mobilizações em prol de melhorias na educação acompanhadas *in loco* durante a pesquisa de campo realizada entre fevereiro e março de 2014, também na esteira da reivindicação da autonomia, inclusive conjuntamente com outros povos e organizações reunidos na Conaioc]. Naquela época, ainda não havia uma Direção Geral de Educação Indígena.

Pergunta - E como receberam vocês? Não era muito comum receber camponeses-indígenas naquela época?

Nos receberam e conversaram com a gente porque tivemos capacidade de apresentar nossas demandas. Conversamos um bocado. Demos a explicação do porquê a educação deveria ser assim. “Ah, vocês têm razão”. Foi em 1992. Vieram para Raqaypampa as principais autoridades de nível nacional, inclusive o [secretário] executivo da CSUTCB [Central Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia, principal entidade do sindicalismo agrário do país, organização fundada em 1979], Mario Flores. Também veio Raul Montoya, [que era diretor de educação rural] do Ministério da Educação. Deram muita razão em todos os sentidos: calendários e conteúdos. E foi emitida uma resolução administrativa para que o calendário escolar fosse regionalizado em Raqaypampa. Os professores não sabiam o que dizer e comentavam: “como eles

conseguiram isso?” A partir daí, a confiança cresceu em nós. Aí começamos a reivindicar mais coisas por meio das leis. Também buscamos levar em conta o que pensa a comunidade. Desta maneira, ganhamos muita confiança.

Pergunta – Foi nesse momento que passaram a entender melhor a relação com o Estado?

Desta vez, nem tanto. Estávamos começando. Entendemos que tínhamos que cobrar. Cobrar porque é nosso direito. Temos esses direitos. Por meio do Convênio 169 da OIT, coisas como essas.

Pergunta – Mas isso [da Convenção 169 da OIT] foi depois, não?

Foi depois. Assim, temos pensado como temos que viver. Também fomos alunos da escola, a educação tinha que servir para mais coisas e não apenas para aprender a escrever e nada mais. Era nosso direito. E fomos reivindicar isso. Assim nos movemos, com Florencio [Alarcón]³⁹ e outras pessoas. Tínhamos ainda que ser orgânicos. Assim se avançava. Havia que planejar, fundar e pensar mais à frente, em nos unir. Era preciso criar um CREA [Conselho Regional das Alturas] para que se pudesse aglutinar os Conselhos Comunitários de Educação [CCEs], os quatro núcleos. E como fazemos? Tínhamos que formar professores camponeses. Como? Criando o Cefoa [Centro de Formação Originária das Alturas; que posteriormente recebeu o nome adicional de Centro de Educação Alternativa Fermín Vallejos⁴⁰].

Pergunta – Depois foi a Central [Regional Sindical Única dos Camponeses Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR)], não? Tudo dentro desse processo...

Depois do Cefoa foi a Central. Em 1997. Assim começamos perfurando tudo. Com a rádio, muitas coisas... Fomos perfurando o sistema. O companheiro Florencio [Alarcón] se tornou membro da Federação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses de Cochabamba [FSUTCC, representação em nível departamental da CSUTCB, uma das principais impulsionadoras da Educação Intercultural Bilingue (EIB) na Bolívia, inclusive a partir da experiência de Raqaypampa]. Foi muito importante.

39 De acordo com informações do próprio Clemente Salazar, Florencio Alarcón havia se transferido para a região (com forte presença do cultivo de coca) do Chapare, que é uma das áreas para a qual as/os comunitárias/os de Raqaypampa se deslocam em busca de alternativas para a obtenção de renda.

40 Falecido em 1992, “Tata” Fermín Vallejos foi *yachaq* [espécie de pajé] e ex-dirigente comunitário e Raqaypampa. A trajetória e depoimentos de Fermín Vallejos estão registrados em Cenda (1995).

A narrativa histórica e o conjunto de informações apresentados pela liderança de Raqaypampa são representativas de vários aspectos da forma como os sujeitos camponeses-indígenas se posicionam, tomam decisões e agem perante os “mecanismos de dispersão” da *forma política* Estado. Em alguma medida, é possível verificar a presença concomitante, neste episódio sintético da formação da CRSUCIR entre a década de 1980 e 1990, de três tipos de “mecanismos de dispersão”: *socialização/integração* (que tem certamente nos padrões de educação formal impostos a partir de cima um de seus principais vetores); *trivialização/neutralização* (através do manejo do orçamento público em âmbito mais local por parte daqueles descontentes com a mobilização por direitos específicos indígenas, por exemplo); e *repressão/exclusão* (acionamento da polícia em atos de força contra manifestantes que se insurgiam contra a ordem estabelecida).

Frente a esse arsenal de recursos favoráveis à reprodução de relações sociais capitalistas-coloniais, as/os comunárias/os decidem fazer valer a sua própria *forma política*, que não é meramente cópia do Estado moderno, mas uma espécie de referência outra de organização social (autonomia indígena) que desafia o sistema como um todo. Raqaypampa está na fase final de conclusão do processo de conversão em autonomia indígena originária camponesa (AIOC), que se tornou possível graças às mobilizações sociais que resultaram na promulgação da Constituição Política do Estado de 2009.

Também no contexto de pesquisa no Brasil, é possível identificar uma gama de obstáculos e hierarquizações que não se limitam apenas a opressão clássica de diferenciação entre classes sociais tipificadas pela teoria social, mas também que não são única e exclusivamente relacionadas com a discriminação étnico-racial. O trecho selecionado da entrevista com Mário Nicácio⁴¹, do povo Wapixana, coordenador geral do Conselho Indígena de Roraima (CIR), possibilita muitas leituras, mas não deixa de sobressair a ênfase nos laços intersetoriais para a aplicação de uma sufocante agenda anti-indígena – bem como as incisivas e bem-sucedidas reações organizadas.

Pergunta – Quando você pensa no Estado, nas possibilidades e das dificuldades que ele oferece, o que você vê?

Mário Nicácio – Primeiro, nós, povos indígenas de Roraima, que tem uma tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana, a gente sempre trabalha nesse tratamento sem fronteiras, né. Cada um dos países, que são Estados – Brasil,

41 Entrevista realizada em 10 de outubro de 2013.

Venezuela e Guiana –, cada um tem um tratamento diferenciado.

Mas, específico para nós dos povos indígenas, um dos avanços que a gente coloca até hoje como base do diálogo com o Estado é a conquista dos dois artigos na Constituição Federal: 231 e 232. Foi uma luta. Não foi porque os políticos quiseram colocar. Foi uma pressão das lideranças indígenas. Não sou dessa geração, da década de 1970. Antes mesmo da Constituinte, naquele momento de ditadura militar. Tudo que se falava contra o Estado era punido. E o indígena entrou nesse conjunto de reivindicações [pela garantia de direitos] que deu certo. Foi uma liderança aqui de Roraima, o Waldir Tobias, que é Macuxi, participou diretamente dessa reivindicação junto com outros indígenas do Brasil todo.

E, por outro lado, nós sempre entendemos como indígena... Não a estrutura do Estado, mas as pessoas que querem mandar no Estado, que são os governantes, que são eleitos para governar o Estado, sempre trataram os povos indígenas não de forma pacífica. Aquela história do coronelismo, aquela coisa do colonialismo, de que o indígena tem que sempre ser indígena. Tem que servir de empregado. Sempre os governantes trataram isso [dessa forma], desde a invasão do Brasil, há mais de 500 anos. Aqui em Roraima também.

E específico de Roraima, o Estado [nesse caso, o governo estadual] nunca tratou os povos indígenas como uma população do Estado de Roraima. Sempre tratou como qualquer um – se é [ou não] da região. Essa relação tem sido chamada atenção. Muito. Desde a conquista da educação diferenciada e específica, saúde diferenciada e específica. Uso da cultura dentro da educação. A gente tem buscado muito isso para apresentar para os governantes.

E também tivemos que fazer um enfrentamento muito grande contra as igrejas. Veio aqui a Igreja Católica e também tentou tirar essa cultura indígena durante um certo tempo. E as lideranças conseguiram emplacar isso com eles também. O problema da Igreja é um problema de querer impor para a gente. Nós tivemos certas pessoas, certos missionários, que também contribuíram. Não foi o papel da Igreja, foi o papel das pessoas em si que contribuíram. A gente sentia muito que a Igreja estava do lado dos fazendeiros, dos militares. Era [uma forma] até mesmo de conquistar os indígenas. No momento que a gente notou isso, tivemos que, aquilo mesmo: “Ou vai ou racha.”⁴² Ou vocês estão do nosso lado ou vocês

42 “Ou vai ou racha” é a denominação simbólica como o movimento indígena de Roraima deixou marcada a reunião de tuxauas (lideranças comunitárias) realizada em 1977 no Maturuca, vértice da Região das Serras da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em que os presentes tomaram a decisão de abolir a entrada e o consumo de bebidas alcoólicas nos territórios, juntamente com a posição unificada (representada por um “feixe de varas” unido que não se quebra facilmente como se

ficam para lá. Porque a gente não vai...”. Foi o momento que a gente tratou isso.

Agora a relação que nós temos com o Estado brasileiro como um todo é a bandeira de luta – como a gente sempre coloca hoje: é a terra. Com certeza, os 13% que tem no Brasil e os 46% no Estado de Roraima foram uma bandeira de luta única. Todos os povos indígenas se uniram em uma única e só voz para dizer assim: a gente só vai ter saúde, a gente só vai ter educação, só vai ter alimento para comer se a gente tiver terra. Porque o governo não vai dar essa reivindicação para a gente.

Então, a bandeira de luta principal, até o dia de hoje, é isso. Ter a terra, fazer a gestão da terra. Que o governo reconheça isso, a questão territorial. Porque a questão política não é só uma questão de política partidária. É uma questão de política também territorial. O que a gente sempre coloca aqui é que são direitos fundamentais, de qualquer cidadão. Aí, nessa relação [com o Estado], a gente tem tratado isso.

Mas só que aqui em Roraima, infelizmente, apesar de ter um nome indígena⁴³, os governantes nunca trataram a gente [como sujeitos de direitos], né. Você vê, aqui em Boa Vista mesmo, todo lugar tem símbolo de garimpeiro⁴⁴. Menos de indígena. Se tiver de indígena, é uma coisa bem escondida. Daí dá pra ter uma ideia, para quem vem de fora, de que Roraima é uma terra indígena. Tem [demarcadas] 46% [da área total do Estado]. Quase metade de Roraima é de terra indígena e por que isso não tem uma visibilidade clara? São as pessoas que tem um olhar muito mais preconceituoso, de que o indígena é incapaz e tal. Que é atraso.

Como se percebe, os porta-vozes das organizações indígenas do Brasil e da Bolívia fazem leituras e oferecem diversos elementos que denotam as múltiplas interfaces e estratégias utilizadas com vistas ao enfraquecimento, desconstrução e subversão dos “mecanismos de dispersão” que tem na *forma* Estado um catalisador. Considero que esses dois trechos de entrevistas possam também

estivesse desgarrado) de combater a atividade de garimpo clandestino que devastava o meio social e ambiental.

43 Atribui-se a origem etimológica de “Roraima” a diversas versões (como “roro-imã” ou “monte verde”, em Pemon), mas todas elas derivam de línguas e culturas indígenas.

44 Na praça principal (cujo nome oficial é Praça do Centro Cívico Joaquim Nabuco) de Boa Vista, onde se encontra a sede do governo estadual de Roraima (Palácio Senador Hélio Campos), há também o Monumento ao Garimpeiro. Ao redor da mesma praça principal, encontram-se as sedes dos dois outros poderes – a Assembleia Legislativa do Estado de Roraima e o Tribunal de Justiça do Estado de Roraima.

deixar transparecer um evidente protagonismo indígena no sentido do enfrentamento das outras duas frentes que desafiam a matriz capitalista, colonial e patriarcal: a exterioridade e sobre-ordenação do Estado idealizado⁴⁵ e a deslegitimação das noções de igualdade e de liberdade que sustentam a “dialética negativa” (de promessas emancipatórias que jamais se cumprem; de uma suposta posição “isenta e justa” que sempre acaba favorecendo apenas a alguns privilegiados) desse mesmo Estado.

Nos dois contextos, há um movimento impulsionado pelos sujeitos subalternos que contesta profundamente a condição de cidadania que lhes é imposta. E essa contestação não diz respeito apenas a uma opressão específica – seja do modo capitalista, seja de tipificação colonial ou de diferenciação de gênero⁴⁶ – nem a formas limitadas e domesticadas de demandas pré-estabelecidas por reconhecimento ou redistribuição (retomando aqui a dicotomia restritiva revista por Fraser, 2002).

Esses impulsos denunciam a falácia da posição separada e privilegiada do Estado, tirando-o do pedestal em que foi colocado pela ciência e pelo direito em suas versões modernas e hegemônicas. Tais procedimentos se dão, contudo, não de acordo com os modelos de lutas antissistêmicas propostas e espalhadas pelas correntes ideológicas socialistas e comunistas de esquerda, acostumados à gramática auto excludente entre a reforma ou a revolução para a tomada de poder, mas por meio dessas experimentações de novas institucionalidades que, a meu ver, se traduzem nessa metáfora do ato de “perfurar” – em outra parte⁴⁷, o próprio Luciano preferiu descrever a atitude dos indígenas como de “desobediência” ao sistema.

45 Mas extremamente concreto e muitas vezes eficaz quando se trata de cumprir sua “razão” em favor da matriz hegemônica através dos “mecanismos de dispersão”.

46 Não há menções específicas sobre a opressão de gênero nos dois trechos selecionados, mas outras entrevistas feitas ao longo das pesquisas de campo mostram a conjugação desse aspecto na matriz dominante de relações de poder aqui referida.

47 Intervenção em mesa redonda sobre “Direitos humanos dos povos e das comunidades tradicionais”, em 26/04/2017, como parte do II Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina, realizado na Unisinos, em São Leopoldo/RS.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. et al. **The Authoritarian Personality**, Nova Iorque: Harper & Brothers/American Jewish Committee, 1950.
- AMIN, Samir. **Global History – A View from the South**, Cape Town, Dakar, Bangalore: Pambazuka Press/Codesria/Books for Change, 2011.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo** (trad. Roberto Raposo). São Paulo: Companhia das Letras. 2009 (1949).
- ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. **Post-colonial studies: The key concepts**, 2 ed., London: Routledge. 2007 (2000).
- BHAMBRA, G. K. **Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination**, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- BRAUDEL, Fernand. **Fernand Braudel e a História – Châteauevallon/Outubro 1985**, Lisboa: Teorema, 1987 (1986).
- _____. **A Dinâmica do Capitalismo**, Rio de Janeiro: Rocco. 1987 (1985).
- BRENNER, Robert. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe. In: ASTON. T. H.; PHILPIN, C. H. E. (org.). **The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe (Past and Present Publications)**, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987. p. 10-63.
- _____. Dobb on the transition from feudalism to capitalism, **Cambridge Journal of Economics**, vol. 2: p. 121-140.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**, Madrid: Akal, 2006 (1955).
- DUSSEL, Enrique. 1492, **El encubrimiento del Outro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad”**, La Paz: Plural, 1994 (1992).
- FANON, Frantz. **Piel Negra, Máscaras Blancas**, Madrid: Akal, 2010 (1952).
- FEDERICI, Silvia. **Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria**, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010 (1984).
- FERREIRA, A. C. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial, **Revista**

Sociedade e Estado, vol. 29, n. 1. 2014. p. 255-288.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**, Buenos Aires: Caronte, 1992

_____. **El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida**, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012 (1994).

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação, **Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)**, Centro de Estudos Sociais (CES), n. 63. 2002. p. 7-20.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina** (trad. de Galeno de Freitas). Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978 (1970).

GOODY, Jack. **The Theft of History**. Cambridge: Cambridge Univ. Press/Canto Classics. 2012 (2006).

GRAMSCI, Antonio. **Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno**. Madrid, Ed. Nueva Visión, 1980 (1932-1934).

GROSGOUEL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: VIANELLO, A.; MAÑÉ, B. (Org.), **Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona: CIDOB. p. 97-108.

GROSGOUEL, R.; CERVANTES-RODRÍGUEZ, A. M. **The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge**, New York: Praeger, 2002.

HARMAN, Chris. **A People's History of the World**. London: Verso, 2008 (1999).

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço** (trad. Carlos Szlak). São Paulo: Annablume, 2005 (2001).

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem** (trad. Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: LTC. 2010 (1936).

LACOSTE, Yves. **Os países subdesenvolvidos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1961.

LENIN, V. I. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo**. São Paulo:

Expressão Popular. 2012 (1917).

LUCIANO, G. J. dos S. (Baniwa). **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje, Brasília: MEC/Secad; Laced/Museu Nacional. 2006.

LUXEMBURGO, Rosa. **A Acumulação de Capital**: contribuição ao estudo econômico do imperialismo. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (1913).

MARTÍ, José. **Obras Completas, Nuestra América**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1991 (1891).

MARX, Karl. A chamada acumulação primitiva. In: MARX, Karl. **O Capital** (Volume I, cap. 24), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980 (1867). p. 171-189.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã** (trad. Luis Claudio de Castro e Costa). São Paulo: Martins Fontes, 2007 (1932).

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época (trad. Fanny Wrabel), 2 ed., Rio de Janeiro: Campus. 2000 (1944).

POULANTZAS, Nicos. **O Estado, o Poder, o Socialismo**, Rio de Janeiro: Graal. 1980 (1978).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, **Peru Indígena**, vol. 13, n. 29. 1992, p. 11-29.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.), **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires: Clacso, 2000, p. 201-246.

RUDRA, Ashok. **The Transition Debate**: Lessons for the Third World Marxists. Science & Society, vol. 51, n. 2: p. 170-178.

SAID, E. W. **Culture and Imperialism**, London: Random House. 2014 (1993).

SANTOS, B. de S. O Estado, o Direito e a Questão Urbana, **Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)**, Centro de Estudos Sociais (CES) n. 9, 1982: p. 9-86.

_____. Poderá o direito ser emancipatório?, **Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)**, Centro de Estudos Sociais (CES), n. 65, 2003. p. 3-76.

_____. **Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Editora Almedina, 2009. p. 23-71.

_____. **Epistemologies of the South.** Justice against Epistemicide, Boulder/London: Paradigm, 2014.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Siete tesis equivocadas sobre América Latina.** Sociología y subdesarrollo, Nuestro Tiempo, México, 1981 (1965).

STOLER, Ann Laura. **Race and education desire: Foucault's history of sexuality and colonial order of things.** Duke University Press, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.** New York: Academic Press, 1974.

_____. Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science, **New Left Review**, 226, 1997, p. 93-107.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo y esclavitud.** Madrid: Traficantes de Sueños. 2011 (1944).

Abyssal matrix and the struggles of indigenous movements in Latin America/Abya Yala

Abstract: Intersections among capitalist, colonial and patriarchal relations of power for the (re)production of unequal and oppressive orders have been challenging the social sciences as a whole. In this article, I present two movements to deal with this challenge. The first is a historical and historiographical one, which is linked to a reinterpretation of the making of and the further development of the capitalist/colonial system. There are plenty of social analysis that situates modern capitalism as a result or even as a counterpoint *vis-à-vis* the (colonial and patriarchal) traditional “heritages”. In a different mode, I argue – via problematization of the *primitive accumulation* by Marx and Silvia Federici’s like critiques – that capitalism, colonialism and patriarchy are inseparable in material (work, resources etc.) and symbolical (hegemony and dominance) terms. The second movement consists in the juxtaposition of this *abyssal matrix* (according the *abyssal line* formulated by Boaventura de Sousa Santos) forged since 16th century (*modern world-system*) with reflections and processes of contemporary struggles led by indigenous movements in Latin America/Abya Yala in the analytical framework of the *epistemologies of the South*.

Key-Words: Capitalism. Colonialism. Patriarchy. Capitalist/colonial world-system. Indigenous struggles.

CANTÕES CURDOS E CARACÓIS ZAPATISTAS: AUTONOMIAS HOJE

Ana Paula Massadar Morel¹

Resumo: O movimento zapatista em Chiapas luta a cada dia pela construção de autonomia e pelo *lekil kuslejal* (“bem viver”, em *tzotzil*) enfrentando uma incessante ofensiva estatal. Em Rojava, o povo curdo, constrói diversos experimentos de autonomia, ao mesmo tempo em que resiste aos ataques do Estado Islâmico (ISIS). Como esses dois movimentos que atuam em lugares tão distantes e distintos podem se relacionar e dar alguma esperança hoje de novos amanhãs? Tendo em vista esse mote, esse texto é tecido a partir de trabalho de campo em Chiapas e das leituras de materiais e bibliografia sobre os acontecimentos recentes na região do Curdistão. Buscaremos abordar questões fundamentais que atravessam ambos os movimentos: as mulheres, a ecologia, a relação com a terra, a luta contra o etnocídio, as transformações para a construção de mecanismos de autonomia.

Palavras-chave: Autonomia. Movimento Zapatista. Movimento Curdo.

1 INTRODUÇÃO

Em Chiapas, sul do México, o movimento zapatista, composto predominantemente por indígenas mayas², luta a cada dia pelo *lekil kuslejal* (“bem viver”, em *tzotzil*). O movimento enfrenta uma incessante ofensiva estatal que passa por bases militares, financiamento de grupos paramilitares e tentativas de realização de empreendimentos ligados ao grande capital em seus territórios. Em Rojava³, o povo curdo⁴ constrói diversos experimentos de

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), do Museu Nacional/UFRJ. Email: anamoreloemail@gmail.com

2 Os indígenas zapatistas falam diferentes línguas mayas: *tzotzil*, *tzeltal*, *ch'ol* e *tojolabal*. Não há contabilizações exatas do número de zapatistas atualmente, a última marcha pública realizada no dia 21 de dezembro de 2012 foi contabilizada a participação de cerca de 30 mil zapatistas, sem contar os muitos zapatistas que permaneceram em suas comunidades

3 Região também conhecida como Curdistão Sírio onde a autogestão vem sido intensamente implementada.

4 Os curdos são o maior povo sem Estado do mundo, com cerca de 30 milhões de pessoas em diferentes locais. O curdo é uma língua indoeuropeia pertencente ao grupo indo-iraniano que é dividida em *sorani*, *zaza*, *hawramani*. O povo curdo é em sua grande maioria muçulmana,

autonomia, ao mesmo tempo em que resiste aos ataques do Estado Islâmico (ISIS) com peshmergas e peshmergs⁵ nas montanhas de uma das regiões mais visadas do Oriente Médio. Zapatistas e curdos... Como essas dois movimentos que atuam em lugares tão distantes e distintos podem se relacionar e dar alguma esperança hoje de novos amanhã? Tendo em vista essa questão, esse texto é tecido a partir da experiência que tive vivendo por alguns meses em Chiapas, quando realizei trabalho de campo para a minha pesquisa de doutorado e militei como apoiadora do movimento zapatista, e das leituras de materiais e bibliografia sobre os acontecimentos recentes na região do Curdistão⁶.

Antes de tudo, vale dizer que uma das questões que parece dar tanta repercussão a esses movimentos dentro do cenário da esquerda (principalmente libertária) é que estes se constituem como certas materializações contemporâneas e em grande escala⁷ da afirmação de Pierre Clastres (2003), e de tantos outros pensadores anarquistas, de que sociedade não é sinônimo de Estado e de que pode existir não só sociedade sem Estado, mas contra o Estado. Assim, lembrando o que ocorreu na Revolução Espanhola, esses movimentos têm atraído pessoas de diferentes lugares do mundo: diversos brigadistas internacionais de solidariedade vão para Rojava tanto para apoiar a guerrilha, quanto para apoiar a reconstrução das cidades; vemos também, em relação aos zapatistas, uma enorme rede de apoio internacional, com comitês de solidariedade em diversos países, mobilizando milhares de militantes estrangeiros nas atividades de apoio ao movimento (como a *Escuelita Zapatista*, realizada em 2014, que contou com cerca de 3000 alunos).

Mesmo que essa rede internacional funcione, muitas vezes, de maneira subterrânea – e ainda um pouco fluida – ela existe e acontece em pequenos atos de solidariedade, encontros, compartilhar de princípios, etc. Existe inclusive entre os próprios zapatistas e curdos que tiveram seu primeiro encontro público em 2015, no Seminário do Pensamento Crítico Frente à Hidra Capitalista, em Chiapas, quando uma porta-voz do movimento curdo presenteou jovens

fundamentalmente sunita, mas também existem curdos cristãos, *yezidis* e *kakais*.

- 5 Termo utilizado para se referir aos combatentes curdos e literalmente significa "aqueles que enfrentam a morte" (pesh enfrentar + marg morte).
- 6 Neste texto, utilizo trechos da apresentação que realizei na ocasião do lançamento da versão em português do livro do *Confederalismo Democrático* (OCALAN, 2016), assim como alguns trechos do prefácio que escrevi para esta tradução (MOREL, 2016).
- 7 O que não quer dizer, claro, que sejam os únicos que compartilhem e vivenciem determinada perspectiva política, mas talvez sejam os que conseguem colocá-la em prática com maior nível de intensidade no mundo hoje.

zapatistas com uma bandeira do movimento e anunciou: “Nós, povos da montanha, estamos com vocês, povos da selva, na luta por autonomia”. É importante mencionar que essa relação já vinha sendo construída bem antes desse primeiro encontro público, através de trocas e inspirações, ainda que em terras tão distantes.

Dito isso, apresento algumas questões levantadas por essas lutas.

Primeiramente, as mulheres. As mulheres sempre tiveram um papel fundamental na luta zapatista. O próprio Subcomandante Marcos afirma que a primeira revolta não foi a de 1994, mas sim a que culminou na Lei Revolucionária das mulheres, em 1993. Diante de um cenário de violência doméstica, discriminação e exploração, essa lei é a expressão da organização das mulheres indígenas zapatistas em busca de transformação. Ao conhecer algumas comunidades indígenas na região de Chiapas, pude perceber algumas diferenças entre a vida das mulheres zapatistas e não-zapatistas. Por exemplo, muitas mulheres não-zapatistas sofrem com casamentos forçados, o que já não ocorre mais entre os zapatistas. Além disso, as mulheres zapatistas participam de todos os níveis do governo autônomo e têm suas próprias cooperativas, o que favorece alguma independência econômica. Outro ponto é que, assim como na luta do povo curdo, as mulheres formavam e ainda formam uma grande parte das fileiras da força de guerrilha e da auto-defesa. Sobre isso, vale lembrar a importância da Comandanta Ramona, uma das principais figuras públicas do início do movimento, sendo a primeira zapatista enviada para a Cidade do México para representar o movimento (STANCHEV, 2015).

Em relação ao movimento curdo, as mulheres têm também papel fundamental já de longa data. O Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK) promove a participação das mulheres desde o seu surgimento. Não à toa, vemos circulando no mundo imagens das mulheres curdas lutando nas montanhas com seus sorrisos e armas que se tornaram símbolos de resistência na luta contra o Estado Islâmico. Dentro da organização de auto-defesa do povo curdo chamada de Unidade de Proteção do Povo (YPG), há uma fração feminina chamada Unidade de Proteção das Mulheres (YPJ) que muitas vezes atua como linha de frente em diversas operações militares. Além disso, as mulheres participam igualmente nas tomadas de decisões e estão representadas em todos os cargos, que são sempre compartilhados por um homem e uma mulher. As assembleias das mulheres, cooperativas e milícias femininas são o coração e as mãos da revolução. O próprio Öcallan (2013) afirma: “o grau de transformação possível de uma sociedade está determinado pelo grau de transformação

realizado pelas mulheres”. As curdas também propõem a noção de *jineologia*, que significa “ciência da mulher”, esta busca “reler e reescrever a história das mulheres”, pois, como dito por elas, “matar o macho dominante” implica em reinventar também o conhecimento (DIRIK, 2015).

O que esses dois movimentos parecem mostrar é que não é mais possível pensar revolução sem feminismo hoje... E, também, que o feminismo não é necessariamente único, nem equivalente aos feminismos ocidentais, já que a luta dessas mulheres vinda de povos indígenas traz novas questões para o próprio feminismo ocidental a serem mais bem conhecidas e, quem sabe, até aproveitadas por feministas de outras geografias.

Outro ponto fundamental que atravessa essas duas lutas são as preocupações ecológicas. São diversas as referências explícitas do movimento curdo ao pensador estadunidense Murray Bookchin. Essa menção se dá tanto pela proposta, desenvolvida pelo autor do municipalismo libertário, que teria servido como principal inspiração para o Confederalismo Democrático proposto pelos curdos, como também pela preocupação com a ecologia que foi desenvolvida pelo autor dentro de uma perspectiva revolucionária. Em *The Ecology of Freedom*, Bookchin afirma que “a noção de dominação da natureza pelo homem vem da real dominação do homem pelo homem” ligando patriarcado, destruição ambiental e capitalismo (STANCHEV, 2015) e apontando para a abolição desses como o único meio para uma sociedade justa. A partir dessa concepção, se desenvolvem, nos territórios liberados, diversas cooperativas agrárias tendo como referência a agroecologia⁸.

Entre os zapatistas, essa também é uma preocupação. Sobre isso, apresento algumas questões levantadas pela cosmopolítica de indígenas zapatistas *tzotzil*, com quem convivi no tempo que vivi em Chiapas. Certa vez, uma promotora de educação autônoma zapatista me disse: “El capitalismo es una negación de las grandezas de los otros, no hay *ichbail tamuk*, que es el respecto de la grandeza recíproca de los otros. Para tener *lekil kuxlejal* (bem viver) es necesario una convivencia horizontal con la tierra, con los ríos, las montañas”. Alguns zapatistas me contaram que cada lugar importante do mundo, cada rio, cada montanha, cada terra tem os *ya’val*, espécies de deuses, donos desses lugares importantes. Para viver bem seria preciso uma constante negociação com os *ya’val*. Sem respeitar e buscar esse diálogo, os efeitos, para as pessoas, seriam negativos. Sendo a terra a deusa mais fundamental com a qual se deve

8 Como a cooperativa de mulheres mencionada em: <http://vorasenda.es/rojavia-la-revolucion-de-las-mujeres/>

manter diálogo pois ela é uma mãe que possibilita a vida. A própria autonomia só é possível com a terra, que eles traduzem como *lum* que significa terra e povo na mesma palavra. Assim, me contou um zapatista: “terra para a gente significa nossa mãe, é um princípio, uma origem... Tirar nosso direito à terra, é tirar nossa espiritualidade, nos sentimos solitários e impotentes”. A terra é, então, fundamental para a vida zapatista nos sentidos mais profundos.

Já a vida dos brancos (chamados *kaxlans*), dizem os zapatistas, seria, em geral, muito diferente disso, pois partiria da separação da cabeça em relação ao resto da vida, no esquecimento da importância da terra e sem estabelecer relações de respeito recíproco com os *ya'val* produziriam destruição, tristeza, sofrimento.

Poderíamos dizer que, para esses povos, a ecologia não é um substrato inerte sobre o qual o homem pode intervir, mas, como dito por Eduardo Viveiros de Castro (2016b, p.48), “é uma dimensão constitutiva da condição terrana dos humanos, sua relação vital com o lugar, o solo, a terra – e a Terra”. Mais um ensinamento desses movimentos: não há como pensar a criação de um novo mundo, sem cessar a destruição do mundo onde habitamos, o que passa por uma relação constitutiva (e não de propriedade) com a própria terra, lugar, onde vivemos...

Outro ponto a ser destacado atravessa a história de ambos os movimentos: tanto o movimento curdo quanto o movimento zapatista são marcados por uma trajetória que começa no marxismo-leninismo e apresenta uma ruptura com essa perspectiva política para se encaminhar para uma defesa da autonomia.

A principal força política do movimento curdo⁹, o Partido dos Trabalhadores do Kurdistan (PKK), foi fundada em 1978 na Turquia, sob orientação do marxismo-leninismo, começando uma guerra de guerrilhas em 1984 que tinha como objetivo a libertação nacional¹⁰, através da formação de um Estado Curdo independente. No final da década de 90, o movimento rompe com essa perspectiva e desenvolve a proposta do Confederalismo Democrático, sistematizada por Abdullah Öcalan¹¹ dentro da prisão: seria preciso reinventar a política para além da barbárie capitalista instaurada e os autoritarismos do

9 É preciso mencionar que ainda que atualmente esta seja a perspectiva política com mais força, existem também outras propostas políticas entre os curdos, há, por exemplo, uma “aristocracia curda” que se baseia em princípios políticos completamente distintos.

10 Diretamente ligada à ideia etapista comum em parte do marxismo de que o movimento deve passar primeiro por uma etapa nacional-industrial estatal para depois se tornar internacionalista e socialista.

11 Abdullah Öcalan é uma das principais referências do PKK e segue preso pelo Estado turco.

socialismo estatal (e sua obsessão pela tomada do poder).

O movimento curdo passa a apontar para o estabelecimento dos Estados-Nação, central no paradigma da modernidade capitalista, como um dos grandes pilares da opressão que sofrem, evidenciando a conexão causal entre essa opressão e a dominação global do sistema capitalista. Os Estados-Nação se desenvolveriam através de todo tipo de monopólio (político, econômico, ideológico), tendo como base o sexismo e o nacionalismo. A escravidão da mulher, como já mencionamos, seria a opressão mais profunda e disfarçada, enquanto o nacionalismo teria propiciado séculos de destruição em nome de uma sociedade unitária imaginária. Diante disso, os curdos acreditam que a criação de um novo Estado só iria perpetuar opressões, ainda mais considerando a diversidade de povos que habitam o mesmo território na região do Curdistão. Voltaremos a esse ponto.

O *Confederalismo* não pode ser pensado, então, como uma entidade monolítica homogênea, ele é aberto a outros grupos, é flexível, antimonopolista e orientado para o consenso. Ele se estabelece por um amplo projeto visando a soberania econômica, social e política, mirando a criação de formas organizativas necessárias para possibilitar à sociedade um autogoverno. As eleições perdem a importância em prol de um processo político dinâmico e contínuo baseado nas intervenções diretas do povo. A população deve estar envolvida em cada processo de debate e decisão.

Esta proposta é efetuada por conselhos abertos, parlamentos locais e congressos gerais. Nesse sentido, não há uma forma única a ser estabelecida, a ideia inclusive, é valorizar as experiências históricas da sociedade e sua herança coletiva, baseadas em clãs e tribos em oposição às estruturas centralizadoras do Estado-Nação. Os diferentes atores sociais formam unidades federativas, células germinais da democracia participativa, que podem se associar em novas confederações mais amplas. Ainda que o foco esteja no nível local, organizar o *Confederalismo* globalmente é importante para mudar radicalmente a sociedade.

Para garantir que esse processo de democratização possa se realizar, a autodefesa é fundamental. Diferente da militarização verticalizada típica dos Estados, as forças de segurança devem responder às decisões populares tomadas de baixo para cima e todos que participam da autodefesa frequentam cursos de resolução de conflitos não violenta e de teoria feminista. A ideia em médio prazo é que toda a população possa receber treinos de autodefesa, para que não seja necessário polícia nos diferentes cantões (regiões autônomas) curdas. Além

disso, as unidades militares elegem seus oficiais. Saúde e educação também são garantidas pela autonomia curda e, recentemente, a primeira universidade de Rojava foi inaugurada.

Em relação aos zapatistas, o núcleo inicial do EZLN, chamado Frente de Liberación Nacional (FLN), fundado em 1983, era, nas palavras do próprio Subcomandante Marcos: “un grupo que viene con toda la tradición de las guerrillas latino-americanas de los setenta, grupo de vanguardia, ideología marxista-leninista, que lucha por la transformación del mundo buscando la llegada al poder de una ditadura del proletariado” (EZLN, 1996, p. 320). Um marco para a transformação da linha política do zapatismo foi o fracasso das negociações com o governo mexicano a partir do não cumprimento dos Acordos de San Andres. A proposta do zapatismo, junto a outros movimentos populares do México, era garantir aos povos indígenas o direito à autonomia, autodeterminação, educação, justiça e organização política, sendo o direito à terra um dos pontos fundamentais. Em 2001, o presidente do México na época Vicente Fox propõe uma versão deturpada dos acordos no Congresso, diante disso, o EZLN se retira definitivamente das negociações com o Estado. Se, por um lado, o fracasso das negociações com o Estado mexicano é um fator fundamental, há também os efeitos do encontro dos guerrilheiros vindos de origem urbana com os indígenas maias que atualmente compõem a maior parte do movimento. É inegável que o pensamento e as diversas formas de organização comunitária já existentes entre os povos indígenas da região influenciaram diretamente esses militantes e as posições políticas do movimento¹².

Assim, em 2003, os zapatistas declaram a criação das cinco zonas rebeldes, chamadas caracóis. O lema dos caracóis é estamos fazendo por nós mesmos, em suas palavras, “lento, pero avanzo”.

A construção da autonomia passa a atravessar toda a vida zapatista: na criação de escolas, atenção à saúde, cooperativas e estrutura jurídico-administrativa, quer dizer, toda uma organização distinta das instituições estatais mexicanas e geridas através de assembleias locais. Para tal, os zapatistas organizam suas vidas por um duplo trabalho: o trabalho na *milpa* (plantação) da família, de onde provém parte fundamental de seu alimento, e o trabalho

12 Segundo Jerome Baschê (2013), os anos de 1992 e 1993 são decisivos para o que chamamos de “indigenização” do movimento pois é quando se intensifica a autonomização do EZLN (composto das bases indígenas) em relação à FLN (composta pelos comandantes). A própria decisão pelo levante armado teria sido decisão preponderante da primeira organização contrariando a vontade de boa parte dos comandantes.

coletivo. Esse trabalho coletivo pode ser tanto em uma *milpa* coletiva, geralmente há uma em cada comunidade, como também em algum cargo como autoridade autônoma, promotor de educação, saúde, comunicação, agroecologia, etc. O trabalho coletivo é um dos principais fundamentos da autonomia zapatista.

Um dia, perguntei a um promotor de educação zapatista como ele traduziria autonomia para o *tzotzil*. Ele me respondeu, depois de um tempo pensando, que traduziria como *xkuxlejal* (vida) *stuk* (própria) *jteklum* (pueblo). Explica ele: “El espíritu de la autonomía es no tener centro donde se concentra el poder, no hay separación entre quien manda y quien obedezca, tiene que ser lo mismo pueblo. Nadie desde arriba va decir lo que tienes que hacer.” O funcionamento das autoridades autônomas nos remete diretamente a ideia de “chefe sem poder” (CLASTRES, 2003), que podemos relacionar com a proposta de “mandar obedecendo”, o que também está expresso na famosa máxima zapatista, “aquí manda el pueblo y el gobierno obedece”. Os zapatistas reiteram: as autoridades trabalham para comunidade, ser autoridade é muito trabalhoso e por, muitas vezes, exige que a pessoa tenha que se afastar de sua *milpa* por um tempo. As autoridades autônomas das *Juntas de Buen Gobierno* se revezam por turnos nos caracóis e não recebem salários, no máximo, algum apoio com alimentos. A tradução que uma companheira zapatista me apresentou para esse função foi *a'mtel jpatan* que significa: aquele que faz um trabalho que não é dele, mas do povo. Como apontado por Pierre Clastres, tudo nos leva a crer que: “O chefe está a serviço da sociedade. É a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe” (2003, p. 223).

Podemos perceber que na transformação que ocorre tanto no movimento curdo quanto zapatista, não é mais a vanguarda que busca dirigir o povo, mas são os próprios povos que fazem a revolução, como dizem os zapatistas, “desde abajo”. Na construção da autonomia, esses movimentos passam, então, de “movimentos para o povo” a “movimentos do povo” (STANCHEV, 2015).

Por último, retomamos um ponto já mencionado anteriormente: esses povos de que aqui falamos se configuram também como minorias étnicas. Minorias étnicas que tem sua existência abafada seja através do genocídio ou do etnocídio¹³ por parte de Estados-Nação.

13 Como dito por Pierre Clastres (2004) em ambos os casos o Outro é visto como a má diferença, mas, enquanto no caso do genocídio busca-se simplesmente exterminar os outros porque eles são maus, no etnocídio, os outros são maus, mas busca-se melhorá-los até que se tornem idênticos ao modelo que lhes é imposto.

No caso dos zapatistas, é inegável que a militarização na região cresce constantemente desde a época do levante em 1994, assim como o Estado segue financiando grupos de paramilitares para perseguir os zapatistas, além de fomentar uma série de programas assistenciais, com funcionamento assimilacionista¹⁴. Essas políticas chamadas de “políticas de contra-insurgência” têm como objetivo não apenas afastar os indígenas do movimento, mas integrá-los a um projeto de nação onde passam a figurar apenas como resquícios de um passado glorioso pré-colombiano, parte de uma essência perdida do povo mexicano, que perde completamente seu direito à diferença e à contemporaneidade.

Em relação ao povo curdo, ele é considerado um dos maiores povos sem Estado do mundo, com cerca de 30 milhões de pessoas concentradas, principalmente, na região do Curdistão, sendo oprimidos pelos estados da Síria, Iraque, Turquia e Irã, com quem estão em conflito há décadas (além do confronto mais atual, mas não menos opressor com o Estado Islâmico). Como apontado por Abdullah Öcalan (2008), enquanto alguns árabes chamam os curdos de “árabes do Iêmen”, alguns turcos os denominam “turcos das montanhas” e os persas os consideram seus alter egos étnicos, expressando alguns dos mecanismos da tentativa de assimilação que sofrem os curdos.

Tanto em relação aos curdos quanto aos zapatistas, poderíamos afirmar que, como apontou Eduardo Viveiros de Castro (2016b), ao tratar da relação dos povos indígenas no Brasil com o Estado brasileiro, o etnocídio é mais do que um ato contra as minorias étnicas, mas é como se estabeleceu historicamente a relação entre a forma-Estado e a forma-ethnos (os povos indígenas). Quer dizer, o próprio Estado se estabelece, antes de tudo, *contra os índios* não por desvio, ou acidente, mas pela sua lógica mesma de funcionamento. Diante disso, parece impossível para esses povos propor a criação de um novo Estado como solução dos problemas que sofrem¹⁵.

Olhando o ponto por outro ângulo, também poderíamos dizer que junto da negação do Estado, a luta por autonomia desses movimentos parte pela afirmação da vida dos povos envolvidos. Isso não significa que essa afirmação

14 Sobre isso, ver Marco Estrada-Saavedra (2009).

15 Como deixa claro o próprio Öcalan (2016, p. 25): “Ao longo das últimas décadas os curdos não só lutaram contra a repressão dos poderes dominantes e pelo reconhecimento de sua existência, mas também pela libertação de sua sociedade do domínio do feudalismo. Por isso, não faz sentido substituir as antigas correntes por novas ou mesmo intensificar a repressão. Isso é o que a fundação de um Estado-Nação significaria no contexto da modernidade capitalista. Sem oposição à modernidade capitalista não haverá lugar para a libertação dos povos. É por isso que a fundação de um Estado-Nação curdo não é uma opção”.

seja equivalente a uma identidade essencializada, ou a reivindicação de minorias enquanto Estados, o que poderia se adequar, como bem observou Guillaume Sibertin-Blanc (2013), a um referencial central dos modos de governabilidade do capitalismo mundial¹⁶. Como dito pelo autor, as minorias não seriam revolucionárias em si, mas o potencial revolucionário dessas passaria pela possibilidade de se conectar com outras lutas. Assim, vemos como a autonomia do povo curdo e dos zapatistas longe de ser um duro programa pairando no ar, envolve a existência desses povos como um todo (nos seus mais variados aspectos, a que costumamos chamar de materiais, espirituais, cosmológicos, etc) e a afirmação mesma dessa existência, enquanto povos que diferem e re-existem. E, essa afirmação ocorre concomitante a uma abertura em suas lutas, expressa na máxima zapatista da defesa de “um mundo onde caibam vários mundos” e no Confederalismo enquanto “aberto a outros grupos, flexível e anti-monopolista” (OCALAN, 2016, p. 27). Exemplos de autonomia e não modelos¹⁷ (VIVEIROS DE CASTRO, 2016) – enfrentando um antigo desafio dos movimentos de esquerda em suas diversas tentativas de internacionalismo ao longo da história, desafio em relação ao qual os zapatistas e curdos, enquanto povos em resistência, parecem dar bons passos...

16 Nesse sentido, podemos apontar que um dos desafios constantes desses movimentos parece ser justamente não submeter a multiplicidade a um princípio objetivo ou subjetivo de identificação, o que os enquadraria simplesmente no discurso “multicultural”, baseado na concepção republicana das minorias no seio de um universal encarnado no Estado de Direito.

17 Como dito pelo autor ao diferenciar: “Modelos são como Ideias platônicas, que se pode (que se deve) apenas copiar, sempre, é inevitável, imperfeitamente – os povos são sempre atrasados, ignorantes, recalcitrantes – , como os “modelos de desenvolvimento” impostos a ferro e a fogo pelos Bancos Mundiais, os FMI, os Estados Unidos e a Comunidade Europeia, e, por último mas não por menos autoritários, os Governos de nosso trágico país. Exemplos instigam à experimentação e à criação. Modelos, à obediência e à servidão. Exemplos se seguem, como se segue uma pista que nos leva aos nosso próprios lugares; modelos se aplicam – sempre aos outros, aos menores, aos menos, aos que se obriga serem aplicados na aplicação dos modelos que lhes empurram goela abaixo” (2016, p. 49).

Por fim, voltamos para as palavras do movimento curdo no seu primeiro encontro público com os zapatistas: “Viver no capitalismo é uma anti-vida. É preciso uma revalorização da vida a partir de sua transformação.” Da grande distância cosmopolítica e geográfica entre cantões e caracóis, eles se encontram como revalorização da vida, o que passa por uma relação imanente com a terra e uma construção cotidiana e contínua da autonomia nos maiores e menores feitos. Em curdo a raiz da palavra vida vem da palavra mulher, terminamos, então, com um dos principais lemas do movimento curdo:

Jin, jîyan, azadî.

Mulher, vida, liberdade.

REFERÊNCIAS

- BASCHÊT, Jérôme. Los zapatistas: ¿“ventriloquia india” o interacciones creativas? *Istor*. Mexico, Año 6, n. 22, 2005. Disponível em: <http://www.academia.edu/5119611/Los_zapatistas._Debate_con_J%C3%A9r%C3%B4me_Baschet._Istor>. Acessado em 11/07/17.
- BOOKCHIN, Murray. **The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy**. Palo Alto: Cheshire Books, 1982.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- DIRIK, D. Feminism and the kurdish freedom movement. **Kurdish Question**. 20 april 2015. Disponível em: <<http://kurdishquestion.com/oldsite/index.php/insight-research/feminism-and-the-kurdishfreedom-movement/>>. Acessado em 11/07/17.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco (ed.). **Chiapas despues de la tormenta**. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2009.
- EZLN. **Documentos y comunicados**. 5 vols. México: Era, 1994-2003.
- MOREL, Ana Paula. Confederalismo Democrático: a proposta libertária do povo curdo. **Revista Diáspora**. 22 de fevereiro de 2016. Disponível em: <<http://www.revistadiaspora.org/2016/02/22/confederalismo-democratico/>>. Acessado em 11/07/17.

ÖCALAN, Abdullah. **Guerra e paz no Curdistão**. Köln: International Initiative Edition, 2008.

_____. **Liberating Life: Woman's Revolution**. Köln: International Initiative Edition, 2013.

_____. **Confederalismo Democrático**. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2016.

SIBERTANC-BLANC, Guillaume. **Politique et État chez Deleuze et Guattari**. Paris: Puf, 2013.

STANCHEV, Peter. De Chiapas a Rojava: mais do que apenas coincidências. **Anarquia ou Barbárie**. 24 de abril de 2015. Disponível em: <<https://anarquiabarbarie.wordpress.com/2015/04/24/de-chiapas-a-rojava-mais-do-que-apenas-coincidencias/>>. Acessado em 11/07/17.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sobre a noção de etnocídio. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/314737647/Sobre-a-Nocao-de-Etnocidio-Com-Especial>>. Acessado em 11/07/17.

Cantones kurdos y caracoles zapatistas: autonomías hoy

Resumen: El movimiento zapatista en Chiapas lucha cada día por la construcción de autonomía y del *lekil kuslejal* (bien vivir en *tzotzil*) enfrentando una intensa ofensiva estatal. En Rojava, el pueblo kurdo, construye diversos experimentos de autonomía, al tiempo que resiste a los ataques del Estado Islámico (ISIS). ¿Cómo estos dos movimientos que actúan en lugares tan distantes y distintos pueden relacionarse y dar alguna esperanza hoy de nuevas mañanas? En vista de esta cuestión, este texto es tejido con el trabajo de campo hecho en Chiapas y con las lecturas de materiales y bibliografía sobre los acontecimientos recientes en la región del Kurdistán. Se buscará abordar cuestiones fundamentales que atraviesan ambos movimientos: las mujeres, la ecología, la relación con la tierra, la lucha contra el etnocidio, las transformaciones para la construcción de mecanismos de autonomía.

Palabras-clave: Autonomía. Movimiento Zapatista. Movimiento Curdo.

UMA CONSTELAÇÃO DE RELAÇÕES ANTICAPITALISTAS NO SUL DO BRASIL: REDES POLÍTICAS E SOCIABILIDADES EMERGENTES LIDAS DESDE UMA ANTROPOLOGIA ANARQUISTA

Daniel Francisco de Bem¹

Resumo: Este esforço textual pretende analisar a sociabilidade de alguns atores sociais com os quais, e a partir dos quais, este investigador circulou em uma rede de pessoas, espaços, discursos e práticas identificadas como libertárias, autônomas, anarquistas. A constelação desses atores sociais: em suas pautas; em suas metodologias de propaganda e de ação, seja em âmbito privado ou público, na finalização e finalidade de suas projeções e seus projetos, foi estabelecida a partir de dois critérios. Primeiramente, eu conheci esses atores sociais, militei com esses indivíduos, coletivos e movimentos, e isso se torna um critério para essa análise. Em segundo lugar, entendo que uma segunda tessitura dessa rede, dessa constelação de atores sociais, se dá justamente por um tipo de dado, um tipo de informação, que se repete e se adensa nas ações e discursos de todos esses atores, qual seja, a busca de vivências libertária e autônomas para além da mera identificação. A referida constelação de atores sociais que tentarei aqui reproduzir analiticamente situa-se temporalmente a partir dos anos 2000 até a atualidade e espacialmente a partir do estado do Rio Grande do Sul.

Palavras-chave: Redes Políticas. Sociabilidades Emergentes. Anarquismo.

1 INTRODUÇÃO²

Pelo senso comum brasileiro contemporâneo, o espectro de identidades políticas à esquerda (para continuar usando o jargão clássico) termina naqueles auto ou heteroidentificados como comunistas. Por incontáveis anos o termo anarquista inexistiu como uma possibilidade política no horizonte imaginativo

1 Doutor em Antropologia pela UFRGS. Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – UFFS e investigador do Grupo de Pesquisas Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes (GPASE). Email: danieldebem@gmail.com

2 Este texto é uma versão inédita da comunicação de mesmo nome apresentada no Simpósio de Pesquisas Pós-Graduadas “Anticapitalismo, Democracia Radical e Sociabilidades Emergentes” ocorrido durante o 40º Encontro Anual da ANPOCS.

do brasileiro médio. A grosso modo, depois do protagonismo anarquista nas greves dos anos 1910 e durante a década de 1920, o anarquismo praticamente silenciou no Brasil seja pela aposta de convergir com os comunistas na formação do PCB em 1922, seja pela pelo aumento flagrante da perseguição de seus militantes, sobretudo no governo de Artur Bernardes (1922-1926). Na década posterior, o flerte fascista do governo Vargas e a organização de um sindicalismo estatal soterrou as possibilidades de uma militância pública dos ideias anarquistas de maior vulto, salvo valentes exceções como o Centro de Estudos Anarquistas (idealizado por José Oiticica) e, talvez, a simpatia de intelectuais como Maurício Tragtenberg.

Só após a abertura política do final dos anos 1970 é que a o anarquismo revitalizou-se como discurso público com ênfase em: uma agitação cultural, advinda da identificação com a cena musical juvenil punk e com a contracultura; em uma vertente editorial-acadêmica, através da reedição ou publicação de literatura anarquista e da formação de círculos de estudo; e na militância anarcossindicalista, sobretudo em organizações como CCS-SP (Centro de Cultura Social de São Paulo) e a COB (Confederação Operária Brasileira).

Obviamente que essas expressões do movimento anarquista no Brasil a partir da década de 1980 não formaram vertentes excludentes, nem se capilarizaram, muito menos se massificaram como os movimentos sociais ligados às ideologias marxistas (MST) e à esquerda eleitoral (PT). Só a partir dos meados dos anos 1990 com a visibilidade do movimento anticapitalista em âmbito mundial é que as concepções anarquistas voltam a ter algum destaque no horizonte político brasileiro. Primeiro de forma bastante sutil, mas com o adentrar do novo século, de forma cada vez mais presente em movimentos de rua, como as várias manifestações relativas a carestia do transporte público, que tiveram seu ápice em 2013; ou as manifestações contra a realização de Megaeventos no país, como a Copa do Mundo e em menor escala as Olimpíadas; ou as cada vez mais presentes marchas: “das Vadias” (de cunho feminista), “da Maconha” (Antiproibicionista), e intervenções ou ocupações urbanas como táticas correntes dentro dos mais diversos temas e para os mais diversos propósitos.

Não quero com isso dizer que todos esses eventos e ações eram em sua organização ou em seus conteúdos ou por seus participantes anarquistas. Mas muitos dos elementos disparadores e de como se desdobraram contextualmente esses eventos tiveram muita influência (ou adesão) de agentes, táticas e ideias

anarquistas. Seja nas formas como os manifestantes acolheram e dinamizaram as propostas e somaram-se aos eventos; seja na a performatização dessas ações, muitas delas quase ou completamente anônimas, autogeridas, com recursos bastante precários, sem lideranças identificadas, sem vínculos partidários fortes, com discursos de denúncia de agressões ou de reivindicação de direitos, mas também, muito pautadas pelo empoderamento pessoal e imediato e pela desobediência civil, no melhor estilo “Se não eu, quem? Se não agora, quando?”.

Mesmo assim, depois de décadas de ostracismo no horizonte político da maioria da população, muito por conta da perseguição das próprias correntes marxistas – “competidoras” e “predadoras” dentro do campo das esquerdas, sedentas da hegemonia ideológica – e dos demais grupos políticos, mais à direita, defensores da lógica estatista e eleitoral, é difícil que o anarquismo tenha alguma ressonância fidedigna de seus pressupostos dentro da sociedade mais ampla. Se os militantes anarquistas apoiam por razões táticas ou políticas as ações do tipo *black bloc* são, juntamente com os seus usuários, tachados de vândalos, delinquentes, ou são identificados como alienados políticos, por não aceitarem o atual jogo eleitoral, ou, pior, são enquadrados como mais um grupo em busca de visibilidade para fins eleitorais.

Mas o anarquismo não é só isso, não está fundado apenas na recusa do Estado e na crítica ao Capital. Para além da negação, seu horizonte é o anúncio, da experimentação de construções coletivas que não sacrifiquem os indivíduos e a liberdade de individualidades não somarmo-nos ao que não nos interessa, estando conscientes do que ganhamos e perdemos com isso. Solidariedade, autonomia e autogestão. Os anarquistas, das mais diversas linhagens e correntes de pensamento e ação política, concordam com esse horizonte, almejando construir imediatamente o que for possível, fugindo do etapismo, da tomada do poder estatal e da imposição de sua ideologia desde os aparelhos ideológicos do mesmo. O problema, se é que isso é um problema, é que apesar de concordarmos nos objetivos e nas premissas, nos diferenciamos muito nas táticas, nos métodos e nas perspectivas de por onde segue nossa ação. Muitos de nós defendem a organização e a militância efetiva em vários segmentos da sociedade envolvente, como por exemplo: os plataformistas, especificistas, sintetistas; alguns estão organizados com mais foco na organização dos trabalhadores pelos seus locais de trabalho e seu papel como produtores, na mais clássica organização anarcossindicalista; outros trabalham em uma perspectiva mais difusa, de agitação cultural anarquista em diferentes frentes (editorial, acadêmica, musical, em diversos empreendimentos “faça você

mesmo com baixos recursos” etc.); há também grupos de afinidade, de pessoas bastante próximas, com baixa organização e pequeno número de membros, que realizam ações específicas, ou têm um interesse por temas variados, mas sempre com uma orientação autonomista de juntar subsídios, técnicas e contatos para fortalecer iniciativas de caráter libertário e autônomo.

Esse é um pouco da herança e do panorama conjuntural do anarquismo, ou melhor, dos anarquismos que conheci a partir da virada do século XX para o século XXI em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Se evoco a minha história pessoal para poder descrever um pouco mais daquilo que conheço desse movimento, é porque foi em experiência direta que conheci e participei de marcos conjunturais e eventos que configuram-se no processo de identificação anarquista, ou ao menos, libertária ou autonomista, de toda uma geração.

Para finalizar essa introdução, é necessário declarar alguns avisos estilísticos e metodológicos. No desenvolvimento do argumento centrarei minha atenção em certos eventos ou processos que considero focais, mas não me preocuparei em tecer descrições e reflexões pormenorizadas da constelação de elementos políticos e social ao redor do tema focal, tanto porque o espaço, e a finalidade, dessa escritura não os permitem, quanto por que a minha memória não é capaz de recuperar muitos desses elementos, alguns pelo tempo decorrido e outros porque a minha percepção sobre vários desses fenômenos era muito estreita.

Outra questão importante é que, excluindo organizações públicas em atividades públicas, eu alterarei na narrativa nomes de pessoas, grupos e organizações, com o objetivo de proteger suas identidades e seus interesses. Tem sido muito difícil para mim terminar esse texto, posto que se por um lado acredito na importância de disputarmos as narrativas sobre nossa época, nosso pensamento, nossa orientação política, para que o anarquismo não continue marginal, até para si mesmo; por outro lado, sei que sempre existem esforços estatais e de grupos reacionários que podem acabar aprendendo e aprendendo alguma coisa do anarquismo, para ser usada contra ele mesmo, e isso também pode ocorrer através desse tipo de texto, de caráter público e acadêmico, não sendo voltado apenas a militantes.

Longe tanto de teorias da conspiração quanto do realismo fantástico, vimos, em 2014, Bakunin ser citado como suspeito no inquérito da Polícia Civil do Rio de Janeiro sobre as manifestações de rua iniciadas em 2013³ e, mais

3 Fonte: Revista Fórum, edição de 28 de julho de 2014, disponível em:

recentemente, em setembro de 2016, foi exposto como infiltrado nas manifestações o capitão da Inteligência Militar Willian Pina Botelho⁴. Tais situações comprovam que, talvez mesmo não entendendo nada os aparatos de repressão estão fazendo o seu tema de casa e estudando os grupos de ação e interesse político mais a esquerda, o que, em tempos de flerte da democracia eleitoral com um pensamento mais conservador e de tendência fascista, pode colocar todos nós, militantes e acadêmicos interessados e simpatizantes, como alvos em potencial.

Mas não calarei a minha voz e a minha memória por causa do medo. É necessário disputar a narrativa, como escrevi antes, ou como escreveu Eduardo Galeano, em “Desmemória/4”, de o Livro dos Abraços, reproduzindo um cartaz com um provérbio africano, que ele encontrara em uma loja de Chicago: “Até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caçadas continuarão glorificando o caçador” (2005, p. 63-64).

2 OS ANOS DE FORMAÇÃO

Os diretórios acadêmicos dos cursos de Ciências Sociais, História e Letras, no Campus do Vale da UFRGS, têm nomes “engraçadinhos”: CECS, CHIST e CEL, herança dos alunos que passaram por esses cursos na década de 1980. Logo que cheguei no curso de Ciências Sociais, em 1999, com 18 anos, me impressionei com as reuniões do CECS, rodas de conversa semanais aonde os veteranos discutiam as questões do curso e a conjuntura nacional, no derradeiro governo de FHC. Na esfera estadual e municipal, eram os últimos anos da hegemonia petista no Rio Grande do Sul.

Nessas reuniões, nas quais os participantes variavam entre 6 e 20, a maioria dos estudantes engajados nas discussões eram vinculados a partidos como o PT, o PCdoB, o PSTU, faziam parte das suas juventudes, alguns eram CCs (Cargos Comissionados) em gabinetes de vereadores e deputados ou estagiários em alguma secretaria de governo. Era muito ambígua a forma como permitiam a manifestação dos calouros em relação aos temas pautados, um misto de incentivo e desprezo aos neófitos da/na política, sendo que poucas vezes nossas ideias eram levadas a sério. Destoavam um pouco desse perfil dois militantes de

<http://www.revistaforum.com.br/2014/07/28/filosofia-russo-ja-morto-e-citado-como-suspeito-em-inquerito-rio-de-janeiro/>, acessado em 15 de setembro de 2016.

4 Fonte: Jornal El País - Brasil, edição online do dia 09 de setembro de 2016, disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/09/politica/1473452777_631937.html, acessado em 15 de setembro de 2016.

um coletivo chamado Tendências Autônomas. Foram eles os primeiros anarquistas que eu conheci. Havia também um outro veterano, que sempre agitava alguma ação, mas não se declarava anarquista, mas libertário; de comportamento tempestuoso e maníaco, muitos dos seus posicionamentos eram também desconsiderados, mas ele sempre estava “causando”.

O fato é que com o passar dos semestres, não só eu, mas vários colegas perceberam que as figuras do diretório eram sempre as mesmas, ora se revezando na gestão do CECS, ora formando coligações esdrúxulas para se manterem à frente do mesmo. As comissões compostas com pessoas externas a esse grupo, também, sempre sendo preteridas.

2.1 O CECS LIVRE

Nesse contexto, surgiu, a partir do primeiro semestre de 2000, na convergência de várias propostas alternativas, a busca por realizar uma assembleia geral dos estudantes do curso para pensarmos se realmente precisávamos continuar no regime representativo, com eleições e cargos definidos para pessoas definidas ou se poderíamos experimentar um diretório organizado através de comissões onde pudessem participar todos aqueles estudantes que assim quisessem. Passamos grande parte do semestre discutindo os “prós” e os “contras” do modelo representativo e da autogestão. Quanto a metodologia de consulta, tivemos várias contendas quanto ao quórum mínimo que pudesse ser considerado como expressivo da vontade geral dos alunos do curso. A questão é que, como sempre, a maioria dos alunos não se importava com o diretório acadêmico e pra eles era indiferente como seria sua organização.

Por fim, em duas assembleias, beirando o quórum mínimo estipulado, acabou ganhando por uma diferença de três votos, a constituição do CECS no formato autogestionário de comissões, por tempo indeterminado, a experiência ficou conhecida como “CECS LIVRE”. O período subsequente foi bastante exitoso. Embora, um número reduzido de estudantes tenha participado do cotidiano de nosso diretório, houve uma renovação nas figuras que traziam as pautas. Também incrementou-se um sincero engajamento que, somado com uma certa desconfiança dos partidos, elevou a autoestima e o empoderamento político dos indivíduos que ali realizavam a política estudantil.

Alguém pode falar que o grosso de nossa política era a realização de festas, mas não é verdade, realizamos muitas discussões sobre os assuntos que ocupavam nossa reflexão como estudantes de Ciências Sociais, usuários do

Campus do Vale e como cidadãos. Discutíamos: a ainda remota, possibilidade da obrigatoriedade da sociologia no currículo escolar; a situação das comunidades indígenas Guaranis e Kaingangs localizadas em Porto Alegre, das quais alguns membros demandavam livre acesso ao perímetro do nosso Campus para a extração de matéria-prima para a confecção de artesanato; a questão do preço dos RUs e o uso e a cedência de espaços destinados aos estudantes universitários para empreendimentos privados, entre tantas outras questões. Sendo que no processo de discussão, sempre horizontal, espontaneamente íamos nos acercando de estudantes de outros cursos, sobretudo os de vizinhança geográfica ou epistemológica, como os alunos de História, Letras, Geografia, Filosofia, Biologia.

Nessa conjuntura, duas ações que realizamos em grupo com alunos de outros cursos foram paradigmáticas para marcar com mais profundidade essa busca pelos ideais anarquistas, ou pelo menos libertários e coletivistas, em toda uma geração de estudantes dos cursos antes citados. A quebra do relógio dos 500 anos foi a primeira e a segunda foi a retomada do Centro de Vivência dos Estudantes, “CV” para os íntimos.

Desde 1998 a Rede Globo estava promocionando uma contagem regressiva para os 500 anos da “Descoberta do Brasil”. Com a ajuda do empresariado e do governo FHC inaugurou em diversas capitais relógios comemorativos, que dividiram a opinião pública por conta do duvidoso senso estético do projeto e do desserviço à reflexão histórica. Em âmbito nacional foi organizado o movimento “Brasil outros 500” que realizou vários atos públicos aos quais afluíram militantes dos mais variados movimentos sociais. E é claro que em Porto Alegre também ocorreram uma série de atos e manifestações.

Com a aproximação do 22 de abril de 2000, todo esse clima de agitação político-cultural foi se espraiando. Para a madrugada do dia foi imaginada uma vigília em frente ao Relógio de Porto Alegre, então localizado no Parque Harmonia, próximo ao prédio do antigo Gasômetro e à orla do rio Guaíba. Alguns alunos das Ciências Sociais, pensaram em chamar alguns amigos indígenas e realizar uma dança de guerra marcando a posição contrária à ideia de “descoberta do Brasil”, lembrando da população nativa que vem sofrendo uma guerra genocida desde a invasão e do não reconhecimento de sua soberania e autonomia. Naquele momento, em uma rede de contatos curta e com dificuldades financeiras e de transporte, esse grupo não conseguiu trazer muitos indígenas, então se pintaram eles mesmos e encenaram a sua dança de guerra. Já na manhã do dia 22, um daqueles veteranos anarquistas do nosso

curso, estava indo para a manifestação com a mochila repleta de pregos, isopor e com uma garrafa pet vazia, foi parado pela polícia e foi conduzido até a delegacia para dar explicações sobre a suposta maquete que ele estava indo construir na casa de um amigo. A sorte dele (além de ser branco) é que não tinha conseguido comprar a gasolina que queria acondicionar na garrafa pet, se não talvez estivesse em uma situação parecida com a de Rafael Braga, preso por porte de “Pinho Sol” nas manifestações de 2013.

Durante a tarde do dia 22, a concentração de pessoas ao redor do relógio foi aumentando e a coragem e os ânimos também tiveram uma escalada. Manifestantes começaram a jogar pedras no relógio e a baterem nele com paus. Um estudante, mais por graça que por outro motivo, resolveu escalar o relógio e se sentar em seu alto. A multidão demandou que ele fizesse força com o pé sobre o mecanismo dos ponteiros, e aí se seguiu a quebra do relógio e seu incêndio. Teve algum tumulto com a polícia, algumas pessoas foram indiciadas, entre elas o estudante que subiu no relógio. Esses elementos não importam tanto agora e confesso consternado que eu estava hospitalizado e só me inteirei dos acontecimentos pela cobertura jornalística e depois da minha alta pela “rede de notícias” entre os estudantes do Campus do Vale. Aliás por anos ficamos contando histórias sobre a quebra do relógio: de como o pessoal se organizou para aquele ato, como enfrentou a polícia, como se construiu solidariedade para com os indiciados e de como os destroços do relógio vieram parar no CV. E isso já remete ao outro evento de organização autônoma dos estudantes que precisa ser rememorado.

2.2 O CENTRO DE VMÊNCIAS

Como relatei alguns parágrafos acima, presenciei vários embates entre os estudantes e a administração do Campus por conta de espaços que estando tradicionalmente destinados para a sociabilidade de estudantes, cada vez mais eram requisitados pela Prefeitura do Campus para serem alugados por empresas, desde serviços de reprografias, até bancos, passando por restaurantes. A polêmica em torno desses aluguéis e cedências era grande, pois a Prefeitura argumentava que os espaços eram mal utilizados pelos alunos: ficavam ociosos, inseguros, depredados, acontecendo a venda de bebidas alcoólicas e o uso de drogas ilegais; alegava também que disponibilizando esses espaços para a iniciativa privada, aumentaria a renda do campus e a oferta de serviços à população universitária. Os alunos faziam sua réplica dizendo que os fins

primários desses espaços se mantinham, quais fossem, uma referência para a mobilização estudantil, para organizar a confecção de carteiras de transporte universitário, congressos e seminários estudantis, um espaço de debate de ideias, mas também defendiam a possibilidade do desdobramento no usos desses espaços para fins lúdicos, ou mesmo para a disponibilização de outros serviços para os estudantes (como reprografias, livrarias ou videolocadoras autônomas) à baixíssimo custo e com o aluguel pago aos centros estudantis.

Contendas desse tipo ocorreram sobre o espaço de vários centros acadêmicos (Letras, Geografia, História, Biologia, Filosofia), com finais variados, em alguns casos os alunos conseguiram resistir por mais tempo, em outros foi negociada uma realocação, em outros foram simplesmente despejados. Mas a questão do CV foi uma das contendas mais emblemáticas e frutífera desse período.

O CV é um espaço dos estudantes do Campus do Vale, pelo menos desde os anos 1980. Em 1999, metade do amplo local ainda era cedida a uma lancheria/restaurante e a outra metade, construída como uma espécie de anfiteatro, destinada ao uso dos estudantes.

A coisa foi acontecendo aos poucos, fruto da necessidade, do oportunismo, da demanda e da oferta. A lancheria/restaurante começou a servir almoços, sendo que o Restaurante Universitário e os outros dois restaurantes privados pareciam não estar dando conta da procura. No começo as mesas ocupavam apenas o espaço já utilizado pelo empreendimento, mas um belo dia, havia aumentado o número de mesas, então também colocadas na parte baixa, na metade na qual era o “anfiteatro”. E um dia depois, o dono da lancheria afastou uns estudantes que estavam ocupando o espaço para uma reunião ou um ensaio. Esse foi o “estalo” para nos darmos conta que se não agíssemos logo, perderíamos toda a possibilidade de uso do CV.

Naquela semana ainda, isso era abril ou maio de 2001, de “boca a orelha” passou a informação de que ocuparíamos o CV. Prontamente, estudantes do IFCH, da Biociências, da Geociências e de outros institutos, se organizaram para permanecer em grande número no local, dezenas, sem necessariamente impedir o funcionamento da lancheria, mas constringendo a clientela pela nossa presença. Entramos em um regime de assembleia permanente, realizando uma série de oficinas, shows e discussões, e sempre a partir das 17h realizávamos o balanço das atividades do dia e a programação das próximas atividades. Chegamos a ter algumas conversas preliminares com a Prefeitura do Campus, mas por conta da greve de 2001 (que abordarei a seguir), quando o

calendário foi regularizado a ocupação do CV já era um fato consumado. A lancheria foi realocada em novo espaço no prédio da Biociências.

Um ano entre a quebra do relógio e a ocupação do CV. Nesse período acumulamos táticas, narrativas, ações e palavras. Assembleia, ação direta, horizontal, libertário, Proudhon, Bakunin. Esses conceitos e nomes tendo cada vez mais sentido para vários de nós. Aqueles veteranos anarquistas do Tendências Autônomas começaram a realizar encontros de formação; aos sábados no gramado no eixo central do Parque Farroupilha se reuniam com alguns interessados para discutir algum texto basilar. Eu passava ao largo, naquele momento me parecia muito estranha a proposta especificista de criação de uma minoria ativa dentro de movimentos sociais, algo como um partido (?) anarquista; e, como escrevi há pouco, eu passava ao largo, estava começando a me interessar pela leitura dos *Mil Platôs* (DELEUZE & GUATARI, 1995-1997) e um amigo me comentava sobre um livro “muito doido”, chamado TAZ (BEY, 2010), de uma figura enigmática, conhecida como Hakim Bey (só anos depois fui saber que esse é o pseudônimo do historiador Peter Lamborn Wilson). Enfim, naquele período, eu estava conhecendo mais o Anarquismo Ontológico.

De lá pra cá o CV é totalmente gerido de forma horizontal por coletivos de estudantes (isso já faz 16 anos). Obviamente existem altos e baixos na gestão desse espaço. O primeiro grande desafio foi em 2004 quando membros daquela gestão do DCE resolveram criar uma subseção do Diretório lá no Campus do Vale; num determinado dia, amanheceram lá, ocupando uma sala que ficava no mezanino. Quando os alunos do noturno chegaram (a maioria dos articuladores do espaço era desse turno), houve um princípio de tumulto, por conta da ilegitimidade da ação do DCE. No decorrer dos dias, a Prefeitura Universitária entrou na discussão, na figura de um funcionário que veio mediar o conflito, por conta disso realizamos uma assembleia dos interessados que resultou na expulsão dos membros do DCE do espaço.

A “crise” gerada pela tentativa de instalação de uma representação do DCE no local, serviu para que os alunos que estavam gerindo o espaço sentissem a necessidade de criar um projeto mais estruturado (leia-se escrito e planejado, a médio prazo, sendo menos “espontaneísta”). A partir daí se recriou o espaço como uma espécie de centro cultural, com aqueles serviços autônomos (ilegais para a “lei”) que estavam sendo expulsos dos centros acadêmicos (reprografia, videolocadora, livraria) sendo temporariamente transferidos para lá; houve uma iniciativa de oficinas de informática para crianças da vila vizinha do Campus; depois, houve oficinas semanais de capoeira e meditação. Na primeira

festa organizada nessa “repaginação” do CV, os restos do relógio dos 500 anos, que estiveram no espaço do CECS por alguns semestres e depois desapareceram, estavam lá, como peça principal de uma exposição de objetos de arte confeccionados pelos estudantes; alguém disse: “A quebra do relógio e a ocupação do CV são batalhas da mesma luta”!

Todas essas atividades tiveram a sua duração, mas acabaram sendo descontinuadas por dificuldades dos próprios realizadores. Faz uns 5 anos, o CV passou por um período “meio decadente”, com muitas pessoas nem sabendo mais dos primórdios como espaço autônomo, mas então um novo coletivo trouxe para si a responsabilidade de levantar a bandeira da revitalização das ações e da memória ligada ao lugar. E o espaço segue com muitas oficinas, atividades, pelo menos uma grande festa anual: o Festivale. E assim segue como espaço de vivência libertária.



Figura 1: Foto do CV em 2016. Fonte: autor desconhecido, retirada da página do Facebook: CV Vale⁵.

2.3 A GREVE ESTUDANTIL DE 2001

Pouco mais de um mês depois da recuperação do CV, tivemos que nos deparar com outro processo bastante sério: a greve das IFES de 2001, uma das 5 maiores da história, com duração superior aos 100 dias. O contexto de sucateamento das universidades, pouco incentivo aos auxílios estudantis, sobretudo na pesquisa e extensão, defasagem dos salários dos servidores, priorização de investimentos no FIES e um todas desrespeito pelas pautas reivindicatórias das categorias bases do funcionalismo federal, foram a realidade dos mandatos de FHC.

A UFRGS recém estava regularizando o calendário acadêmico, alterado pela greve de 1998 (que também esta na lista das mais longas), quando os

5 Disponível em <https://www.facebook.com/CV-Vale-1756661074613835/>. Acesso em 14 de abril de 2017.

servidores deflagram uma nova jornada de lutas, os professores ainda demoravam para aderir à greve (o PROIFES é a entidade que agremia a parcela majoritária da categoria nessa universidade) e desde a assembleia geral do estudantes convocada pelo DCE em 08 de agosto, os estudantes se solidarizaram com os servidores e decretaram greve estudantil, com pauta própria. Assim, ajudamos a fechar o Campus Centro e lá criamos um acampamento, onde, nos melhores momentos, permaneceram acampados mais de uma centena de alunos, realizando shows, oficinas e diversas outras atividades.

No começo, logo após a primeira assembleia discente, tanto o DCE, quanto os estudantes ligados as juventudes partidárias estavam de acordo com o acampamento, suas pautas e seus acordos. Ainda na primeira semana fizemos o trancamento de alguns semáforos ao redor do Campus Centro e a mídia televisiva veio acompanhar nossa mobilização. Tínhamos acordado na assembleia anterior que nem o Comando de Greve Estudantil, nem nenhum grupo dentre os discentes, estaria autorizado a fazer qualquer declaração que não fossem as oficiais produzidas pelas comissões de divulgação e relações. Mas bastou aparecer um repórter da RBS para que alguns estudantes ligados ao PT e ao PSTU (aqueles mesmos veteranos que controlavam o CECS anteriormente) fizessem fila para serem entrevistados. Isso causou uma má impressão generalizada, pois o tom de horizontalidade, de descentralização das decisões, a negação de representantes com plenos poderes, valendo-se do apelo midiático ou do uso das estruturas de partidos, foi a linha de corte de como estava sendo organizado o acampamento grevista estudantil em relação aos mesmos modelos de sempre. A ação daqueles estudantes, vistos por muitos como militantes profissionais, feria qualquer dos acordos que tinham sido estabelecidos.

Por isso na mesma noite foi realizada uma assembleia de pauta única, dedicada a ratificar os parâmetros de ação acordados anteriormente e a pedir a retratação dos indivíduos que falaram com os repórteres, lhes exigindo o compromisso com os acordos do movimento estudantil, independentemente da “linha” que o partido lhes passasse. Foi uma assembleia movimentada, muitos políticos importantes foram assistir o que decidiríamos, de certa maneira os rumos da nossa mobilização seriam reavaliados naquele momento e isso poderia influir nas relações dos partidos com suas juventudes e com os potenciais jovens eleitores universitários.

O aluno vinculado ao PT, que fazia parte da direção do DCE, pelo menos taticamente, reconheceu seu erro e comprometeu-se a respeitar os acordos

estabelecidos nas assembleias do acampamento, bem como agir como delegado do acampamento nas comissões de negociação. O pessoal do PSTU não agiu da mesma maneira, quis colocar dirigentes para falar e se negou a referendar os acordos coletivos, fazendo suas intervenções de forma muito autoritária. Mesmo esteticamente já “chocavam”: se inscreviam para falas seguidas, nas quais discursavam com voz alta e gestos nervosos, repetindo as mesmas sentenças, todos estavam usando coturnos.

Durante a assembleia, houve momentos mais tensos em que se teve até que separar os antagonistas, sempre alguém do PSTU e algum libertário. Num desses momentos, um militante do PSTU disse: “Mas desse jeito não dá, se for pra continuar nessa linha então a gente racha, saímos do acampamento, é isso que vocês querem?”. Não era o que se queria, mas já que eles deram a deixa... O acampamento não rachou, mas o PSTU saiu dele e começou a fazer a sua mobilização paralela ao restante do movimento estudantil. Encontrei na rede um comunicado daquele período, “Acampamento de greve dos estudantes da UFRGS: um repúdio ao autoritarismo”, de 31 de agosto de 2001, e penso ser oportuno compartilhar ao menos um trecho⁶:

[...]Não estamos nessa greve a passeio!

Nossa intenção não é, nem apoiar simplesmente a greve dos servidores, nem estar acampados para formar um clube de festas e debates, como afirmou o grupo Rompendo Amarras/PSTU. Queremos construir juntos uma pauta de reivindicações estudantis e lutar por elas.

É claro que, para isso, é necessário reconstruir o Movimento Estudantil, e essa reconstrução só pode se dar a partir do comprometimento de todos os estudantes. No entanto, esse grupo Rompendo Amarras assumiu a postura de boicotar o movimento por não poderem controlá-lo ou dirigi-lo. Redimem-se da responsabilidade em relação a qualquer deficiência desse movimento, do qual eles também fizeram parte. Exemplo disso é a recente divulgação de um panfleto que difama o acampamento.

Estamos construindo um movimento plural e coletivo, por isso temos trabalhado no sentido de dialogar com as diferenças de forma a consolidar uma unidade na prática. Contudo, esse ideal não tem sido compartilhado por todos. Infelizmente, essa perspectiva de construção a partir da pluralidade não é compreendida pelo bloco “Rompendo Amarras/PSTU”. Esses colegas boicotam qualquer forma de construção coletiva de baixo para cima, mostrando-se incapazes de aceitar a igualdade na discussão e na prática. Ou seja, de forma totalitária e

6 Mantida a formatação original, disponível em <http://brasil.indymedia.org/eo/red/2001/08/5888.shtml>, acesso em abril de 2017.

antidemocrática, esses colegas estão boicotando o acampamento que eles mesmos contribuíram para a construção. Exemplo central dessa postura sectária foi a traição praticada por membros do bloco/partido, que, participantes da comissão de divulgação do movimento, se dispuseram a representar o movimento estudantil no Campus do Vale, na reunião com bolsistas do dia 28/8 e na panfletagem no RU. Lá chegando, trocaram suas camisetas, fardando-se com as camisas do Rompendo Amarras/PSTU, e espalharam um panfleto mentiroso e inconsequente, difamando e negando a importância e a seriedade dos estudantes do acampamento. Tudo isso aconteceu porque – pela primeira vez – a direção é de todos.

VENHA VOCÊ MESMO AJUDAR A CONSTRUIR O MOVIMENTO DE FORMA DESCENTRALIZADA!

MOVIMENTO ESTUDANTIL PELA EDUCAÇÃO

(DCE – DA'S – CA'S – Comissão de Mobilização/UFRGS)

Entendo que a carta traz em si um pouco do sabor (*saber*, para BARTHES, 2006) daqueles dias. Mais de 100 dias de mobilização, grande parte deles acampando em um Campus ocupado, vivendo o processo das comissões, das assembleias, das oficinas e, porque não, das festas. De forma que esse foi mais um evento marcante na minha trajetória de inquietação autonomista. A greve terminou, as barracas foram recolhidas, mas algo que antes não tinha uma expressão tão clara ficou.

Eu queria é mais desse formato e das sensações que ele me causou. Para mim essas experiências foram como um ensaio do que é uma comuna, e o impacto desses eventos sobre mim é algo como o descrito por Hakim Bey em TAZ:

[...] Do nosso ponto de vista, o principal elemento de fascínio é o espírito das comunas. Durante e depois destes anos, os anarquistas adquiriram a prática do nomadismo revolucionário, perambulando de revolta em revolta, procurando manter viva em si mesmos a intensidade do espírito que eles experimentaram no momento do levante. Na verdade, certos anarquistas da estirpe stirneriana/nietzscheana encontraram nessa atividade um fim em si mesmo, um modo de sempre ocupar uma zona autônoma, a zona intermediária que se abre no meio ou no despertar de uma guerra ou revolução (cf. a "zona" de Pynchon em Arco-Íris da Gravidade) [...]. (BEY, 2010, p. 49)

2.4 O DCE É TU!

De revolta em revolta saímos da greve e voltamos as questões cotidianas do Campus do Vale. Voltamos nossas atenções ao CECS LIVRE, que no final da

gestão teve uma prestação de contas cômica e vergonhosa, dada à pouca inclinação para questões financeiras de todos os seus membros, o que acabou comprometendo a imagem dessa experiência, vista como pouco séria. E na seqüência, ocupou-se um espaço abandonado no campus, conhecido como “Estufa”, para se realocar o CADAFI (Centro Acadêmico da Filosofia), posto que o espaço destinado para o mesmo é minúsculo. Essa ocupação durou alguns anos, até que foi trancada a entrada do prédio e colou-se seguranças no perímetro do mesmo; mais de 13 anos depois, fico sabendo que uma nova safra de alunos da filosofia reocuparam esse espaço. Em meio a tantas pautas e lembranças o que realmente quero deixar registrado é o clima de agitação política autônoma realizada pelos estudantes da UFRGS naqueles anos, o que desencadeou a composição de uma chapa para as eleições do DCE é do ano de 2002, o “DCE é tu!”.

O “DCE é tu!” foi a primeira e única gestão apartidária, autonomista e à esquerda do Diretório Central de Estudantes da UFRGS. Essa gestão teve duração entre final de 2002 e final de 2003 e embora tenha sido uma campanha diferenciada e, como estou relatando, o ambiente político estivesse favorável, não acreditávamos que que havia a possibilidade real de ganhar a eleição, mas isso aconteceu.

Me lembro bem do período de campanha, desde o começo foi pautado que embora houvesse a necessidade de inscrição de nomes específicos para os cargos da gestão, que o trabalho todo seria realizado em comissões. Durante a campanha, o nosso método de propaganda e de construção da proposta de gestão era o de reuniões abertas de debates, assembleias, das quais se iam incorporando os pontos que os participantes entendiam como os mais relevantes. Nesse contexto, as propostas mais “tresloucadas” eram reestruturadas e lapidadas até se adequarem a realidade.

Pessoalmente eu participei pouco desse Movimento, nesse período estava encerrando a minha graduação e me concentrei no trabalho de conclusão, além disso estava mudando para a zona rural de uma cidade próxima a Porto Alegre, o que dificultava o meu envolvimento com as demandas do coletivo gestor.

Busquei algumas lembranças com de colegas que foram mais ativos nesse processo. Em depoimento por e-mail (dada a distância geográfica), entre outros pontos, Larissa me relatou que:

O “DCE é tu” foi no segundo semestre de 2002. Lembro que era bixo e de repente me vi no CEUE [o diretório da Engenharia] fazendo cartazes. De repente foi a votação, creio que em final de agosto, um frio danado. Sentamos nas

escadarias da SAE e esperamos o resultado. Quando saiu ninguém acreditou. **Era um misto de alegria e surpresa, porque era um momento novo na política estudantil, do conceito de representação para o de ação.** (Larissa, socióloga, 33 anos, depoimento por e-mail em maio de 2017, grifos meus)

A última frase desse trecho das memórias de Larissa me parece paradigmática; para a nossa geração, estávamos vivendo um novo momento, menos representação e mais ação, mais participação. Noutro momento de seu depoimento, Larissa aponta que:

Tava lembrando da primeira reunião. Umhas 80 pessoas sentadas em círculo, buscando construir ideias distintas sobre prioridades e o que o DCE deveria atender. Até que no meio da discussão alguém lembrou: **“Mas o DCE não é tu? Ponha a mão na massa! Bota fé?”** [frase de Rodrigo, um grande articulador dentro do movimento]. E a partir dessa ideia surgiram diferentes frentes de trabalho autônomas. Congregava desde anarquistas, cristãos, ambientalistas e autonomistas. Tudo isso foi reflexo e se refletiu na participação do movimento estudantil da UFRGS nos eventos que antecederam a edição do Fórum Social Mundial de 2003, em diálogo com diferentes movimentos sociais e novas formas de articulação via tecnologias digitais. (Larissa, socióloga, 33 anos, depoimento por e-mail em maio de 2017, grifos meus)

Larissa citou Rodrigo outro aluno das sociais que esteve vinculado com o Tendências Autônomas, aquele coletivo que comentei ter me causado grande impressão quando entrei na universidade. O Tendências já estava se reformatando e o Rodrigo não militava mais oficialmente nesse coletivo, mas continuou militando no movimento estudantil e trouxe toda a bagagem anarquista que acumulou junto desse coletivo. Ele foi uma figura muito importante na greve estudantil de 2001 e ganhou respeito suficiente para ser um dos principais articuladores do “DCE é tu!” no ano seguinte.

A frase que Larissa recordou da primeira reunião oficial da gestão, tinha a marca registrada de Rodrigo e dos jargões da época (“bota fé?”, por exemplo). Mas expressava toda a concepção (pelo menos a que nós conseguíamos imaginar no período) da necessidade da participação, da responsabilização de cada um para que as coisas acontecessem. Infelizmente esse é um gargalo tático, talvez até epistemológico, que tenho enfrentado desde então.

No excesso de tarefas e entretenimentos que temos na sociedade capitalista atual, e na maneira como somos passivos na maioria dessas ações: recebendo ordens, assistindo mídias, controlando o trabalho de máquinas ou de outras pessoas... pouco espaço físico e subjetivo temos para o planejamento e a

produção autônomos, se ainda somarmos nessa equação o fazer político e sua a gestão executiva, estamos mais perdidos, pois nos faltam referências de como agir politicamente.

Por mais contraditório que possa ser, afinal a política, em algum grau, está em todas as relações humanas. Mas da forma como temos vivido em nossa sociedade, cria-se uma esfera separada para a política, que passa a ser representativa, e alienados que estamos das suas premissas e rotinas, dizemos que a odiamos. Nesse contexto, é mais difícil estabelecer os saberes-fazeres políticos, sobretudo para que possa haver uma mediação e coerência entre os desejos e necessidades individuais e as necessidades coletivas. Ainda mais difícil dentro de uma perspectiva anarquista para um coletivo de dezenas de milhares de pessoas, como os discentes da UFRGS, das quais apenas uma minoria ativa pode, consegue ou quer se identificar como DCE e “botar a mão na massa”.

Pragmaticamente vimos isso no decorrer do ano de mandato da gestão do “DCE é tu”. A inércia cumpriu seu papel, e quem já conseguia estudar e fazer movimento estudantil, aqueles que eram mais voluntariosos ou de um perfil mais executivo, permaneceram fazendo, mas muita gente debandou logo nos primeiros meses e houve quem agiu de má-fé e se apropriou de dinheiro recolhido pelo diretório ou “fez fama” por sobre o seu cargo. Em seu depoimento, Rodrigo aponta essas questões:

Pois é, começou super bem e depois foi esvaziando. Muitos foram os fatores que levaram a derrocada dessa experiência: despolitização, “umbiguismo”, falta de “parceria séria”, a dificuldade de organização da militância frente aos compromissos pessoais. Só ao vivo pra expor bem direitinho, mas resumidamente foram esses fatores que complicaram o andamento da gestão. Mas mesmo assim, tem que se saudar o fato de ter sido a única gestão na história do DCE da UFRGS que não foi aparelhada por algum partido político, dá pra encher a boca e dizer que foi uma gestão 100% autonomista. (Rodrigo, sociólogo, 40 anos, depoimento por e-mail em maio de 2017)

Foi isso, desses anos de formação é isso que eu tenho a compartilhar nesse momento, buscando estabelecer uma ligação entre a minha experiência biográfica e o campo de possibilidades que se estabeleceu como um continente de práticas e narrativas para uma geração de universitários em Porto Alegre e que levou muitos de nós a insistirmos na busca de experiências libertárias, autonomistas, de militância política e solidariedade. Na próxima seção continuarei com a narrativa de algumas dessas minhas buscas e encontros na rede autonomista do sul brasileiro.

3 EXPERIMENTALISMOS

No ano de 2003 fui morar no campo, ia e vinha quase todo o dia para Porto Alegre, numa viagem que na melhor das hipóteses demorava em torno de duas horas, mas estava no campo, tendo, mesmo que de forma acanhada, uma experiência de coisas práticas do dia a dia rural que eu mesmo não tinha vivido anteriormente e fazia muitos anos que a minha mãe havia tido esporadicamente.

De fato foi a geração dos meus bisavós que realmente teve uma vivência forte das “lides do campo”. Nessa experiência me dei conta de uma pobreza relativa ao campo e de uma pobreza relativa à cidade. Se o campo é pobre de serviços, pela ausência de certos produtos e pela distância para obtê-los, a cidade é pobre de tempo livre, de tranquilidade, de ar puro, de água limpa e fresca, possibilidades de alimentos variados: frutas do mato, PANCs (plantas alimentícias não-convencionais).

Errando pela cidade, excetuando as praças e alguns centros culturais e educacionais, qualquer lugar de parada, de relaxamento, tem que ser mediado pelo consumo, e se você está em trânsito pela noite, você dificilmente escapa de ter que consumir algo. A alimentação consumida é quase toda industrializada, frita e baseada em carboidratos. No ambiente da cidade a maioria de nós se esquece daquilo que Sahlins ([1972] 2004) chamou de *afluência original*.

Nossa dieta urbana cotidiana convencional não chega a duas ou três dezenas de alimentos, que em sua maioria são milho, trigo, soja e carne processados; e mais, a maioria de nós perdeu completamente a referência do ciclo de produção e distribuição da maioria dos alimentos que consomem. Enquanto que em seus contextos tradicionais, populações nativas e camponesas consomem e produzem até centenas de plantas, carnes de caça e derivados animais e fermentados, compassados com os ritmos dos ciclos naturais. Alimentos e ritmos que perdemos. Caminhar com a minha mãe pelo campo, sendo uma experiência singular de humildade, descobrindo todas as saladas e chás que ela conhece e aos quais eu era totalmente cego, embora ainda seja muito ignorante.

A abertura para perceber isso, me fez querer saber mais sobre esses saberes práticos do cotidiano, menos teoria e menos cultura do entretenimento e mais saberes técnicos ligados à alimentação, à moradia, ao uso das energias disponíveis na natureza (a combustão da madeira, a força da água e do vento...). Os recursos básicos para se viver a vida fora do trabalho assalariado do contexto urbano.

3.1 O UM DE NÓS

Não estive sozinho nessas “viagens”, tive um companheiro e um guia nessa cruzada bricoleur, aquele veterano de índole tempestuosa e maníaca sobre o qual comentei de passagem na introdução da seção anterior. Ele acabou sendo meu vizinho no campo, morando a não mais que cinco quilômetros da minha casa, distância que algumas vezes venci a pé. Sua casa, que carinhosamente chamávamos de rancho, passou a ser a base dos nossos experimentalismos. A nossa “bíblia” era o *Manual do Arquiteto Descalço* (LENGEN, 2014), e no rancho construíamos, derrubávamos e reconstruíamos modelos de utensílios, móveis, paredes, revestimentos.

Enquanto íamos construindo, íamos conversando e teorizando tudo, oscilando entre a verbosidade e o caos linguístico e a metodologia reflexiva da indução e dedução. Desde o começo, não fomos só os dois, outras pessoas, de nossas relações próximas também estavam na mesma busca, então nos finais de semana vários amigos (às vezes quase 20) se acercavam do rancho para fazermos essas construções e com elas experienciar várias outras práticas: luaus madrugada a dentro; cozinha experimental; oficina de montagem e reforma de bicicletas, rodas de capoeira; busca de referências das sabedorias ameríndias, sobretudo Guarani e Kaingang; quebra dos paradigmas formais de sociabilidade. O feminismo, por exemplo, em si já era uma questão, mas no nosso grupo era problematizado de uma forma talvez mais ingênua que na atualidade. Para muitas “minas” que estavam naquele grupo, o poder andar sem camisa, como os meninos, e eventualmente mudar de parceiro dentro do grupo de afinidade mais estreito, sem ser tachada disso ou daquilo, já era um pico de empoderamento.

Nos quatro anos seguintes, o grupo crescera e só o rancho não comportava mais espacialmente tantas pessoas e tantos experimentos. Alguns de nós estávamos na pós-graduação e começamos a nos cotizar para comprar um terreno maior, pois apesar de estarmos na zona rural, estávamos em um terreno, um pouco maior que a metragem urbana convencional e dentro de um loteamento. Nesses anos surgiu uma gíria entre nós, um pouco inspirada na ideia de rizoma (DELEUZE & GUATARI, 1995-1997). A ideia era que cada um dos terrenos que comprássemos seria um nó em uma rede mais ampla, de vários nós, mas ao mesmo tempo “um de nós”, alguém do nosso grupo podia iniciar algum projeto, algum experimento.

Pesquisamos muitos lugares tanto da região metropolitana quanto do litoral e por fim conseguimos comprar algo. Mas aí o problema foi o dinheiro

para conseguir colocar estruturas permanentes, a disponibilidade de tempo da maioria das pessoas envolvidas, mais uma vez a realidade financeira e as rotinas acadêmicas refrearam as possibilidades que estavam sendo ensaiadas. O terreno maior acabou sendo cada vez menos usado até que o vendemos.

Outro elemento importante nos processos que deixaram inerte aquela configuração mais politizada do “Um de nós” foi, justamente o temperamento do “Rapaz Tempestuoso”, outras configurações surgiram, mas ao meu ver, não na mesma intensidade. Por ora basta relatar que para alguns dos membros daquele proto-coletivo o personalismo e a intensidade do nosso anfitrião foram determinantes para saturar a paciência alheia. Em grupos espontâneos e informais há uma tendência ao personalismo, ou construção de parentescos rituais entre os afins. Mas esses afins são/estão afins a partir do quê? O que os move? Se pode aceitar o peso de personalidades egocêntricas em prol de uma vivência, de uma busca utópica? Não é recair nas velhas e opressivas estruturas das quais queremos nos autonomizar?

Nem tudo foram flores, mas também não houve só espinhos nessa experiência. Mais uma vez temos a volta daquele sentimento que illustrei através da citação de Hakim Bey (2010): “(...) os anarquistas adquiriram a prática do nomadismo revolucionário, perambulando de revolta em revolta, procurando manter viva em si mesmos a intensidade do espírito que eles experimentaram no momento do levante (...)”. Rapidamente construirei uma cena etnográfica que aborda o meu encontro com um ex-membro do “um de nós”, procurando resgatar um pouco do sentimento que ele tem por essa experiência formativa.

Cena etnográfica 1: conversa com “Andarilho do Asfalto” em uma okupa punk em Porto Alegre, janeiro de 2016

Estava rolando um evento de tatuagem no qual o dinheiro arrecadado seria destinado para ações ligadas com a Cruz Negra Anarquista (frente solidariedade à população carcerária, ideologicamente militando pelo abolicionismo penal). Já tinha ido alguns vezes nessa okupa, mas não tinha encontrado o “Andarilho do Asfalto”, embora ele estivesse morador desse espaço. Me aproximei para “trocarmos uma ideia”. Fazia muitos anos que eu não o encontrava. Ele era um guri que “colava” no rancho, estudante da graduação em Sociais quando eu já estava no doutorado. Era um entusiasta da capoeira, dos malabares e da bicicleta como filosofias de vida. Um belo dia ele deixou de ir aos mutirões e eu descobri que ele tinha iniciado uma viagem de bike e de carona até a Bahia. Ele que já circulava na cena punk de POA, acabou ficando em *squats* no Rio de Janeiro e em Salvador. Durou quatro anos essa viagem dele.

– Um contato vai levando à outro. Você conhece uma pessoa na estrada e ela te indica alguém ou algum lugar na cidade e assim vai indo. Na noite também tu já saca o jeito de algumas pessoas, de alguns lugares, e te acha.

Continuamos a conversa e ele me disse que tava a fim de dar um rolê maior, de procurar um lugar com calma pra fixar residência, de repente com um outro coletivo.

– Aqui já deu o que tinha pra dar, sou muito agradecido ao pessoal dessa okupa, adoro as crianças, mas entraram uns elementos novos e o grupo não tem mais confiança dentro dele mesmo [lágrimas nos olhos]. Agora é preparar o espírito e voltar pra estrada!

– Deve ser difícil a estrada, tanto tempo, as caronas que não acontecem, a incerteza...? – perguntei pra ele.

– É, e não é. O meu objetivo agora é ir só de bike e eu estou treinando o desapego, precisar cada vez menos das facilidades que tem na estrada. Pra ti ter uma ideia, o posto de gasolina é um lance que vicia. Eu chego a sonhar, me dá uma ansiedade quando eu vou chegando perto de um posto de gasolina na estrada, porque ali eu sei que vai ter um banho, uma comida quente e um lugar pra dormir. E isso é bom, mas deixa o cara preguiçoso, sem motivação pra fazer por si mesmo e aí continua nas migalhas do sistema.

Inevitavelmente a conversa navega pra rede, pros amigos em comum. E ele me pergunta sobre o “Rapaz Tempestuoso”. Eu lhe atualizo sobre seu paradeiro, sobre os novos projetos. Falamos sobre uma outra terra que ficou parada na campanha. Lamentamos, sinceramente, esses reverses da vida e então ele comenta:

– O rancho foi uma escola pra mim, aprendi muita coisa lá. Foi ali que me despertei para vários desses “corres” que até hoje vou levando. Foi lá que acreditei que podia fazer o meu caminho de forma diferente e tive coragem e incentivo pra cair na estrada; que fui me treinando pra viver o anarcoprimitivismo [movimento do qual uma das principais referências é o filósofo John Zerzan] como tenho feito desde de então com os anarkopunks com os quais eu colo.

Assim, um fruto positivo da experiência do “um de nós” foi instrumentalizar um série de pessoas para aceitarem a sua especificidade autonomista e libertária e para outras práticas alternativas ao regime de produção e consumo do meio urbano-industrial moderno. Interessante notar que quanto mais fazíamos esses experimentos, mais pessoas que também estão nesse tipo de experimentalismo encontrávamos. A tessitura da rede cada vez mais reforçada.

3.2 O FAÇA-VOCÊ-MESMO E O ROLÊ ANARQUISTA DE PORTO ALEGRE

A partir de 2005, através do “Rapaz Tempestuoso”, conheci três outras pessoas que me levaram a ter uma visão mais profunda da dimensão teórica do anarquismo, de suas experiências práticas e das redes que em Porto Alegre, que se não eram propriamente anarquistas, estavam recheadas de pessoas com tendências, pelo menos, ao autonomismo. Vou identificar esses três pelas alcunhas de “Enxaqueca”, “Traça” e “Bit”.

O primeiro trouxe um grande *know-how* advindo de sua relação anterior com o Coletivo Sabotagem, um grupo descentralizado e anucleado, de indivíduos que militam dentro do movimento anticopyright, pela difusão livre de artes, tecnologias e produtos, digitalizando e distribuindo na rede uma série de materiais; esse grupo atuou publicamente nos anos 2000, depois recolheu-se em um silêncio tático por conta da exposição midiática e investigação policial, posto que as empresas editoriais não ficaram nem um pouco contentes com o trabalho deles. “Enxaqueca” unia em si muitos conhecimentos do mundo do cyberativismo e de várias vertentes do anarquismo, do clássico ao contemporâneo, do social ao individualista. A isso se juntando uma “pegada antropológica” e uma veia empirista/realista bastante positivas, trazendo mais um sabor à mistura das pretensões que eu e o “Rapaz Tempestuoso” buscávamos implementar.

“Traça”, uma pessoa pessimista, fumante inveterado, gênio da feitura artesanal de livros. Circulava pelo Campus do Vale vendendo suas cópias autônomas de determinados livros esgotados. Com o incentivo e as “parcerias” certas passou a publicar títulos copyleft e traduções inéditas, algumas livres de direitos autorais e outras nem tanto. Seu exemplo foi importantíssimo para que um grupo de jovens aprendesse o essencial da ideologia faça-você-mesmo aplicada à gestão de empreendimentos livreiros e fundasse a Editora Deriva, especializada na edição de livros anarquistas para o mercado brasileiro, que para além da sua linha editorial própria, também edita e imprime material para outros coletivos a baixos custos.

E pra fechar a tríade, “Bit”, punk nerd dos computadores. Legal, tranquilo. Completamente ligado na última tendência de softwares livres e do punkcore finlandês (se é que isso existe). Não tem o que falar muito dele, sempre foi um sujeito de um perfil mais quieto, menos articulista do que o “Enxaqueca”, menos empreendedor que o “Traça”, mas bastante pé do chão e um executor pragmático daquilo que lhe interessasse.

A partir dessas três figuras é que se abriu pra mim todo um mundo de informações, agendas e contatos ligadas aos universos do infoativismo, do faça-você-mesmo, do software livre e do hardware livre, tudo isso desde uma forte perspectiva de anarquismo. Foi um ganho considerável na minha trajetória, pois apesar de tudo o que estava experimentando com o “um de nós”, parecia que estávamos muito isolados, que era pouco efetivo, muito onírico, difícil de materializar muitas das questões que estávamos nos propondo. Naquele novo momento, as coisas adquiriam consistência, a rede cresceu, o horizonte libertário e autonomista ficou maior.

Desde então realizou-se em Porto Alegre duas edições do projeto intitulado videoativismo: “Mostra Videoativismo no Cinema: do capital globalizado aos movimentos antiglobalização” (entre maio e junho de 2007) e “Videoativismo no Cinema: fronts de uma guerra midiática”. Esses eventos foram apoiados pela Editora Deriva e tiveram o suporte institucional de professores ligados ao Departamento de História da UFRGS, por conta disso pudemos utilizar as dependências da sala de cinema da universidade na 1ª edição e o auditório da Escola técnica na 2ª edição.

Participei como comentador do filme *Surplus* (de Erik Gandini, ano da produção: 2003) na primeira edição. Foi nessa atividade que eu comecei a me relacionar com os punks da okupa na qual reencontrei o “Andarilho do Asfalto” (como relatei na cena etnográfica 1).

Cena etnográfica 2: Intervenção dos punks durante o debate do filme *Surplus*. Porto Alegre, maio de 2007

O videoativismo não era pra ser um evento universitário, mas era dentro da universidade e muitas das pessoas da rede que o estava organizando eram estudantes. A galera alternativa, ligada com o “massa crítica” (evento de promoção da cultura ciclista), os clientes e apoiadores da Deriva, os alunos dos cursos de ciências sociais e história, todos esses grupos estavam presentes. E tinham os anarcopunks, que formavam um grupo diferenciado. Havia dois grupos deles, que pareciam fazer questão de estarem em espaços diametralmente opostos (posteriormente fui entender que membros de um coletivo já tinham participado do outro, mas houveram desentendimentos e a saída não foi muito amistosa). Vestiam roupas pretas, jeans, collant e couros; rasgados, remendados, com tachinhas, bottons e patches (remendos de panos com inscrições políticas ou de bandas), bandanas vermelhas e pretas. Tinham zines e panfletos expostos em panos estendidos no chão. Estavam com suas crianças também, que brincavam pelo espaço. Ao final da exibição do filme, eu e mais um colega,

alunos do PPGAS/UFRGS, iniciamos um debate sobre o filme. Um dos punks, se levantou e começou a falar:

– Achei bem legal o que o pessoal tá falando. A gente não tem umas palavras bonitas assim, não passou pela universidade, mas a gente tem a vivência *true* mesmo, a vivência da rua. A gente é anarcoprimitivista antes de inventarem esse termo. O Zerzan [John Zerzan, um dos entrevistados do filme] tá certo, mas ele não tem, não conhece, a riqueza das nossas periferias, de trocar uma ideia com o tiozinho, com a tiazinha da vila... Nós também temos nosso amigos Guaranis e Kaingang e aprendemos muito com eles... O pessoal fala que programa de índio é furada, mas coisa bem boa fazer um programa de índio. É isso aí pessoal, já falamos demais.

Desde então me habituei a ver e reconhecer esses punks em diversos “rolês”, nas rodas de capoeira Angola; ajudando a recolher as barracas de feiras, em troca de produtos da xepa; divulgando seus zines em pontos estratégicos do centro. Passei a conhecer as tretas com os neo-nazi: “Meu, te liga na região do [Bar] Garibaldi hoje, tá lotada de nazi!”. Toda uma outra geografia de Porto Alegre, atravessada de bicicleta; com outros códigos (cartazes, pixos, grafittes) e outros atores que eu imaginava, mas só então passei a identificar na algazarra urbana. Muito me interessou, também, esse hibridismo do estilo punk europeu, politizado e “anarca”, igualmente fã e/ou músico de punk rock e hardcore, vegetariano ou vegano, mas também capoeirista e interessado em cultivar relações com os indígenas locais, inclusive conheci uma família punk em que a mulher era de ascendência Guarani.

A ocupação desse grupo ficava em um galpão industrial abandonado em ruínas na Zona Oeste da cidade. Fomos “Traça, “Enxaqueca” e eu, levar um material para uma construção que eles estavam fazendo. A “casa” era formada por várias peças reconstruídas com técnicas de bioconstrução, ou com entulho empilhado, algumas particulares e outras de uso comum. Tinha uma horta no espaço e “Enxaqueca” pagou um exame de amostra do solo, que o resultado foi o de altamente contaminado por chumbo. Apesar de ter me tornado habitué de vários rolês deles e vice-versa, nunca consegui saber quantos eram do núcleo básico dessa okupa, os moradores sempre estavam mudando, ou partiam em longas viagens e, um belo dia retornavam, como no caso do “Andarilho do Asfalto”. Poucos falavam com os não-punks, sobretudo as mulheres eram mais reservadas, só quatro homens eram mais receptivos e abertos ao diálogo. Na verdade eu me sentia bastante alienígena, com um misto de vergonha por não ser tão “raiz” quanto eles, e sentia um certo orgulho ferido, como se eles

estivessem zombando de mim. E no entanto, as relações seguiam, fizemos várias trocas econômicas, de conhecimentos, de solidariedade e houve até uns namoros entre membros do grupo ligado à Editora Deriva e daquela okupa.

Depois dos encontros sobre “videoativismo”, realizamos uma série de outras atividades, que valem ser lembradas, mesmo que rapidamente. O “1º Colóquio de Educação Libertária”, ocorrido em outubro de 2009, nas dependências da FACED/UFRGS, por ocasião dos 100 anos da execução do pedagogo anarquista espanhol Francisco Ferrer y Guardia, idealizador da Escola Moderna, que incluso influenciou várias escolas pelo Brasil, entre elas uma em Porto Alegre.

Por três dias vários coletivos e militantes individuais do RS, identificados com a pauta da educação libertária, debateram a questão a partir do aporte de pesquisadores simpatizantes ou identificados como anarquistas, fora as contribuições (não menos importantes) locais, recebemos a visita de Doris Accioly (FEUSP), Edson Passetti e Acácio Augusto, ambos do NUSOL/PUC-SP. A primeira trouxe uma reflexão sobre a importância de Ferrer y Guardia no desenvolvimento da pedagogia. Interessante que durante o ano de 2016 pude reencontrá-la por ocasião de uma conferência que organizamos na UFFS – Campus Erechim sobre a obra e o pensamento de Maurício Tragtenberg, de quem foi discípula, atualmente sendo como que zeladora de seu espólio intelectual. Já Passetti e Augusto nos brindaram com uma primorosa apresentação sobre a máquina disciplinar analisada por Foucault e dispositivos advindos da guerrilha epistemológica anarquista, muito referenciados na própria trajetória do NUSOL e na melhor performance “odeia-nos ou nos ame”.

Desde esse encontro vários colegas, amigos e militantes tem intensivamente se dedicado ao estudo de soluções de educação autônoma e/ou libertária aqui no Rio Grande do Sul. A nossa geração começou a ter filhos, na época do Colóquio faltava um mês para meu filho nascer, e, pelas nossas experiências escolares e aspirações políticas, pensar maneiras de reinventar esse espaço de socialização tão importante nas sociedades modernas. Eu não consegui fugir de entregar meu filho pra creche desde bem novo e de continuar na lógica da educação tradicional. Nem do parto cesárea, por razões de saúde (e por uma certa pressão psicológica da obstetra) a mãe dele conseguiu escapar. Mas um casal de amigos meus conseguiu ter a filha em um parto natural dentro de uma aldeia indígena; outro amigo tem conseguido adiar a entrada da filha no sistema escolar por 4 anos e assim o pessoal vai fazendo o que pode. E as iniciativas tem aparecido: o CLA (Coletivo Liberdade e Autonomia) e a

Resistência Popular, são grupos que constantemente têm levantado a bandeira da educação em seus locais de militância, seja EJA, seja Pré-ENEM, seja a organização de espaços para oficinas de sensibilização para crianças. A questão é que cada local tem suas tensões e especificidades, como todos os outros projetos, acaba sendo difícil manter o vigor daquela ação por muito tempo, na falta de recursos materiais, na constante ameaça ou de despejo ou de algum poder paralelo (leia-se o “crime organizado”) que não vê com bons olhos esse empoderamento da comunidade. Mas, na busca de ajudar na organização autônoma de um grupo ou uma comunidade, na busca de uma experiência de pico (BEY, 2010) que positive o anseio militante, esses lutadores sociais continuam se mobilizando, acumulando problemas táticos e soluções estratégicas para os mesmos, juntando *know-how* para que venha o dia em que essas ações conseguiram continuar consolidadas a médio ou longo prazo, dentro de uma coerência programática da busca da melhoria das condições de trabalho, vida e organização, semeando a ajuda mútua e a emancipação.

Um evento que podemos dizer que conseguiu criar uma tessitura, tornando-se periódico, esperado e desejado, foi a Feira do Livro Anarquista de Porto Alegre (FLAPOA), que teve a sua 1ª edição em 2010 a partir da junção de esforços do coletivo em torno da Editora Deriva e do CLA, além de outros grupos da cidade, bem como pessoas que vieram do interior do Rio Grande do Sul e de outros estados. Sendo que, pelo menos desde o início desse século, Porto Alegre foi uma das cidades pioneiras na organização de um evento anarquista nesse formato, como essa divulgação, apoio e publicidade. Depois de Porto Alegre, várias outras capitais, como São Paulo, Florianópolis, Belo Horizonte e cidades menores como Pelotas, Santa Maria e Guaíba (todas essas no Rio Grande do Sul), também valeram-se desse tipo de evento para promover o encontro de coletivos e simpatizantes, em uma série de debates, venda de livros e zines voltados ao nosso referencial teórico e político e à temas fronteiriço, em sua maioria publicados por editoras locais e independentes.

Outro ponto interessante é que o grupo proponente original da 1ª FLAPOA, indicou que para a segunda edição precisaria de que mais pessoas “pegassem junto” e já na 3ª edição o comitê de organização era outro bem diferente do grupo da 1ª edição. Um pouco disso se deve a dificuldades particulares de alguns membros de realizarem o trabalho em equipe, mas isso acabou sendo benéfico porque, dada a importância que a periodização desse evento teve para a cena anarquista da cidade, muitos coletivos entenderam a relevância de manter a chama acesa e fazer o evento acontecer. Até 2016, a

FLAPOA estava de pé, sempre com público e uma fecunda troca de ideias.

Tantos outros experimentos, desbravamentos, iniciativas, aprendizagens que circularam por essa rede anarquista, libertária, autonomista. Na área da alimentação, com influência da agroecologia, agricultura biodinâmica e hortas urbanas na produção, e do vegetarianismo e o veganismo, no preparo. Na busca de tecnologias e técnicas que nos levassem cada vez mais pra fora da grade de serviços, desde o transporte por bicicletas, até bioconstrução, passando pelo software livre. Infelizmente, precisaria de muito mais páginas para resgatar de forma apropriada toda essa vivência, mas tenho que editar muita informação pra poder dar conta do intuito de passar uma visão mais panorâmica de toda essa movimentação.

Na próxima seção trarei, de maneira bastante breve, um comentário sobre o papel das mulheres em toda essa cena de sociabilidade e política.

4 AS “MINAS” E OS FEMINISMOS NA REDE ANÁRQUICA GAÚCHA

O fato de até o presente momento dessa narrativa as mulheres pouco terem aparecido como interlocutoras, ou não terem aparecido ações protagonizadas por elas, não quer dizer que elas estiveram ausentes ou foram sem importância nessas vivências, mas existe um ponto de distanciamento, talvez até ontológico, por ser homem, que separa a minha experiência da experiência das mulheres.

Nas experiências que eu relatei na primeira seção do texto, quando abordei a política estudantil dentro da UFRGS, “os anos de formação”, poucas meninas participavam do grupo com tendências mais anarquistas e as que participavam, logo entraram em relacionamento com algum rapaz e, sei lá porque, ficaram muito vinculadas à imagem de “a namorada de fulano”. Com exceção da Larissa e de uma veterana da filosofia, de nome Denise (que não era tão “agilizada”, mas estava sempre presente nas discussões), nenhuma outra menina, na minha percepção pelo menos, tinha uma presença ativista bem marcada, não pelo viés libertário. Existiam “minas” bastante presentes nas questões da política de solidariedade indígenista; na juventude dos partidos eleitorais (PT, PCdoB, PSTU), tinham várias mulheres que eram referências, que estavam organizando as pautas, convocando reuniões etc.. Mas no meio anarquista, seja nos militantes mais sociais e organizados, seja num anarquismo mais individualista e egocentrado (anarcotropicalismo, nós diríamos de troça), as mulheres eram menos manifestas, não sei se menos engajadas, mas menos passíveis de

identificarem-se e serem identificadas como anarquistas ou libertárias.

Posteriormente, no período mais intenso do “um de nós”, chegaram algumas mulheres por si mesmas para participar do grupo e independentemente dos seus relacionamentos, elas eram pessoas importantes per si. Até relatei na seção anterior o “feminismo ingênuo” que existia dentro do grupo, se comparado com o peso das discussões atuais. Mas a partir dessa época eu tinha duas questões que calcaram a forma como eu me relacionava com as demais pessoas que faziam parte desse grupo.

A primeira questão é que das duas pessoas com as quais eu tive relações amorosas nesse período, nenhuma delas valorizava esse projeto e, de certa forma, até obstaculizavam algumas ações que eu queria fazer com o coletivo.

Além disso, eu estava no período da pós-graduação, e as atividades da mesma faziam com que eu me ausentasse longos períodos de Porto Alegre, então eu mantinha uma relação centralizada com o “Rapaz Tempestuoso”, no que para mim era, de dada maneira, um pacto secreto; tínhamos um plano de ação, projetos a serem implementados, pessoas às quais ele estava proporcionando certas experiências, e eu aparecia de vez em quando para viver um pouco daquilo, alimentar e alimentar-me da mística do encontro. Mas também perdi um pouco das etapas do processo, perdi de entender como algumas daquelas pessoas chegaram ao rancho.

Assim, demandado em frentes diversas, nos namoros, na pós-graduação, e nos meus próprios anseios autonomistas, que por vezes distanciavam-se em muito dos anseios do “Rapaz Tempestuoso”, eu não me relacionei com profundidade com as pessoas que vinham para o rancho e não compreendi de todo o papel das mulheres em uma série de ações que ali foram realizadas. Posso citar que houveram discussões sobre a divisão das tarefas de limpeza e organização do espaço, sobre o machismo estrutural nas expressões do linguajar cotidiano, sobre a questão das relações livres. Mas tudo isso foi muito centrado caso a caso, conforme as coisas iam acontecendo... E o rancho teve várias fases, algumas em que só participou uma mulher, outras em que houveram até mais mulheres que homens; em alguns desses momentos o teor de agitação autonomista diminuiu e as pessoas estavam vivendo mais um clima de relação familiar, noutros momentos o clima de comprometimento político foi maior, mas em todos esses momentos, lidar com o ego do “Rapaz Tempestuoso”, com a sua “síndrome de liderança” é que era o grande desafio para o grupo, de forma que até as questões de gênero ficavam em segundo plano.

A partir do meu contato com o grupo que se organizou ao redor do

“Enxaqueca” é que eu comecei a me deparar com mulheres mais atuantes, de iniciativa, propondo e executando os seus próprios projetos. Igualmente, nesse período a discussão a cerca do feminismo começou a ficar mais e mais séria.

Duas dessas mulheres eram italianas, uma chilena, uma mexicana, um pouco de coincidência e muito de contatos circulando na rede, fez com que esse heterodoxo grupo de mulheres estrangeiras acabasse vindo morar em Porto Alegre. Em uma faixa etária mais velha, entre 25 e 30 anos, as preocupações e os acúmulos de vivências e reflexões sobre seus próprios interesses, suas militâncias e a sociedade patriarcal envolvente, fizeram dessas mulheres guerreiras cheias de convicções e estratégias para empoderar-se e lutar contra discriminações e desigualdades.

Elas começaram a experimentar e compartilhar ferramentas de comunicação não-violenta, e formatos de reuniões específicas como encontros e vivências só de mulheres, ou só com as mulheres tendo direito à fala. Passaram a promover também encontros mistos (homens e mulheres) falando sobre: relações interpessoais; amor livre; aborto; maternidade; machismo dentro dos movimentos sociais e grupos políticos à esquerda; e também, numa perspectiva mais mística, abordando o sagrado feminino. Por terem várias origens nacionais distintas, várias socializações específicas, essas mulheres tinham vários entendimentos distintos sobre essas questões, mas estavam irmanadas em um esforço sincero de as entenderem e se entenderem no processo. E igualmente tinham todo um histórico de opressão patriarcal sobre elas; opressão que umas enxergavam de maneira bem consciente e que outras passavam a enxergar naquela experiência de troca.

Entre outros produtos que vicejaram dessas experiências, essas mulheres organizaram dois livros para serem publicados pela Deriva. A tradução de um livro de sobre a experiência de companheiras espanholas em okupas e dentro do movimento social daquele país, “Tesouras para todas” ([2009] 2013); e a compilação de textos clássicos e inéditos sobre a temática do amor livre, “De amor e anarquia: relações libertárias ontem e hoje” (Waslala, org., 2010). O primeiro livro tem sido basilar na discussão de vários grupos que tem tido o interesse de colocar às claras a questão da opressão e violência física e simbólica nas companheiras de movimento; o livro ganhou outras versões e está disponibilizado gratuitamente na internet. O segundo livro foi fruto da reflexão inerente às “relações livres” que aconteceram nessa rede, aos sucessos e insucessos, estreitamento de laços sexuais/amorosos e/ou os seus rompimentos no correr dessas relações.

O assunto é espinhoso e deve ser tratado com responsabilidade. Ainda não tenho condições para abordá-lo com o distanciamento e a reflexão necessários. O que posso argumentar nesse momento é que o empenho para repensar as maneiras como estão organizados os nossos relacionamentos (o teor; as narrativas fundantes; as estruturas de dominação e controles psicológicos e corpóreos; os equacionamentos com outras esferas da vida, da econômica à política; a desigualdade tácita entre direitos e deveres, sobretudo dos homens) é super válido, muito bem-vindo.

Contudo, a busca incessante por liberdade sexual e afetiva, que tem sido a “pedra de toque” do comportamento de muitas pessoas envolvidas com essas práticas e reflexões, traz como contrapartida perspectivas individualistas claramente egocêntricas e hedonistas, que muitas vez beiram a alienação e o descompromisso com a saúde física e psicológica dos envolvidos. Geralmente o que temos é um indivíduo buscando a satisfação de seus desejos de maneira casual (e por vezes caótica) sem se preocupar com os sentimentos, saúde ou necessidades seja do seu parceiro fixo, seja dos seus parceiros esporádicos.

Claro que os desejos e necessidades individuais devem ser respeitados, potencializados, e que também a forma como vem sendo institucionalizados os gêneros e suas particularidades, as relações sexuais, matrimoniais e familiares, configuram verdadeiras prisões aos desejos e conformam um sem número de valores e práticas hipócritas, opressivos e patogênicos. Mas se uma série de estruturas sociais e psicológicas presentes em nossa socialização vinculam relações amorosas/sexuais com prioridade de afeto, de tempo, com solidariedade produtiva, a quebra desses paradigmas deve ser um esforço plural e não individual e deve ser experimentado com cuidado e respeito pelas pessoas envolvidas, caso contrário corre o risco de cair no imediatismo consumista, na alienação e tantos outros males que os libertários criticam na organização social atual.

Igualmente, outra crítica que podemos traçar sobre a polêmica do “amor livre”, é que, embora muitas mulheres estejam conseguindo vivenciar essas experiências, a grande maioria dos casos é desejado ou facilitado para os homens que querem ter mais de uma parceira sexual, mas não querem ter o comprometimento afetivo e também obstaculizam quando as mulheres com as quais se relacionam querem vivenciar a mesma liberdade.

A perspectiva dessas mulheres, do tempo, do espaço, as práticas que elas precisaram e desenvolveram para empoderar-se foi fundamental para todos crescermos como pessoas e refletirmos sobre os nossos posicionamentos. Mas

onde está o machismo? Onde está o peso do patriarcado? Onde o medo é paranóia? Onde os inocentes pagam pelos culpados, pela estrutura viciada? Onde o problema não é sociológico, mas psicológico e determinadas relações são destinadas ao sadismo, independentemente das ideologias propaladas no ambiente? Essas são perguntas que sistematicamente eu tenho me feito quando me enfrento com as questões de gênero, das opressões reais da sociedade patriarcal e com as políticas de determinadas vertentes do feminismo.

Sei que fui muito machista, violento e perverso em vários relacionamentos, mas também fui vítima de abusos (gratuitos?) por parte de mulheres com as quais me relacionei. Sei que o problema, como o problema racial, nunca é individual, sempre é coletivo e estatístico, mas e quando as nossas certezas viram premissas para julgar e culpabilizar os inocentes? Escrevo isso porque é bom que as mulheres se empoderem, que a discussão feminista transforme certas práticas pavorosas que existem entre os homens, ou que beneficiem os homens... mas também já vi alguns enganados, alguns inocentes sendo eschachados, achincalhados e exilados sem provas legítimas e muito tempo depois o engano sendo revelado. Mas estatisticamente e estruturalmente isso é menor e menos importante do que o que as mulheres sempre sofreram, sempre sofrem... Sim e não, não sei se compensa, não sei se uma coisa justifica ou relativiza a outra.

Cena etnográfica 3: grupo de discussão feminista, durante a 5ª Feira do Livro Anarquista de Porto Alegre, dezembro de 2014

Estava nesse espaço para divulgar o livro “As Rebeliões da Tarifa e as Jornadas de Junho no Brasil”, organizado por mim e por Cassio Brancaleone (2014), por uma série de fatores, levei o meu filho junto, na época com 5 anos. Estávamos em uma praça e terminada a minha atividade, ficamos por ali, ora passeando entre as bancas, ora brincando nos brinquedos da pracinha infantil. Eu queria ver as discussões, então deixei o meu filho mais a vontade, correndo pelo espaço atrás de outras crianças, mas de longe o acompanhava com os olhos. Num determinado momento, ele estava brincando desacompanhado e eu fui me aproximando, justamente para o proteger de estranhos, quando sou abordado por um casal de meninas que estava responsável por uma outra criança que também brincava perto:

– Ei, tu és o pai do menino? – disseram elas, em uma postura defensiva, prontas para bloquear o meu avanço, se fosse necessário.

– Sim, sou! – respondi e pedi a confirmação dele, que prontamente atendeu. E elas sorriram gentilmente e me deixaram passar.

Um pouco depois começou uma roda de conversa de mulheres. Eu conhecia algumas das presentes e fui me aproximando. Tinham mulheres transexuais, tinham outros homens cis, então eu não me senti constrangido em me aproximar para ouvir a discussão. Desde o princípio as regras foram estabelecidas por uma das mediadoras:

– Essa é uma discussão das mulheres, não é permitido aos homens se manifestarem, podem ouvir, mas não podem falar, se pudéssemos até faríamos essa discussão em um espaço reservado, mas não tem como.

Houve alguns comentários se a mulher trans poderia ou não participar, a maioria das presentes endossou sua participação, então tudo bem. Mas num determinado ponto da conversa, um “desconstruído”, cabeludo, barbudo, de saia, que tinha chegado no meio da pauta, começou a querer falar (nem me lembro sobre o que). As mulheres estavam tentando ser condescendentes, mas o sujeito não se dava por conta. Enquanto isso, eu estava pela periferia da roda e o meu filho viu uma amiga nossa e quis ir ficar perto dela, que estava sentada na parte mais interna da roda; eu não queria me meter, nem atrapalhar a discussão, mas tive que chegar mais perto, pois o menino estava demandando um pouco de atenção, querendo brincar, falando um pouco alto. Nesse ínterim, a arrogância do “desconstruído” chegou a tal ponto que algumas mulheres perderam a paciência e lhe explicaram a situação:

– Velho, fica na tua, essa é uma roda de conversa pras minas sacou? Tu já tem bastante espaço pra ficar dando as tuas opiniões por aí, agora é a nossa vez!

– Mas... – o cara ainda tentou continuar.

– Mas, nada... Chega, fica quieto, respeita a minas! Fica quieto, fica quieto!

E aí uma mulher, que, imagino não estava muito contente também com a minha presença, perambulando por ali com o meu filho, emendou:

“– Guri abusado [falando do desconstruído], depois fica que nem o outro [eu, no caso]: homi criando homizinho (sic).”

Eu entendi o recado, peguei meu filho pela mão e fui curtir os outros espaços da feira. Ele ainda tentou argumentar que queria ficar com a nossa amiga e eu lhe disse que esperasse, que ela estava numa atividade importante, só para as mulheres, que depois ele falava com ela.

Pensando sobre essa cena vejo duas disposições para a interação social, presentes tanto na postura de homens quanto de mulheres: o cuidado e a intransigência. As meninas que perguntaram se eu era o pai do menino que viram brincando sozinho, estavam sendo cuidadosas; as mediadoras explicando as regras daquela conversação também; a minha amiga, querendo brincar e dar colo para o meu filho também. O rapaz falador e a moça que colocou a mim e ao meu filho na “mesma barca” que ele estavam sendo intransigentes. Ele por

falar demais, não saber escutar e querer aparecer sem ser cuidadoso com aquilo que as mulheres já tinham acordado... e ela por generalizar, sobretudo por tachar um menino de 5 anos de “homizinho” no tom mais pejorativo possível, sentenciando que o futuro dele é o de reproduzir o machismo sempre pelo simples fato de ter nascido homem. Penso que esse nível de determinismo é equivocado e desalentador quanto a própria eficácia do feminismo, caso as mentalidades já estejam dadas e nada possa ser reformulado, nem nas relações intergeracionais.

Entre essas duas disposições, politicamente quero me alinhar com a busca do cuidado e por conta disso que não vou expor mais. Não sou mulher, meu lugar de fala é outro, tenho interesse pelas reflexões teóricas e pelas pautas políticas feministas e não estou aqui para argumentar o que é certo ou errado sobre esse tema, mas sei que posturas que me afastam e quais me acolhem, com quem eu consigo conversar, aprender e militar e com quem eu não consigo.

Comentei sobre o feminismo porque é uma pauta cada dia mais presente nas reflexões e práticas que querem abrir o mundo, para que, como dizem os zapatistas, “haja um mundo onde caibam vários mundos”. Mas cogitando sobre isso, vejo que a minha rede anarquista é bastante masculina porque eu sou homem e, aceitemos ou não, ainda é muito marcada, muito dividida, a sociabilidade de homens e mulheres em muitos dos pontos de contato das nossas redes. O machismo e a inércia das categorias patriarcais estão aí e temos que ser cada vez mais vigilantes para erradicar essas práticas, e nisso a autocrítica e a disposição para o diálogo e a mudança são extremamente necessárias.

5 O INVERNO (NUCLEAR) DOS SONHOS E A PRIMAVERA DO QUE É POSSÍVEL

Em 2011 aconteceram duas coisas importantes: eu assumi meu cargo como professor da Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Erechim e houve o acidente nuclear de Fukushima. Os dois acontecimentos não têm a menor ligação de causa, mas geraram efeitos indeléveis na minha sociabilidade libertária.

Por conta da minha nomeação, eu me vi espacialmente distante da rede e do cotidiano de agitação libertária e autonomista de Porto Alegre e cercanias. O que não foi de todo ruim porque a Região Norte do RS é como um cadinho cheio de questões sociais interessantes. É um dos berços do MST (Movimento

dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) e do MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens). Tem concentração de população indígena em um nível estatístico quase amazônico; Erechim, por exemplo está no meio do território ancestral Kaingang, e aqui também tem presença de grupos Guarani. Comunidades quilombolas também lutam por reconhecimento na região. Há um movimento sindical de certo relevo e toda uma história de fábricas ocupadas e geridas pelos antigos funcionários e de cooperativas fortes e engajadas socialmente. Através de textos de Edgar Rodrigues (1987) e Maurício Tragtenberg (1991), temos notícias de que no início do século XX, nas ondas migratórias vindas do Leste Europeu, estabeleceram-se na região de Erebangó e Erechim alguns trabalhadores russos de formação comunista e anarquista que aqui fundaram federações e, possivelmente, até uma experiência de comuna, infelizmente tem sido difícil a busca dos rastros, registros e da influência causada por essas experiências durante as décadas posteriores (SOUZA; OLIVEIRA, 2010).

Desde de a minha chegada na região, tenho tido a sorte de encontrar algumas pessoas politicamente “arejadas”, sejam simpatizantes ou pessoas autoidentificadas enquanto anarquistas, libertários ou autonomistas. A maioria destas não é natural dessa região e teve um contato bastante errático com essa perspectiva política, mais pela divulgação dessas ideias na cultura musical punk e pela leitura de livros ou material eletrônico e, portanto, poucos tiveram um contato direto com militantes anarquistas.

A relação mais profunda e profícua que desenvolvi foi com Cassio Brancaleone, sociólogo andante, estudioso do Movimento Zapatista, dos anticapitalismos e das sociabilidades emergentes. Inclusive, a partir do seu incentivo e persistência, temos agremiado pesquisadores e desenvolvido pesquisas através do GPASE (Grupo de Pesquisas Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes), vinculado ao CNPQ e parceiro do grupo homônimo do CLACSO. Por meio desse grupo temos construído uma agenda de pesquisa sobre os temas e grupos sociais identificados acima, buscando unir a reflexão acadêmica e a militância engajada na construção de interpretações científicas e solidariedade política.

Contudo as especificidades demográficas, políticas e culturais da região fazem dela um reduto de caudilhos políticos, tanto a esquerda quanto à direita, com rebanhos eleitorais bem definidos e sobre os quais pesam aparelhos ideológicos que conformam uma mentalidade conservadora, xenófoba, separatista, racista, machista e subserviente. Não se pode generalizar esse quadro, mas ele é representativo de muitos dos esquemas simbólicos e sociais

aqui existentes. De forma que, a terra não tem sido muito fértil para a propaganda anarquista, existindo uma desconfiança e uma resistência muito forte a simples presença de pessoas que assim se identificam, ao contrário de cidades maiores onde até se é mal visto, mas se é tolerado como parte da paisagem de coletivos e entidades políticas; aqui não, aqui parecemos alienígenas que devem ser extirpados para não comprometer a coesão social. Mas seguimos e temos conseguido incomodar alguns poderes estabelecidos e propor o alargamento do horizonte democrático entre os grupos que participamos e/ou mantemos solidariedade. Justamente o almejar essa inserção social para propagandear pela ação a perspectiva anarquista é que levou um restrito número de anarquistas nessa região a buscarem a integração com uma frente anarquista mais organizada e com um programa mais efetivo. Logo mais volto à considerações sobre isso.

Fukushima. Sabemos que por conta de um tsunami, houve o derretimento de reatores e o vazamento de material radioativo de uma central nuclear em Fukushima, em março de 2011. Sabemos que em 2013 a empresa responsável pelo empreendimento e o governo japonês estavam tendo dificuldades para conter e administrar a contaminação de águas oceânicas por material radioativo que continuava a vazar dos reatores. Leio uma notícia do Diário de Notícias português de fevereiro de 2017, dizendo que a radiação na zona central atingiu valores recordes, dezenas de vezes maiores do que na última verificação e que o trabalho de desmonte da usina deverá durar 4 décadas⁷.

Na atual conjuntura informacional, em que estamos saturados de estímulos e informações, controversas e descontraídas, onde a ficção é realista e a verdade é surreal, onde já foi declarado o fim da história e a legitimidade da pós-verdade, como sabemos qual é o real impacto da crise ambiental que se expande? Qual é a urgência da nossa vigilância, das tentativas de contornar os efeitos nocivos do estilo de vida urbano-industrial?

Durante 2011, “Enxaqueca” ficou obcecado com Fukushima: qual o real impacto? Os efeitos a longo prazo e em máxima dispersão? O que estava sendo ocultado e negligenciado? Ele não dormia, se alimentava mal, varava dias pesquisando na web, na deep web, em sites sérios, em sites duvidosos, criando as suas próprias teorias. Ele deixou de se preocupar com os projetos e ações que estávamos encaminhando, argumentava que nada disso importava se em pouco anos a poluição nuclear inviabilizaria qualquer uma de nossas ações.

7 Notícia disponível em: <http://www.dn.pt/mundo/interior/radiacao-recorde-em-central-de-fukushima-pode-matar-em-uma-hora-5647007.html>. Acesso em 02 de junho de 2017.

Como uma Cassandra moderna, ele passou a lançar suas profecias apocalípticas sem que ninguém pudesse acreditar nelas. Sua então namorada não podia, adepta de uma organização anarquista especificista tinha que denunciar a política social e econômica dos governos das elites e tentar, como minoria ativa, trabalhar para fomentar a organização e o poder popular; isso é o que era urgente e necessário para ela. Eu não podia pois tinha um filho pequeno para criar, uma tese de doutorado para terminar e um emprego público que não podia abandonar. Outros amigos não podiam acreditar em suas revelações por razões semelhantes. E então “Enxaqueca” que estava dando muita dor de cabeça a todos, entrou em um auto-exílio, um período sabático, que até onde eu saiba, ainda não terminou.

Antes de sumir, fiquei sabendo que procurava cavernas amplas e profundas, onde talvez pudesse instalar bunkers e tentar estabelecer uma meia-vida. Impactado por suas visões, conversei com uma amiga, também mãe de uma criança pequena, lhe perguntando se, no caso de isso ser verdade, ela fugiria pra esse bunker. Ela me olhou seriamente e uma lágrima rolou de seu olho, ela disse que mataria seu filho e se mataria, que não viveria indefinidamente na escuridão.

Como eu argumentava, no meio de tantas versões, de tanta informação e de tanta fragmentação do conhecimento, da inércia, da rotina e de tantos afazeres dentro da máquina produtiva do capitalismo moderno, de tantas outras urgências da política e do desejo, não tive como investigar por mim mesmo o que virá desde Fukushima. O ponto é que em algum ponto é legítima e verdadeira a preocupação de “Enxaqueca”, sua urgência em pensar os efeitos da degradação ecológica são importantíssimos e perante esse cenário a política militar ou econômica dos Estados-Nação para daqui poucos anos chega a ser irrelevante. E se enquanto nos preocupamos com superficialidades, o destino da espécie humana e do próprio planeta estão assinalados para antes do fim do século?

Mas não tivemos como incluir essa preocupação em nossas agendas, por sermos poucos, pequenos, escravos do sistema e de suas obrigações, escravos da realpolitik moldada desde os agentes centrais, que têm pouca consideração pelas pautas ambientais. “Enxaqueca” foi para o seu ostracismo e levou consigo muito da energia que movia as iniciativas que circulavam na rede em que ele era um ponto constelador. “O Rapaz Tempestuoso” era muito sonhador, “Traça” muito niilista e pragmático, “Bit” menos iniciador e eu muito refém das obrigações sistêmicas. De forma que as coisas minguardaram.

Um jeito de me pacificar e mobilizar as minhas energias para alguma ação efetiva foi me dedicar aquilo que estava acontecendo em Erechim. Como expliquei acima, temos o GPASE e por meio dele conseguimos nos agremiar com outros coletivos no intuito de realizar encontros como o 1º Colóquio Anarquismo e Lutas Sociais (2011) e o Encontro dos De Baixo Erechim (2014); organizamos grupos de estudo e outras atividades mais pontuais. No decorrer dos eventos, estabelecendo pontes com outros ativistas e coletivos, e, dos processos reflexivos, entendendo que isolados na dinâmica local não alcançaríamos uma prática militante efetiva... concluímos que deveríamos inserir-nos em uma frente de anarquismo social que nos desse um prumo organizativo e nos conecta-se com uma agenda de denúncias, reivindicações e lutas mais ampla, regional, nacional e internacional.

Por isso é que Cassio, eu e mais dois militantes de Erechim, “Lunetas” e “Dreads”, entramos para a “FAO” (“Frente Anarquia e Organização”) a partir de 2014, buscando acertar o pé dentro do especificismo. Essa perspectiva de organização vem da experiência histórica Sul-Americana de inserção anarquista em Movimentos Sociais mais amplos e entende que através de ferramentas políticas – de democracia interna, ação coletiva disciplinada, inserção social (coerente com os princípios e acordos do coletivo anarquista) dentro de determinado espaço geográfico ou movimento social – podemos ampliar a organização e a perspectiva anarquista aonde vivemos e trabalhamos. Não ser vanguarda de nada, mas problematizar, desde nossas concepções, os problemas e soluções postas e disputar os métodos de enfrentar essas situações e quais as escolhas a serem implementadas, na busca de uma coerência programática entre o ideal e a práxis. Inclusive, também é muito relevante o protagonismo feminino na estrutura da FAO.

Na verdade esse processo de militância organizada não tem sido fácil. A demanda, as burocracias, a afinação ao perfil militante, tem sido extenuantes e muitas vezes ficamos aquém do esperado ou do desejado. Outras vezes me pergunto se os problemas sociais que debatemos, denunciemos e nos preocupamos são os problemas que deveriam estar na nossa agenda. As crises de governo são cíclicas, não me importa tanto quem está lá, me importa é como sair desse jogo e de alguma forma demonstrar para outras pessoas que isso é possível.

De alguma maneira, desde os meus “anos de formação” (ver seção 1), o exemplo da FAO está ali, sempre coerente, sempre militante. Em outros momentos quase me acerquei mais efetivamente dela, mas havia o meu “ranço”

com a organização, com a disciplina. Aconteceu de eu necessitar estar mais organizado e perceber que nos grupos mais espontâneos eu estava sujeito a devaneios com pouco aderência ao real, ou a microtiranos cheios de paixões e vontades sujeitas à oscilações imprevistas. Na FAO, por outro lado, está instaurado o reino da necessidade: a necessidade da burocracia; a necessidade de se estar pautado pela realpolitik dos de cima (não para tudo, mas para muitas coisas); a necessidade de se estar de acordo com a maioria (embora haja dispositivos de registro documental de posições minoritária) e a necessidade de se abandonar a ética/estética desejanse e devaneante do anarquismo ontológico.

As oposições e contradições estão aí, permitam-me ilustrar a polêmica com três cenas etnográficas.

Cena etnográfica 4: Conversa com bioconstrutor na ecovila Lago Verde, setembro de 2013

Por conta por intermédio de uma das italianas, amigas de “Enxaqueca”, fiquei sabendo do trabalho da ecovila Lago Verde e me inscrevi para fazer um curso de bioconstrução lá. O facilitador era um homem chamado Lauro, um dos idealizadores da ecovila. Estávamos terminando uma parede de adobe e conversando. Em determinado momento ele me perguntou se eu era anarquista, mediante a minha resposta afirmativa ele replicou:

– Eu sou libertário, autonomista! Tu conheces a FAO? O que que tu achas dela? [eu respondi que conhecia, que estava “namorando” a possibilidade de me inserir nela e ele sorriu, mexeu a cabeça e continuou...] Um tempo atrás, entramos em contato, mas a coisa não foi adiante... muito Bakunin, Proudhon e tal... muito certinha. Eu não sou assim, eu li só o Hakim Bey, o *TAZ* (2010), mas é assim que eu sou e vou te dizer, acho que faço mais pela anarquia como eu sou, com o que eu faço aqui, do que com esse monte de teoria, com essa postura de partido.

Cena etnográfica 5: reunião intensiva da FAO, abril de 2016

Uma reunião intensiva, um fim de semana todo para estudos, análises de conjuntura, atualização programática. Por conta do meu passado “anarcotropicalista” e do meu gosto por Hakim Bey, eu estava sofrendo algumas provocações jocosas, mas tudo bem. A coisa ganhou outra relevância quando, Samara, uma militante veterana defendeu que tínhamos que fazer uma campanha internacional de solidariedade para a compra ou a construção da sede própria da organização e eu coloquei que muitas pessoas poderiam querer ajudar, mas na falta de dinheiro poderiam doar tempo de trabalho e que inclusive poderia se

utilizar métodos de bioconstrução na edificação. Samara revirou os olhos e lançou um sorriso irônico e soltou o verbo:

– Já estou até imaginando... Qual o nome daquilo, mesmo... Um *Earthship*, todo de adobe, decorado com as cores da Jamaica, ou algo bem hippie, e no salão principal um mega pôster do Hakim Bey.

Eu já estava meio por conta das piadinhas e respondi na hora:

– Claro Samara, é bem melhor a gente continuar financiando a indústria do cimento, na qual vários irmãos trabalham até empedrar os pulmões em um ambiente totalmente insalubre. Não estou só sendo “bicho-grilo”, estou pensando noutro paradigma de consumo e produção, se o Hakim Bey me ajudou nisso, não vejo problema nenhum.

Cena etnográfica 6: conversa com “Enxaqueca”, Porto Alegre, janeiro de 2014

Ele tinha voltado de uma de suas viagens exploratórias, atrás de cavernas, mas já não falava tanto no assunto, pois sabia do desconforto que gerava na gente. Ele desistira do investimento em uma comuna rural que planejáramos durante anos e estava irredutível nisso... No meio da conversa, lhe comentei que estava seriamente inclinado a me vincular à FAO e ele disse:

– Eu acho bem bom tu te vinculares a FAO, aproveita e abre os olhos deles, eles são míopes, não sabem fazer análise de conjuntura, só sabem falar desde a política eleitoral institucionalizada, da macroeconomia, não têm uma perspectiva ambiental. Falam e falam de ações de médio e longo prazo e não querem nem pensar na crise ecológica que está por vir.

Eu poderia descrever outros eventos, outras cenas etnográficas que ilustram o teor das polêmicas, mas penso que “já deu pra sentir o drama”. E talvez esse drama seja um dos cerne das políticas internas à identificação anarquista entre indivíduos e coletivos. Entre tantos outros Bookchin ([1972] 1999; 2012) e Bey (2008) debruçam-se sobre essa questão que pode estar resolvida antropologicamente, pois uma mesma identidade coletiva tem entradas individuais plurais e está tudo bem enquanto certos sinais adscritivos, ou diacríticos (que são os elementos constituintes de identidades coletivas),

forem entendidos e respeitados por indivíduos de ambos os lados. Na rede anarquista esses sinais são a recusa de práticas ou instituições como o Estado, o trabalho alienado (sim, anarcocapitalistas ou libertarianos não são anarquistas), a autoridade formal, a dominação de corpos e mentes.

Tanto anarquistas sociais quanto individualistas evocam um projeto (um destino comum) de autonomia, e liberdade para todos os indivíduos, mesmo que divirjam nas táticas para a sua efetivação; compartilham de vários métodos e princípios éticos, se conseguem de fato viver o dito e dizer o feito é outra questão; celebram uma origem ou uma estrutura em comum, atestando que a anarquia sempre existiu no apoio mútuo enquanto solidariedade espontânea e mesmo nas mais diversas sociedades (KROPOTKIN, [1902] 2012; BEY, 2010; GRAEBER, 2011) em tempo indefinido, e como experiências de pico, de curta duração, mas muita intensidade, na Comuna de Paris, na Makhnovitchina, na Espanha Revolucionária etc. (BEY 2010; GRAEBER, 2011)... Tantas similaridades que se definem como projeto político podem ser lidas a luz do idioma da etnicidade e existem vários casos de grupos étnicos que se fundam ao redor de projetos políticos, por exemplo, os Tsimihety de Madagascar, os quais Graeber aborda como lição de etnôgenesis (2011).

Assim, vendo antropologicamente, as rusgas entre anarquistas sociais e individualistas são tensões aceitáveis dentro dessa identificação mais ampla, assim como os sotaques de uma língua ou os regionalismos dentro de uma nacionalidade (e peço que os mais sensíveis perdoem as metáforas centralistas).

Se externamente, e modelarmente, a questão está pacificada⁸, nos acontecimentos, nas narrativas, nas tomadas de ações e nos pactos para as mesmas, a desconfiança e o rancor, a descrença no outro e a crença na superioridade do seu modelo permanecem. As disputas egóicas, pela razão, pela glória, pelo valor, pela “verdade verdadeira”, pelo projeto definitivo ou a deserção desse, sobrexistem.

6 CONCLUSÕES?

Sem necessariamente concluir, abandono essa escritura, não que não tenha mais nada para ser dito, não é isso... é que ainda deve se dar mais tempo para certas

8 Os desviantes, os desertores (anarcos que viram marxistas, misticistas e mistificadores, ou pior, yuppie ou fascistas), os embusteiros (como um anarcotropicalista da UFRGS disse para se “aparecer” para uma menina: “Aqui todos são anarquistas e eu sou o chefe deles!”), todos esses tipos são aceitos como pontos matriciais possíveis. Mas na prática é emocionalmente duro ver esses padrões se criarem dentro do campo libertário.

possibilidades virarem certezas e certas certezas soçobramem.

Nesse texto busquei descrever de maneira mais objetiva e analítica alguns eventos e interpretações da minha experiência, trajetória, anarquista, não pela importância da minha experiência por si, mas como uma experiência nativa, que embora particular se alinha à construções e condicionantes que influem sobre um grupo mais amplo. Nesse caso específico, a experiência geracional de estudantes universitários com tendências libertárias na Porto Alegre do começo do século XXI.

Essa foi uma descrição inicial, com objetivos bem modestos, entre eles o de compilar um pouco do espírito de uma época e como que dele se padronizou um caminho de ação política, de participação social. Outras leituras, outras amarrações teóricas precisam ser trazidas ao debate para melhor compreendermos esse processo, o nosso processo, que leva à dissidência, à resistência, à anarquia, e o que a freia.

Entendo ser necessário que aqueles pesquisadores vinculados às humanidades que se identifiquem com essa temática, que a busquem, não só em seus projetos acadêmicos, mas em seus projetos políticos e de vida, realizem o esforço de descreverem e analisarem as suas entradas, iniciações e as formas em que se mantém nessa rede, nesses cenários de sanha libertária e autonomista, nestes coletivos anarquistas.

Precisamos de mitologia, precisamos de história, precisamos de teoria anarquista, mas precisamos de tudo isso, também desde lugares mais próximos, mais comuns. Já temos os nossos autores clássicos, já temos aqueles eventos e experiências sociais de referência incontestada, mas precisamos refletir também sobre as ações mais próximas, menos purificadas, mais indigestas, rotineiras, apaixonantes ou negligenciadas. Precisamos entender a anarquia possível (para talvez compreender porque que ela ainda não é do tamanho dos nossos sonhos), precisamos compilar e validar seus efeitos anarquizantes (Bey, 2008) e compreender e minar seus efeitos autoritários.

Essa reflexividade talvez nos ajude a sermos mais coerentes com nossos desejos, discursos e práticas; talvez nos ajude superarmos nossas tendências isolacionistas e puristas, dentro do próprio movimento anarquista, quanto em relação a sociedade envolvente.

Somos o que somos. Se o Estado e o Capital nos oprimem, nos obrigam à digna rebeldia, saibamos nos entender, saibamos nos construir, saibamos compreender o que nos une em solidariedade com outras pessoas na luta pela liberdade e autonomia, naquilo que pra mim foi definido nessa máxima da

sabedoria judaica, atribuída ao rabino Hilel: “Se eu não for por mim, quem o será? Mas se eu for só por mim, que serei eu? Se não agora, quando?”

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. 13. ed. São Paulo: Cultrix, 2006. 95 p.
- BEY, Hakim. Sobre a Anarquia. *In: Guerra da Informação e outros textos*. Proto Alegre, RS: Deriva, 2008.
- BEY, Hakim. **Zonas Autônomas Temporárias**. Porto Alegre, RS: Deriva, 2010.
- BOOKCHIN, Murray. Espontaneidade e Organização. *In: Municipalismo Libertário* (seleção de textos) São Paulo, SP: Editora Imaginário, 1999.
- BOOKCHIN, Murray. **Anarquismo social o anarquismo pessoal**: um abismo insuperable. Barcelona, Espanha: Vírus Editorial, 2012. 101p.
- BRANCALEONE, Cassio; BEM, Daniel de (ORGS.). **As rebeliões da tarifa e as jornadas de junho no Brasil**. Porto Alegre, RS: Deriva, 2014. 158 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1995-1997. 5 v.
- GALEANO, Eduardo. **O Livro dos Abraços**. Porto Alegre: L&pm, 2005. 271p.
- GODBOUT, J.T. Introdução à dádiva. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 39-52, Oct. 1998 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 de junho de 2017
- GRAEBER, David. **Fragmentos de uma antropologia anarquista**. Porto Alegre, RS: Deriva, 2011. 186 p.
- KROPOTKIN, Piotr. **Apoio mútuo**: um fator de evolução. São Sebastião, SP: A Senhora, [1902] 2012. 230 p.
- LENGEN, Johan van. **Manual do Arquiteto Descalço**. São Paulo: B4 Editores, 2014. 707 p.
- RODRIGUES, Edgar. A comunidade livre de Erebangó (Imigrantes libertários

russos no sul do Brasil). *In*: PRADO, Antonio Arnoni (org). **Libertários no Brasil**: Memória, Lutas, Cultura. Editora Brasiliense, São Paulo: 1987.

SAHLINS, Marshall. A sociedade Afluente Original. *In*: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, [1972] 2004, p. 105-151.

SOUZA, Fábio F. Feltrin de; OLIVEIRA, V. Memórias em disputa: uma reflexão sobre a colônia anarquista de Erebangó. *In*: I Seminário Regional e Fórum de Educação no Campo, 2013, Santa Maria. **Anais do I Seminário Regional de Educação no campo**, 2013. v. 11. p. 1-10.

TESOURAS PARA TODAS. **Textos sobre violência machista nos movimentos sociais**. Porto Alegre: Editora Subta/Editora Deriva, [2009] 2013.

WASLALA (org.) **De Amor e de Anarquia**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2010.

A constellation of anti-capitalist relations in Southern Brazil: Political networks and emergent sociabilities read from an anarchist anthropology

Abstract: This textual effort aims to analyze the sociability of some social actors with whom, and from which, this researcher circulated in a network of people, spaces, discourses and practices identified as libertarian, autonomous, anarchist. The constellation of these social actors: in their patterns; In its advertising and action methodologies, whether in the private or public sphere, in the finalization and purpose of its projections and its projects, was established based on two criteria. Firstly, I have known these social actors, militated with these individuals, collectives and movements, and this becomes a criterion for this analysis. Secondly, I understand that a second fabrication of this network, of this constellation of social actors, is precisely due to a type of data, a type of information that is repeated and is added to the actions and discourses of all these actors, The search for libertarian and autonomous experiences beyond mere identification. The aforementioned constellation of social actors that I will try to reproduce here analytically is temporally from the years 2000 until now and spatially from the state of Rio Grande do Sul.

Key-Words: Political Networks. Emerging Sociabilities. Anarchism.

CONSTITUIÇÃO E TENDÊNCIAS DO SUJEITO REVOLUCIONÁRIO: UMA ANÁLISE DA RELAÇÃO ESPECULAR FETICHISTA ENTRE ANARQUISTAS E COMUNISTAS NAS JORNADAS DE JUNHO

Lara Sartorio Gonçalves¹

Resumo: Junho de 2013 marcou uma inflexão no cenário sociopolítico do Brasil. O contexto extraordinário de mobilizações que tomaram as ruas em diversas cidades do país revelou contradições nas históricas divergências dos anarquistas e comunistas e impôs novos desafios às disputas políticas. O corrente artigo se dedica a compreender de que forma esses grupos se confrontaram na experiência de Junho no Rio de Janeiro e como essa relação permeia as rearticulações de sujeitos coletivos da geração pós-2013. As diferenças entre anarquistas e comunistas atravessam origens teóricas e históricas e servem de fundamento para a rejeição entre eles. Buscamos analisar em que medida essas divergências acabaram sendo atenuadas no processo das Jornadas de Junho, no sentido de que as características se demonstraram muitas vezes fluidas entre as práticas das correntes libertárias e comunistas. Acreditamos que a dinâmica de interação entre os grupos pode ser pensada através de uma relação de espelho, sobre a qual o conceito freudiano de Renegação Fetichista nos auxilia, tendo em vista a diluição de diferenças entre os sujeitos analisados, em um processo de falsa rejeição ou mímese recalçada.

Palavras-chave: Anarquismo. Comunismo. Jornadas de Junho.

1 INTRODUÇÃO²

A polêmica entre anarquistas e comunistas marcou os episódios revolucionários e as formulações teóricas da esquerda no desenvolvimento do século XIX. A relação de tensão entre os grupos segue existindo até os dias atuais, caracterizando a fragmentação da esquerda revolucionária. O ano de 2013 no Brasil foi surpreendido pelo que se convencionou chamar “Jornadas de Junho”,

1 Mestranda em Sociologia Política no IESP/UERJ. E-mail: larasartorio@hotmail.com

2 Este texto é uma versão inédita da comunicação de mesmo nome apresentada no Simpósio de Pesquisas Pós-Graduadas “Anticapitalismo, Democracia Radical e Sociabilidades Emergentes” ocorrido durante o 40º Encontro Anual da ANPOCS.

uma série de manifestações que tomaram as ruas em diversas cidades do país. Esse contexto extraordinário de lutas revelou contradições nas históricas divergências dos anarquistas e comunistas e impôs novos desafios às disputas políticas.

Quando pensamos nas características que pautam as diferenças entre os anarquistas e os comunistas, o que frequentemente se destaca é a organização destes, em contraposição ao ativismo daqueles. O recurso às instituições, por um lado, e a ação direta por outro. A disciplina partidária em oposição à ausência de lideranças e a organicidade em contraposição à liberdade individual. Por uma breve recapitulação teórica, transitaremos pelo debate entre as vertentes e suas divergências mais elementares.

2 ANARQUISMO E COMUNISMO, ANARQUISTAS E COMUNISTAS

O anarquismo é reivindicado por correntes diversas, que se diferenciam quanto à forma como concebem uma nova sociedade e o processo pelo qual seria possível se chegar a ela. A convergência entre eles consiste na absoluta rejeição à ideia de que a construção de outra sociedade se assuma por meio de um processo estadista. Bakunin, em “Socialismo sin Estado: Anarquia”, argumenta que o horizonte vislumbrado pelo anarquismo é de uma sociedade em que homens e mulheres possam desenvolver suas aptidões, organizada de modo a ser impossível a exploração de qualquer trabalhador e em que a produção e apropriação da riqueza social sejam coletivas.

A divergência com o comunismo, entretanto, é logo acentuada pelo autor:

Em nome da liberdade, que reconhecemos como fundamento único e único princípio criador da organização, econômica ou política, protestaremos contra todo regime que remotamente possa assemelhar-se ao Comunismo Estadista, ou ao Socialismo Estadista. (BAKUNIN, 2001, p. 3)

Segundo Bakunin, na tática revolucionária que deverá ser aplicada para uma revolução *social*, apresentada por ele próprio como “diametralmente oposta a uma revolução política”, as autoridades políticas não contam, “enquanto a ação espontânea das massas é tudo”. O autor pressupõe o “poder natural das massas” para a condução do processo revolucionário, cabendo aos indivíduos apenas propagar ideias que correspondam ao instinto popular, e não mais que isso. O resto deverá ser realizado pela ação espontânea do povo, pois

de qualquer outra forma o processo conduziria à ditadura política, ao ressurgimento do Estado e à opressão. Bakunin é estrito na diferenciação que faz, por um lado, da revolução social dos libertários (anarquistas) e, por outro, da revolução política dos autoritários (comunistas):

Os comunistas creem que é necessário organizar as forças dos trabalhadores para tomar posse do poder político estatal. Os socialistas revolucionários as organizam com o objetivo de destruir, ou se preferir expressão mais refinada, para liquidar o Estado. Os comunistas são partidários do princípio e da prática da autoridade, enquanto os socialistas revolucionários apenas colocam sua fé na liberdade. Ambos são partidários tanto da ciência, que deve destruir a superstição e tomar o lugar da fé, mas os primeiros querem impor a ciência para o povo, enquanto os coletivistas revolucionários tentam espalhar a ciência e o conhecimento entre o povo, para que os vários grupos da sociedade humana, uma vez convencidos pela propaganda, possam organizar-se e combinar-se espontaneamente em federações, de acordo com suas tendências naturais e de seus interesses reais, mas nunca de acordo com um plano previamente elaborado e imposto para as massas ignorantes por algumas inteligências "superiores". (BAKUNIN, 2001, p. 2)

Assim como Bakunin, Errico Malatesta classifica os comunistas como "socialistas autoritários", contrapostos aos anarquistas, "socialistas libertários". O debate da autoridade operou como principal divergência entre anarquistas e comunistas, principalmente desde uma perspectiva dos primeiros, que se voltavam para a noção de "liberdade" como princípio inegociável. A rejeição absoluta ao conceito de "ditadura do proletariado" e à toda forma de Estado marcavam a distinção dos campos revolucionários. É possível identificar, contudo, nuances na formulação teórica dos autores que se assemelham a uma espécie de autocritica quanto à rigidez com que conduziram o debate da autoridade no âmbito da organização revolucionária. Por exemplo, a forma como Malatesta admite certo grau de autoridade no trecho de "Anarquismo e Anarquia" já aponta para o que ele posteriormente vai elaborar como necessidade de um partido revolucionário anarquista:

A anarquia é a sociedade organizada sem autoridade, compreendendo-se a autoridade como a faculdade de impor a própria vontade. Todavia, também significa o fato inevitável e benéfico de que aquele que melhor compreenda e saiba fazer uma coisa, consiga fazer aceitar mais facilmente sua opinião, e sirva de guia nesta determinada coisa aos que são menos capazes. (MALATESTA, 2009, p. 4)

Em outra obra importante de Malatesta, “Escritos Revolucionários”, o autor chega a condenar a ação individual desarticulada da coletividade. O isolamento, a motivação individual, a ação desorganizada, significa “condenar-se à fraqueza, desperdiçar sua energia em pequenos atos ineficazes, perder rapidamente a fé no objetivo e cair na completa inação” (MALATESTA, 2013, p. 30).

Também no texto de Bakunin, “Tática e disciplina do Partido Revolucionário”, como o próprio título já anuncia, o autor opera com a ideia de uma ação coletiva organizada. Apesar de se posicionar de antemão como “inimigo” da disciplina em seu formato francês, Bakunin reconhece “(...) que uma certa disciplina, não automática, mas voluntária e refletida, e estando perfeitamente de acordo com a liberdade dos indivíduos, continua a ser e sempre será necessária [...]” (BAKUNIN, 1975, p. 198). Por fim, o anarquista argumenta que, no momento da luta, os “[...] papéis dividem-se naturalmente de modo a serem coletivamente aprovados, em que uns dirigem e ordenam, outros executam as ordens. Mas nenhuma função se petrifica, se fixa e fica irrevogavelmente ligada a nenhuma entidade ou pessoa.” (BAKUNIN, 1975, p. 199).

Uma depuração possível do processo de elaboração teórica dentro de um período de situação revolucionária, é a de críticas ao “outro” que se assemelham, seja a dos anarquistas em relação aos comunistas, seja a dos comunistas em relação aos “reformistas”. Podemos depreender que a diferenciação realizada por Bakunin entre os comunistas e os coletivistas revolucionários se reflete nas tensões entre os “economistas” e os “socialdemocratas”, tal como expostas por Lênin, na obra “Que fazer?”. Suas análises destacam o processo de burocratização dos partidos, em que a ascensão das massas é contida por uma direção vacilante. Dessa forma, Lênin combate os “economistas”, representados pela revista *Rabótcheie Dielo*, e ataca o próprio conceito de “massa criança” (inclusive tomado de empréstimo em determinado momento teórico de Bakunin, como “massas ignorantes”).

Segundo Lênin, os economistas são pautados por lutas econômicas tangenciais ao tratarem as classes exploradas como ignorantes e incapazes de alcançar um grau de consciência determinado para transformar a luta econômica em luta política e o descontentamento espontâneo em organização. Esse comportamento de “intelectuais superiores”, externos ao movimento real e descolado das trocas de conhecimento com as bases sociais, é rigidamente condenado por Lênin. O papel da militância revolucionária, para ele, em muito se assemelha ao descrito por Bakunin, como aqueles responsáveis por “espalhar

ciência e conhecimento político”. Ao analisar a realidade concreta em que estava inserido, Lênin aponta que “devemos ir a todas as classes da população”, como “teóricos, como propagandistas, como agitadores e como organizadores” (LENIN, 1981, p. 148).

Contemporâneos, e antes amigos, Marx e Proudhon tentavam influenciar os rumos da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) – posteriormente conhecida como a I Internacional. Enquanto Marx atentava para as circunstâncias históricas em que o desenvolvimento das forças produtivas levaria o proletariado a desenvolver uma consciência coletiva e a se colocar como organização revolucionária, Proudhon defendia o *mutualismo* em que, através de associações progressistas dos produtores seria possível dar fim ao capitalismo espontaneamente. O fundador do socialismo “autonomista” enfrentou as rígidas críticas de Marx, que acusava sua teoria de idealista, descolada das condições reais e com influências pequeno-burguesas. Marx, ao tratar de Proudhon, é bastante duro em seus apontamentos:

[...] é o homem que anda à procura de fórmulas. É assim que o Sr. Proudhon se gaba de haver feito a crítica da economia política e do comunismo: ele está abaixo de uma e de outra cousa. Abaixo dos economistas, porque, como filósofo, que tem a seu alcance uma fórmula mágica, acreditou poder se dispensar de entrar em pormenores puramente econômicos; abaixo dos socialistas, porque não tem nem bastante coragem, nem luzes bastantes para se elevar, não fosse especulativamente, acima do horizonte burguês.... Ele quer planar como homem de ciência acima dos burgueses e dos proletários; e não é senão o pequeno-burguês oscilando constantemente entre o capital e o trabalho, entre a economia política e o comunismo. (MARX, 2008)

Marx argumenta que é impossível tratar de parte da sociedade sem recorrer às outras relações sociais e por isso a necessidade de uma abordagem dialética. A polêmica travada na internacional consistia, de um lado, na tese de Marx de que é idealismo pensar que os seres humanos desta sociedade estão voluntariamente prontos para o comunismo, sem antes passar por uma transição socialista sustentada pelo centralismo proletário. E, por outro lado, a ideia radical dos anarquistas de que a liquidação imediata do Estado era a única via possível da revolução, pois dele emana a exploração. Os comunistas, por outro lado, defendiam que essa apreensão estava invertida, na medida em que é a divisão de classes e a exploração que originariam o Estado e não o contrário (PREOBRAZHENSKY, 2013).

Pierre-Joseph Proudhon fundamenta sua teoria a partir da questão

econômica e, em sua obra *Filosofia da Miséria*, o autor sustenta que o socialismo conclui e declara a economia política como uma hipótese falsa e que nada mais é que argumento inventado em proveito da dominação da maioria pela minoria. Em suas palavras:

O socialismo aceita todas estas consequências. Para ele a economia política, considerada por muitos como a fisiologia da riqueza, nada mais é que a prática organizada do roubo e da miséria; assim como a jurisprudência, condecorada pelos legistas com o nome de razão escrita, não é mais, aos seus olhos, que a compilação das rubricas do banditismo legal e oficial ou, em uma palavra, da propriedade. (PROUDHON, 2010, p. 90)

Proudhon defende, a partir dessa análise, que o fim da exploração do homem pelo homem e o fim das instituições estatais são a mesma coisa, ainda que o autor acrescente, enquanto prognóstico, o princípio da associação, que passa pelo fortalecimento da classe trabalhadora a partir de uma economia social, “com um direito novo, uma nova política e instituições e costumes diametralmente opostos às formas antigas” (PROUDHON, 2010, p. 90).

Nesse sentido, o argumento de que a revolução se trata de uma luta social, e não política, consiste em conceber a emancipação dos trabalhadores não por meios políticos, mas sim econômicos. É através da organização voluntária do próprio trabalho em um sistema de troca equitativa entre produtores autônomos (organizados individualmente ou através de associações) que Proudhon chegou ao que foi chamado de “mutualismo”. Segundo suas reflexões, em “Do princípio federalista”, quando “transportado para a esfera política, o que chamamos até ao momento mutualismo toma o nome de Federalismo. Numa simples sinonímia é dada toda a revolução, política e econômica” (PROUDHON, 1924, p. 198).

O dito idealismo dos anarquistas, de que fala Marx, consiste em considerar a lógica de formulação tal como a apresentada de Proudhon como uma batalha situada no campo das ideias, nomes e conceitos, sem lastro na realidade com potencialidade concreta de transformação. Ao mesmo tempo, os comunistas viviam a preocupação de um recurso anti-dialético de que o agir, na concretude do momento, passasse a se configurar em reformismo. Isso fez com que maiores esforços tenham sido concentrados para uma diferenciação entre os comunistas e os “oportunistas”, e muito tenha sido produzido no sentido de buscar uma interlocução entre os anarquistas e comunistas. Engels, em “Sobre a autoridade”, estimula esse debate:

Por que é que os adversários da autoridade não se limitam a gritar contra a autoridade política, contra o Estado? Todos os socialistas estão de acordo em que o Estado e, com ele, a autoridade política desaparecerão em consequência da revolução social futura; isso significa que as funções públicas perderão o seu caráter político e transformar-se-ão em simples funções administrativas que zelarão pelos interesses sociais. Mas, os adversários da autoridade exigem que o Estado político seja suprimido de uma vez, antes mesmo que sejam suprimidas as condições sociais que o criaram. (ENGELS, 2005)

Ainda que de maneira tímida, a obra de Proudhon, “Do Princípio federativo e da necessidade de reconstrução do Partido da Revolução”, de 1863, caminha para uma correspondência com Engels (2005), no sentido de finalmente admitir uma autoridade transitória e pautar os conceitos de “autonomia e liberdade” como noções relativas. O que Engels deixa claro, entretanto, é que as divergências entre eles no campo da autoridade e da liberdade são situadas não na dimensão dos princípios, mas na forma como se declara o problema: “Estes senhores julgam ter mudado as coisas quando só mudaram os nomes” (ENGELS, 2005). Engels finaliza sua abordagem pontuando que “se os autonomistas se tivessem contentado em dizer que a organização social do futuro não admitirá a autoridade senão nos limites do que lhe são traçados pelas condições mesmas da produção, poderíamos entender-nos com eles” (ENGELS, 2005).

Dentro do debate entre Marx e Proudhon, até mesmo Bakunin se aproximou mais das ideias de Marx. Em suas palavras:

O Sr. Marx leu, é óbvio, todos os socialistas franceses, de Saint-Simon a Proudhon, inclusive; sabe-se que detesta Proudhon e, na crítica implacável que lhe fez, há, sem dúvida alguma, muita verdade: apesar de todos os seus esforços para se situar em terreno sólido, Proudhon permaneceu um idealista e um metafísico. Seu ponto de partida é a noção abstrata do direito; ele vai do direito ao fato econômico, enquanto o Sr. Marx, ao contrário dele, enunciou e demonstrou a incontestável verdade, confirmada por toda a História Antiga e Moderna da sociedade humana, das Nações e dos Estados, que o fato econômico precedeu e continua a preceder o direito político e jurídico. Um dos principais méritos científicos do Sr. Marx é o de ter enunciado e demonstrado esta verdade. (BAKUNIN, 2003)

A experiência de uma das maiores revoluções proletárias, a Comuna de Paris de 1871, fez com que Marx e Engels formulassem lições dela decorrentes, atentos à sua filosofia do materialismo dialético. Para eles, o programa do partido comunista estava naquele momento “envelhecido em alguns pontos”: A

comuna, especialmente, demonstrou que “não basta a classe operária apoderar-se da máquina do Estado para adaptá-la aos seus próprios fins” (MARX; ENGELS *apud* LÊNIN, 1981). Lênin, à luz das considerações marxianas sobre a Comuna, defende que o Estado burguês deve ser entendido como forma de dominação que deve ser aniquilada. No que tange ao Estado Proletário, seu caráter deve ser transitório, servindo apenas à garantia de que a reação burguesa não realizará a contrarrevolução. O teórico reitera que nenhum Estado deve ser tratado como objetivo da revolução, mas como parte da afirmação do processo revolucionário.

É aniquilação do Estado o que aproxima os comunistas dos anarquistas e os afastam dos oportunistas; e é a tática para atingir o horizonte estratégico que os mantém como campos distintos. Nas palavras de Lênin, “Marx está de acordo com Proudhon no fato de ambos serem pela “demolição” da máquina contemporânea do Estado.” (LÊNIN, 1978, p. 66). Ao passo que Marx se afasta dos proudhonianos precisamente na questão do federalismo anarquista em contraposição ao centralismo comunista.

O que o marxismo enfatiza é que a supressão do Estado deve coincidir com a supressão das classes, acusando os anarquistas da pretensão da destruição do Estado se realize “de um dia para o outro” (LÊNIN, 1978). Segundo Lênin:

O proletariado precisa do Estado só por um certo tempo. Sobre a questão da supressão do Estado, como *objetivo*, não nos separamos absolutamente dos anarquistas. Nós sustentamos que, para atingir esse objetivo, é indispensável utilizar provisoriamente, contra os exploradores, os instrumentos, os meios e os processos do poder político, da mesma forma que, para suprimir as classes, é indispensável a ditadura provisória da classe oprimida. (LÊNIN, 1978, p. 75-76)

Lênin reforça, ao longo do texto, que as polêmicas criadas pelos oportunistas com os anarquistas não podem, nem devem, ser feitas pelos marxistas (LÊNIN, 1978, p. 78). Os oportunistas são aqueles que se reivindicam partidários do Estado, que através de sua estrutura é possível governar para os trabalhadores. No que tange à crítica aos anarquistas, reduzem-na a apontá-los como aqueles que negam o Estado. A reivindicação dos comunistas, no entanto, coincide com a dos anarquistas exatamente na negação do Estado. A divergência está na defesa realizada por Marx e Engels de que o desaparecimento do Estado deve ser consequência da revolução socialista, ou seja, através de uma ditadura do proletariado que conduziria o fim das classes e o definimento do Estado. Os anarquistas não reivindicam esse processo transitório e sim a destruição imediata de qualquer forma de centralidade

política, já que qualquer Estado é uma forma de organização da violência, inclusive o de uma minoria dirigente proletária.

3 CONFRONTAÇÃO ESPECULAR

É notável que as experiências do século XIX levaram os anarquistas e comunistas a um rigor teórico de quem experimentava na prática um momento de possibilidades de transformação. Ainda assim, na breve recapitulação que realizamos, pudemos observar maior coincidência entre anarquistas e comunistas, no sentido teórico, do que entre os comunistas “reformistas-estadistas” e os “revolucionários”. Cabe lembrar, que em nossos apontamentos também se evidenciou uma flexibilização do sentido tático-organizativo a partir da vivência da realidade concreta, implicando em autocrítica teórica de ambas correntes.

Pudemos observar que Malatesta, Proudhon e, em especial Bakunin, repensaram a questão da autoridade e a dimensão organizativa do movimento ao se confrontarem com as dificuldades práticas. Por outro lado, vimos que Marx e Engels passaram por um processo de autocrítica importante na própria ideia de tendência histórica e de sujeitos revolucionários na ocorrência da Comuna de Paris. O resultado disso foi não apenas a alteração textual do Manifesto do Partido Comunista, como a escritura do livro *Guerra civil em França* que pode ser entendido como uma aproximação destacada do anarquismo em suas obras.

Lênin é perspicaz nesta notável observação:

A conclusão contra os anarquistas foi mil vezes repetida, repisada e simplificada, fixando-se nos cérebros com a tenacidade de um preconceito. A conclusão contra os oportunistas, porém, deixaram-na na sombra e esquecida! (LÊNIN, 1978, p. 24)

A lógica estigmatizadora, capaz de titular simbolicamente a identidade do outro é evidente na relação entre semelhantes, como os anarquistas e comunistas. Podemos, com isso, recorrer à figura do espelho enquanto ferramenta analítica de nosso estudo. O espelho é marcadamente relevante em diversas áreas, da psicanálise à literatura, no que tange às discussões relativas à constituição do sujeito. No âmbito da psicanálise, Lacan (1996), em “O Estádio do Espelho como formador da função do Eu”, aponta a imagem como elemento primordial da constituição do eu. A função do estádio do espelho é de

estabelecer uma relação do organismo com a sua realidade, do *Innenwelt* (mundo interior) com o *Umwelt* (mundo circundante). Nesse processo, o reconhecimento que se dá é de você com o espelho, sendo este um reconhecimento precoce, que não se sustenta por si mesmo (é o exemplo do bebê que ainda não fica em pé, mas que sua mãe o sustenta em postura ereta em frente ao espelho).

Isso porque o Eu especular é uma projeção precipitada “da insuficiência para a antecipação” (LACAN, 1996, p. 100), em que fantasias se sucedem desde a imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade, que Lacan chama de ortopédica. É o que fabrica para o sujeito em sua passagem para o Eu social uma armadura que dará forma com a sua “estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental”. Essa estrutura é responsável por limitar a consciência do sujeito, que vai assumindo uma identidade alienante. Guimarães Rosa assim reflete essa relação estigmatizante do outro e limitadora de si:

E os próprios olhos, de cada um de nós, padecem viciação de origem, defeitos com que cresceram e a que se afizeram, mais e mais. [...] Os olhos, por enquanto, são a porta do engano; duvide deles, dos seus, não de mim. (ROSA, 1962)

Frequentemente, na vida social, o espelho é o outro, em relação ao qual o sujeito se compara. Sob o próximo como minha imagem especular mais imediata, imprime-se uma dialética de identificação com o outro, na medida em que eu não sou ele. É o momento em que se conclui o estágio do espelho e que o homem passa a mediar seu desejo pelo desejo dos outros, tratando de “constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem” (LACAN, 1996, p. 101).

A identificação do Sujeito e o Nome, por sua vez, constituem importante aspecto da linguagem para o reconhecimento. Na medida em que o outro se constitui enquanto padrão de comparação objetivado em nossas mentes, através do Nome, passa a existir o Outro como Coisa, bem compreendido no que Lacan chama de “palavra fundadora”, que trata de formas de titular simbolicamente uma pessoa (ou grupo) e faz dela o que se proclama que ela é, constituindo sua identidade simbólica. A partir do título nomeado a outro, imediatamente me constituo pela relação que defino com ele: “Essa noção é comumente percebida como um eco da teoria dos performativos, de atos de fala que realizam no próprio ato de sua enunciação o estado de coisas que declaram” (ZIZEK, 2010, p. 59).

Esse recurso performativo em Lacan estabelece um compromisso

simbólico, na medida em que o outro não é apenas meu duplo especular, mas um Outro absoluto que permanece insondável. Isso nos auxilia em reconhecimentos que se forjam de um com o outro a partir do que se deseja ser, ou do que não se deseja ser, mas não imediatamente o que é. Esse tipo de formulação do reconhecimento pressupõe uma relação de sentido com o outro que se apresenta, na medida em que suas ações, imagens e títulos simbólicos fazem sentido.

4 RENEGAÇÃO FETICHISTA: “comecei a procurar-me — ao eu por detrás de mim — à tona dos espelhos”

A partir dessa exposição, nos aproximamos de nossa hipótese inicial para pensar a interação entre anarquistas e comunistas como uma *renegação fetichista*, conceito forjado por Freud em seu texto “Fetichismo”. O psicanalista aponta o fetiche como um “indício do triunfo sobre a ameaça de castração e como uma proteção contra ela” (FREUD, 1931, p. 96) e a rejeição é o mecanismo que estaria por trás da construção do fetiche. A rejeição é indicada como uma parte da realidade na constituição da psique do sujeito. Haveria uma parte da vida psíquica que se condicionaria ao desejo, ao passo que a outra se dirigiria à realidade.

Podemos contrastar essa noção com o que Lacan apresenta como os registros entrelaçados constituidores da realidade dos seres humanos. O *Simbólico*, registro da linguagem, é o que possibilita o encadeamento de significantes. Uma vez que não configuram a compreensão total dos símbolos, funcionam na transitoriedade, na constante reconstrução que leva aos enlaçamentos do sujeito. O registro *Imaginário* é onde se localizam as demandas que, situadas no contexto do sistema capitalista, com frequência são também as frustrações. O registro do *Real* é aquilo que está dado, está no campo da necessidade. Além de ser um registro inapreensível pela consciência, impõe-se de forma desmedida, e por vezes traumática. Nota-se aqui, que o registro simbólico é o das “castrações”. A castração simbólica, trabalhada por Lacan, indica o hiato entre a identidade psicológica direta e a identidade simbólica (a máscara ou título simbólico que uso, definindo o que sou no que projeto socialmente).

É complementar refletir o conceito de fetichismo em Freud associado com o mesmo conceito em Marx. O texto “O fetichismo da Mercadoria: seu segredo”,

no primeiro livro de *O Capital*, aponta que na sociedade capitalista os objetos materiais possuem propriedades que lhes são conferidas por meio das relações sociais dominantes, mas que obscurecidas, disfarçadas. As relações sociais se apresentam como relações que existem entre as coisas, e não entre as pessoas (ou entre os produtos, e não os produtores). Quando o outro é atribuído como Coisa, na medida em que é identificado por sua insígnia, e não pelo que é em realidade, estamos falando de um mesmo fetichismo. No *Dicionário do Pensamento Marxista*, essa conexão fica bem evidenciada:

[...] as propriedades conferidas aos objetos do processo econômico, verdadeiras forças que sujeitam as pessoas ao domínio deste processo, são como que uma espécie de máscara para as relações sociais peculiares ao capitalismo. Isto dá lugar às ilusões quanto à origem natural dessas forças. Mas a máscara não é ilusão. As aparências que mistificam e deturpam a percepção espontânea da ordem capitalista são reais: são formas sociais objetivas, que, simultaneamente, são determinadas pelas relações subjacentes e as obscurecem. (BOTTOMORE, 1988, p. 242)

Essas aparências criadas como disfarce, próprias da sociedade capitalista, imergem os sujeitos no fetichismo de tal forma que por mais que identifiquem as mercadorias como uma expressão refinada das relações sociais e não um objeto mágico de poderes especiais, é questionável se também inconscientemente o fetichismo foi superado. Há, mesmo na identificação da recusa, uma interpelação de desejo fetichizado por aquilo que se rejeita.

A apropriação conceitual se faz adequada na medida em que a rejeição entre anarquistas e comunistas é dada em um patamar de narcisismo de pequenas diferenças em um contexto que não consiste nas dificuldades de uma situação revolucionária, tal como momentos de debate acirrado do século XIX. Por outro lado, as insígnias rejeitadas pelos sujeitos são simultaneamente objetos de fetichização. O objeto de fetiche é, na perversão, o que elege para encobrir a própria ameaça de castração. Aquilo ameaça o meu desejo, ao passo que também faz parte dele. Nos interessa, nesse sentido, observar como que nas Jornadas de Junho de 2013, o que se evidenciou foi, ao contrário do que o debate teórico apontou, uma fragmentação crescente entre anarquistas e comunistas, que se retiraram do espaço comum de articulação - a saber, o Fórum de Lutas contra o Aumento da Passagem - passando a se organizarem no Rio de Janeiro em grupos separados - a FIP (Frente Independente Popular) e o Fórum - acolhendo, em cada um desses grupos, setores reformistas (mais numerosos entre os comunistas, pelo compartilhamento da forma partido).

É intrigante pensar como que a maior compatibilidade gera, por fim, estranhamento. Ao passo que este estranhamento conduz também à uma fetichização que levou, em alguma medida, a uma mimese recalcada na experiência das jornadas, sobre a qual nos debruçaremos a seguir.

5 JORNADAS DE JUNHO DE 2013: da fantasia para o real, ou do real para a fantasia?

As concepções teóricas dos anarquistas e comunistas demonstram a relação dialógica existente entre ambos desde sua origem, seja em relação aos avanços que se seguiram à Revolução Francesa diante da necessidade de superação da teoria rousseauiana, passando pelas disputas de influência nos marcos das Internacionais³ até as tentativas de revisão e recuperação da esquerda atual. A tensão teórica entre eles foi brevemente discutida neste artigo e serviu como sinalização para as divergências que se diluem até mesmo em suas polêmicas históricas mais fundamentais, quais sejam, as opiniões relativas ao Estado, à autoridade e a concepção de uma nova sociedade. O debate será retomado pelas experiências práticas, analisando de que forma as divergências entre anarquistas e comunistas podem ser verificadas dentro da dinâmica de renegação fetichista através das *Jornadas de Junho*.

As mobilizações de Junho forçaram um contato entre anarquistas e comunistas que gerou estranhamento, dado que a apreensão simbólica do outro e de si mesmo já estavam concebidas prematuramente. A passagem do que circundava o virtual – as manifestações e protestos nas redes sociais – para o contato com o real revelaram as primeiras contradições do movimento que foram definitivas para os passos seguintes. A massa de manifestantes “despedaçada” e disforme que foi às ruas representava uma totalidade que assustou. E assustou principalmente a esquerda partidária, que seguia até então em monólogo no palco das ruas. As experiências aqui retomadas são parte de um estudo mais amplo de observação participante⁴ – ou pesquisa militante, como conceituação mais apropriada – e serão utilizadas de maneira menos sistemática e mais ilustrativa do argumentação pelo caráter breve do texto.

3 Tratando principalmente a I e a II Internacional, já que não houve a participação dos anarquistas nem na III e nem na IV, pois foram expulsos pelos marxistas desde a II Internacional.

4 Estudo realizado para o trabalho monográfico, apresentado em dezembro de 2013 como forma de avaliação para obtenção do título de bacharela em Ciência Política na Universidade Federal do Estado do Rio e Janeiro (UNIRIO).

6 “FINJA, ATÉ QUE SEJA VERDADE”⁵

Isto é, se nos ajoelharmos e rezarmos não tanto para abraçar nossas crenças, mas sim para nos livrarmos delas, de sua intrusão, para assegurar um espaço para respirar? Acreditar – acreditar diretamente, sem mediação – é um fardo opressivo que, felizmente, pode ser descarregado sobre outrem pela prática de um ritual. (ZIZEK, 2010, p. 42-43)

Há uma dimensão do agir compulsivo por parte da esquerda, que se caracteriza por manifestações de pautas reativas à ataques de direitos, que leva ao aspecto ritualizado da ação contestatória. O que se observa é um agir pelo agir, sem de fato acreditar que aquilo transformará algo, um ritual estruturante da ação de modo a permanecer no lugar seguro da conservação. As manifestações esporádicas, de evento, nada mais demonstravam que uma tentativa compulsiva da esquerda de cumprir seu papel, quase que como forma de se livrar daquilo que ela acredita.

Ao refletirmos esse elemento, é preciso retomar o contexto muito específico da esquerda atualmente no Brasil, que vive a busca desesperada por preencher o vazio deixado pelo Partido dos Trabalhadores (PT) após sua chegada à estrutura de poder. O partido funcionou, em seus treze anos de governo, como pretense administrador da luta de classes. Por um lado, manteve uma política econômica que segue à risca a cartilha do Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial, por outro, ampliou o número de contemplados por políticas assistencialistas em âmbito social. A trajetória do PT serviu, de certa forma, como confirmação da tese de que todos os partidos seguem a mesma lógica de oportunismo eleitoral, o que levou a uma ainda maior descrença no instrumento político partidário.

Como aponta Bringel (2016), podemos entender os movimentos sociais como “termômetros” de movimentos societários e as Jornadas de Junho são uma demonstração disso. A ascensão de imaginários político-ideológicos mais conservadores e também libertários em contraposição aos programas comunistas não são fenômenos surpreendentes dada a interação experimentada no Brasil entre a esquerda e as estruturas de Estado.

À luz desse contexto, eram muitos e complexos os problemas de uma sociedade com pouca ou nenhuma prática política em movimento real nos últimos anos. O retorno do PT às ruas, desacostumado e até mesmo descrente dos instrumentos históricos de luta; a esquerda organizada em partidos,

5 Frase comumente repetida em encontros de alcoólicos anônimos (AA).

acostumada ao seu grito uníssono e seguro nos espaços até então ocupados apenas por ela; e os conservadores e reacionários experimentando um repertório tradicionalmente vinculado à esquerda, levando para a disputa viva as narrativas apresentadas pela mídia hegemônica, como a rede Globo.

Com o avanço dos conservadores, caracterizados pelo recurso à bandeira do Brasil, a palavra de ordem “sem partido!”, as cores verde e amarela riscadas no rosto e uma rejeição violenta à tudo que se desdobrava do “vermelho”, cor associada por eles a “petistas” ou a “comunistas”, o campo da esquerda viu a necessidade de unificar. A primeira tentativa de unidade, foi uma plenária que ocorreu na UFRJ chamada de “Frente democrática contra o fascismo”. Ali estavam reunidos os reformistas, PT (ainda governo e com integrantes de outros partidos de sua base aliada); os anarquistas; os comunistas organizados em partidos; coletivos e também independentes. O fracasso do processo se deu no próprio local da plenária, em que um grupo de pessoas, inconformadas com não apenas a presença dos governistas da época, mas também a própria coordenação da plenária tomada por eles, formaram uma roda separada com uma dinâmica organizativa mais horizontal para refletir os próximos passos.

A plenária operou na mesma dinâmica que assembleias do Fórum de Lutas Contra o Aumento das Passagens, organizada a partir de uma mesa com representantes que coordenavam a assembleia, utilizando microfones, controlando o tempo de fala dos demais, responsáveis por anotar os encaminhamentos e inscrever as intervenções. Esse formato configurava espaços por excelência do “dizer” e pouco para “ouvir”, em uma dinâmica viciada de roteirização das intervenções que não interagiam. Cada um ia para a frente das assembleias com suas falas bem estruturadas e pouco dialogavam com o que havia sido dito antes. Funcionavam, visto da perspectiva crítica de alguns, como um espaço para propagandear organizações quase como que expondo-as em vitrines, a partir de falas mais eloquentes e melhores articuladas.

De todo modo, foi na emblemática assembleia que reuniu cerca de quatro mil pessoas que a ruptura se deu de fato e os anarquistas (mas também alguns maoístas e leninistas) anunciaram que fundariam a FIP (Frente Independente Popular). Este foi um momento de acirramento dos ânimos e de efêmera massificação dos movimentos pelo furo de bloqueio midiático adquirido pela manifestação do dia 17 de junho, que marcou as jornadas não apenas no Rio de Janeiro, mas por todo Brasil. A mídia não pode mais silenciar cerca de um milhão de pessoas que foram às ruas privilegiando a ação direta como recurso

de luta.

A grandiosidade e vitalidade da manifestação possibilitaram o encerramento de 70 policiais dentro da ALERJ e a ocupação da escadaria e do prédio por milhares de pessoas. As tensões da crise da forma partido apresentaram um caráter mais violento, incorrendo no ataque a militantes do PSTU, partido trotskista revolucionário, que portavam uma bandeira à frente do ato. Cinco deles foram hospitalizados em função da agressão que sofreram por portarem bandeiras do partido na manifestação. “Sem partido”, nesse momento, era palavra de ordem utilizada tanto por conservadores como por indivíduos que se identificaram como anarquistas. O PSTU denunciou o ato violento, afirmando que os agressores se posicionaram enquanto anarquistas e um duro debate veio à tona quanto à relação entre anarquistas e comunistas.

O decorrer das manifestações foi a todo tempo inviabilizando a relação entre anarquistas e comunistas e, ao passo que a renegação se intensificava, era possível observar uma maior reprodução de práticas comuns entre eles. De um lado, nas manifestações, passou a haver um destacamento de ação direta mais forte por parte da esquerda partidária, ainda que em uma nítida dinâmica mimética simuladora de uma busca pela radicalidade perdida. O caso sublinhador desta experiência, nas jornadas de junho, pode ser destacado pela tentativa de se criar os “*red blocs*” em contraposição aos *black blocs*. Foi emblemático notar o lançamento, por parte de militantes organizados, de coquetéis molotov contra o paredão de mármore da Câmara Municipal em uma das manifestações, no dia 20 de junho. Certos de que não haveria efeito concreto daquela ação, viviam a frenética compulsão de agir por cumprir um papel de busca pelo reconhecimento de um lugar que, na verdade, não ocupavam.

O repertório das manifestações se ritualizaram a partir de uma gramática tal que era possível compartimentá-las em etapas, nas quais a esquerda organizada realizava sua tradicional concentração, com trajeto estabelecido, carros de som e bateria e, em determinado momento, próximo ao fim da manifestação, os dirigentes identificavam que o local deixava de ser seguro e os militantes estariam em risco, direcionando-os para suas sedes ou outros locais fora de perigo, já que a polícia militar sempre agia com maior repressão neste momento de “dispersão da manifestação”. A tática *black bloc*, utilizada mais comumente por anarquistas, privilegiava essa circunstância de fim de ato para manifestar-se. Muitos chegavam no ato apenas para este momento final, atuando com repertório único da ação direta. Por seu turno, em muitos casos,

inclusive, as forças repressivas utilizaram munição letal para “conter” os manifestantes. O que é possível depreender dessa espécie de dramaturgia em repetição, é que tanto os anarquistas quanto os comunistas não sabiam como encerrar o momento da manifestação e reagem pela compulsão ou recuo em face de seu despreparo e desgaste.

Nossa análise aponta para um compreensão de que vivia-se ali expressões distintas de um mesmo fenômeno, o da burocratização da esquerda. Por exemplo, o que se observou nas plenárias da FIP foi uma reprodução de nível burocrático tal qual o criticado por eles no Fórum. A centralização de tarefas se reproduzia, o controle do tempo de falas foi inevitável, e as divergências pontuais relativas à palavras de ordem e panfletos escritos foram ainda mais desmobilizadas que as que ocorriam em escala muito maior no Fórum de Lutas (tendo em vista que o fórum contava com a maior parte do campo progressista das jornadas e funcionava desde outubro de 2012 com uma atuação regular de enfrentamento do aumento do custo de vida na cidade). A ação direta não correspondia às demandas políticas do momento, sendo insuficientes para o diálogo necessário com a população, caracterizando outra forma de distanciamento e descolamento da classe trabalhadora. Se evidenciou, por meio da ação direta ritualizada, que, como tática única, se concentrava, grande parte das vezes, em um agir compulsivo, esporádico e sem lastro.

Dentro da perspectiva de um agir em repetição, também se observa a militância de partidos políticos de esquerda. Suas ações acabam enrijecidas dentro de uma mesma dinâmica rotinizada, o que conduz às ações ritualizadas, seja pela via da própria estrutura partidária, confundida com uma estratégia eleitoral de mercado político, seja pela forma de atuar politicamente nos eventos de protesto. Por ambas as vias, a definição de uma espécie de cartilha da ação encara os riscos de burocratização dentro da lógica do sistema a que os sujeitos contra-hegemônicos combatem, se afastando de qualquer perspectiva de quebra e ruptura.

A repetição tal qual verificamos nos movimentos coincide, por um lado, com o que argumenta Espinosa, de que a repetição se conforma como modo de produção de noções comuns. Mas também se aproxima do entendimento de Lacan, em que a repetição se dá como uma compulsão constituinte do sujeito, mas que corre sérias ameaças de fazer o sujeito padecer na repetição durkheimiana da conservação e da agregação – seja no caso dos partidos, seja no caso dos movimentos. A ação dos anarquistas e comunistas posta nesses termos e, como vimos, produtora de insígnias, símbolos e ritual, sinaliza que

estamos tratando de contradições de sujeitos em crise.

É inegável que a participação dos anarquistas nas *Jornadas de Junho* imprimiram a força e vitalidade que parecia perdida entre os comunistas e socialistas. A ação direta, que é uma política de confronto, marcada pela superação do medo, assustou e causou desprezo, no sentido espinosano, em que uma coisa pode ser tão estranha a nós que, ao nos tocar, somos levados a imaginar a coisa de acordo com aquilo que supomos melhor convir com *nossa* natureza. Ou seja, ver no objeto aquilo que não lhe é próprio, mas que, como um ato falho, revela nossa própria castração. Da mesma forma, o processo de burocratização da esquerda está atrelado ao próprio receio de burocratização. É também por isso que o olhar da esquerda sobre os anarquistas está imbuído das percepções de si mesmo e, a partir delas, do outro. A ação política dos anarquistas, marcada pela desobediência e ausência de medo, causou um sentimento de desprezo na esquerda partidária, que os enxergou a partir da concepção que tem de si mesma e do que ela rejeita em si e no outro.

É nesse sentido que as ações dos partidos de esquerda buscam, através de seus eventos, a visibilidade por meio daquilo que aparenta ser mais radical, na busca por tornar visível sua rejeição às farsas inerentes à lógica do mercado político, própria do sistema democrático liberal. O mimetismo reativo dos anarquistas acaba conduzindo-os a um efeito *sui generis* que conforma uma ação política dispersa e diluída, com uma radicalidade obediente por parte de um sujeito rígido, com vistas ao reconhecimento.

A centralidade na ação direta, seja enquanto simulação, seja como único recurso de militância, ou seja, descolado de um programa político-ideológico que seja capaz de conectar mais amplamente com a classe trabalhadora, é problemática e limitadora do alcance dos movimentos. O próprio livro *Urgência das Ruas*, uma compilação de artigos de iniciativa anarquista, aponta que a insistência nesse tipo de ação persiste “até quando os defensores da ordem estabelecida puderem sustentar seus discursos – descritas como irrupções de violência, na tentativa de isolá-las, criminalizá-las e desqualificá-las moralmente” (LUDD, 2002, p. 9), afastando e dificultando a identificação da população como um todo com as práticas da esquerda. Também em um artigo chamado “Abandone o ativismo”, do livro organizado por Ned Ludd, é feita uma crítica às práticas que configuram o que se convencionou chamar ativista:

Ser revolucionário pode consistir, em parte, em saber a hora de parar e esperar. Pode ser importante saber como e quando atacar para se ter uma máxima eficácia, e também como e quando NÃO atacar. Ativistas têm a atitude

“Precisamos fazer algo AGORA!” que parece ser movida por culpa. Tal atitude é completamente antiestratégica. (LUDD, 2002, p. 32)

O trecho problematiza o pseudoativismo que experimenta uma compreensão anti-dialética dos diferentes contextos. São as próprias teorias revolucionárias que rejeitam as fórmulas como orientações para lidar com a realidade, as quais são, por excelência, recursos a dogmas dentro da contingência da vida e da política. Essa questão também foi colocada reiteradamente por Lênin ao tratar do que ele chama “revolucionarismo” em “Esquerdismo: doença infantil do comunismo”. Para Lênin, a questão fundamental de divergência entre comunistas e anarquistas está na dificuldade de os anarquistas contrastarem as táticas revolucionárias com a realidade. Nem sempre, diz ele, a situação é “favorável à ação revolucionária imediata e direta” (LENINE, 1975, p. 30). Se observa um esclarecimento teórico desde anarquistas e comunistas, e uma reprodução por parte de ambos daquilo que em princípio rejeitam.

A história de constante tensão e conflito da relação entre anarquistas e comunistas construída ao longo das revoluções do século XIX passa a ser suporte da estigmatização e rejeição *a priori* dentre a esquerda. A história mostra que não se trata de uma divergência sem fundamento ou ilusória, já que o confronto entre as correntes marca suas próprias origens. Contudo, a relação se desdobra em dimensão narcísica quando é preciso negar a si mesmo para negar o outro, como ocorre na confrontação especular de um outro século. A dificuldade de uma reaproximação entre anarquistas e comunistas carrega, não apenas a memória das experiências de confrontação sangrenta entre eles, mas também, uma relação de rejeição *de si* e do outro. Por um lado, os comunistas com o medo histórico de ser identificado com o passado histórico traumático por eles rejeitado das experiências stalinistas e autoritárias. Ao mesmo tempo em que os anarquistas revelam em forma de recalque sua expulsão das Internacionais, que os desestabilizou no sentido de constituir potencial imaginário de alternativa de luta, e, assim, impossibilitando de assumir os comunistas como interlocutores. O que vemos aqui como pulsão recalçada e fetichista nos conduz a pensar a necessária busca pela superação do que tensiona a polarização entre anarquistas e comunistas quando isso diz mais sobre si, do que do outro. Aqui é sinalizado um processo muito levantado por revolucionários e pouco praticado ao longo das experiências, o de autocritica para o avanço. As barreiras entre os anarquistas e comunistas, também instituem dicotomias que dividem o espontâneo do organizado, o teórico do

prático, o lúdico do disciplinado que precisam ser destruídas para que uma relação dialética se estabeleça.

Essa análise nos leva a pensar que a confrontação entre anarquistas e comunistas é central no debate contra-hegemônico. A relação especular entre esses sujeitos de que falamos, que nega ao mesmo tempo em que afirma as imagens, os faz refletir em condição de espectro ainda disforme que precisa ser preenchido por lições tiradas do movimento real com vistas a constituir-se enquanto sujeito que se propõe revolucionário. Foi possível notar, no decorrer deste trabalho, que a rejeição existente insere-se em uma dinâmica de fetichismo, na medida em que há oscilações entre o que se afirma de si e o que se nega no outro, transformando acusações mútuas na própria reprodução de ações anteriormente renegadas.

O desafio que parece se colocar para a esquerda revolucionária hoje é a tentativa de um reencontro mais amigável e solidário entre os comunistas e os anarquistas. A burocratização, assumida com frequência como efeito inerente da organização em partidos políticos, se demonstrou também presente dentre aqueles que rejeitam instrumentos de mediação. Os problemas narcísicos que acometem o movimento de esquerda conduzem a elucubrações voltadas para o reconhecimento e configuram desvios da proposta defendida de projeto ideológico. Os problemas de um sujeito contra-hegemônico atuar visando o reconhecimento situam-no em um perigoso engendramento do comportamento próprio da sociedade capitalista.

REFERÊNCIAS

BAKUNIN, Mikhail. **Socialismo sin Estado: Anarquismo**. Edição Digital Proyecto Espartaco, 2001. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0BwvJu3Yt0e-4MGIyMGU4NzMtMmVlMi00ZDQ1LWFYI2YtN2Y3ZTMzMjVjNjc5/edit?hl=en_US>. Acessado em 23/05/17.

_____. **O conceito de liberdade**. Porto: RES, 1975.

_____. **Estatismo e Anarquia**. São Paulo: Editora Nu Sol, 2003.

BOTTOMORE, Tom (ed.). **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Ed. ZAHAR, 1988.

ENGELS, Friedrich. Sobre a autoridade. **Arquivo Marxista na Internet**.

Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1873/03/autoridade-pt.htm>>. Acessado em 02/01/14.

FREUD, Sigmund. **Fetichismo**. Obras Completas. Vol. 21. São Paulo: Ed: Imago, 1996.

LACAN, Jacques. Seminário 16 – de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: ZIZEK, Slavoj (org). **Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LÊNIN, V.I. Que Fazer? **Obras escolhidas**. Vol.1. Lisboa: Edições Avante!, 1981.

_____. **O Estado e a Revolução**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1978.

_____. Nosso programa. **Arquivo Marxista na Internet**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/lenin/1899/09/programa.htm>>. Acessado em 23/05/17.

LENINE. **A doença infantil do comunismo**: o radicalismo de esquerda. Ed: Avante!, 1975.

LUDD, Ned. (org). **Urgência das ruas**. São Paulo: Conrad, 2002.

MALATESTA, Errico. **Anarquismo e Anarquia**. São Paulo: Faísca, 2009;

_____. Escritos revolucionários. Disponível em <<http://anarquista.net/wp-content/uploads/2013/12/Escritos-Revolucionarios-Errico-Malatesta.pdf>>. Acessado em 11/05/17.

MARX, Karl. Guerra Civil na França. **Textos**. Volume 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

_____. **Miséria da Filosofia**. Apêndice I: Proudhon Julgado por Karl Marx [Carta a J. B. Von Schweitzer]. Arquivo Marxista na Internet. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1847/miseria/index.htm>>. Acessado em 03/01/14.

PREOBRAZHENSKY, E. **Anarquismo e Comunismo**. Rio de Janeiro: Editora Sundermann, 2013.

PROUDHON, Joseph. **Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria**. São Paulo: Ícone, 2010.

_____. **Do princípio federativo**. São Paulo: Imaginário, 2001.

_____. **De la Capacité politique des Classes Ouvrières**. Paris: Marcel Rivière, 1924.

ROSA, João de G. **O Espelho**. COCMINAS. Disponível em:
<<http://cocminas.com.br/arquivos/file/o%20espelho.pdf>>. Acessado em:
10/01/13.

ZIZEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

Constitución y tendencias del sujeto revolucionario: un análisis de la relación especular fetichista entre anarquistas y comunistas en las jornadas de junio

Resumen: Junio de 2013 ha marcado una inflexión en el escenario sociopolítico de Brasil. El contexto extraordinario de mobilizaciones que tomaron las calles en diversas ciudades del país ha revelado contradicciones en las históricas divergencias de los anarquistas y comunistas y ha impuesto nuevos desafíos a las disputas políticas. Este artículo se dedica a comprender de que manera esos grupos se confrontaron en la experiencia de Junio en Río de Janeiro y como esa relación permea las rearticulaciones de sujetos colectivos de la generación post-2013. Las diferencias entre anarquistas y comunistas atraviesan orígenes teóricas y históricas y sirven de fundamento para el rechazo entre ellos. Buscamos analizar en qué medida esas divergencias fueron atenuadas en el proceso de las Jornadas de Junio, en el sentido de que las características se han demostrado muchas veces fluidas entre las prácticas de las corrientes libertarias y comunistas. Creemos que la dinámica de interacción entre los grupos puede ser pensada a través de una relación de espejo, sobre la cual el concepto freudiano de Renegación Fetichista nos ayuda, teniendo en cuenta la dilución de las diferencias entre los sujetos analizados, en un proceso de falso rechazo o mimesis recalçada.

Palabras-clave: Anarquismo. Comunismo. Jornadas de Junio.

CONFLITOS E PONTES INTERGERACIONAIS NAS RESISTÊNCIAS FEMINISTAS AUTONOMISTAS TRANSLOCAIS LATINOAMERICANAS

Laura França Martello¹

Resumo: As práticas e propostas dos feminismos jovens são diversas e têm ganhado cada vez mais expressão no campo feminista. A pesquisa realizou, através de pesquisa de campo e entrevistas com participantes, um mapeamento de práticas dos feminismos jovens, enfocando encontros e festivais feministas autonomistas brasileiros e latinoamericanos que ocorreram entre 2011 e 2014. Situando essas expressões em suas continuidades e rupturas com outras atuações feministas ao longo da trajetória histórica do movimento, e retomando os debates e conflitos que ocorreram nos encontros latinoamericanos no contexto político das últimas décadas, analisamos como os feminismos jovens autonomistas buscam transformação social através da formação de culturas e comunidades de resistência que forneçam o apoio para possibilitar a vivência, no presente e no cotidiano, de relações que se pautem por princípios feministas. São características desses ativismos a criação de metodologias e pedagogias para a construção da autoconsciência e autodeterminação através do compartilhamento de experiências subjetivas, de visões interpretativas sobre a realidade e de técnicas de autodefesa e outras tecnologias micropolíticas corporais. As análises do campo se concentraram nas práticas organizativas do movimento, apresentando e refletindo criticamente, a partir das falas das colaboradoras da pesquisa, sobre as propostas de autonomia, autogestão e faça-você-mesma, a construção de espaços específicos entre mulheres, lésbicas e trans, a criação de redes de cuidada e apoia mútua, e a busca pela horizontalidade. Analisou-se também os conflitos em torno das relações de poder e as propostas de combate a opressões entre feministas, em especial o etarismo e adultocentrismo, lesbofobia, transfobia, racismo e especismo.

Palavras-chave: Feminismos. Juventude. Autonomia. Movimentos sociais. América Latina.

1 Doutoranda em Ciência Política pelo Programa de Pós Graduação em Ciência Política pela Universidade de Minas Gerais. Email: laurafrancamartello@gmail.com

1 AS RELAÇÕES INTERGERACIONAIS NOS FEMINISMOS AUTONOMISTAS NO CONTEXTO LATINOAMERICANO

A presente pesquisa tem como principal objetivo analisar as dinâmicas intergeracionais nos feminismos autonomistas² latinoamericanos, especialmente no que tange (1) às suas formas de organização e ação política, (2) suas práticas interseccionais de combate a opressões, e (3) de suas políticas de tradução de temáticas caras ao campo dos movimentos antiautoritários, anticapitalistas e antipatriarcais. A noção de feminismo autonomista aqui busca compreender a interseção entre a corrente do feminismo autônomo latinoamericano, que enfatiza a importância das transformações micropolíticas no cotidiano, e os autonomismos latinoamericanos, que têm se difundido especialmente nos movimentos de protesto antisistêmicos e altermundialistas.

Gostaríamos de sublinhar, primeiramente, que não é nosso objetivo reproduzir uma dicotomia estanque entre feministas institucionais e autônomas. Nas relações imbricadas entre os movimentos sociais e o Estado na América Latina, especialmente em países em que a esquerda teve ou tem forte presença no governo, muitas vezes as mesmas ativistas possuem atuação tanto em grupos e espaços autonomistas, quanto em organizações formais de defesas de direitos e em instâncias institucionais do Estado.

A proposta aqui consiste em trazer para o debate as expressões e atuações dos feminismos autonomistas, que têm sido menos abordadas nos estudos e análises dos movimentos sociais, em especial na Ciência Política, com o objetivo de promover maior interlocução entre os conteúdos trabalhados. Nesse sentido, além das relevantes críticas ao processo de institucionalização do

2 #O uso do termo “autonomista” aqui foi adotado para caracterizar a autonomia como processo e como horizonte buscado pelos movimentos em questão, e não como constatação de um estado de ser que considero não ser totalmente efetivo, já que várias dinâmicas de dominação e hegemonia ainda permeiam esses espaços. É também uma alternativa ao uso do termo “feminismo autônomo” por este ter sido fortemente marcado por um grupo de feministas que, num momento histórico específico se confrontou com o chamado “feminismo institucional” no contexto dos Encontros Feministas Latino-americanos e Caribenhos, processo que será abordado ao longo do texto. Muitas das expressões que abarcamos aqui não participam, não se identificam ou mesmo desconhecem os discursos e espaços construídos por essa “corrente feminista autônoma”. Se contrapõe, portanto, a construção de uma narrativa unificada sobre esse campo e afirma as diferenças de posicionamento e práticas organizativas entre feministas autonomistas. O termo “autonomismo” também faz uma conexão com as expressões anticapitalistas, anti-hierárquicas, adeptas à ação direta e focadas na transformação micropolítica dos modos de vida que esse termo designa nos movimentos sociais em diversas regiões do mundo.

feminismo e sua inserção nas estruturas estatais (ITACARAMBY, 2012), advindas de vertentes com fortes influências comunistas e anarquistas, buscamos contemplar algumas temáticas que tiveram pouca inserção e acabaram marginalizadas no processo de diálogo entre as organizações feministas e os Estados.

O foco nas relações intergeracionais se deve à emergência recente das jovens feministas como sujeito político no campo do feminismo, contestando diversas lógicas hierárquicas baseadas em pertencimentos etários e em tempo e trajetória no movimento. No âmbito da participação institucional no Estado (SILVA, 2009), e no contexto dos grandes encontros feministas latinoamericanos (ALVAREZ, 2003), a questão geracional se manifesta na luta por representação das jovens feministas e na luta por reconhecimento das demandas específicas das mulheres jovens (MARTELLO, 2013).

De forma não desconectada mas diferente das que se dão nesses âmbitos, em encontros e festivais feministas autônomos os conflitos intergeracionais de poder têm se dado principalmente em torno das narrativas históricas contadas e reconhecidas nos feminismos autônomos latino-americanos. Nesse contexto, a ação das feministas jovens autonomistas diante da ainda pequena visibilidade de suas produções, debates e ações, tem sido a difusão de narrativas próprias acerca de suas atuações e propostas políticas e a construção de espaços de sociabilidade e resistência (MARTELLO, 2015).

Reconhecendo os diversos aportes e contribuições criativas nas práticas de feministas jovens autonomistas, não podemos deixar de perceber, entretanto, uma forte continuidade entre muitas das temáticas com maior fluxo no presente momento e os debates propostos por feministas de inspiração socialista libertária e anarquista desde o início do século XIX.

Um exemplo desses conteúdos é o debate sobre relações livres e não-monogamia, que se encontra em plena efervescência em arenas de debate entre feministas jovens e muitas vezes é tomado como inédito por não figurar nas historiografias lineares do feminismo. As análises do que seria a primeira onda do feminismo muitas vezes se referem a este período como um momento de luta focado na conquista do voto e de direitos políticos básicos. Entretanto, figuras com tendências ideológicas afins ao que hoje conhecemos como anarcofeminismo, como Maria Lacerda de Moura, publicaram diversos textos e realizaram debates sobre relações livres e não monogamia nos primeiros anos do século passado (MARQUES; PEDRO, 2012). A discussão se encontra presente também em períodos associados com a segunda e a terceira onda

feminista.

Não acreditamos que seja interessante, porém, adotar abordagens historiográficas que dividem os feminismos em vertentes, pois acabam por estabelecer uma linearidade interna às correntes feministas e gerando limites e distâncias intransponíveis que dificultam a percepção dos trânsitos entre perspectivas e práticas políticas diversas.

Para analisar essa realidade, tomaremos a proposta teórica de Sonia Alvarez (2014) de pensarmos os feminismos como “campo(s) discursivo(s) de ação” em que linguagens, sentidos e visões de mundo são parcialmente compartilhados e quase sempre disputados. Diferentemente da noção de movimentos sociais como um aglomerado de organizações voltadas para uma determinada problemática, a ideia de campos discursivos de ação sugere redes político-comunicativas, constitutivamente perpassadas por poderes e conflitos, que se estendem para além do que foi consagrado como “sociedade civil”.

As conexões entre os feminismos autonomistas de diferentes regiões da América Latina serão pensadas a partir do conceito de translocalidades (COSTA; ALVAREZ, 2009) que liga as geografias de poder em diferentes âmbitos – locais, regionais, nacionais e globais –, às diferentes posições de sujeito – pertencimentos de gênero, sexualidade, classe e étnico-raciais. Os sujeitos políticos translocais, aqui encarnados em feministas autonomistas, fundam suas políticas de localização na relação dos múltiplos marcadores sociais com os diversos modos de dominação. As perspectivas e subjetividades “translocais” estariam investidas na tradução cultural, facilitando o diálogo entre posições políticas diferentes e aparentemente incompatíveis através de um processo dinâmico de mediação através das fronteiras discursivas, políticas, teóricas, linguísticas, geográficas e de assimetrias de poder (COSTA; ALVAREZ, 2009).

Buscaremos, portanto, escapar o máximo possível ao enquadramento tradicional da política comparada fixada no recorte do Estado-Nação, com base nas amplas críticas ao enquadramento Westphaliano e sua inadequação para se pensar política numa perspectiva feminista (FRASER, 2005). A crítica decolonial nos ensina sobre o trabalho analítico localizado nas fronteiras (ANZALDUA, 1999; MOHANTY, 2005) e nos atenta para a necessidade de valorizar os Feminismos Nuestroamericanos (GARGALLO, 2006) e por isso teremos como principais referências teóricas lésbicas e negras do feminismo autônomo latino-americano (CURIEL, 2007; ESPINOSA-MIÑOSO, 2009; NASCIMENTO, 2013).

A partir dessas fundamentações teóricas, desenvolvemos um trabalho de campo translocal, analisando como o componente geracional afeta o tráfico de teorias e práticas, influenciando conflitos e pontes nos fluxos translocais (COSTA; ALVAREZ, 2009) entre feministas autonomistas.

A pesquisa consiste em uma perspectiva localizada numa experiência subjetiva muito própria e que reflete uma posição social específica de uma pessoa que ocupa lugares subalternos como mulher, como lésbica e como latinoamericana, e que também possui marcas de privilégio como a cisgêneridade³, a branquitude e uma trajetória de classe e acadêmica privilegiadas. É um texto que traz expressões de processos também coletivos, que perpassam os mais diversos âmbitos político-teóricos nos quais atuo, mas que tenta trazer especialmente conteúdos que circulam no que tentei delimitar aqui como o campo feminista jovem autonomista, recusando, entretanto, a qualquer pretensão unificadora ou totalizadora do mesmo.

As reflexões que apresento foram frutas de muitas trocas, conversas, convivências e construções coletivas mergulhadas em muito afeto e muitos conflitos. O processo de construção micropolítica das amizades e de redes de coalizão entre feministas autonomistas, lesbofeministas, transfeministas, feministas negras, feministas antiespecistas, anarcofeministas, de diferentes gerações foi para mim a referência em termos de pedagogias da dissidência e articulação de saberes localizados.

3 Cissexismo foi um conceito cunhado pelo movimento trans como uma forma de descentralizar o grupo dominante, expondo-o como apenas uma alternativa possível e não a 'norma' contra a qual pessoas trans são definidas. O termo cisgênero foi utilizado pela primeira vez pelo ativista transexual Carl Buijs, e a teorização sobre cissexismo foi desenvolvida e popularizadas pelas transfeministas Emi Koyama (2006) e Julia Serano (2007). Uma pessoa cissexual ou cisgênerx é alguém que se identifica com o sexo/gênero que lhe foi biopoliticamente atribuído ao nascimento, desfrutando de diversos privilégios nos contextos sociais. Uma pessoa transsexual ou transgênerx é aquela que vive e se identifica com um sexo/gênero diferente do que lhe foi biopoliticamente atribuído ao nascimento, sendo marginalizadas e sofrendo violências e silenciamento no regime cissexista biologizante e binário. É um conceito desessencializante pois retira do marco biológico a referência para a identificação sexo-genérica e a inscreve no plano político: "Quando uso os termos cis/trans não é para falar sobre diferenças reais entre corpos/identidades/gêneros/pessoas cis e trans, mas sobre diferenças percebidas. Em outras palavras, apesar de não achar que meu gênero seja inerentemente diferente do de uma mulher cis, estou ciente de que a maioria das pessoas tendem a ver meu gênero de forma diferente (isso é, como menos natural/válido/autêntico) da que vêem o gênero de uma mulher cis." (tradução por Alice Gabriel retirada do blog da Julia Serano <http://juliaserano.livejournal.com>, disponível em: <http://confabulando.org/kk2011/index.php/Main/WhippingGirlFAQPerguntasFrequentesSobreCissexualCisgeneroEPrivilegioCis>)

2 DECOLONIALIDADE, INTERSECCIONALIDADE⁴ E A CONSTRUÇÃO DE CONSCIÊNCIAS OPOSICIONAIS

Seguindo as intuições de Mohanty (2004), nos dedicaremos às tarefas mais importantes dos feminismos decoloniais: fazer críticas aos feminismos hegemônicos e a criação de estratégias autônomas. Nos articularemos entre impulsos de oposição e táticas de construção de narrativas próprias. Yuderquis Miñoso (2009) se conecta a feministas decoloniais como Mohanty e Spivak na crítica à colonização discursiva dos feminismos ocidentais. Aponta como há uma colaboração entre os feminismos hegemônicos do norte e do sul que no espaço de luta transnacional ainda prevalecem epistemologias e práticas baseadas em ideologias etnocêntricas de classe, raça e heterossexualidade normativa.

Como forma de confrontar essa tendência hegemônica propomos recorrer à análise proposta por Chela Sandoval (2000) da construção de *consciências opositorias*, buscando as tecnologias, metodologias e pedagogias de resistência desde subjetividades oprimidas e marginalizadas. Sandoval nos instiga à noção de *consciência diferencial* que caracteriza subjetividades situadas e subalternas agindo por posições táticas e autoconscientes. Encontramos nessa ideia uma proposta de *interseccionalidade corporificada* enquanto prática política autoconsciente de mover-se entre e através de vários tipos de ideologias opositorias e estratégias políticas.

As formas de resistência opositorias feministas latinoamericanas apontam para o desenvolvimento de tecnologias de autocuidado e saúde mental entre subjetividades desenvolvidas em condições de múltiplas opressões. São práticas psicológicas e políticas que envolvem sublinhar diferentes aspectos do *self* para atuar diante das organizações políticas e permitem realizar coalizões entre diferenças. Se há uma fluidez por entre os posicionamentos opositorias diferenciais feministas, esta demanda leituras sobre o poder. Por isso se apoia nas construções coletivas de discursos e estruturas teórico-interpretativas

4 A noção de interseccionalidade foi elaborada a partir das críticas do feminismo negro a uma noção unificada de opressão sexista que se baseava nas experiências das mulheres brancas heterossexuais de classe média. O conceito foi difundido por Kimberlée Crenshaw (2002) segundo a seguinte definição: “Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento” (CRENSHAW, 2002, p. 7).

compartilhadas que permitem uma reconceitualização permanente da atividade oposicional como um todo.

As consequências radicais dessa perspectiva para a epistemologia feminista nos levam a incorporar a proposição de Crenshaw (2002) de pensar a centralidade do feminismo negro como ponto de vista para a análise crítica feminista interseccional. Nos sentimos convidadas a refletir profundamente a partir da elaboração de Patrícia Hill Collins (2002) sobre as contribuições específicas do pensamento feminista negro para pensar as *matrizes de dominação* que agem em nós. É nesse sentido que a pesquisa feminista deve ter como um de seus princípios a abertura à afetação pela dissidência e dissonância constitutivas das vivências de oprimidas, subalternas, marginalizadas, cuja simples existência no mundo é vista como ameaça e tratada com violência de extermínio.

A proposta estético-analítica da pesquisa busca construir vieses decoloniais e antirracistas. Por isso, a delimitação do campo não passará pela reconstrução genealógica dos movimentos e ideologias políticas agrupados em torno dos significantes “feminismo”, “autonomismo”, “anarquismo”. Tal enquadramento levaria necessariamente a um referenciamento centrado numa história eurocêntrica e branca, característica da maioria dos trabalhos acadêmicos da área.

Buscando contrapor-se a essa tendência, Francesca Gargallo (2006), em sua historiografia das ideias e práticas políticas feministas “nuestramericanas”, argumenta a favor da análise das experiências de lutas de mulheres por sua autodeterminação como parte da história do feminismo. Mesmo que tal palavra não existisse ou não seja mobilizada pelas atoras, não consistiria num anacronismo ou imputação de significados inadequados. Sendo feita com o devido cuidado, essa análise permitiria o reconhecimento de resistências de mulheres que são invisibilizadas e apagadas da história, para a construção do feminismo latinoamericano enraizado politicamente.

Ochy Curiel (2007), em sua crítica à ausência de perspectivas feministas na maior parte dos trabalhos latinoamericanos sobre decolonialidade, propõe algumas experiências políticas como fundamento para os feminismos decoloniais: os feminismos negros e afrolatinos, feminismos indígenas e feminismos chicanos. Em consonância com Gargallo e Curiel, Jurema Werneck (2005) propõe partir da história de resistência das mulheres negras como referência para a ação política antirracista. A filósofa Sueli Carneiro (2005) nos chama atenção para a necessidade de enegrecer o feminismo, colocando a luta

das mulheres negras no âmago do pensamento feminista, pois do contrário se torna apenas uma história centrada nas mobilizações de mulheres brancas de classe média, que nem mesmo endereçam as questões vividas pelas mulheres negras.

Yuderquis Espinosa Miñoso (2009) e Curiel (2007) explicitam também o caráter heterocentrado dos feminismos latino-americano. As autoras ressaltam a relevância histórica da crítica do feminismo autônomo como quebra com a criação de lógicas representativas não explicitadas nos movimentos e a profissionalização da militância, ambos com forte caráter elitista.

A ruptura político-ideológica com a institucionalização crescente dos movimentos feministas e sua subordinação às pautas de financiadoras internacionais foi mais abertamente enunciada em Sorata, em 1993, com a formação da coletiva “Las Cómplices” composta por feministas chilenas e mexicanas, como Margarita Pisano e Ximena Bedregal.

A publicação de manifestos feministas autônomos e a realização de encontros específicos do campo ao longo dos anos permitiu a emergência de diversos discursos e grupos de feministas autônomas, entre os quais gostaríamos de destacar a coletiva Mujeres Creando, formada por Maria Galindo (Argentina) e Julieta Paredes (Bolívia), e as afrolatinas Ochy Curiel e Yuderquis Espinosa-Miñoso. O Primeiro Encontro Feminista Autônomo, com o desafio de “Fazer Comunidade na Casa das Diferenças”, se deu no México em 2009 e depois ocorreram diversos por toda latino-américa. Apesar dos diversos conflitos e rupturas ao longo da construção da história do feminismo autônomo latino-americano, e mesmo que não se possa falar de uma corrente única, podemos caracterizar objetivos, metodologias e tipos de organização.

3 ALGUMAS PRINCÍPIAS⁵ FEMINISTAS AUTONOMISTAS JOVENS LATINOAMERICANAS

Baseada no trabalho coletivo de sistematização e conceituação de princípios que considerávamos fundamentais na organização da AntiFest Suspirin Feminista⁶, incorporamos algumas delas como categorias analíticas na pesquisa pois representam pontos importantes de serem observados nos campos latino-americanos. A partir de um extenso trabalho de campo em diversos encontros feministas (MARTELLO, 2015), pudemos delimitar melhor as propostas, dinâmicas de interação, conflitos e desafios dos feminismos jovens autonomistas:

a) autonomia, autogestão e façamos por nós mesmas

O ideário de autonomia consiste no recurso a si mesmas contrapondo-se à delegação a terceiros para garantia de que seus direitos sejam assegurados. Por isso, muitas das metodologias nos ambientes feministas autônomos são voltadas para saberes práticos direcionados ao cotidiano e à criação de uma cultura de autodefesa. Muitas das estratégias de resistência das mulheres ao longo da história podem ser associados a essa perspectiva, mas foi após a “democratização” de alguns países da América Latina e da entrada mais ampla de feministas nas políticas estatais que esse deixou de ser um viés predominante e passou a ser uma corrente específica.

-
- 5 Realizaremos nesse texto uma “guerrilha linguística” fundamentada na crítica feminista à concepção masculina hegemônica do conhecimento, que passa também pela linguagem, questionando o uso do masculino como universal. Rompendo com o sexismo linguístico, diversas grupos e encontros feministas passaram a utilizar os termos que denominam e identificam suas práticas no feminino. Criticando o binarismo linguístico, várias transfeministas propuseram diferentes alternativas para uma linguagem que contemplem as múltiplas identificações de gênero. A mais profícua de todas é evitar o uso de termos com marcação de gênero, mudando o tempo verbal ou escolhendo termos que são indefinidos quanto ao gênero. Na falta dessas opções, utilizaremos alternadamente o “e” ou o “x”. Devido às críticas de transfeministas que afirmam que o “x” tende a cair também no universal masculino na leitura oral, em algumas ocasiões utilizaremos ambas o feminino e o x, para contemplar mulheres, lésbicas e trans.
- 6 O Antifest Supirin feminista foi um encontro ocorrido em 2014 em Belo Horizonte por uma confluência de feministas autonomistas da qual participo. O evento contou com cozinha vegana, shows, debates sobre transfeminismo, feminismo antiprisional, conversa sobre cabelo afro, binarismos, lançamento de zines, oficinas de autodefesa, gordofobia e cuerpa, FTM faça-você-mesmx, brincadeiras sexuais faça-você-mesmx, spanking, entre outras. “O Antifest é um suspirin feminista em meio à violência machista e às tretas da vida. É a tentativa de praticarmos juntas formas feministas de nos relacionar entre nós e construir uma zona de resistência autônoma feminista.” (Suspirin Feminista, 2014, disponível em: <http://suspirinfeminista.hotglue.me/>)

A autoidentificada corrente do feminismo autônomo surgiu nos anos 90, fazendo frente à institucionalização do feminismo, que se deu a partir de sua proximidade com o Estado, os governos, e a partir de sua própria estruturação na forma de organizações não-governamentais (também chamadas neo-governamentais).

En nuestra genealogía recogemos todas las formas de resistencia activa de nuestras ancestras indígenas y afrodescendientes; el legado del feminismo radical de los años setenta; las experiencias tempranas de los grupos de autoconciencia; las prácticas del affidamento y de concesión de autoría creativa entre mujeres de las feministas italianas de la diferencia; el feminismo situado, descentrado y antirracista del movimiento de mujeres latinas, chicanas y de color en los EEUU que ha tenido su continuidad en Latinoamérica y el Caribe; los aportes de las lesbianas feministas en lucha contra el régimen de la heterosexualidad obligatoria opresivo para todas las mujeres; el reconocimiento de las mujeres como categoría política y no natural tal cual nos lo enseñaron las feministas materialistas; y, mucho más cercanas, nos sentimos herederas de esa parte de la generación de feministas de los setenta que a finales de los ochenta no estuvo dispuesta a abandonar sus aspiraciones de transformación radical de la realidad y anunció los peligros del nuevo pacto entre una parte importante del feminismo con la cooperación internacional, el sistema de Naciones Unidas, el Estado y sus instituciones. (Declaración Feminista Autónoma, 2005)

A corrente do feminismo autônomo se funda, portanto, na crítica radical ao que considera incoerências e armadilhas presentes no movimento, enuncia a autonomia como uma postura política no mundo manifesta na prática micropolítica cotidiana, e propõe a construção de espaços libertários e horizontais e que façam frente de forma integrada a todos os tipos de dominação e subordinação.

b) organização entre mulheres, lésbicas e trans*

A construção de espaços políticos feministas sem a presença de homens cisgênero surge a partir de uma longa história de atuação em espaços mistos, nos movimentos sociais e espaços libertários, e inclusive no movimento LGBT (MONGROVIEJO, 2000), que mostrou que muitos dos padrões de socialização masculina se manifestam de maneira recorrente, especialmente o monopólio do uso da fala, que resulta na invisibilização das experiências e especificidades de mulheres, lésbicas, trans e intersexuais.

A tensão, muito recorrente, senão inerente à construção de espaços separatistas, se deve em grande parte a um desconhecimento de muitas

feministas, ou pessoas que estão adentrando as redes e discursos do feminismo, da proposta política em que o separatismo está fundamentado e de sua importância na trajetória histórica no feminismo. O separatismo pode ser pensado como prática de distanciamento das instituições patriarcais e de construção de lógicas e espaços próprios, que escapem aos dispositivos de captura do heterossexismo, possibilitem a construção de vínculos de solidariedade, e favoreçam a formação da autoconsciência, auto-organização e a construção de uma comunidade política entre feministas. É importante, nesse ponto, pensar sobre a persistente necessidade desses momentos para fomento de uma postura fundada na dimensão corpórea da experiência que condiciona perspectivas e lugares de enunciação.

c) cuidada e apoia mútua

Enquanto o cuidado com os homens e com os filhos consiste em um fardo patriarcal compulsório para as mulheres, cuidar-se entre feministas é uma ruptura com a competitividade e por isso é uma tendência antipatriarcal. Nesse sentido, é proposta a ideia de sororidade/irmandade a partir de uma perspectiva contingente, que possibilite em cada momento e espaço específico, enfrentar a inimizade patriarcal que impede a solidariedade entre congêneres e reforça eixos hierárquicos de dominação por questões classistas, racistas, sexistas e cissexistas.

Nos interessa observar, de maneira mais sistemática, quais têm sido as metodologias e pedagogias adotadas nos espaços feministas para lidar com a radicalidade da diferença real, criando respostas para os conflitos no momento em que eles acontecem, e que permitam fazer críticas sem perpetuar uma política de ruptura sumária ou a criação de inimizades. Trata-se de analisar as políticas de afeto, em que seja possível se afetar com as críticas e criar vínculos de afetividade que não sejam silenciadores das diferenças. Um exemplo de debate que têm se mostrado muito frutífero são as atividades que problematizam questões sobre consentimento e consenso.

d) horizontalidade

O ideal de horizontalidade não significa a ausência de conflitos, negociações identitárias e violência nesses contextos, mas sim a problematização das relações de poder internas que vão de encontro a uma ideia de solidariedade automática. Uma das maiores forças das propostas levadas a cabo nos encontros, festivais e outros espaços feministas autonomistas é o fato de que as atividades não têm caráter deliberativo, encerrando em objetivos imediatos

(CARMO, 2013), transformações no nível da subjetividade e compartilhamento de saberes práticos voltados para ações cotidianas. Esse fator favorece relações menos hierarquizadas que não privilegiam apenas as pessoas com maior habilidade discursiva. Um aspecto que também merece ser ressaltado é a temporalidade dos processos, já que a qualidade dos diálogos e das trocas também depende das pausas que podem ser feitas para a compreensão, e é necessário respeitar os limites corporais. Em alguns encontros feministas autonomistas têm-se abandonado cada vez mais as programações massantes, para que maior preocupação seja o bem estar das pessoas que estão presentes.

e) anticapitalismo, antiestado e seus aparelhos repressores

O campo autonomista congrega principalmente feministas de orientação ideológica socialista libertária e anarquista, e por isso possui um viés fortemente anticapitalista e antiestado enquanto instituição mantida pela repressão militarizada. O autoritarismo militar representa, desde os anos 60, a mais alta expressão da opressão nos olhos das teóricas latino-americanas (ALVAREZ, 1990). Considerando que na maioria dos países da América Latina, mesmo após a “democratização” se manteve a economia política capitalista, extrema desigualdade social e o controle pelas forças militarizadas, em especial nas periferias e bairros populares, os feminismos autonomistas mantiveram sua desconfiança com relação a uma maior aproximação ao Estado. Percebendo a tendência de despolitizar a perspectiva de gênero nas políticas estatais e o recorrente silenciamento dos movimentos sociais, as feministas atuantes nesse campo chamam atenção para a importância de manter as políticas de solidariedade e de ações voltadas para a transformação da cultura machista.

f) antietarismos, antiadultocentrismo e conflitos geracionais

Além de todas as discussões já apresentadas ao longo do projeto, seria importante ressaltar aqui a crítica a uma noção de etapismo evolucionista que perpassa a percepção de muitas feministas que acreditam que o ativismo jovem seria seguido de outros tipos de ativismo “mais maduro”. Essa ideia invisibiliza as diferenças nas perspectivas e propostas ideológicas que caracterizam esses feminismos, subvalorizando algumas formas de feminismo, em especial os autonomistas. Já no campo autonomista, as jovens criticam a tentativa de se fundar uma narrativa e história única que privilegia certas atoras, em especial as feministas com maior trajetória de movimento.

g) antilesbofobia

A presença histórica de lésbicas no movimento feminista ao longo de toda sua

história não foi suficiente para impedir que se hegemonizasse no campo um discurso heterocentrado que invisibiliza a existência lésbica, ocultando a condição estruturante instaurada pela heterossexualidade obrigatória como regime político que produz a subordinação das mulheres (RICH, 2010) e o contrato social heterossexual como mecanismo de dominação masculina. O feminismo autônomo, apesar de ter sido construído por grupos e coletivos formados por um número significativo, senão majoritário, de lesbofeministas, nem sempre consegue escapar do discurso heterocentrado. A invisibilidade das experiências lésbicas está diretamente relacionada à manutenção da concepção, por grande parte das feministas, da lesbianidade como uma preferência ou opção sexual. Essa ideia ignora a análise feita por Rich de que num sistema em que a heterossexualidade é imposta para as mulheres como uma forma de controle de seus corpos e de sua existência, ela não pode ser pensada em termos de escolha. Nesse sentido, a proposição de espaços específicos para compartilhamento de experiências entre lésbicas, têm se mostrado não apenas como um importante momento de construção da “autoconsciência” entre lésbicas, mas também como uma fonte de tensionamento com o pensamento heterocentrado nos encontros, espaços e discursos feministas.

A presença de lesbofeministas problematizou a forma como os espaços políticos feministas são concebidos como espaços de/para/entre mulheres e, num tráfico crítico e dialógico com a teoria de Monique Wittig (2010), questionou a pressuposição de que lésbicas são mulheres. Havendo várias lésbicas que não se identificam como mulheres no movimento, e que reivindicam que tal posicionamento político seja respeitado, os encontros passaram a ser propostos e proclamados como encontros entre “mulheres e lésbicas”. Tal mudança expressou uma abertura ao questionamento de “a mulher” como sujeita única ou principal do feminismo e iniciou um processo de reconhecimento da importância de sujeitas que não se identificam como mulheres para o feminismo.

h) antitransfobia

O debate sobre a participação de pessoas trans no feminismo se coloca como uma questão no campo há mais de duas décadas e têm se manifestado de diferentes formas nas diferentes regiões geopolíticas, espaços e correntes do feminismo, mas sempre de maneira muito tensa e dolorosa, especialmente para as pessoas trans. De acordo com Emi Koyama (2006), o debate sobre a “inclusão” das pessoas trans no feminismo parte da pressuposição de que todas as mulheres possuem experiências similares, o que subestima as formas de

violência e opressão entre feministas e desconsidera a crítica do feminismo negro e lésbico, que explicita as diferenças de privilégio e poder entre as mulheres. Parte, portanto, de uma lógica que desconsidera a efetiva interseccionalidade que caracteriza as diferentes experiências subjetivas subalternas.

O aporte teórico do transfeminismo consiste na conceitualização do cissexismo enquanto um sistema que impõe uma divisão binária dos gêneros e uma coerência entre corpo, identidade de gênero e orientação sexual, e que privilegia as pessoas cisgênero e patologiza e marginaliza as pessoas trans. A restrição destas no feminismo seria, portanto, baseada no privilégio cis.

i) antirracismo

Apesar de ter sido uma questão colocada de maneira contundente pelas feministas negras ao longo de toda a história de luta antimachista, o racismo permanece um tema muito pouco abordado. Havendo ainda hoje uma predominância branca nesses espaços, o racismo se mostra na ausência da temática racial que invisibiliza a branquitude e seus privilégios. As feministas negras recorrentemente atestam que sua presença nos espaços é invisibilizada em frases que ressaltam apenas a ausência de negras ou falam de sua opressão de maneira distanciada, como se os privilégios das mulheres brancas também não fizessem parte da dinâmica racial. Além disso, se sentem expostas com frequência quando são compulsoriamente chamadas para falar sobre sua condição, em uma tentativa de criar representatividades de uma categoria, ou para educar as feministas brancas sobre as práticas racistas perpetuadas. Ainda está para ser incorporada as críticas das ativistas-teóricas negras para de pensar um feminismo antirracista que não seja paternalista e silenciador.

j) antiespecismo

O antiespecismo é uma luta trazida principalmente nesse campo pelas feministas veganas, ou seja, pessoas que não consomem nenhum produto de origem animal ou que envolvam algum tipo de exploração animal, seja ela humana ou não-humana (CARMO, 2013). Na perspectiva vegana, o especismo é a ideia de que os animais humanos são superiores aos animais não humanos e por isso podem escravizar, explorar, domesticar, matar e dispor de seus corpos como bem entender. É baseada no ideal antropocêntrico de que o homem deve se apropriar da natureza de maneira indiscriminada devido a sua suposta racionalidade ou faculdades mentais complexas. Contraopondo-se a pecuária extensiva, à monocultura agrícola, à indústria da carne, lácteos, vivissecção e

testes, as feministas veganas consideram que a libertação animal em geral é indissociável da libertação humana.

A relação entre feminismo e vegetarianismo é próxima desde o início do século XIX, quando se tem registro dos primeiros grupos que articulavam essas duas questões (CARMO, 2013). Entretanto esse debate tem ganhado muito mais força no campo, em especial devido à sua difusão na internet. As feministas veganas estabelecem uma relação entre a mercantilização dos corpos das mulheres e dos corpos de animais não-humanos, apontando a conexão entre masculinismo e carnivorismo. Nos espaços de sociabilidade feminista a questão é colocada principalmente nos momentos de alimentação e comensalidade, quando muitas vezes surgem conflitos e bons debates sobre a origem da comida, o sofrimento animal e a reprodução da exploração e das opressões em nossas práticas cotidianas.

4 RESISTÊNCIAS FEMINISTAS ANTICAPITALISTAS E AUTONOMISMOS LATINO-AMERICANOS

Para entender a relação entre os feminismos autonomistas e os socialismos e anarquismos na América Latina é importante refletir também sobre como o conceito de autonomia, e outras noções como a de subalternidade e antagonismo dialogam teoricamente com as diferentes vertentes marxistas. Massimo Modonesi (2010) faz uma análise sobre as relações entre sujeito e ação política, abordando primeiramente o aporte de Gramsci para pensar o processo de *subjetivação subalterna* enquanto experiência de subordinação em relações de dominação. Para o autor, o desenvolvimento do conceito é fundamental para compreender a experiência no contexto da exploração não apenas sobre o proletariado, mas sobre outros setores marginalizados na sociedade. Entretanto, entende que, enquanto sobrevivência à margem das elites, o lugar da subalternidade por si não pode realizar seu potencial emancipatório pois implica necessariamente em algum tipo de dominação ou opressão que impede a autonomização plena.

O autor também avalia cuidadosamente a noção de *subjetivação antagonista* aportada por Antonio Negri, pensada enquanto experiência de insubordinação, luta e rebelião diante de uma situação de conflito, abordando suas potencialidades e os perigos da generalização do antagonismo dissociado da experiência de opressão. Modonesi aponta como a ideia de autonomia

aparece principalmente de duas formas: como independência social, política e ideológica do sujeito-classe; e como emancipação entendida como processo, prefiguração ou modelo de sociedade. As formas de *subjetivação autonomistas* se desprendem das práticas e experiências de liberação e emancipação forjadas no diálogo entre espontaneidade e consciência.

O teórico articula temporalidades presentes e futuras na prefiguração, aproximando-se da ideia de comunismo enquanto método e conteúdo libertário e democrático, conjugando utopias procedimentais e substanciais no qual a classe se forma na luta. As experiências autonômicas e autogestionárias seriam, portanto, o próprio processo e experimentação da ruptura política. Pensada no contexto latinoamericano também como autodeterminação dos povos e autonomias locais, enfatiza a luta cotidiana enquanto coordenação espontânea de atos políticos conscientes de uma coletividade, recuperando as noções trabalhadas por Rosa Luxemburgo e pelo conselhismo.

Modonesi (2010) critica, entretanto, tanto as concepções do grupo Socialismo e Barbárie, quanto as tendências anarquistas sobre autogestão, vistas por ele como desvio de categorias centrais na análise marxista. Contrapõe-se também ao autor John Holloway (2001), apesar de reconhecer a importância de suas reflexões em torno do *poder sobre* como subordinação e do *poder fazer* como não subordinação. Defendendo que subjetividades anticapitalistas são forjadas em contextos de conflito e crise, o autor ressalta a autonomização enquanto processo.

Holloway (2001), em seu “Mudar o mundo sem tomar o poder”, ressalta as formas de antipoder ou contrapoder, enquanto estratégias de dissolução do poder como horizonte de luta política. O autor se inspira e apoia a luta zapatista, concebida enquanto caminhar perguntando, uma reflexão e autocrítica permanente. A partir da noção de política afetiva impulsionada por Raul Zibechi, Holloway (2001) sugere que as formas de solidariedade, amizade, amor, reconhecimento mútuo e dignidade podem criar espaços apesar e para além do capitalismo, retirando do enfoque a necessidade de constituição da contra-hegemonia através da disputa do Estado.

Patrick Gun Cuninghame (2010), em um texto sobre autonomia e autonomismo social latinoamericanos, relaciona processos no México, Bolívia, Brasil e Argentina, como alianças híbridas de antagonismos e movimentos sociais. Em convergência com o teórico uruguaio Raul Zibechi, o autor situa como bases do autonomismo latinoamericano o neozapatismo e a Outra Campanha no México, os movimentos indígenas na Bolívia, o movimento de

sem terras no Brasil e os piqueteiros, as fábricas recuperadas e as assembleias de bairro argentinas.

Cuninghame considera o conceito de multidão proposto por Negri como central para a teoria política autonomista, considerando uma figura coletiva e diversificada que responde à necessidade de se pensar uma classe antagônica em mudança constante. Criticando a ideia de revolução como tomada do poder estatal e as alianças com as burguesias nacionais no que chamam “reformismo sem reformas”, os autores recebem duras críticas dos teóricos das esquerdas nacionalistas partidarizadas. Pensada como alternativa às noções de povo e proletariado, Negri incorpora a ideia do capitalismo como cognitivo e biopolítico que se apropria também do trabalho imaterial e afetivo.

Destacando o caráter conflituoso entre as esquerdas nacionalistas e os projetos autonomistas, Cuninghame sugere que mesmo estando articuladas em ações em diversos momentos histórico-políticos, muitas vezes seus projetos são contraditórios e se distanciam:

No obstante, hay señales importantes de tendencias en la cultura política mexicana y latinoamericana hacia el horizontalismo y localismo descentralizado combinado con el globalismo anticapitalista antagónico y la democracia directa asambleísta del autonomismo, alejándose así del autoritarismo, verticalismo y estadocentrismo del nacionalismo de izquierda. Uno de los ejemplos más importantes desde 2006 ha sido el movimiento oaxaqueño autónomo, la Asamblea Popular de los Pueblos Oaxaqueños (APPO). El proyecto del primero es la autonomía, no solamente de clase frente al capital, también de los distintos sectores de la clase entre sí (mujeres, indígenas, jóvenes, etcétera) y la dispersión del poder en la sociedad en lugar de su concentración en el Estado. El proyecto del segundo es ganar el poder centralizado por medio de la hegemonía político-cultural y la toma del poder estatal. En América Latina estas dos tradiciones políticas están separándose otra vez después de un breve periodo de alianza a partir de la experiencia de los foros sociales mundiales y regionales y del movimiento no global desde Seattle en 1999 hasta Cancún en 2003. (Cuninghame, 2010, p. 161)

Em sintonia com a reflexão política desses teóricos, Janice Tirelli (2014) e Igor Oliveira (2012) localizam no levantamento zapatista de 1994 um marco constitutivo do autonomismo latinoamericano. Dando materialidade aos sonhos de resistência global altermundialista desde as experiências propriamente latinoamericanas, o zapatismo se torna uma referência não apenas para ideias de organização e transformação autonomistas em Abya Yala, mas em todo o mundo, mobilizando ações de solidariedade translocal em uma

configuração nunca antes dimensionada pelas esquerdas tradicionais.

O movimento de resistência indígena autonomista impulsionado desde Chiapas e Oaxaca, articulado com diversos outros movimentos como o Movimento dos Trabalhadores sem Terra no Brasil, o movimento de agricultores da Índia e formações ecléticas de anarquistas, ecologistas e clubbers do *Reclaim the Streets* inglês, entre outros, criaram a Ação Global dos Povos, que impulsionou dias de ação globais simultâneos em diversas cidades do globo como forma de enfrentamento ao capitalismo neoliberal (OLIVEIRA, 2012).

Segundo informações obtidas em seu sítio eletrônico, a Ação Global dos Povos contra o Comércio “Livre” e contra a Organização Mundial do Comércio, também conhecida pela sigla AGP, surgiu em fevereiro de 1998, durante uma reunião de diversos movimentos de todos os continentes em Genebra, Suíça, como uma coordenação mundial de resistência contra o mercado globalizado. Sua primeira reunião aconteceu também em Genebra em maio de 1998, simultaneamente a uma reunião da Organização Mundial do Comércio (OMC).

Houveram também outras grandes conferências na Índia e na Bolívia, em 1999 e 2001, respectivamente, em que se estruturaram e reestruturaram seus cinco princípios básicos, seu manifesto e seus princípios organizacionais. Nesses documentos, articulam uma série de opressões e explorações do trabalho, de gênero (incluindo orientação sexual), raça e etnia e questões ecológicas, tecnológicas, de migrações, saúde e educação. Autointitulando-se anticapitalista e antiglobalização, essa rede direciona sua luta ao sistema capitalista e a diversas formas de opressão, tendo, portando, um viés não apenas redistributivo. Enquanto um movimento radical, reivindica uma sociedade fundada em outras bases, sem qualquer tipo de dominação.

Essa articulação, que atua através da ação direta, coordenou os chamados dias de ação global, em que manifestações simultâneas em diversas partes do mundo acabam por ganhar espaço nas mídias de massa e atingir a opinião pública internacional. As manifestações ocorrem, em sua maioria, em dias de encontros de organizações internacionais como o G8, FMI, Banco Mundial, Fórum Econômico Mundial e principalmente a OMC, com maior força na cidade onde estão sendo realizados os encontros, mas também em muitos lugares do mundo simultaneamente.

Sua maior ação foi ente 1998 e 2001, quando foram realizados os maiores dias de ação global, que geralmente eram nomeados pela data da manifestação. Na maioria das vezes, as manifestações conseguem impedir, atrapalhar ou ao menos influenciar as negociações e decisões dos encontros. A mais famosa de

todas, N30, ocorrida durante a rodada do milênio da OMC em novembro de 1999, que também ficou conhecida como a Batalha de Seattle, agregou diversos movimentos entre ecologistas, ongs, sindicalistas e outros ativistas, entre pacifistas ou não, totalizando aproximadamente 50.000 pessoas nas ruas de Seattle. Em setembro de 2000 o S26, um dos maiores dias de ação global, mobilizou um número enorme de pessoas em mais de 40 países.

No Brasil, sua maior atividade foi em São Paulo, também na época de 1998 a 2001, sendo a do A20 uma das maiores. Houve muitas manifestações, mas, assim como em todos os outros lugares, as repressões policiais eram fortíssimas. Além disso, segundo participantes do movimento, também houve perseguição, por parte da polícia, de alguns articuladores da rede, o que também dificultou a ação dos grupos que coordenavam a AGP no Brasil, que hoje se encontra em baixa atividade. Em diversos lugares do mundo, no entanto, ainda se encontra em atividade, tendo realizado, entre outras, manifestações no encontro do G8 no Japão em julho de 2008. Mesmo que não tenha se mantido ativa no Brasil, a AGP influenciou profundamente os movimentos sociais e de protesto e ainda influencia nos dias de hoje.

É importante ressaltar que no plano latinoamericano, as mobilizações impulsionadas pela AGP conseguiram frear os avanços das negociações da ALCA, especialmente pela adesão popular massiva nos protestos. Juntamente com as articulações do Fórum Social Mundial, mobilizações de movimentos camponeses, de mulheres, de resistência negra e indígena, entre outros, esses movimentos puderam afirmar uma contraposição à máxima neoliberal de que “não há outra alternativa”.

A literatura sobre movimentos sociais nos indica uma relação intensa entre as subculturas juvenis radicais e as experiências de militância autônoma anticapitalista. O autonomismo compreende uma diversidade de movimentos de moradia, ocupações urbanas, ecologismos, movimentos anticapitalistas e altermundialistas, antinucleares, antiguerra e antimilitaristas, antifascistas, antiautoritários, antirracistas, antixenofobia e por direitos de imigrantes e refugiados, além de feministas, minorias étnico-raciais, grupos de dissidência sexual e de gênero, entre outros. É característica dos autonomismos essa formação heterodoxa e a diversidade ideológica, mas com uma forte crítica à noções de vanguardismo e ao burocratismo dos partidos, que caracterizam a maior parte da esquerda socialista.

Análises como a de Melucci (1997) nos mostram que o autonomismo não é uma cultura exclusivamente juvenil, abarcando pessoas de diversos

pertencimentos geracionais, e que questiona a temporalidade moderna ocidental como um todo. Para o autor, esses movimentos problematizam o poder social exercido sobre o tempo através de sua própria ação que cria novos códigos culturais através da vivência prática, no presente, de experiências coerentes com suas proposições ideológicas.

Halberstam (2005) critica a dicotomia entre juventude e vida adulta hierarquicamente inscrita na lógica heteronormativa da família nuclear reprodutiva como um componente central dos códigos dominantes da temporalidade capitalista. Especifica a problematização do poder sobre o tempo e a proposição de modos de vida alternativos nas proposições feministas e queer como sendo as suas características com o maior potencial transformador. Para a/o autora/o a subversão ou deslocamento dessas normas nos exige a criação de redes de afinidade e amizade e de imaginários políticos comuns. A criação de espacialidades e temporalidades próprias nos permitem o apoio necessário para sobreviver no mundo hostil às existências subalternas.

A subjetivação política em que os autonomismos latinoamericanos são forjados passa, portanto, pela articulação de várias posições críticas desde a subalternidade, constituindo-se desde o antagonismo ao neoliberalismo enquanto forma colonizadora de dominação. Entretanto, ao invés de se basear na ideia de soberania ou autonomia nacionalista-estatal, o autonomismo se fundou numa constelação de alternativas de apoio mútuo translocal.

5 FEMINISMO AUTÔNOMO LATINOAMERICANO E AUTONOMISMO NOS FEMINISMOS JOVENS

A noção de autonomia no feminismo se coloca como oposta à noção liberal de liberdade individual, que sempre foi pensada e proposta em padrões masculinos de vida e quase sempre garantida exclusivamente para homens brancos heterossexuais proprietários, colocando mulheres, crianças, negros e negras, e animais não humanos como suas propriedades (CARMO, 2013). A autonomia para as mulheres, lésbicas e trans implica autodeterminação e capacidade de tomar decisões sobre o próprio corpo, a inviolabilidade e integridade das corpos assegurada pelo direito à resistência e à autodefesa.

A autonomia feminista pode ser pensada também como *autokoinonia*, como nos frisa Marta Amanda Fontela (2007) retomando da discussão de Sarah L. Hoagland, conectando o próprio com a comunidade. É

nessa relação com outras, na comunidade feminista, que nos é possibilitado formar as nossas consciências críticas, fazer escolhas e atuar levando em conta as necessidades e percepções dos outros. Os vínculos aqui são os que nos permitem a transformação da realidade e a vivência da autonomia e da autodeterminação.

A ênfase na autonomia está ligada a uma concepção de poder e de transformação que vê a mudança cultural e a micropolítica como fundamentais e urgentes. A autonomia aqui significa “atuar levando em conta os próprios valores e interesses e definir a realidade a partir de si mesmas, contestando os contextos de opressão que desvalorizam os grupos oprimidos. Supõe analisar, revalorizar, reivindicar as próprias experiências, prescindindo dos valores e discursos masculinos como pontos de referência, para poder nomear-se e autodefinir-se” (FONTELA, 2007).

O debate sobre a criação de espaços específicos feministas sempre esteve muito interrelacionado com o enfrentamento ao machismo nos movimentos sociais e nos partidos de esquerda. A própria noção de autonomia sempre enfatizou a não subordinação aos movimentos políticos mistos hegemônicos pelos homens cisgênero, que consideram as questões e a atuação políticas feministas como “secundárias”, enquanto reproduzem padrões machistas de funcionamento. Atualmente, diversos movimentos feministas, como a Marcha Mundial de Mulheres, trazem a proposta da auto-organização como fundamental para as lutas contra o patriarcado.

A maioria das concepções de auto-organização, entretanto, mantém a pressuposição de que existe uma “luta geral” e uma “luta específica” feminista. Essa ideia tende, mais uma vez, a reproduzir a possibilidade de uma “luta geral” – universal – cujos princípios não tenham sido completamente reformulados a partir das críticas feministas e que não incorpora de maneira consistente, ou no mínimo paritária, as contribuições de mulheres, lésbicas, negras, indígenas. Sem essa feminização, descisheterossexualização e descolonização das perspectivas nos contextos de lutas políticas, as utopias, propostas, métodos, pedagogias de transformação podem vir a reproduzir os tradicionais modos de viver e do agir patriarcais, masculinos, brancos e heterossexuais.

A participação em espaços feministas tem o potencial de empoderamento, oferecendo uma crítica mais radical aos modos machistas de funcionamento nas diversas esferas sociais e políticas nas quais participamos. Muitas feministas passaram a se identificar mais com o campo autonomista devido a uma exaustão com o enfrentamento de processos patriarcais nos espaços mistos de

movimentos sociais e partidos. Esses enfrentamentos continuados as faziam ter que estar a todo o tempo confrontando, tentando convencer da importância a respeito das questões feministas, “disputando terreno” para poder participar, ser ouvida, de ser chamada a educar os homens e ser criticada por ser muito radical e pouco “femininamente conciliadora”.

A principal forma de organização feminista para as feministas autônomas são os pequenos grupos de autoconsciência, que consiste em escutar-se entre mulheres nomeando sentimentos e experiências individuais para descobrir-se na experiência da outra, passo importante para o processo de tomada de consciência da opressão (GARGALLO, 2006, p. 60). Karla Adrião (2008) também ressalta a importância desses grupos de reflexão nos quais, com a socialização da vida privada, a percepção da experiência como destino imutável é desfeita, recriando os liames que evidenciam a opressão e a exploração das mulheres.

Retomando a discussão sobre os grupos de reflexão e autoconsciência como uma estrutura organizacional básica do movimento feminista, Adrião ressalta que a transformação social vigente se daria a partir do próprio grupo, via alteração de comportamentos e posturas no cotidiano de cada uma. Essa ideia também é compartilhada por Itacarambi:

La autoconciencia feminista se relaciona intimamente a la creación de una gramática propia, que uniera lo existencial y lo político desde la experiencia concreta. Y la unión de esas dos dimensiones, cuya separación incorpora las intencionalidades sistémicas asociadas al dominio patriarcal (Kirkwood, 1983), es lo que le ofrece una textura especial y le hace tan poderosa, en los términos de la creación de referenciales que escapan a la lógica de dominación patriarcal. El resultado ha sido que les ha permitido a las mujeres vivir y pensar por si mismas, fuera de las definiciones dominantes, de ser sujetas políticas de una historia propia. Fue, por lo tanto, una metodología inventada para poner en práctica la reinención de lo político y encarnar el puente entre teoría y práctica. (ITACARAMBY, 2012, p. 129)

Esse “espaço próprio” criado pelas mulheres, em oposição às formas masculinas de se organizar e fazer política, é caracterizado pela horizontalidade e pelo descentramento. Refletindo sobre os significados das práticas de poder e de política, as práticas de autoconsciência são baseadas na autonomia do movimento, no respeito à palavra de cada uma, na não delegação de representação e de poder e na exigência do respeito às diferenças, constituindo-se de forma rizomática e permeando molecularmente as sociedades com os

discursos feministas contra a opressão das mulheres.

A ajuda mútua é uma proposta muito presente nos meios anarquistas e autonomistas, tendo forte influência da tese de Kropotkin (2009) sobre a ajuda mútua como principal fator de sobrevivência e bem estar de um grupo – e não a competição, como propunham os darwinistas sociais. Hoje em dia a expressão é utilizada de maneira ampla no meio para designar as formas de reciprocidade e solidariedade entre sujeitos marginalizados e oprimidos em contextos de resistência, subversão e transformação social, tendo também sido incorporado nos feminismos jovens autonomistas.

A “cuidada” seria a dimensão afetiva necessária para os vínculos anticisheteropatriarcais. Se o cuidado com os homens é uma exigência compulsória do patriarcado sobre as mulheres, o cuidado com/entre mulheres, lésbicas e trans nos permite romper com a inimizade patriarcal. “Cuidada” seria importante nas políticas feministas de coalizão porque permitiria fazer críticas sem eliminar de vez a possibilidade de construção conjunta. Seria, portanto, uma forma de pensar pedagogias feministas de combate às opressões. Cuidada e ajuda mútua necessitam de uma construção de afinidade, que se dá na participação e nos encontros em espaços de incidência social, em práticas coletivas de autoconsciência e autoconhecimento.

O feminismo autônomo, através da radicalização da proposta de que “o pessoal é político”, também se pensa como uma transformação do aqui e agora, ressignificando os processos subjetivos e implicando numa mudança na vida e nas relações íntimas. É nesse sentido que Julieta Kirkwood (1987) argumenta que o feminismo é uma ideia de revolução “total” e ela é experimentada “agora”, pois mesmo que dure alguns instantes, deixa sua inscrição na história. A temporalidade revolucionária do feminismo é, assim, o presente. Articulando ética e metodologia, o feminismo autônomo propôs que os meios não podem ser separados dos fins, que o traçar de rumos deve coincidir com os rumos, que o sonho e a vigília devem andar de mãos dadas (ITACARAMBY, 2012).

É característica dos dois campos, e portanto também das interseções que constituem os feminismos autonomistas, a adoção de políticas prefigurativas, ou seja, modos de organização e táticas que reflitam o futuro da sociedade que se busca, numa ética da ação. Essa noção está correlacionada portanto à ação direta que não busca mediações, mas sim respostas a situações concretas através dos meios disponíveis. A prática da autodefesa seria uma forma de ação direta e ao mesmo tempo uma tecnologia de construção corporal que permitiria a resistência e a sobrevivência de grupos subalternos.

Outra característica definidora do campo é a busca pela horizontalidade e a contestação de todas as hierarquias sociais. Nesse campo de discussão, a crítica dos feminismos autônomos, anarcofeminismos, feminismos jovens, negros, lésbicos, transfeminismos, ecofeminismos, feminismos descoloniais, comunitários, gordos, indígenas, periféricos, populares, problematizam as relações de dominação e subalternização entre feministas. O enfrentamento a essas desigualdades é o maior desafio às práticas feministas para a construção de um feminismo interseccional (CRENSHAW, 2002), ou seja, que realmente articule de maneira substantiva essas posições de sujeito através das vivências materiais e corporais.

Por fim, nos parece importante pensar o apoio mútuo a partir da construção de afinidade política através da afetividade, da amizade e pela afetação corporal produzida no compartilhamento de experiências e vivências subalternas. Esse processo de afetação pelos sentidos compartilhados seria condição necessária para a ação política pensada numa perspectiva feminista autonomista.

Diversos autores como Scott (2014) e Bey (1990) nos apontam para a importância da criação de formas cotidianas de resistência, discutindo os aspectos subversivos de práticas de sobrevivência de grupos subalternos. A proposta teórico-metodológica da pesquisa consistiu então em analisar a criação coletiva de tecnologias de resistência psíquico-políticas que possibilitem a construção coletiva de pedagogias translocais (ALVAREZ, 2014) de difusão de espacialidades e temporalidades feministas alternativas à lógica opressora do sistema heteropatriarcal racista.

Nos questionamos, portanto, em que medida está sendo possível a construção de espaços, relações, culturas e tecnologias de resistência micropolíticas cotidianas que garantem ações políticas comuns e permitam o apoio mútuo em termos sociais, afetivos e psíquicos entre feministas jovens autonomistas? Estariam as diferenças entre posicionamentos de sujeito marcadas por privilégios e subalternidades ainda impossibilitando uma interlocução teórico-política aprofundada?

É notável no campo que, apesar da permanência de pressupostos éticos e ideológicos – ação política fundada no apoio mútuo e temáticas antiautoritárias – houve uma profunda modificação no campo do feminismo autonomista. Essas transformações teriam sido provocadas pelos questionamentos de relações de poder e privilégio e deslocamentos de perspectivas advindo de feminismos lésbicos, trans, negros, jovens e gordos, que podem ter possibilitado

a reconfiguração das questões caras ao autonomismo e ao feminismo.

Tal reconfiguração possivelmente tensionou o campo em direção a uma perspectiva mais interseccional capaz de contemplar e fornecer recursos psíquicos, sociais e políticos para a resistência e ação coletiva entre feministas autonomistas. Como proposta política forjada especificamente no contexto latinoamericano, consistiria em uma contribuição própria dos feminismos autonomistas da região, uma proposta decolonial, ao subverter os fluxos hegemônicos de teorias e práticas políticas.

Como contribuição às reflexões feministas autônomas e decoloniais latinoamericanas defendo a importância de debatermos formas de organização e ação política de inspiração autonomista para sermos capazes de enfrentar simultaneamente as distintas facetas da ofensiva neoliberal do capital e do autoritarismo estatal que permaneceram e permanecem mesmo em governos de esquerda e socialistas na América Latina. Defendo uma visão de autonomia como uma forma de existência contra a dominação, uma ética do fazer, ser o que se pode fazer, que implica necessariamente uma afetação por experiências compartilhadas, e que nos exige deslocar de nossas zonas de conforto e privilégios e buscar alianças a partir de nossas experiências de resistência política.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Sonia. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cadernos Pagu**. São Paulo, n. 43, 2014, p. 13-56.

_____. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 11, n. 2, Dec., 2003, p. 541-575.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands: la frontera**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

BEY, Hakin. **Zona autônoma temporária**. Porto Alegre: Deriva, 2010.

COSTA, Claudia de Lima; ALVAREZ, Sonia E. Translocalidades: por uma política feminista da tradução. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 17, n. 3, Dec. 2009.

COSTA, Claudia de Lima. Equivocação, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas descoloniais. In:

BIDASECA, Karina et alii (ed.). **Geneologías e Memorias Poscoloniales en América Latina**: Escrituras fronterizas desde el Sur. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2014.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Rev. Estud. Fem.**, Jan 2002, vol.10, no.1, p. 171-188.

CUNINGHAME, Patrick. Resistiendo al imperio: Autonomía, autonomismo y movimientos sociales latinoamericanos. **Veredas**, v. 11, n. 21, p. 149-166, 2010.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, n. 26, 2007, p. 92-101.

CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules; MASSON, Sabine. Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. **Nouvelles Questions Féministes**, v. 24, n. 2, 2005.

DE LIMA BONETTI, Alinne. Etnografia, gênero e poder: Antropologia Feminista em ação. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, vol. 14, n. 2, 2009.

DE SOUSA, Janice Tirelli Pontes. Os jovens anticapitalistas e a resignificação das lutas coletivas. **Perspectiva**, v. 22, n. 2, p. 451-470, 2004.

ESPINOSA DAMIÁN, Gisela. **Cuatro vertientes del feminismo en México**. México: UAM Xochimilco, 2009.

FALQUET, Jules. Las «Feministas autónomas» latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. **Universitas Humanística**, n. 78, 2014, p. 39-63.

FRASER, Nancy. Re-framing justice in a Globalizing World. In **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**. Serie III. p. 89-106, 2005.

GARGALLO, Francesca. **Ideas Feministas Latinoamericanas**. 2a ed. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.

HALBERSTAM, Judith. **In a Queer Time and Place**: Transgender Bodies, Subcultural Lives. New York: New York University Press, 2005.

HOLLOWAY, John. Doce tesis sobre el antipoder. Em: COLECTIVO SITUACIONES et al. **Contrapoder**. Una introducción. Buenos Aires: De mano

em mano, 2001.

ITACARAMBY, Taís. “Si nos tocan a una nos tocan a todas”. Feminicidio en singular, lucha en plural: Estudio de caso del asesinato de Alí Cuevas Castrejón y de la colectiva que lleva su nombre. Mexico: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012.

KIRKWOOD, Julieta. **Feminarios**. Santiago de Chile: Documentas, 1987.

MARQUES, G. M. e PEDRO, Joana M. O feminismo Riot: geração e violência. **Labrys**. v. 22, p. 1-15, 2012.

MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. **Revista venezolana de estudios de la mujer**. vol. 14, no 33, p. 37-54, 2009.

MELUCCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Educação**, n. 6, 6-14. 1997.

MODONESI, Massimo. **Subalternidad, antagonismo, autonomía**: marxismos y subjetivación política. Buenos Aires: Clacso, 2010.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Feminism without borders**: Decolonizing theory, practicing theory. Durham & London: Duke University Press, 2004.

NASCIMENTO, Tatiana. Mas como toda opressão está conectada? **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2013.

OLIVEIRA, Igor Thiago Moreira. **Uma “praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista**: configurações contemporâneas da contestação social de jovens em Belo Horizonte. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em educação da UFMG. Belo Horizonte, 2012.

PRESS, A. K. **Constituent Imagination**: Militant Investigations//Collective Theorization. London: AK Press, 2007.

SANDOVAL, Chela. **Methodology of the Oppressed**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

SCOTT, James. **Formas cotidianas de resistência camponesa**. Porto Alegre; Deriva, 2014.

SILVA, Áurea Carolina de Freitas. Mulheres jovens e o problema da inclusão: novidades no II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. In: PAPA, Fernanda de Carvalho e SOUSA, Raquel. **Jovens Feministas Presentes**. São Paulo: Ação Educativa/Fundação Friedrich Ebert, 2009.

SOUSA, Janice Tirelli Ponte. **A experiência contemporânea da política entre jovens do sul do Brasil**. Relatório de Pesquisa. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

_____. Os jovens anticapitalistas e a ressignificação das lutas coletivas. **Revista Perspectiva**. Florianópolis, v.22, n.02, p.451-470, jul./dez. 2004.

Intergenerational conflicts and bridges in autonomist feminist translocal Latin American resistances

Abstract: The practices and proposes of youth feminisms are diverse and have gained more expression in the feminist field. Through fieldwork and interviews with participants, the research mapped youth feminist practices, focusing autonomist feminist gatherings and festivals that happened in Brazil, including a Latin American, from 2011 to 2014. Situating these expressions in its continuities and ruptures with other feminist activisms through the movement's historical trajectory, and reviewing the debates and conflicts that have taken place in Latin American gatherings in the last decades political context, we analyzed how the autonomist feminist youth seek social transformation through the formation of resistance communities and cultures which offer the support to enable the living relations shaped by feminist principles in the present and in quotidian bases. These activisms are characterized by the creation of methodologies and pedagogies for the construction of self consciousness and self determination through the sharing of subjective experiences, interpretative framings for the reality, techniques of self defense and other bodily micropolitics. The analyses of the field concentrated in organizational practices of the movements, presenting and reflecting critically based on the discourses of the research collaborators on proposes on autonomy, self-management and do-it yourself, the creation of spaces for women, lesbians and trans, the creation of mutual care and support, and the search for horizontality. The research also analyzed conflicts over power relations and the forms of fighting oppression within feminism, specially ageism and adultcentrism, lesbophobia, transphobia, racism and speciesism.

Key-Words: Feminisms. Youth. Autonomy. Social movements. Latin America.

EL MOVIMIENTO DE TRABAJADORES DESOCUPADOS DE BAHIA BLANCA (ARGENTINA) EN EL PERÍODO 1995-2003: UN ABORDAJE DESDE SUS SIGNIFICANTES SOCIO-POLÍTICOS

Pablo Ariel Becher¹

Resumen: A partir de la utilización de la historia oral y de la metodología cualitativa, este artículo indagará las relaciones sociales que establecieron los trabajadores desocupados y sus organizaciones en la ciudad de Bahía Blanca (Argentina) en el período 1995-2003, analizando los diversos significantes producidos en la acción colectiva, la organización social, la militancia política y las estrategias/ tácticas defensivas-ofensivas como cuerpos sociales en disputa. En este sentido el rol de los desocupados dentro de la clase obrera y el análisis de su conflictividad nos permiten reconstruir los movimientos contestatarios en la década de 1990, en el marco de la acumulación capitalista durante la etapa de convertibilidad, intentando revelar su complejidad, sus experiencias de lucha y las continuidades o rupturas con el pasado-presente.

Palabras-clave: Historia Oral. Movimiento de Trabajadores Desocupados. Militancia. Organización Política.

1 Profesor e investigador de la Universidad Nacional del Sur (UNS) y de CONICET (Argentina). Coordinador del Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO) e integrante del Grupo de Trabajo CLACSO "Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes". Email: pablobecher@hotmail.com

1 INTRODUCCIÓN

Este artículo analiza una serie de significantes discursivos presentes en el estudio de las fuentes orales, producto de una investigación referida al movimiento de trabajadores desocupados (MTD) en la ciudad de Bahía Blanca, ubicada al sur de la provincia de Buenos Aires (Argentina), que tuvo su desarrollo más importante durante el periodo 1995-2003 (BECHER, 2017). El objetivo del trabajo implica abordar los conceptos significantes que los diversos actores encarnan en relación a su pasado-presente y que construyen a través de un relato sobre la coyuntura vivida para comprender su relación con las organizaciones políticas, su accionar colectivo y la formación identitaria. A su vez, se busca comprender la labor del propio investigador en este tipo de investigaciones y en las problemáticas específicas que se generaron en la realización de las entrevistas.

2 EL MOVIMIENTO DE TRABAJADORES DESOCUPADOS EN PERSPECTIVA: CONTEXTO Y DESARROLLO

El desarrollo del neoliberalismo, como parte de la acumulación capitalista en Argentina, tuvo una serie de consecuencias regresivas en términos distributivos y propició el incremento de la desigualdad social. Durante la década de 1990, en un contexto de profundas reformas económicas en toda América Latina, este proceso provocó una fuerte desregulación de los mercados, apertura comercial y privatización de los servicios públicos, lo que generó un incremento en el ingreso del capital extranjero, un patrón de acumulación caracterizado por la valorización financiera y la consolidación de un proceso de concentración y centralización económica (AZPIAZU Y BASUALDO, 2004).

La región del Sudoeste (SO) de la provincia de Buenos Aires, y en particular Bahía Blanca, no permaneció ajena a tales cambios. Históricamente, la ciudad estuvo caracterizada por su vinculación natural al puerto. Su exponencial crecimiento durante todo el siglo XX significó el desarrollo de un punto estratégico para la región de exportación de productos ganaderos y cerealeros. A fines de la década de 1970 comenzó profundizarse la instalación de industrias petroquímicas y la ampliación del complejo industrial portuario, en sintonía con una propuesta del gobierno nacional para beneficiar al capital extranjero. Las transformaciones a nivel económico y social implicaron la implementación de diversas medidas que reestructuraron el empleo, con

enormes tasas de desocupación (un 20% en 1995), precarización laboral e incremento de las desigualdades socioeconómicas.

En el marco de la implementación de este modelo hegemónico neoliberal surgieron distintos procesos de lucha de clases y experiencias de resistencia que enfrentaron la expulsión social y pretendieron generar alternativas políticas concretas. Un conjunto importante de organizaciones sociales se opusieron a los efectos de la situación de degradación general, presentando diversas demandas con una fuerte carga de conflictividad y posibilitando definir una identidad colectiva (MANZANO, 2004). Entre las más importantes, por su capacidad de organización y por la escalada de conflictos que generó, fue la del movimiento de trabajadores desocupados y/o piqueteros (OVIEDO, 2004).

El movimiento de trabajadores desocupados (MTD) ha sido motivo de numerosas investigaciones a nivel nacional donde confluyen diversas líneas de trabajo (D'AMICO Y PINEDO, 2009). En la Argentina, se lo ha reconocido en la literatura sociológica como un sujeto colectivo que tuvo desde sus orígenes una manifiesta heterogeneidad, atravesados por diferentes tradiciones organizativas y corrientes políticos-ideológicas (SVAMPA Y PEREYRA, 2003).

En el caso específico de Bahía Blanca se desarrollaron durante ese periodo las siguientes organizaciones de desocupados: la Unión de Trabajadores Desocupados (UTD), de tendencia política independiente, que apareció en 1995, junto a otra agrupación denominada Asociación de Desocupados del Sur (con vínculos con la Partido Comunista Revolucionario): tuvieron una existencia de corta duración aunque importante, nucleando a los trabajadores despedidos del ferrocarril, de la construcción y de la administración pública; la Corriente Clasista Combativa (CCC) que tuvo una incidencia territorial importante en diversos barrios de la ciudad y que logró generar un núcleo de resistencia perdurable; el Polo Obrero (PO) ligado al Partido Obrero que apareció luego del 2000 y que tuvo una existencia ligada a la lucha por vivienda y la organización de las barriadas populares hasta el 2008; el Movimiento Territorial de Liberación (MTL) con una relación estrecha al Partido Comunista Argentino que conformó la estructura de desocupados más grande que tuvo Bahía Blanca, también con múltiples participaciones en diversos frentes sindicales, barriales y estudiantiles; la multisectorial Bahía Blanca en Lucha que agrupó a desocupados de los barrios marginales, vinculada al partido trotskista FOS y a docentes contestatarios a la dirección de Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Buenos Aires (SUTEBA) hasta el 2002; la Asociación de Desocupados de la Industria de la Construcción Bahía Blanca

(ADICBBA) que jugó un rol central como una fracción opositora a la conducción sindical de la Unión de Obreros de la Construcción República Argentina (UOCRA) local e intentaron brindar herramientas legales a los desocupados de la construcción teniendo como objetivo central conducir su sindicato; y las asociaciones de desocupados de la Iglesia ligadas a Caritas, con cierta autonomía a la cúpula eclesiástica más conservadora y un trabajo territorial importante².

Estas lógicas de organización de los desocupados no se ajustaron a programas monolíticos en un solo espacio de intervención, y aparecieron fuertemente entremezcladas, ya que el eje político atravesó todas las propuestas, en contra de un mismo campo de fuerzas sociales: el Estado en sus diversos niveles y el gran capital concentrado, con sus personificaciones empresariales. Las organizaciones piqueteras fueron acompañadas por el movimiento obrero y por diversos sectores populares apoyando sus reclamos y alternando la participación con acciones colectivas de solidaridad en los barrios, sindicatos y entidades vecinales.

La mayoría de las organizaciones en Bahía Blanca estaban compuestas por obreros desocupados estatales, desocupados de la construcción y de la industria, una población sobrante fluctuante y latente, y una porción menor de sectores asociados a militantes políticos y estudiantes de la pequeña burguesía. La relación con el movimiento de trabajadores ocupados se dio en forma permanente por el trabajo de la Central de Trabajadores Argentina (CTA) y de los docentes, así como del gremio de la UOCRA, lo que le dio características interesantes al movimiento en Bahía Blanca.

3 MARCO METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación utilizó un enfoque metodológico cualitativo asociado principalmente a la elaboración y realización de entrevistas semi-estructuradas, donde se estudiaron los fenómenos sociales desde la propia perspectiva del actor, con sus significados y/o sentidos (VASILASCHIS DE GIALDINO, 2007). Por otro lado, se tuvieron en cuenta aspectos metodológicos asociados a la historia oral (BENADIBA Y PLOTISNKY, 2005).

2 Sobre la historia de la constitución de la CCC, el Polo Obrero y el MTL remitimos como marco introductorio el ya citado libro *Entre la ruta y el barrio*, de Maristella Svampa y Sebastián Pereyra (2003). También los autores observan de que forma la CTA y el MTA se articularon con la lucha de los desocupados en los años '90.

La entrevista, como construcción cooperativa-conflictiva de diversos sentidos y saberes, resulta una vía de acceso a la “memoria vivida” de los y las participantes (GUBER, 2001). La memoria se transforma en un registro escrito muchas veces transcrito provisoriamente, abierto y parcial, donde las expresiones tensionan lo que resulta narrado y analizado, produciendo una nueva reflexividad. De alguna manera, las entrevistas realizadas a los actores sociales nos revelan una serie de significantes sociales y culturales que exploran un *ethos* (una forma común de modos de vida) de acción militante y de asociación con un pasado que reconstruye la producción de una conciencia política.

La historia oral, como herramienta teórico-metodológica, está íntimamente relacionada con la constitución de memorias colectivas (SCHWARSTEIN, 2002). En otro sentido, algunos autores plantean que la historia oral es un movimiento de renovación historiográfica y de compromiso político que exige un trabajo interdisciplinario y supone nuevos desafíos en el ejercicio de la actividad investigativa, la docencia y la acción comunitaria, ya que permite el estudio de los sectores subalternos a través de fuentes no-hegemónicas (POZZI, 2012).

Más allá de las diferentes posturas en torno a la conceptualización y el ejercicio de la historia oral es importante comprender a la *oralidad* como un diálogo entre disciplinas que permite aportar ideas y metodologías diversas aplicadas en base a un procedimiento que recupera/reconstruye las experiencias almacenadas en la memoria de personas que vivieron ciertos procesos históricos (BENADIBA Y PLOTINSKY, 2005).

Los productos ideológicos son significaciones que parten de determinadas realidades, relacionándose dialécticamente con los posicionamientos sociales y económicos de los sujetos. Los discursos expresan relaciones de poder y de confrontación entre partes dominadas y subordinadas: dan sentido y ordenan mediante un campo de significados en donde existe una lógica confrontativa (ARTESE, 2011).

Por tal motivo, las configuraciones identitarias encuentran una íntima relación con las condiciones objetivas. Las respuestas subjetivas ante la condición de desocupación, vivida como una situación de injusticia, configuraron un código de significados que permitieron dar un conjunto de sentidos a la movilización y al conflicto social. Ese constructo no es unívoco, homogéneo o estático: se generan dinámicas en relación a la percepción de los sujetos con sus experiencias del presente y del pasado. Los factores estructurales

– la desocupación, la pobreza, la marginalidad – fueron causas importantes que promovieron la participación de los trabajadores desocupados en organizaciones políticas y sociales para resistir contra un sistema/gobierno/situación. Pero esta mirada mecanicista no debe pensarse como simple respuesta a una serie de condiciones negativas. El movimiento social tuvo múltiples causalidades, donde se entremezclan sensaciones, deseos, realidades y vivencias colectivas e individuales que permiten influir en las pertenencias políticas, las relaciones con el entorno, sus estrategias de acción y de formación de una identidad colectiva (MELUCCI, 1994).

4 REFLEXIONES Y MARCOS DE INTERPRETACIÓN SOBRE EL “HACER DE LAS ENTREVISTAS”

El abordaje del fenómeno del movimiento de desocupados nos sitúa en el campo de estudio de las subjetividades colectivas implicadas en la conformación de sujetos que disputan en un contexto de relaciones estructuradas por el orden neoliberal (RETAMOZO, 2006).

Enmarcamos las entrevistas realizadas dentro de un tipo particular, relacionadas con aquellas de *tinte político, militante, sindical* y específicamente como resultado de la memoria colectiva de los sectores populares-obreros. Las mismas contienen una serie de características propias que las diferencian de las entrevistas a otros actores sociales. Por empezar, el abordaje sobre lo político implica entablar un diálogo con individuos que atribuyen su pertenencia un espacio colectivo, donde existen expresiones concretas y acciones específicas que los identifican. De esta forma, se expresan relaciones de carácter orgánico e instrumental propios de las organizaciones, donde la conceptualización del sentido de su accionar deviene de un marco teórico a veces consciente y otras veces no. A su vez, estos relatos de vida contienen un lenguaje particular que se relaciona con expresiones típicas como *lucha, militancia, organización, trabajo*, entre otros, y que identifican patrones de conducta similares y propios de individuos ligados a relaciones de poder.

La estructuración de las entrevistas partió de un cuestionario básico y flexible que se llevó por escrito en cada una de las entrevistas. Su uso no fue aplicado de forma cerrada ni estática, sino que tenía por objetivo bucear sobre los aspectos personales/colectivos a través de una secuencia de preguntas en torno a tres ejes esenciales: 1) su trayectoria biográfica y política; 2) su mirada

acerca de los procesos de desestructuración en los '90 y su recorrido como partícipe de esos procesos hasta 2003; 3) la especificidad de las organizaciones de desocupados, propia y otras, solicitando una caracterización y reflexión final, a modo de balance.

A su vez, se tomaron en cuenta las siguientes variables básicas: 1) Edad y sexo (condicionantes importantes de las formas en que actúa la memoria, pero también del marco interpretativo que tienen los entrevistados/as sobre el entrevistador); 2) Ocupación laboral en el momento de estudio y actual; 3) Organización perteneciente o participante indirectamente y vínculo jerárquico en la misma³.

Los/as informantes seleccionados/as para esta investigación fueron proporcionados en muchos casos por los propios entrevistados o por la lectura de fuentes documentales⁴. Se realizaron un total de 22 entrevistas (algunas grupales) a 26 personas que tuvieron su participación como actores concretos en las distintas organizaciones de desocupados o fueron referentes sindicales y/o políticos que acompañaron al movimiento. De las 22 entrevistas, una se realizó a través del correo electrónico y en seis de ellas participaron dos personas simultáneamente.

En las narrativas de los/as entrevistados/as surgieron elementos del pasado histórico en relación a un conjunto de tradiciones históricas políticas, de verdades afirmadas y de sentidos de pertenencia que influyeron fuertemente en sus memorias. Esta situación genera un discurso mediado por la expresión de lo que pasó, que tiende a ser reconstruido por el sentido de la organización. Hay una memoria hegemónica que se impone susceptiblemente, aunque muchas veces en las reflexiones y silencios esas formas de decir y hacer las cosas resulten cuestionadas por los/as entrevistados/as. En este sentido, hay una reconstrucción discursiva que se expresa por contener una visión principal de la realidad: *las cosas fueron así y de esa forma serán*:

Hay dos tiempos en la historia de los desocupados que son los '90 y el 2001 (...) son dos momentos de la clase (...). En los 90 todavía los desocupados tenían una estructura sindical que convierten a ese movimiento en la búsqueda de trabajo

3 Véase ANEXO al final del artículo donde se detallan algunas de las características principales de los/as entrevistados/as.

4 El tamaño de la muestra fue limitado por el punto de saturación sobre la temática propuesta, cuando comienzan a repetirse las descripciones de las mismas acciones y observaciones. Para ello resultó propicia la utilización de la técnica de "bola de nieve" (*snowball*) que permitió el contacto con informantes clave que dieron la llave para conocer a las personas que fueron entrevistadas, y que a su vez ofrecieron otros contactos.

(...). Y en el 2001 la actuación de los desesperados, ya muchos de ellos no tenían nada que ver con la práctica sindical de los '90. Unos son hijos de "ramal que para, ramal que cierra" (...) muchos compañeros ferroviarios (...) y los otros son hijos de la desesperación de la debacle, de un Estado que virtualmente desaparece (...).⁵

Partimos de procesos históricos que ocurrieron hace más de veinte años. Pese a la distancia temporal, las variables relacionadas con la exactitud y fidelidad del recuerdo no fueron un problema en el análisis, debido principalmente a la notable capacidad de "conservación de la información" que pudo verificarse de los/as informantes.

Sin embargo, esa exactitud memorialista contrasta con una reconstrucción simbólica que constituyó una cimentación del sentido del pasado en un acto de re-memorización ajustada al momento y las ideas predominantes desde el presente. Esta situación provocó que la narración de los/as entrevistados/as ocultaran o silenciaron algunos condicionantes esenciales para pensar las prácticas políticas de las organizaciones en sí mismas y sobre otras, o se autoreferenciara en términos de participación netamente positiva. Los miembros de organizaciones políticas, principalmente los líderes y referentes políticos-partidarios, en muchos casos expresaron su mirada histórica del pasado reconstruida por los hechos que interpretaron desde el sentido orgánico, desde un "nosotros les dijimos, nosotros fuimos los hacedores de... realizamos una experiencia territorial para llevar conciencia... nuestra historia es la lucha de un partido que intenta organizar, estructurar a los trabajadores...".

Otra característica de las entrevistas realizadas fue la disociación intencional del entrevistado/a con el tema específico de discusión. Esta técnica de "encubrimiento" de lo que debe decirse o no, forma parte del entrenamiento mismo de los militantes más formados a la hora de expresar sus acciones. No ir "directamente al grano" de los hechos, sino bucear en los aspectos relativos al contexto, manifestar una explicación general del contexto socioeconómico e invisibilizar las prácticas cotidianas, expresan estrategias de conversación que tienen por fin esperar las respuestas del otro en términos de posicionamiento político.

Al establecer un puente entre dos mundos de significación, entre el llamado *nativo* (muy cercano a nosotros en lo cotidiano) y *el investigador*, la experiencia de campo se enriqueció notablemente, con la participación en

5 Emiliano, referente de la CTA y del MTL. Entrevista realizada el 9 de marzo del 2015 en Bahía Blanca. Entrevistador: Pablo Becher (PB).

encuentros de carácter reflexivo, donde se generaron momentos, anécdotas y espacios de interrelación. Sin embargo, esta experiencia estuvo atravesada por momentos de tensión y desconfianzas, que no pueden explicarse meramente por el estado de ánimo de los entrevistados/as o su personalidad, sino que tiene que ver con las formas en que se expresa la militancia política. Las organizaciones generan mecanismos de seguridad sobre la información que manejan, no solo para resguardar la propia estructura sino también para protegerse a sí mismos y a terceros. Las sospechas sobre las intervenciones periodísticas o académicas impactan en aclaraciones acerca de quiénes somos y que buscamos (los que investigan), cuales son los motivos reales del acercamiento y que se hace con la información recabada.

Retomando alguno de los análisis de la antropóloga Paula Fernández Hellmund (2013) podemos observar una serie de problemáticas comunes en el trabajo con militantes. Una de ellas es la “objetividad” y la *distancia* que pretende el/la investigador/a, que se dificulta por el hecho de compartir espacios con los/as entrevistados/as (al habitar en la misma ciudad, pueden converger en espacios y experiencias colectivas: una marcha callejera, una protesta, la pintada de un mural, etc.); otra de las problemáticas se relaciona con la formación académica que tienen algunos/as entrevistados/as, que conocen la disciplina y manifiestan un particular interés sobre qué se va a hacer con el trabajo, con quiénes se compartir, cómo se investiga, etc., y por este motivo, introducen sus puntos de vista aconsejando sobre la mejor forma llevarlo a cabo. De este modo, los/as militantes recuerdan que son “autoridades” en el tema y que uno debe asumir una relación de subordinación indirecta sobre lo dicho. Los/as entrevistados/as observan y estudian al entrevistador, lo cual se relaciona con la forma en que los discursos científicos reingresan en los contextos sociales que analiza.

Otro tema relevante a la hora de realizar entrevistas se encuentra atravesado por las relaciones de *género* y *edad* del entrevistador/a que generan e influyen significativamente en la información que predispone el/la informante⁶.

En este sentido, la investigación realizada permitió la reflexión acerca del rol del propio entrevistador en la entrevista. Si el objetivo implicaba reconstruir la información sobre determinados sucesos, a través de preguntas que sirvieran como impulsoras para reflexiones ampliadas, ¿qué puede suceder cuando

6 ¿Qué información se ha podido obtener teniendo en cuenta que el entrevistador es de género masculino y joven? ¿Hubiera obtenido lo mismo si las preguntas la realizara una mujer? ¿O si se tomara por una persona de más edad?

nuestra visión de la militancia, las relaciones sociales y las formas de hacer política son cuestionadas e interpeladas por los propios entrevistados/as? Si bien pueden ser formas sutiles en que el informante pretende introducir su visión en nuestras investigaciones, ¿hasta qué punto no expresan la búsqueda de una trasmisión o la confirmación de una perspectiva de lo que las organizaciones pretenden que se recuerde?

Hay un estrecha vinculación en la historia oral entre la forma de producción de la propia fuente y lo que estas pueden revelar (SCHWARZSTEIN, 2002). Esta cuestión fue reinterpretada cuando se solicitó a algunos dirigentes y referentes de las organizaciones que permitieran “*hacer un contacto*” con otros actores sociales más ligados a la base y la respuesta fue evasiva, desinteresada o sepultada en el olvido: ¿que tendrán para decir algunas bases sobre las dirigencias?

Las expresiones de los/as entrevistados/as fueron particularmente significativas como parte de una lectura mediatizada por el/la informante. Las miradas, gestos y muletillas fueron parte del lenguaje corporal que expresaron los entrevistados/as muy ligados a sentimientos de rabia, frustración e impotencia pero también a optimismos, esperanzas y sentimientos de aprendizaje.

¿Qué sucedía con las condiciones de vida cotidiana de los sujetos? Esta cuestión interesante aparece muchas veces entre las anécdotas de los entrevistados/as, en circunstancias que consideran poco relevantes a la hora de expresar su relación con el pasado. Sin embargo, la profundización de estos relatos de los actos rutinarios nos demuestra las acciones sociales y las prácticas que los sujetos realizaban, más allá de lo discursivo.

5 SOBRE LOS SIGNIFICANTES DISCURSIVOS EN LAS ENTREVISTAS A LOS ACTORES SOCIALES

La búsqueda de una *asociación libre* y una *categorización diferida* (GUBER, 2001) se ejerció mediante la formulación de preguntas abiertas que se fueron encadenando sobre el discurso del entrevistado/a hasta configurar un sustrato en el cual se pudo reconstruirse el marco interpretativo de los actores y su lógicas. En estado de atención expectante, se produjeron ciertas afirmaciones que redundaron en la aparición de varios conceptos o significantes centrales de análisis. Entre ellos podemos mencionar: *necesidad, conciencia, militancia, lucha y trabajo*.

Cuando fue posible evaluar una clara tensión entre lo que se recibe como prebenda/beneficio ante la necesidad, y lo que se obtiene mediante la lucha, la subjetividad se condensó en la palabra *necesidad*, entendida como la búsqueda de satisfacción de derechos básicos y de alimento, que presiona sobre el individuo a la aceptación pero también a la organización para su reivindicación.

Los planes sociales se acoplaron a los sentidos de lucha y necesidad desde un punto de vista que superaron las visiones economicistas, propias de las lecturas que entienden el reclamo como una reivindicación donde la cooptación jugó un rol importante. La trama fue mucho más compleja, porque los planes permitieron también la posibilidad de gestar un poder creador para idear, hacer y reflexionar desde los sectores populares. Jerónimo Pinedo sintetiza algunas de las apreciaciones subjetivas que adquieren los planes sociales, que surgen desde las organizaciones: 1) como algo que se obtiene de otro que da; 2) como una herramienta para organizar y construir una agrupación político-territorial; 3) como algo que se conquista con la lucha, 4) y como algo que se obtiene a cambio de una contraprestación laboral (PINEDO, 2009). Estas visiones conforman un complejo entramado de significados, en el seno de una figuración social (retomando a Norbert Elías) en la cual quienes participan de la organización se hallan involucrados.

Lo que nos moviliza a nosotros y nos lleva a correrlos de la periferia hacia la exigencia a la municipalidad y el centro y al encuentro piquetero, la asamblea de desocupados y el congreso de la vivienda fue la necesidad (...) ahora la conciencia nos llega desde afuera a entender cómo funciona el sistema y quién era el enemigo...(...) ahí nos avivamos de lo que significa la política; los punteros políticos llevaban los pañales de acá, los otros estaban inaugurando una huerta y sacándose fotos, y nosotros estábamos cagado de hambre en el barro, sin garrafas, defendiéndonos a los palos cuando nos venían a cortar la luz...(bronca) (...) ya había llegado la pobreza y había calado profundo... y nosotros tuvimos a Matías el nene acá que le agarró una gastroneritis... y se desnutre; imagináte con esa gastroneritis... mal alimentado... lo llevé a la salita y ahí la enfermera y la médica me dicen: mamá ¿vos no te das cuenta que tu hijo esta desnutrido? ¿No te das cuenta?... (tristeza) Eso fue un golpe terrible, porque nosotros no nos podíamos dar cuenta de nuestra propia situación, sino reaccionábamos, por eso nos saca la necesidad... por eso a veces me dicen 'vos sos una zurda silvestre, te saca la necesidad' (Risas) (...).⁷

7 Sandra, miembro del Rincón de los Chicos (organización barrial) y de Bahía Blanca en Lucha. Entrevista realizada junto a Raúl, su compañero, el 11 de mayo de 2015 en Bahía Blanca. Entrevistador: PB.

(...) había mucha gente (...) iban chicas jóvenes que iban con hijos y eso... qué sé yo éramos como treinta y cuarenta, se juntaban... y entonces vos que trabajaste, nunca te aportaron nada, ganaron los más ricos y ahora nosotros tocando una olla en el centro para que te den un poco de mercadería ...y después volver otra vez esperar un año para que te den nada... en ese entonces te miraban de pies a cabeza para darte 200 pesos por mes...todo una lucha, todo así...entonces cada vez que vos ibas a, lo que yo sentía y yo creo que todos los sentíamos, cada que decían una marcha y era con bronca...¿por qué tenemos que hacer esto? Había personas que eran más viejas que yo (...) tocando por un bolsón... (Tristeza y frustración en la mirada) y acá se tenía que madrugar... hacer pan y darle un pan a cada uno a la mañana temprano...y yo puse el merendero porque yo veía que los chicos necesitaban... si hasta 70 chicos tuve (...).⁸

En el ámbito de Bahía Blanca, la continuidad del gobierno radical y su red de contención social, junto a organizaciones afines, le permitió consolidar un rol activo en la ejecución y administración de los planes sociales (siempre en conflicto con la Provincia), dejando poco espacio para la administración por parte de las organizaciones de desocupados, que debieron demandar constantemente y empujar sus reivindicaciones para ser correspondidos. Hubo debates profundos en torno a esta cuestión que generaron disputas internas.

La noción de trabajo genuino y el reparto de horas de trabajo, demandado al gobierno, siempre estuvo presente en todas las organizaciones de desocupados como un planteo excluyente y superador, contraponiéndose al trabajo subsidiado, aunque por determinados factores se terminara posteriormente aceptando como instrumento táctico. Esta contradicción tiene su explicación en las alternativas reales que podían generar las organizaciones de desocupados, frente a una situación económica y social que achicaba el margen de maniobra y un sector político que hábilmente disminuía las oportunidades de acción, en un contexto de desprestigio y debilitamiento de los lazos punteriles, con la finalidad de generar nuevas formas de dependencia.

Esta dependencia con el Estado es parte constitutiva de un vínculo que resignificó las formas de lucha o acción colectiva confrontativa y la identidad misma de las organizaciones, que se expresaron y construyeron en torno a un espacio y un alineamiento social entre fuerzas contra las clases dominantes en el poder. El plan criticado y enjuiciado como “pernicioso” también sirvió para consolidar los reclamos y generar “un puesto de lucha” que trascendiera la

8 Rosario, referente de base de la CCC. Entrevista realizada el 6 de abril del 2016 en Bahía Blanca. Entrevistador: PB.

mediación con el gobierno de turno y se convirtiera en un derecho adquirido.

Otra noción que surge fue la de *conciencia*. La conflictiva relación entre asistencialismo y la construcción de una conciencia de clase, entendida como una forma de asumir una subjetividad ligada a un posicionamiento socio económico. En este sentido nos referimos a la conciencia como un proceso de formación y construcción ideológico-político que se sustenta con la clase social de pertenencia o de solidaridad con los intereses de otra clase con la que se relaciona. El asistencialismo se veía como una forma de manipulación, una trampa que no permitía desarrollar la conciencia política para que los sujetos se vuelquen por sus demandas.

Iba gente de obra, en su gran mayoría gente mayor, gente que había estado toda su vida de obra, muy acostumbrada a laburar, yo no podía creer que estuvieran ahí...o gente de frigorífico, gente que un día para el otro se les despertaba... tenías que verlo en algunos momentos como cuando hicimos el corte, llorando de impotencia...eso te iba formando te iba curtiendo un poco la cabeza...no era una joda estar acá...fue muy fuerte, escuchar historias de personas que laburaron toda su vida y que terminen así (...) para nosotros era difícil aceptar los planes... yo por ejemplo de esa época hasta ahora jamás acepte los planes...te los ofrecían como si fuera tomá y callate... lo que te daba el tema de aceptar, igual se aceptaban el tema de los alimentos... (...) a mi cuando me la dieron se la tire en el hall de municipio frente a los medios y les preguntaba a ellos que no estaban presentes ¿cómo podían alimentar a la familia con un paquete de yerba una bolsa de fideos, dos de arroz y una de azúcar, y un aceite...? Se las deje tiradas en el hall... había muchas necesidades dentro de nuestro grupo y teníamos muchas discusiones, por qué los demás grupos aceptaban garrafas, alimentos y un montón de cosas y teníamos discusiones entre los compañeros y algunos se iban, porque la desesperación era mucha, no la podían soportar... y bueno quedamos siempre atrás de los demás (...).⁹

La *militancia* aparece como otro significante importante, generado por la pertenencia a una organización política concreta, un accionar dentro de la misma y como una práctica de vida. En este sentido, la militancia tiene diferentes sentidos dentro las organizaciones de desocupados, dependiendo de qué posición ocupen los actores sociales dentro la misma, ya sean líderes, referentes o militantes de base. En la reconstrucción y análisis de las experiencias organizativas, se parte en general sobre el punto de vista de los líderes, que intentan resumir lo que el movimiento o la agrupación “*piensa o*

9 Entrevista a Andrés, referente de base de Bahía Blanca en Lucha. Realizada el 13 de abril de 2015 en Bahía Blanca. Entrevistador: PB.

hace” (QUIRÓS, 2006). Pero detrás de estas apreciaciones se esconden diferencias importantes en torno a la concepción de la militancia, el sentido de la propia vida y la forma en que deben llevarse a cabo las prácticas políticas.

En la sociología clásica se entendía que entre los/as integrantes de una agrupación, corriente o movimiento, se producía una socialización, como un mecanismo de integración social, donde se interiorizan determinadas reglas que permiten la constitución de un “yo” y de la propia subjetividad (VÁZQUEZ, 2010). Otros autores parten de la idea de reemplazar el concepto de rol por la de *experiencia social* (DUBET, 1994 [2011]), donde se presenta un intermedio entre la interpretación acabada y la totalmente libre de la adquisición de conocimiento y donde los individuos o los grupos se ven confrontados a lógicas de acción autónomas y tienen la capacidad de poder interpretarla.

¿Tenía nombre el Merendero? En ese sentido yo también tenía bronca, porque era el merendero de Villa Nocito, no tenía nombre ninguno de los merenderos tenía nombre, habían como treinta merenderos, pero no dejaban que le pongan nombre... ahí era donde yo tenía un poquito de bronca, porque vos no podías hacer lo que vos sentías y lo que vos creías que ibas a hacer bien...una vez casi me echan rajando [por repartir el guiso sin el consentimiento de la coordinadora de la organización] (...).¹⁰

(...) el movimiento de desocupados era muy heterogéneo, muy desorganizado con gente que no entiende de disciplina, mayoritariamente con muchas dificultades para plantear objetivos políticos y llevarlos consecuentemente, entonces había un pequeño que entendía y un gran sector que no entendió... (...) en este sector que entendía en el primero quedaron algunas remanencias, de gente que después nos acompañaron en la organización del Polo Obrero y del partido...Y la mayoría siguió los devenires de la economía argentina, siguió participando en los distintos movimientos, organizándose en cooperativas, que tuvieron un tiempo de funcionamiento y después dejaron a la gente a merced de las circunstancias.¹¹

En la socialización política que se produce en el movimiento de desocupados, proceso inacabado y en permanente cambio, se deben contemplar las distintas etapas y esferas en las que se produce la experiencia social. En este sentido, las nociones políticas, los conceptos y las identidades aparecen entremezcladas con las ideas preconcebidas de las personas y con los procesos de aprendizaje que van adquiriendo, donde el conflicto social y las acciones

10 Entrevista a Rosario. Idem anterior.

11 Entrevista a Mario, referente del Polo Obrero. Entrevista realizada el 13 de marzo de 2015, por PB.

colectivas juegan un rol fundamental en la adquisición de una serie de prácticas e ideas militantes.

La UTD era muy pluralista, no se fijaba mucho en el tema de quien debía estar o si respondía a una línea política...estaban en contra de todo, nos unía el tema del desempleo... después si algunos se fueron formando, escuchando a los militantes de izquierda...(…) había términos que no conocías, imperialismo, capitalismo, términos, formas de organizarse, el tema de las asambleas permanentes, yo desconocía todo ese movimiento [aunque conocía a nivel sindical](…) había términos o tipos de izquierda...yo llegaba a mi casa y tenía carpetas llenas con volantes, periódicos del partido, entonces me despertaba el interés por ahí y llamaba a alguno y le preguntaba che explicáme qué es esto, ¿por qué se están peleando contra el otro grupo, si piensan igual que ustedes, la mayoría dicen lo mismo en el diario? (...) y cuando fui a Buenos Aires fue peor porque allá había diez mil partidos de izquierda... y todos te venían con sus formas de decir las cosas, pero al final terminaban en lo mismo, entonces uno no terminaba de entender, por qué no se logra una unidad...y te termina cansando...la mayoría de los partidos te enseñan que tenés que hacer pero no lo aplican (...) (sentimiento de resignación en la voz).¹²

Las narrativas de los militantes invitan a reflexionar sobre las diferencias entre los *referentes* jóvenes, los *líderes* con experiencia sindical o territorial que son la cabeza de las agrupaciones y los *militantes de base* (VAZQUEZ, 2010). En el discurso de los líderes aparece expresada esa idea de incorporar la conciencia política y efectuar una vida militante comprometida con los ideales “*socialistas y revolucionarios*”. En cambio las bases tienen discursos más reticentes y complejos, donde aparece motivaciones de participación política, experiencias de vida asociadas al maltrato, a las injusticias vividas diariamente y a la búsqueda de un beneficio material para su familia, como una mera “*acción instrumentalista*”, pero que en el fondo encierran procesos de *politización* que componen su compromiso con la organización y el reconocimiento que tienen de la misma.

Si bien estas ideas discuten el romanticismo con que se ha visto a los sectores populares, se cuestionan también la simplicidad con la que se relaciona al desocupado como “*un sujeto que se moviliza por un plan*”. En este sentido, se observa cómo “*el plan se gana movilizándose*”, “*se arranca al Estado*” o “*se sostiene por la lucha*”, frases que sintetizan criterios de participación e ideales formados por la relación con el espacio colectivo. En la disrupción en el ámbito público y en los medios aparece también la idea de reconocimiento, de obtener

12 Entrevista a Andrés, idem anterior.

una voz que fue silenciada.

Por otra parte, aparecen continuidades entre las motivaciones de ambas parcialidades internas, ya que los dirigentes entienden la necesidad de “hacer una carrera política”, cuestión que los militantes de base comprenden, pero critican. Los jóvenes observaron la relación entre discursos y hacer político, que muchas veces no mostraba una correspondencia, lo que motivó profundas rupturas en las organizaciones.

En estos espacios se entrecruzan redes de socialización, atravesadas por diferentes vínculos (afectivos, familiares, vecinales, militantes), que desbordan la propia participación en las organizaciones y entretejen relaciones de fraternidad, respeto, pero también de rivalidad, competencia y antagonismo entre ideas y actos.

En las organizaciones de desocupados es posible reconocer mecanismos de distinciones, que constituyeron una fuente de significación en las relaciones de poder, no solamente en las relaciones entre géneros, sino también intergeneracionalmente. Los mecanismos de puntaje implementados por la CCC para la asignación de bolsones de comida¹³, las críticas de los militantes a los que viene “de la joda” con conductas liberales, y los hechos de conflictividad diversos en los que participaron los desocupados, nos revelan que la militancia tenía un fuerte basamento en la necesidad del compromiso ético con un hacer-decir, pero que implicaba una permanente evaluación sobre la participación o no en acciones colectivas o asambleas. Esta valoración medía sistemáticamente a los participantes y los diferenciaba públicamente en las intervenciones públicas. Las mujeres mostraron un creciente nivel de compromiso, que muchas veces no se correspondía con un mayor acceso a las cúpulas de decisión.

Las *trayectorias* de los desocupados fueron variables y heterogéneas, pero los MTD intentaron en todo momento homogeneizar una identidad definida a través de una construcción política delineada por el partido pero también por la experiencia. La línea estratégica que se afianzaba desde lo territorial, tuvo su expresión en algunas organizaciones como la UTD, la CCC, el MTL, en parte en el Polo Obrero y en Caritas, como organizaciones que influyeron

13 En algunas entrevistas realizadas a líderes de la CCC se expresaba que los mecanismos de puntaje se habían implementados para asegurar un reparto igualitario y no conflictivo de los planes sociales y los bolsones de comida. Se asignaban puntajes por la participación en acciones organizativas, manifestaciones, paros, participación en marchas y convocatorias de la organización, entre otras expresiones. Esta metodología – decían los referentes – “permitía incentivar a la conciencia de clase y a la solidaridad con el otro, y no al entregar sin hacer nada...” (Entrevista a Francisco, referente y líder de la CCC en Bahía Blanca, 15 de abril de 2015, realizada por PB).

profundamente en la idea de organización de las barriadas populares. Algunas de ellas tenían una perspectiva de la militancia que debía integrar las reivindicaciones básicas vecinales con una organización política de masas. No hubo una línea interna que tuviera como norte estratégico el autonomismo o la construcción de un poder popular, como en el Conurbano bonaerense o en Salta. Estas organizaciones privilegiaban la acción concreta, donde se rehabilitaba el componente básico y esencial, tanto en las condiciones de vivienda, como en la urgencia alimenticia y los servicios públicos (agua, electricidad y gas).

Por último, entre los significantes más importantes podemos identificar la acción colectiva en el conjunto del MTD como una expresión de lucha de los sujetos que participan. Las experiencias forman parte de la construcción intersubjetiva de una fuerza social que va cobrando noción sobre el significado de participar políticamente en la propia acción. En este sentido, la *lucha* se vuelve una experiencia de apropiación y de conocimiento sobre el mundo y sobre las formas de disputar y enfrentar a *los otros* (Estado, clases dominantes, entre otras concepciones políticas). La *lucha* fue moldeando una identidad que se instituyó como fundante de una serie de prácticas que determinaron *el ser y el hacer* de las organizaciones.

Fue en Septiembre [1995], para el día de mi cumpleaños armamos la carpa. De la Municipalidad nos tomaban el pelo, a nosotros y a todos los desocupados, porque a los que estaban en la cola para anotarse les decían -“no hay trabajo, vayan a anotarse ahí que están dando trabajo” y la gente venía a anotarse. Nosotros no estábamos dando trabajo. Les decíamos (...) te anotamos, dame los datos, pero tal día te espero acá en la plaza porque si no reclamamos todo juntos no va a funcionar”. Llegó el día, yo tenía un “renaulito”, un Renault 6 un viejito, que todos los días íbamos con la mesa arriba del techo y dos sillas. Llegamos de ese viaje, impresionante la gente que nos estaba esperando ¡Impresionante! Ahí nomás, enchufamos el equipo de audio y Empiezo a hablar que había que ir al Concejo Deliberante, encarar a los Concejales, y traerlos a la Municipalidad a ver si entre todos se arreglaba. Y salimos para el Concejo Deliberante por la calle, agarramos mano porque ya teníamos mucha experiencia de no agarrar en contra mano, dimos toda la vuelta. En el Concejo Deliberante ya había un cordón policial. Y yo venía adelante, con H. y dos o tres más encabezábamos la marcha, y digo “bue acá sonamos”, igual encaramos, y los milicos se abren, y paso. Y miro para atrás, ¡qué! ¡Cómo para no abrirse! llegaban cuadras de gente que venían atrás nuestro... (orgullo y felicidad en el habla).¹⁴

14 Gerardo, integrante de la UTD. Entrevista realizada junto a Ana, su compañera, el 11 de febrero de 2015 en Bahía Blanca. Entrevistador: PB.

Si bien no todas las luchas sociales constituyen una lucha por el poder, entendido como una lucha por la hegemonía, es posible observar que para los sectores de trabajadores desocupados – y populares en general – el problema del poder político no se encuentra separado del problema de la urgencia por la sobrevivencia. La resolución de los problemas vitales resulta un problema político en sí mismo, donde aparece un entramado complejo entre movilización, violencia y conflictividad como formas de resolución de una marginalidad, una exclusión ejercida sistemáticamente “desde arriba”. Esta situación se aplica también frente al otro, primero como autodestrucción y luego a través de la rabia y el odio desbordante contra todo lo social (FANÓN, [1961], 2007). La *rabia y el odio de clase*, como la misma violencia, son formas de conciencia política y no de irracionalidad.

En este sentido, la lucha aparece como una forma de concientización de una situación dada, donde la política aparece re-significada dentro de una ruptura del tejido social, de una situación vivida como injusta. Si para algunos puede ser visto como una oportunidad política de politización de los sectores populares, más bien podríamos argumentar que se trata de un momento de tensión y enfrentamiento que tiene por objetivo generar mecanismos de cohesión y legitimidad de demandas puntuales.

Los MTD surgieron en un contexto de resistencia y propusieron en general un programa estratégico de carácter defensivo donde la conflictividad jugó un rol esencial en la formación de una conciencia política. Fueron espacios de construcción colectiva atravesadas por el conflicto y el poder. Esto no significa que no se hayan propuesto tácticas ofensivas en términos de reivindicaciones y acciones de conflictividad sobre derechos adquiridos, que debían ser correspondidos por el Estado o por las propias empresas privadas.

La conformación del movimiento de desocupados en Bahía Blanca tuvo como eje la construcción de una gama de acciones ligadas a un repertorio de lucha de calles – el piquete, el corte de calle, las asambleas, la olla popular y las manifestaciones – y por otro lado, al despliegue de acciones y experiencias con matrices comunitarias, sindicales y territoriales (típicas de organizaciones peronistas, sociedades de fomento y comunidades de base eclesiósticas). La sedimentación de ese espacio de lucha y de “devolución de la palabra silenciada” implicó la reconstrucción de los lazos sociales vecinales y políticos, que se volvieron importantes para los propios actores en juego. Pero también significó un espacio para explorar la *unidad en la lucha* entre diferentes expresiones políticas y sociales, como un factor de alianzas entre fuerzas sociales y políticas

efímeras, con reivindicaciones heterogéneas pero expresadas en conjunto.

Las formas de intervención del Estado, en sus diversos niveles, fomentaron la protección de los intereses del capital y la represión a los sectores subalternos como una muestra constante de manipulación y poder coactivo. Su metodología se sintetizó en un muestrario aprendido de manual: *reprimir, ignorar* y (a veces) *negociar*, con incumplimiento de las cláusulas consensuadas.

Por lo tanto, los procesos de movilización social, más allá de ser pensados como respuestas a las políticas neoliberales, forzaron verdaderos cambios al interior de la estructura estatal, potenciando sus capacidades de construcción, y manifestándose masivamente en contra del modelo económico y político.

En tanto entrevistas en torno a *lo político y la política*, las percepciones que se generan entre el entrevistador y los /as entrevistados/as se mantuvieron en una zona de contradicciones y luchas de significantes donde se combinan aspectos éticos, políticos y morales entremezclados con percepciones y experiencias actuales y pasadas (POZZI, 2012).

¿Qué significantes políticos y silencios aparecieron? Por un lado un concepto significativo fue el del *socialismo*. No tanto por lo que significa en términos marxistas, sino por la forma en que fue reinterpretado y asimilado. Los militantes de base se expresaron en términos más reivindicativos en torno a sus prácticas, valorando el conocimiento de las “problemáticas reales” de la gente, y en general, sin una formación política en la izquierda revolucionaria, pero compartiendo en el fondo el sentido de la lucha y del movimiento.

PB (entrevistador): ¿Qué es el socialismo para ustedes?

Rosario: No (pausa).. no entiendo yo...hay muchas cosas que no entendí...

PB: ¿eras vos o era todo el grupo?

Rosario: Si, a veces más de la mitad...no entendía ni lo entiendo ni nunca lo entenderé...porque tenés mil maneras de pensar, bien, mal o porque... no es que yo te diga es así y no es... porque yo no llegue a ningún lado...yo quería hacer la Chivitela (risas)... La Chivitela [era un personaje que] no hacía nada yo quería andar con una carpeta acá y no hacer nada... Viaje mucho conocí mucha gente... (...) pero bueno yo ya no podía seguir (...).¹⁵

PB (entrevistador): ¿Qué es para ustedes la revolución?

Ana: La revolución para mí, te voy a hablar del caso mío, lo que yo aprendí en el partido, la revolución es el cambio total de las cosas, no remendar ¿viste? Sino que cambiar todo, cambiar el sistema.

15 Rosario. Idem anterior.

Gerardo: En vez de éste gobierno de chorros que nos están gobernando que gobiernen los trabajadores pero con otro sistema, sino el trabajador que vos pongas ahí arriba se vuelve chorro también. Porque puede ser el tipo más honesto, pero la plata corrompe a las personas. Entonces revolución es eso, cambiar el sistema, el sistema de gobierno... por los votos no se hace nada...pero con la revolución es distinto porque agarrás un palo... se tiene que dar violentamente...Cuando el pueblo entero se manifiesta a favor de la revolución, siempre va a haber un grupito que va a estar en contra, el grupito que está privilegiado va a estar en contra, y esos se van a defender con uñas y dientes, y van a apoyar la contrarrevolución...

Gerardo: Mi concepción de la revolución es parecida a lo que dijo Ana, pero va más allá, es internacionalista. Los trabajadores del mundo se tienen que unir, como lo estuvieron en alguna época. Tenía un problema la fábrica Ford de acá y paraba la fábrica Ford de Inglaterra, de todos lados. Tenemos el problema de las fronteras.¹⁶

La comprensión del socialismo desde un punto de vista que valora la acción y el “buen gobierno” resulta una síntesis diaria de los sentidos asignados por los referentes de base.

La idea del socialismo figura como una de las formas de incompreensión que las propias dirigencias políticas han tratado de develar dentro de sus propias explicaciones: saben que la revolución no es solo un anhelo sino una lucha de toda una vida y que su penetración y discusión genera un acercamiento a una decisión lo más colectiva posible.

¿Qué significó la izquierda como discurso y de acción política para las masas de desocupados? ¿Hubo autocríticas a las formas en que se actuó desde un punto de vista ideológico? La fractura y la derrota del campo revolucionario trajeron aparejados un conjunto de replanteos, que se generaron a sí mismos y contra todo lo que alguna vez tuvo sentido para el militante. Al ser derrotada la *fuerza moral*, que empuja los sentidos más profundos en torno al porque se milita y con qué objetivos, las dudas aumentaron, estimulando la caída de una representatividad idílica que se tuvo sobre las formas asumidas como verdaderas. Si bien en toda la investigación hemos escuchado algunas autocríticas, en general prevaleció el carácter representativo de la organización con una mirada valorativa de todo lo realizado. Una de las entrevistas más reveladoras al respecto fue la realizada a un desocupado de base, que luego se convirtió en referente de su agrupación, y expresa algunas apreciaciones:

16 Entrevista a Gerardo y Ana, idem anterior.

La izquierda tiene un discurso que para el que es joven el tema de escuchar revolución, rebeldía y todo eso es que te alimenta...ellos ven a los jóvenes como la vanguardia de la lucha... pero hay un manejo como muy...como te puedo decir, (...) los manejan como rebaño, a los jóvenes es muy fácil meterles ideas en la cabeza, porque están en un estado de rebeldía natural...y eso es lo que a mí me pasó, yo me creí mucho de las cosas que ellos me decían, a pesar de que a mí no me gusta leer, tengo mucho libros que me han regalado ellos, periódicos y cosas que hablaban de la revolución rusa, de los procesos latinoamericanos, y yo me ilusionaba mucho con ellos... pero veía que ellos iban a contraviento y cada vez veía que se me despertaba más el interés, y cada vez leía más...y hasta que llegó el 2003 las elecciones y lo que predicaban no era lo que iban a hacer, se presentaron a elecciones...y yo desde ese momento no he votado, no he participado de las elecciones, creo que soy y fui un anarquista (...) yo veía que ellos remontaban el barrilete alto como para atraer a los jóvenes con el tema de la revolución pero cuando vos llegabas a pedir armas, ya sean armas políticas o...armas, no sabían que decirte, era como el discurso no era lo que hacían (...) (...) los obreros históricos que llevan más de veinte o treinta años en obra, vos te sentás a charlar en una obra y son mucho más revolucionarios ellos que cualquiera...o sea lo que tienen los partidos de izquierda que si he observado es que la mayoría son personas que hablan de los trabajadores pero no son trabajadores, provienen de la clase media y de ahí para arriba...hay burguesía dentro de la izquierda aunque no la quieran reconocer es otra cosa (...) las cabezas están representadas por personas que no conocen el hambre, el frío la realidad de un barrio, no conocen el tema de sufrir las necesidades básicas (...) un obrero sin preparación sin estudio sin nada, puede llegar a dar cátedra en la universidad, no hablo de mí sino de gente más grande que ha estado toda su vida trabajando (...).¹⁷

En este relato se condensan algunos de los debates típicos de los militantes de izquierda sobre la contradicción entre el hacer y el decir, la relación que se establece con lo generacional y con los registros ideológicos que componen el acervo militante¹⁸. Por otro lado, enuncia las contradicciones entre lo que se entiende por las diversas izquierdas y sus metodologías.

Aún así, dentro del movimiento, la acción colectiva disruptiva sirvió a su vez para condensar sentidos e imaginarios que sintetizaban el papel histórico de la lucha de la clase obrera. Esa construcción de un mito, de un imaginario

17 Entrevista a Andrés, *idem* anterior.

18 El caso de Andrés es uno de los más interesantes como expresión de un militante de base que duda y critica al movimiento del que forma parte, pero a la vez intenta mantenerse en el mismo. Su lógica reflexiva fue tan desbordante que escribió un pequeño libro autobiográfico donde relata detalles de su vida y de la lucha del movimiento de desocupado en el cual participó.

ligado a las visiones de la izquierda y del peronismo, permitió reconstruir desde un plano utópico y real los sentidos de la movilización y de la acción en los barrios y sindicatos. Sin esa *mística*, alimentada de distintas formas, la mecánica de participación se caería, porque los sujetos se concebían a sí mismos como parte de un *proyecto*, que supone una historicidad donde se inscribe la demanda en el momento de interpelación al orden presente. Los movimientos disputan lugares, espacios y memorias, por eso su articulación con un proyecto histórico, donde se desarrolla una idea del futuro, puede alcanzar diferentes niveles.

Otro punto significativo se encuentra en la *conciencia*. La urgencia y la necesidad implicaron causas profundas que los propios actores asumieron como formas de negación en la construcción de una identidad de clase. Sobre este debate, creemos que las entrevistas realizadas resultan ambivalentes, ya que expresan las complicaciones organizativas, lingüísticas y las formas en que actúan las ideas dominantes para contener el conflicto social y la “*identidad rebelde*”.

Es humillante para un trabajador que yo te diga lo que tenés que hacer para recibir comida, aun en el marco de las mejores intenciones (...) y esos errores el movimiento popular y la izquierda los ha cometido (...) tenemos que aprender de eso, tenemos que autocriticarnos (...) nuestra generación fue la generación de la resistencia, el mundo cambió (...) es otro y nosotros somos parte de ello... heroica como generación, pero no pudimos dirigirlo muy bien... a los dirigentes y me incluyo les cuesta mucho... esta idea de que me la se toda es una idea complicada porque los vicios son los vicios (...) los luchadores merecen el reconocimiento que merecen (...) necesitamos contar una historia que tuvo enormes contradicciones (...).¹⁹

El silencio más significativo fue el de las formas de *machismo* que existieron en las organizaciones de desocupados. La mujer tuvo un rol preponderante en el movimiento de desocupados/as; a pesar de ser el sujeto social con mayor índice de precariedad laboral e informalidad, fue la primera en manifestarse frente a la desocupación y el hambre, ocupando las primeras filas de combate. Si bien el reconocimiento del papel de las mujeres fue reconocido por las propias organizaciones, sus tareas estuvieron vinculadas al orden doméstico, lo que impuso a las mujeres un rol pasivo que les impidió ser parte de la dirección organizativa del movimiento.

El patriarcado se manifestó de diferentes formas: 1) En la nueva asignación del rol de la mujer como reemplazante del *hombre proveedor*, en ese momento

19 Emiliano. 9 de marzo de 2015 en Bahía Blanca, Entrevistador: PB.

derrotado por la desocupación. La mujer como luchadora del orden doméstico y laboral; 2) La participación escasa de la mujer en el ámbito directivo o cuando lo adquiere emulando actitudes patriarcales; 3) La división de tareas en el orden productivo, otorgando un papel al hombre (emprendimientos mecánicos, de carpintería, soldaduría, etc.) y otro a la mujer (cocinera, ama de casa, personal de limpieza, etc.).

En determinados momentos, las mujeres estuvieron a cargo de las tareas administrativas, pero siempre en última instancia fueron los varones, jefes o dirigentes, los que tomaron las decisiones principales o fueron sujetos de diálogo con el gobierno. Lo más interesante fue la forma en que se aceptaban tales configuraciones y tareas.

PB: ¿Ana, qué rol tuvieron las mujeres para ustedes en todo el proceso?

Ana: Las mujeres participaron poco, cuando ya salía del rol político, porque yo estaba más comprometida con el partido, ya ahí ya no actuaba yo. Solamente actuaba cuando venía con fuerza política. Así que poco rol. Apoyaban, estaban de acuerdo... Se encargaban de tareas puntuales digamos, ayudaban a cocinar... hacían el aguante (...).²⁰

Es posible que este tema se encuentre mediatizado por un presente donde el *feminismo* se erige como imperativo cuestionador de todas las prácticas, en todas las organizaciones. De esta manera podría inferirse que algunas reinterpretaciones desde el presente buscan afirmar lo positivo en las relaciones entre géneros, guardando en el olvido las relaciones desiguales.

6 CLAVES PARA COMPRENDER LA FORMACIÓN DE UNA IDENTIDAD COLECTIVA

Para percibir entonces el movimiento resulta central preguntarse que se comprendía por trabajo y como se estructura una identidad a partir de su reclamo. El *trabajo* – como demanda simbólica y material – se convirtió en uno de los ejes transversales de la problemática de los desocupados. Históricamente, se lo relacionó con un momento particular en la conformación del Estado benefactor, expresando un derecho adquirido, una demanda popular y un resultado de la propia lucha colectiva.

Existe un factor económico y cultural en la apropiación del trabajo y en la creencia de que ha sido el único medio para obtener un status social en la

20 Entrevista a Ana, idem anterior.

modernidad. Si ese imaginario de *integración social* y de *expectativas de bienestar* se hizo añicos ante una situación social signada por el deterioro de las condiciones y posibilidades de empleo (principalmente en la década de 1990), la demanda de trabajo – ante las clases dominantes – supuso, por un lado la continuidad de las experiencias, representaciones e imaginarios populares (el trabajo como derecho) y, por otro, la interpelación al orden social, manifestándose colectivamente contra la capacidad estructural del sistema para satisfacer esa demanda.

Por ello, la instrumentación de planes a través del Estado para paliar la grave crisis social, implicó la adquisición de nuevos derechos colectivos y la búsqueda de autonomía en términos de su obtención, ya que de antemano se preveía la disputa con el poder político, ante la dependencia generada.

A partir de la inferencia de los principales significantes que aparecen en los actores entrevistados, hemos podido comprender la importancia productiva en términos identitarios que tiene el *trabajo* como generador de una demanda legítima, investida de un sentido ético de recomposición ligada a la *dignidad*. Algunos autores, como MANEIRO, FARIAS Y SANTANA (2008), destacan la articulación de tres aspectos identitarios en los MTD (trípode general de articulación), que refiere a una vinculación orgánica entre una forma particular de protesta – los piquetes –, un sector específico de la clase trabajadora – los trabajadores desocupados –, y una demanda hegemónica – empleo y planes asistenciales – que constituyen el sustento de la acción territorial de los propios movimientos.

El valor social asignado al *trabajo asalariado*, expresado en las entrevistas realizadas, nos permitió comprender su relevancia histórica como eje articulador, más allá de su carencia fáctica. Esta representación constituyó parte de la subjetividad social de los sectores populares y se presentó como uno de los fundamentos legitimadores de su reclamo, retomando una positividad en la identidad del trabajador (MANEIRO, 2012). Esta percepción identificatoria implicó a su vez una articulación entre las experiencias de lucha de una izquierda contestataria, que tenía su peso en algunos sindicatos combativos y en diversas organizaciones populares. El trabajo se conformó como un elemento que generó integración y constituyó un aliciente para la movilización. Claramente, la orientación a la lucha define una identidad fundante en el desocupado organizado. El trabajo contiene la posibilidad de acceder a bienes básicos, una posición social digna, protección y estabilidad. Por ello, las acciones de los desocupados se orientan en muchos casos a restituir sentidos

históricos ligados a una ética y cultura del trabajo (RETAMOZZO, 2006). Los sentimientos de culpa (subjetividad culpógena como hablaba Hector “Toty” Flores referente de un MTD del conurbano) actuaron como mecanismos de disciplinamiento en el proceso de asimilación del desocupado como responsable de su situación. La acción colectiva permite, dentro del movimiento, restituir un proceso, legitimando al mismo acto la necesidad material, la necesidad simbólica o de reconocimiento y la necesidad ideológica o de compromiso.

Por ello, las visiones instrumentalistas que solo observan a las organizaciones como espacios que usan los individuos para extraer recursos y beneficios, no comprenden la lógica intrínseca que conjuga el proceso de identificación y conciencia: no se moviliza por el “*pancho, el chorizo y la coca-cola*”, como suele repetirse despectivamente, sino por un sentido de clase, de negación de derechos sociales y por el descubrimiento de la capacidad de generar una politización de su propia situación.

La *identidad* es un proceso dinámico de configuración subjetiva estable (DE LA GARZA, 2001)²¹, donde las mismas acciones colectivas impactan en la conformación de una subjetividad colectiva e incorporan nuevos sentidos o los reorganizan.

Entendemos que los sujetos reproducen y crean significados vinculados a configuraciones culturales y materiales, para darle sentido a sus propias cosmovisiones del mundo. Hay un conflicto permanente, donde se produce un proceso de operaciones subjetivas atravesadas por la hegemonía, que opaca o subalterna otros significados posibles. En este conflicto, juega un rol preponderante la apropiación que hacen las clases sociales de los sentidos culturales, a partir de su propia historia como grupo, y los momentos históricos que contextualizan cierta apropiación y reelaboración.

Las personas que participaron en las organizaciones de desocupados inscribieron su experiencia en un entramado de interdependencias (donde se incluyen relaciones de parentesco, vecindad, trabajo, pertenencias políticas, etc.) que relacionamos con una perspectiva experiencial, para referir a una mirada que, tomando distancia de los modelos formales, busca restituir la

21 La configuración subjetiva propuesta por ENRIQUE DE LA GARZA TOLEDO (2001) siguiendo al propio ZEMELMAN, permite comprenderla como un proceso móvil que articula elementos (*códigos*), heterogéneos (cognitivos, emotivos, éticos, estéticos, etc) para revestir de significados a situaciones particulares, donde puede haber elementos contradictorios. Los códigos no están exentos de disputas, poder y antagonismos. El concepto es heurístico y puede ayudar a reconstruir dimensiones complejas.

dimensión vivida de la participación y el involucramiento político.

Ser ocupado y desocupado significaba un tránsito entre dos estados muy dinámicos que van formando una identificación que sobrepasa el sentido de la falta de empleo. Ser *trabajador* y *tener dignidad* eran sentidos como elementos de cohesión muy fuertes, que implicaban relaciones con un pasado-presente que se transformaba rápidamente, y que posibilitaba nuevas identificaciones subjetivas y de conciencia política.

Por otro lado, ser además militante de una organización de desocupados, implicaba una identificación que relacionaba su condición estructural con su conciencia política. No solo era una de las tantas condiciones en la que se definía una experiencia de vida, sino que también marcaba una diferenciación con los desocupados que no se movilizaban, o que “pretendían obtener beneficios” sin participar políticamente. Esa era una imagen positiva y hasta heroica del militante social, que se alimentaba en las propias acciones colectivas, creando un ethos identitario que generaba una pertenencia y un sentido.

Durante la formación de los MTD, el discurso mediático tenderá a equiparar el sentido positivo del término piquetero con una definición despectiva, violenta y anti social, con el fin de estigmatizarlo y *criminalizar la protesta* (ARTESE, 2011). En este sentido, en la arena de la lucha ideológica discursiva, se generaron relatos por parte de los medios de comunicación que definieron la verdad o falsedad de los hechos, su carácter moral (justo o injusto) y político- jurídico en cuanto a la legalidad, legitimidad o peligrosidad institucional de las acciones, con el objetivo de deslegitimar y estigmatizar la protesta.

Aparece la idea del compromiso político y la militancia como una elección de vida que se llevará por siempre. Pero también podemos observar contradicciones, como la de “hacerse responsable de tareas que no desea”, “participar en lugares que no se quiere”, “hablar en acto públicos”, “ir a manifestaciones para hacer número”, entre otras expresiones que sintetizan la idea de estar en la organización por compromiso (político, colectivo) o estar por necesidad (interés económico, individual). Estas tensiones convivieron en la mayoría de los militantes de base y en los referentes jóvenes, como vivencias que pusieron en discusión su participación y continuidad al interior de las organizaciones. Estas situaciones nos llevan a pensar en las tensiones entre los marcos propuestos por las direcciones hegemónicas y el grado de consenso que generaban en las bases.

El movimiento de trabajadores desocupados tenía como característica la heterogeneidad en su conformación. Esta característica puede observarse en la aglomeración de vivencias, experiencias y trayectorias de los participantes, en sus afinidades políticas, pero también en el *atravesamiento generacional, de género y de pertenencia de clase*.

Casi tres cuartas partes de los adherentes al movimiento fueron mujeres, donde reposó gran parte de la organización administrativa del movimiento, sin contar las innumerables veces que fueron cuerpo de los hechos de rebelión, poniéndose al frente de las luchas. Sin lugar a dudas, el movimiento lejos estuvo de impulsar el feminismo en sus prácticas sociales, aunque intentó generar un clivaje de relaciones menos desiguales. En general, mantuvo una división de tareas, tendiendo los varones a ocupar cargos directivos y de control²².

La *composición generacional*²³ de las organizaciones de desocupados revela la articulación entre dos perfiles generacionales diferentes: por un lado, el componente de obreros desocupados ligados al trabajo estable, con un alto grado de conciencia profesional, calificados, con experiencia laboral y un pasado ligado a la sociedad salarial (personas entre 30 y 55 años, aproximadamente); y por otro, un sector de desocupados jóvenes con una conciencia más proletaria, baja calificación, escasa trayectoria laboral, inmersos en situaciones de pobreza, vivenciadores de los programas asistenciales (en la franja de los 16-29 años). Esta frontera era muy delgada, y se percibe en términos de expectativas, motivaciones y en las realidades generacionales.

La visión de una juventud corrompida y con dificultades de asimilar la lucha fue una constante en las estrategias de acción propias del movimiento que invocó a numerosas prácticas normativas para encauzar a esa juventud en sus sentidos y demandas. La diferencias generacionales expresaron un componente de primer orden a la hora de tomar decisiones importantes que fueron claves en los momentos de intensidad de la luchas de clases.

El sentido de pertenencia de clase tuvo una incidencia fundamental, al inscribirse los desocupados en trayectorias laborales atravesadas por la inestabilidad y la precariedad, la sensación de una erosión en los marcos

22 Esto no significa que las organizaciones no advirtieran sobre el potencial organizativo de las mujeres y como vehículo de necesidades compartidas. Es más, las mujeres ganaron en muchos aspectos un protagonismo inusual que en los sindicatos estuvo lejos de aparecer afirmando un principio de identificación autónoma.

23 En este sentido comprendemos la noción de generación no simplemente desde un punto de vista cronológico sino a los procesos históricos en que se socializa una persona o un colectivo de sujetos.

sociales y de prestigio, de consumo y de derechos básicos. Las clases medias se vieron involucradas en procesos de movilización social que rompieron los moldes que la separaban de los sectores populares. La pobreza y la desocupación se convirtieron en temas comunes de permanente tensión, que aunaron identidades entre fracciones sociales dispersas.

La retórica discursiva del movimiento se transformó en un sentido identificador, que se sintetizó en el propio núcleo de militantes como motivacional y consecuente. Muchas veces, esa retórica lanzaba una serie de exigencias que proponían un cambio social rotundo al sistema (a veces de forma utópica) y avanzaba en la línea de organizar políticamente a los desocupados.

La identidad de los desocupados dentro de una organización también estuvo mediada por mecanismos de control y evaluación por parte de los propios partidos o referentes que la impulsaban. Esa “coerción social” se expresaba en las decisiones que “bajaban políticamente” para la realización de acciones colectivas, o en las formas de pensar la situación económica con una mirada que pocas veces privilegiaba los sentidos locales/barriales. Las reglas abundaban con el objetivo de encaminar a los “buenos militantes” hacia prácticas eficaces en otros ámbitos. Para muchos de los protagonistas – aunque con diferencias – se entendía que había que participar en las marchas y movilizaciones para enfrentar al sistema, pero también para “ser un bulto de masas” que expresaba el énfasis en “lo numérico”, en la cantidad por sobre la conciencia política. La necesidad de la gestación de una moral revolucionaria, apostando a la creación de un *hombre nuevo y una mujer nueva*, se debía expresar en la constancia cotidiana sin impaciencia y sin conformismos, siendo coherentes entre el decir y el hacer, entre la línea y la conducta.

Si la cantidad define la fuerza política y su capacidad de negociación con las patronales, es evidente que el número no puede relacionarse inmediatamente con la conciencia política de masas, o con la fuerza del vínculo entre las motivaciones reales de los actores con el de las organizaciones. A pesar de estas dificultades, la masificación del fenómeno permite establecer que en la acción de movilizar se juegan factores de poder, que se van imbricando internamente en los militantes, y les permite verificar y ser parte de esa realidad.

7 CONCLUSIONES

A través de un breve análisis de los principales significantes de los actores sociales se realizó una aproximación exploratoria a fin de evaluar los mecanismos de formación de la conciencia de clase y de los problemas metodológicos a la hora de realizar entrevistas sobre militantes políticos/barriales/sindicales ligados a los movimientos de trabajadores desocupados.

La historia oral está íntimamente relacionada con la constitución de memorias colectivas. La memoria es parte de un conjunto seleccionado de recuerdos que no se construyen al azar sino que se organizan de acuerdo a criterios personales, emocionales, racionales, sociales y/o culturales, significativos para la organización. Las memorias se construyen, elaboran, organizan en la voluntad de incursionar en el sentido de las vivencias del pasado (JELIN, 2002). La configuración de una memoria narrada implica el trabajo de organización de las experiencias que los individuos hacen de sí mismos y de su propia exposición, permeada por el/la investigador/a.

Jorge Aceves Lozano habla de *la memoria como un rompecabezas*, como un constructo problemático, como un laberinto donde aparecen trayectorias dispersa (ACEVES LOZANO, 2008). En este sentido, la percepción de las entrevistas nos invita a pensar en las invenciones consensuadas de un pasado relevante y significativo, donde los mitos y silencios se combinan permanentemente.

Las posiciones estructurales de los actores sociales repercuten en las formas en que son invitados a recordar colectivamente. Sin embargo, la experiencia moldea formas diversas en torno al grado de significatividad que el sujeto tuvo con su pasado. La entrevistas a militantes políticos conlleva un conjunto de problemas metodológicos que solo pueden resolverse en la práctica misma. Al diseño de una entrevista que tuviera un acercamiento *etnográfico*, en tanto forma de dialogo y construcción con un otro, hemos dispuesto la conjunción con diversos ejes como la cuestión de género, edad y la pertenencia de clase, como claves para comprender los sujetos sociales.

Los diversos significantes que aparecen en las entrevistas a los actores del movimiento como *necesidad, conciencia, militancia y lucha*, forman parte de un conjunto de interpretaciones sobre el hacer y el ser dentro de una organización, explican las causas profundas que en parte movilizan a los sujetos colectivos, y conforman la existencia de un *ethos* de militancia ligado a reivindicaciones como el trabajo y la dignidad.

Dotar a un movimiento de una tradición histórica implica recuperar su

memoria desde la voz de los sujetos participantes. En este sentido, retomamos lo expresado por Gerardo Necochea Gracia cuando dice que “*la memoria es un campo de acción en que continuamente se negocian las percepciones del ser y estar en el mundo*” (NECOECHEA GRACIA, 2006). Tratamos de comprender una experiencia en su doble sentido – formada por un estar en el mundo y por un accionar que repercute en su manera de ver el mundo –, donde la acción cobra sentido, en tanto es simultáneamente repetición e innovación. De la realización de las entrevistas y de la observación cuantitativa de los hechos de conflictividad, se ha podido comprobar un activo proceso de creación de significados que nos permiten ahondar sobre las concepciones propias de las experiencias de militancia política.

REFERÊNCIAS

- ACEVES LOZANO, J. Memorias convocadas. Los concursos de testimonios como fuente para la historia oral contemporánea. **Espiral, Estudios sobre Estado y sociedad**, v. XIV, n. 41, Universidad de Guadalajara, México, pp: 9-40, 2008.
- ARTESE, M. Las acciones colectivas de protesta y el conflicto social en la Argentina de 1990: Apuntes sobre sus caracterizaciones. **Sociohistórica**, n. 28, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, pp: 107- 129, 2011.
- AZPIAZU, D. Y BASUALDO, E. **Las privatizaciones en la Argentina**. Génesis, desarrollo y principales impactos estructurales. Buenos Aires: FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2004.
- BECHER, P. **El Movimiento de Trabajadores Desocupados en Bahía Blanca (1995- 2003): organización y conflictividad**. Tesis de maestría en Sociología por la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, no publicada.
- BENADIBA, L.; PLOTINSKY D. **De entrevistadores y relatos de vida**. Buenos Aires: Imago Mundi, 2005.
- D'amico M. y Pinedo, J. Debates y derivas en investigaciones sobre los piqueteros. Una bitácora de lectura. **Sociohistórica**, n. 25, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2009.
- DE LA GARZA TOLEDO, E. Subjetividad, cultura y estructura. **Revista Iztapalapa**, n. 50, México, pp: 83-104, 2001.

- DUBET, F. **La experiencia sociológica** [1994], Barcelona: Ed. Gedisa, 2011.
- FANÓN, F. **Los condenados de la tierra** [1961], Buenos Aires: FCE, 2007.
- FERNANDEZ HELLMUND, P. Solidaridad argentina con la revolución Sandinista. Reflexiones sobre el trabajo de campo. En HERNÁNDEZ, G. (Comp.). **Lo dicho y los hechos**, Bahía Blanca: Ed. El Colectivo, pp: 47- 76, 2013.
- GUBER, R. **La etnografía. Método, campo y reflexividad**. Buenos Aires: Norma, 2001.
- JELIN, E. **Los trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- MANEIRO, M. **De encuentros y desencuentros: Estado, gobierno y Movimiento de Trabajadores Desocupados**. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2012.
- MANEIRO, M.; FARÍAS, A.; SANTANA, G. Divergencias y homogeneidades en el movimiento de trabajadores desocupados. Ponencia presentada en las **II Jornadas de Intercambio de Proyectos de Investigación y Extensión**. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales-UBA, 2008.
- MANZANO, V. Tradiciones asociativas, políticas estatales y modalidades de acción colectiva: análisis de una organización piquetero. **Revista Intersecciones en Antropología**, n. 5, Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA, 2004.
- MELUCCI, A. Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales. **Zona Abierta**, N. 69, Madrid, pp: 153-180, 1994.
- NECOECHEA GARCÍA, G. **Después de vivir un siglo**. Ensayos de historia oral. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp: 11-18, 2006.
- OVIEDO, L. **Una historia del movimiento piquetero**. De las primeras Coordinadoras al Argentinazo. Buenos Aires: Rumbos ,2004.
- PINEDO, J. **Hacer lo que los otros, por el momento, no pueden hacer**. Proyecto militante, prácticas de anclaje territorial, relaciones de interdependencia y noción de compromiso en un Movimiento de Trabajadores Desocupados. Tesis de maestría en ciencia sociales, Universidad Nacional de La Plata, 2009.
- PORTELLI, A. Lo que hace diferente a la historia oral. En SCHWARZSTEIN, D.

(comp.). **La historia oral**. Buenos Aires: CEAL, 1991.

POZZI, P. Esencia y práctica de la historia oral. **Revista Tempo e Argumento**, v. 4, n. 1, enero-junio, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, pp: 61- 70, 2012.

QUIRÓS, J. Cruzando la Sarmiento. **Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires**. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

Retamozo, M. **El movimiento de trabajadores desocupados en Argentina**. Subjetividad y acción en la disputa por el orden social. Tesis de Doctorado. México, FLACSO, 2006.

SCHWARZSTEIN, D. Fuentes orales en los archivos: desafíos y problemas. **Historia, Antropología y fuentes orales**, n. 27. Buenos Aires: Ed. Apariencias y compromisos, pp: 167- 177, 2002.

Svampa M. y Pereyra, S. **Entre la ruta y el barrio**: la experiencia de las organizaciones piqueteras. Buenos Aires, Biblos, 2003.

SVAMPA M. **Cambio de época**: movimientos sociales y poder político. Buenos Aires: Clacso libros: OSAL: El Colectivo, 2008.

VASILASCHIS DE GIALDINO, I. **Estrategias de investigación cualitativa**. Buenos Aires: Gedisa, 2007.

VASQUEZ, M. Experiencia social y militancia política. Los referentes jóvenes de un Movimiento de Trabajadores Desocupados. En MASSETTI, A., VILLANUEVA, E.; GÓMEZ, M. (Comp.). **Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del Bicentenario**. Buenos Aires: Trilce, pp: 197- 224, 2010.

Movimento de Trabalhadores Desempregados de Bahia Blanca (Argentina), no período 1995-2003: uma abordagem a partir de seus significantes sócio-políticos

Resumo: A partir do uso da história oral e metodologia qualitativa, este artigo irá investigar as relações sociais estabelecidas trabalhadores desempregados e suas organizações na cidade de Bahia Blanca (Argentina), no período 1995-2003, analisando os vários significados produzidos na ação coletiva, a organização social, a militância e estratégias de política/ofensivas táticas defensivas como corpos sociais em disputa. Neste contexto, o papel dos desempregados dentro da classe trabalhadora e análise de contenda nos permitem reconstruir os movimentos de protesto na década de 1990, no âmbito da acumulação capitalista durante o período da conversibilidade, tentando revelar a sua complexidade, a sua experiências de luta e continuidades e rupturas com o passado-presente.

Palavras-Chave: História oral. Movimento de Trabalhadores Desempregados. Militância. Organização política.

The Movement of Unemployed Workers of Bahia Blanca (Argentina) in the period 1995-2003: an account from their socio-political significant

Abstract: Based on the use of oral history and qualitative methodology, this article will investigate the social relations established by unemployed workers and their organizations in the city of Bahia Blanca (Argentina) in the period 1995-2003, analyzing the various Signifiers produced in collective action, social organization, political militancy, and defensive strategies / tactics-as social bodies in dispute. In this sense, the role of the unemployed within the working class and the analysis of their conflict make it possible to reconstruct the protest movements in the 1990s, within the framework of capitalist accumulation during the convertibility stage, trying to reveal their complexity, their Experiences of struggle and the continuities or ruptures with the past-present.

Keywords: Oral History. Movement Of Unemployed Workers. Militancy. Political Organization.

ANEXO

Cuadro de información básica de los/as entrevistados/as y características principales. Sus nombres fueron cambiados a fin de preservar la identidad de los sujetos.

Nombre del entrevistado/a (nombres de fantasía)	Edad y sexo (m/f)	Ocupación laboral (pasado-presente)	Organización de pertenencia	Posición en la organización	Lugar de la entrevista
Gerardo	Más de 70 años - M	Obrero de la construcción	Unión de Trabajadores Desocupados (UTD)	Referente de base - organizador	Su vivienda (antiguo comedor) Barrio
Ana	Más de 70 - F	Agente de seguridad - Obrera	Unión de Trabajadores Desocupados (UTD)	Referente de base - organizadora	Su vivienda (antiguo comedor) Barrio
Carlos	65-70 - M	Bancario - Jubilado	Partido Obrero - Polo Obrero	Dirigente - candidato	Local del partido-Centro
Mario	60-65 M	Docente- Veterinario	Partido Obrero- Polo Obrero	Referente del partido -organizador	Lugar laboral (Veterinaria) Barrio
Cristian	30- 35 M	Personal municipal	Partido Obrero- Polo Obrero	Referente del partido (organizador)	Lugar laboral - Barrio
Sandra	50- 55 F	Desocupada- Obrera	Bahía Blanca en Lucha (FOS)	Base	Su vivienda (antiguo comedor) Barrio
Raúl	55-60 M	Desocupado- Obrero	Bahía Blanca en Lucha (FOS)	Base	Su vivienda (antiguo comedor) Barrio
Andrés	40- 45 M	Desocupado- Obrero	UTD- Bahía Blanca en Lucha	Referente de Base	Su vivienda - Barrio
Maria	60- 65 F	Docente	Docentes Indignados- Bahía Blanca en Lucha (FOS)	Dirigente- Candidata	Local del partido Centro
Manuel	60- 65 M	Obrero de la construcción- Maestranza	FOS	Base	Local del partido centro
Jorge	50- 55 M	Obrero industrial	PCR- CCC	Referente del partido - organizador	Bar - Centro
Rosario	60- 65 F	Desocupada- Obrera	CCC	Base	Su vivienda (antiguo merendero) Barrio
Francisco	50-55 M	Obrero industrial	PCR- CCC	Referente del partido -organizador	Sindicato - Centro
Fernando	50- 55 M	Contador	Caritas	Presidente de la organización	Lugar de Trabajo Centro
Verónica	55- 60 F	Docente- Funcionaria pública	UCR	Representante principal del gobierno local	Oficina laboral del entrevistador - Centro
Ariel	40-45 M	Obrero gráfico- Jubilado	Sindicato de Gráficos - MTA	Referente sindical	Su vivienda - Centro
Laureano	35-40 M	Estudiante- Comunicador social	Partido Comunista - MTL	Referente del partido - colaborador	Local del partido/ Bar Centro
Juan	55-60 M	Obrero de la	Partido Comunista	Dirigente - Candidato	Local del partido

		construcción	MTL		Centro
Manolo	65-70 M	Estudiante- Agente municipal	Partido Comunista - MTL	Referente del partido - organizador	Local del Partido Centro
Emiliano	60-65 M	Bancario	CTA	Dirigente - Candidato	Su vivienda -Barrio
Alejandro	30- 35 M	Estudiante- Obrero industrial	Partido Comunista- MTL	Referente del partido - colaborador	Local del partido Centro
Ramiro	65-70 M	Desocupado- Bancario	Polo Obrero	Referente del partido - organizador	Su vivienda - Barrio
Cecilia	60-65 F	Enfermera- Jubilada	Partido Obrero	Referente sindical - colaboradora	Su vivienda - Barrio
Mauro	50-55 M	Docente	Docentes Indignados- Bahía Blanca en Lucha	Referente sindical - colaborador	Su vivienda - Barrio
Bruno	50- 55 M	Abogado	ADICBBA - UOCRA	Referente sindical - organizador	Lugar de trabajo Centro
Ernesto	60- 65 M	Docente	Docentes Indignados	Referente sindical	Correo Electrónico

ATIVISMO IDENTITÁRIO E O CAPITAL SUBALTERNO

Paulo Edgar R. Resende¹

Pablo Ornelas Rosa²

Resumo: No bojo do ativismo hodierno e dos novos e novíssimos movimentos sociais, as lutas identitárias têm ganhado proeminência e poder de ação, apresentando amplo repertório tático e discursivo. Aqui buscamos problematizar as afirmações identitárias a partir dos enunciados de ativistas que reconhecem legitimidade revolucionária ou subversiva, assim como o chamado “lugar de fala”, a detentores de condições específicas de subalternidade e/ou de estigma. Este procedimento de produção contra-hegemônica tem sido observado como resultado de um agenciamento que implica na deslegitimação de discursos e militâncias permeados por identidades dominantes. A identificação de opressores e oprimidos, dominantes e dominados, em seus marcos discursivos lhes permitem criar condições de luta em que se multiplicam os oponentes e se homogeneizam aqueles que possuem o que denominamos “capital subalterno”. Neste marco discursivo, muitos desses grupos se valem da afirmação identitária baseada em determinadas condições de cunho biológico ou cultural e de segmentação binária, tais como homem e mulher, branco e negro, homo e heterossexual, etc. Se por um lado esse binarismo fortalece a intensidade do confronto de certos grupos subalternos ou estigmatizados contra seus oponentes, por outro, reproduz sociabilidades existentes no sistema social opressor e que funcionam exatamente como máquina de opressão, tais como a própria afirmação identitária e seu binarismo cerceador de singularidades. A discussão é baseada principalmente na crítica pós-estruturalista dos dados empíricos coletados por meio de entrevistas, grupos focais e observações etnográficas.

Palavras-chave: Ativismo. Movimentos sociais. Identidade. Lugar de fala. Pós-estruturalismo.

1 Professor do Programa de Mestrado em Sociologia Política da Universidade Vila Velha – UVV.

2 Professor nos Programas de Mestrado em Sociologia Política e em Segurança Pública da UVV.

1 CONTEXTUALIZANDO

Desde o final da década de 1960 a luta pelos direitos de minorias socioculturais vem pautando um crescente número de movimentos sociais, ampliando o confronto político, que antes se centrava mais em leis e políticas estatais, para o âmbito cultural-identitário (MELUCCI, 1994). Por definição, este campo também perpassa processos subjetivos e cognitivos, expressado por uma multiplicidade de formas de comunicação e relações pessoais. Neste âmbito de lutas micropolíticas, que produz resistências políticas e culturais na vida cotidiana, novos movimentos e ativismos têm buscado dar voz, visibilidade e empoderamento sobre suas condições estigmatizantes e/ou subalternas, exigindo mudanças nas interações sociais que envolvam os respectivos grupos a que pertencem. Como discutimos em outra ocasião (AUGUSTO, ROSA E RESENDE, 2016), há uma tendência que vem se fortalecendo atualmente que é a do ativismo desassociado de instituições, hierarquias e das pautas reféns dos jogos de poder da macropolítica estatal. Neste processo, facilitado pelas comunidades digitais, temos visto as pautas identitárias ganharem proeminência e poder de ação entre as redes de ativismos.

Cada grupo ou organização de movimento identitário define sua agenda com base à minoria social que buscará empoderar, através de processos de identificação de suas condições de subalternidade. A pesquisa etnográfica, de participação e observação de grupos organizados e do ativismo em redes sociais digitais, combinada com entrevistas e grupos focais, nos permitiram constatar uma tendência que parece crescente entre movimentos e militantes de minorias: o fortalecimento do processo de segmentação identitária com sua decorrente exclusão da legitimidade de militância dos que não se enquadram no “lugar de fala” de cada segmento, ou dos que não dispõem do que aqui denominamos “capital subalterno”. Aqueles com identidades biológicas, sociais ou comportamentais pertencentes a qualquer uma das categorias sociais historicamente privilegiadas – como homens, cis, heterossexuais, brancos e ricos –, ao não dispor de “capital subalterno” não possuem “lugar de fala” e logo ficam, pela militância, associados à identidade opressora. Ter ou não capital subalterno é o que habilita o militante a ter ou não legitimidade de fala e engajamento na luta do segmento identitário subalternizado. Como a opressão sofrida por militantes identitários está atrelada a sua identidade – seja ela biológica, social ou comportamental –, torna-se para eles natural, cognitivamente, materializar a figura do opressor nos detentores de identidades privilegiadas.

Isso ocorre por dois motivos. Primeiramente, devido ao binarismo silogístico da condição de opressor e oprimido: se a identidade X é opressora da identidade Y e Fulano possui a identidade X, logo Fulano é opressor de Y. Quando se trata de segmentação binária, tal lógica leva ao entendimento de quem não é oprimido, logo é opressor. O segundo motivo está atrelado ao próprio fenômeno da afirmação identitária, que apresenta principalmente dois desdobramentos. De um lado delimita e fronteiriza as possibilidades existenciais do sujeito em sua identidade, como alertam Deleuze e Guattari (1996), Butler (2015), Preciado(2014), entre outros. De outro, define e produz um saber sobre as opressões que reproduz a governamentalização do Estado (FOUCAULT, 2007), pois a lógica de segmentação binária, como demonstrado por Deleuze e Guattari (1996), é útil para dividir, estratificar, hierarquizar e controlar a sociedade. Ela é criada pelo próprio Estado, que dela depende para reproduzir nos indivíduos a racionalidade punitivista necessária para a manutenção de seu aparato repressor, em uma lógica que Foucault (2006) denomina fascista por centrar seu embate na expurgação do mal que determinados indivíduos representam. Isso encontramos tanto nas noções de biopolítica como de racismo de Estado.

A luta social identitária se ajusta a uma relação de soma zero em que ativistas com capital subalterno vislumbram a possibilidade de ganhar espaço, respeito e aceitação social, mediante a retirada de espaço, respeito e aceitação de grupos sociais tidos como privilegiados e opressores. O antagonismo contra o privilégio excludente e opressor se direciona aos privilegiados, melindrando aprioristicamente as relações intergrupais, produzindo uma tendência a desconfiança prévia a suas falas e posturas. A tática pode ser útil até certo ponto para a autoproteção dos subalternos, mas também pode apresentar o risco de diminuir a potência da luta anti-opressão ao não localizar no suposto inimigo um possível aliado, como sugere Nietzsche (1998) a amar o inimigo tanto quanto possível. Ou com a proposta antropofágica de Oswald de Andrade (1976), apreendida dos Tupinambás, que deglutinavam os mais fortes guerreiros inimigos para obter para si tamanha força.

Neste trabalho problematizamos os percursos e significados em que esses movimentos de minorias identitárias buscam retificar as imagens estigmatizadas que possuem através do deslocamento dos contornos dos sujeitos que ocupam uma condição de subalternidade. Enquanto dispositivos, ou máquinas de fazer ver e fazer falar³, as ações coletivas desses novos

3 Nessa definição Deleuze toma emprestado de Foucault a noção de dispositivo, entendendo que as

movimentos e ativistas formam “regimes de enunciados” (DELEUZE, 2012, p.11) que afirmam a legitimação de seu posicionamento político de resistência através do delineamento das formas da opressão sofridas e da identificação binária de opressores e oprimidos.

O processo para embarcar na luta contra opressores e deixar a condição de oprimido requer descolonizar signos e significados com os quais cada ativista é obrigado a conviver diariamente. As lutas micropolíticas produzem constantes questionamentos sobre os processos de subjetivação pelos quais são definidas as características e contornos do mundo em que vivem e dos indivíduos com quem convivem. Rupturas, distanciamentos e desterritorializações às formas conhecidas de entendimento social, de convivência cotidiana e da prática política estão sujeitas, entretanto, a distintas intensidades. Na medida em que as lutas políticas subalternas se distanciam das linhas duras precedentes que definem os conteúdos e as formas da opressão, novos saberes e o exercício de novos poderes ganham potência para crescer e se desenvolver.

O alvo de grupos historicamente oprimidos tem sido a erradicação de formas de opressão bem precisas, aquelas das quais são vítimas históricas. Sendo assim, a importância dessas lutas é inegável, dada a urgência de colocar fim a décadas, séculos ou até milênios de discriminações, estigmatizações, segregações, violências e toda sorte de injustiças sociais que impedem que desfrutem dos mesmos direitos e liberdades do restante da sociedade. É na busca por fortalecer essas lutas e suas potências subversivas que lançamos o olhar para os alcances de sua radicalidade e ruptura com as lógicas opressoras. Em outras palavras, nos atentamos à intensidade⁴ com que são capazes de combater a opressão e desmontar, deslocando para fora tal qual fazem as máquinas de guerra⁵, o sistema sócio-cultural, econômico-político, que oprime com o autoritarismo do Estado, a segregação e exploração capitalista e a representação da democracia.

“máquinas de fazer ver e fazer falar” estão compostas de linhas de luz que formam figuras variáveis e próprias de tal ou qual dispositivo (DELEUZE, 2012, p.11).

4 A perspectiva analítica da intensidade da ação, que propomos, se baseia, principalmente, nas noções de Deleuze e Guattari sobre linhas duras, habituais, que percorrem planos estriados; linhas flexíveis, ambíguas, circulam sobre planos lisos, com desterritorializações relativas e oscilando entre as duas outras linhas; e as linhas de fuga, que implicam em desterritorializações absolutas (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 58-75).

5 Seguindo a métrica conceitual deleuziana, máquina de guerra se constitui na combinação lógica de ações que atuam na destruição e desconstrução de um sistema.

2 INTENSIDADES E POTÊNCIAS DESERTORAS NA LUTA CONTRA A OPRESSÃO

O desafio que se coloca aos ativistas identitários está tanto em romper com os conteúdos de sociabilidades autoritárias que definem quais sujeitos e grupos socioculturais serão vítimas de opressão, como também com as próprias formas autoritárias de sociabilidade que produzem subalternidade e dominações das mais diversas. Neste sentido, cabe a cada grupo se perguntar como erradicar o patriarcalismo, o racismo, a heteronormatividade, o classismo, a transfobia, e diversas outras opressões, sem recorrer à segmentação binária e ao punitivismo que alimenta e fortalece qualquer sistema social opressor, como Foucault (2000) deixa resplandecer com a noção de racismo de Estado.

O problema é colocado a partir da verificação de ocorrências históricas em que há inversão da condição de opressão, tornando o oprimido um novo opressor. Veja-se, por exemplo, o caso dos judeus em Israel, que após serem longamente estigmatizados por europeus e dizimados no genocídio nazista, tem dispensado aos palestinos tratamentos bastante semelhantes aos que os negros sofreram durante o Apartheid sul-africano. É também o caso da Revolução Russa, que substituiu a opressão do regime absolutista dos Czares pela opressão da ditadura do Partido Comunista, que pretendia representar a classe operária e inverter as condições de dominação de classes, colocando a classe operária no poder.

A violência com que as lutas pela libertação é acometida contra indivíduos em condições de privilégio ou até mesmo de dominação foi criticada por Bakunin, que, vislumbrando revoluções sociais, lança as linhas mestras do abolicionismo penal e considera mais útil a violência aplicada a propriedades, instituições e o Estado:

Todos os revolucionários, os oprimidos, as vítimas da atual organização da sociedade, cujos corações estão, por suposto, cheios de vingança e ódio, devem lembrar-se de que os reis, os opressores, os exploradores de todo tipo são tão culpados quanto os criminosos procedentes das massas: são delinquentes mas não culpados, dado que também são como os criminosos comuns, produtos involuntários da atual organização da sociedade. (BAKUNIN, 1868, s/p)

A tática de atacar as bases do sistema político, econômico, social e cultural ao invés de atacar os indivíduos que o reproduzem, para Bakunin, trata-se de aprendizado histórico a partir da mal denominada Revolução Francesa:

(...) a terrível guilhotina de 1793, que não se pode acusar nem de preguiçosa, nem de lentidão, não teve êxito em destruir a nobreza na França. A aristocracia não foi completamente destruída, mas sim profundamente abalada, se não pela guilhotina, mas pelo confisco e venda de seus bens. E, em geral, pode-se dizer que as matanças políticas nunca mataram os partidos; resultaram impotentes contra as classes privilegiadas. (BAKUNIN, 1868, s/p)

É certo que as resistências, por vezes violenta dos oprimidos não deve ser equiparada à violência dos opressores, pois ao ser estrutural mais que individual, esta ocorre de forma onipresente e sistemática, requerendo dos subalternos ações óbvias de autodefesa. Ainda que compreensíveis, com vistas a produzir transformações profundas nas relações sociais essas violências se demonstram pouco eficazes. A anarcafeminista Emma Goldman sugere atenção para adequar as formas da luta a seus objetivos. Uma sociedade livre de opressão e autoritarismo será construída a partir de lutas sociais sem novas opressões e autoritarismos:

Os métodos revolucionários devem estar em harmonia com os fins revolucionários. Os meios utilizados para promover a revolução devem estar em harmonia com seus propósitos. Em resumo, é preciso que os valores éticos que a revolução pretende estabelecer na nova sociedade sejam aplicados desde o início das atividades revolucionárias do assim chamado “período de transição”, pois eles só poderão servir como uma verdadeira e segura ponte para a nova vida se forem construídos com os mesmos materiais da vida que se quer alcançar. (GOLDMAN, 1977, p. 148-149)

Importante pontuar que revoluções sociais, do ponto de vista de anarquistas como Goldman e Bakunin, vão muito além de simples melhorias nas condições de vida das classes subalternas e definitivamente transcendem à lei do Estado e à administração de sua burocracia. Trata-se de transformações fundamentais nas relações humanas, tal como explicita Goldman ao discorrer sobre o fracasso da Revolução Russa em promover mudanças substantivas:

(...) a grande missão da revolução, da *revolução social*, é uma transposição fundamental de valores. Uma transposição não apenas dos valores sociais mas dos valores humanos, estes até mais importantes, já que são a base de todos os outros. Nossas instituições e as condições em que vivemos estão fundadas em ideias profundamente enraizadas. Mudar essas condições, deixando ao mesmo tempo intactas as ideias e valores subjacentes, significa que houve apenas transformações superficiais que não poderiam ser permanentes nem trariam qualquer melhora real. E que seriam apenas mudanças de forma, não de

substância, como ficou tragicamente provado na Rússia”. (GOLDMAN, 1977, p. 145).

Os anarquistas insistem que “para fazer uma revolução radical deve-se atacar as posições e as coisas, destruir a propriedade e o Estado” (BAKUNIN, op. cit). Não é por acaso. A divisão social em castas, grupos, classes e identidades culturais servem ao controle social intrínseco ao Estado. Com o Tratado de Westphalia, no século XVII, se estabeleceu a fundação do Estado Nação moderno, determinando para cada Estado a soberania sobre seu território e o monopólio da violência sobre seu povo, definido por uma identidade nacional homogeneizante e excludente. Para controlar e governar seu povo, as instituições estatais determinam a variedade étnica, linguística e o comportamento social adequado para o gozo da cidadania que serão estipuladas nos séculos subsequentes. O endurecimento da divisão social em segmentos identitários para além das multiplicidades socioculturais de qualquer sociedade, servem às agências de estatística e de controle social do Estado (cf. “Micropolítica e Segmentaridade” in DELEUZE e GUATTARI, 1996; DELEUZE, 2008). Simplifica-se as diversidades para domesticar, disciplinar, tornar os corpos úteis, fazendo da multidão o alvo das tecnologias de governo, e justificando, assim, a soberania sobre o território (cf. “A Governamentalidade” in FOUCAULT, 2007).

Todo movimento de resistência que se propõe a transformar radicalmente seja o sistema de organização social e política, seja as relações sociais e seus processos subjetivos de identificação dos sujeitos, está sujeito ao “viver perigosamente” nietzschiano. Isto é, trilhar caminhos não percorridos anteriormente e buscar respostas para os desafios e problemas na medida em que vão surgindo. Resistir à colonização, que pode também ser chamada de sistema de captura, de domesticação e imposição de percepções sociais validadas como corretas, ou mesmo toleráveis, implica certamente em questionar, rejeitar e confrontar.

O nível de criatividade de um movimento ou a medida em que se reproduz condutas habituais variam conforme o movimento se desterritorializa de seus marcos de referência cognitiva e se abre para o novo, sem deixar de se autoquestionar. Independente das situações enfrentadas em cada contexto, as experiências prévias e a cultura política dos ativistas influenciam ou determinam em grande medida a forma como os movimentos conduzem suas lutas (McADAM, 1994).

3 SINGULARIDADES E RESISTÊNCIAS MICROPOLÍTICAS AO MARXISMO E AO FASCISMO

Conjecturamos que o marxismo, em especial sua tradição gramsciana, exerce sobre os novos movimentos de confronto sociocultural da esquerda radical uma especial influência sobre tais posturas de luta, marcadas pela dicotômica disputa por hegemonia. Essas disputas perpassam o processo de produção de inclusão/exclusão de militantes da luta política, da identificação do opressor e do oprimido e dos enunciados opressores ou de resistência. O processo de produção da consciência de classe é difuso e pode abarcar ampla miríade de possibilidades. A persistência de referenciais marxistas e suas concepções de conflito nos novos movimentos sociais tem sido verificada por diversos autores (McADAM, 1994; LARAÑA 1994; DAY, 2005).

A radicalidade em termos marxistas implica na ação revolucionária que não extingue a centralidade e hierarquização das relações de poder, as inverte levando os oprimidos a toda violência e concentração de poder que julga-se necessária para resistir e combater ao opressor. Qualquer sutileza na ação contra os opressores está sujeita a ser identificada como reformista, conivente ou micro-opressora, na medida em que não embarque na luta deflagrada pelas vanguardas.

O ideal revolucionário se inicia, assim, com a rotulação identitária daqueles com quem se compartilha da legitimidade conferida pela condição de oprimido, ou capital subalterno, e pela rotulação de opressora a toda e qualquer contradição a militantes ou a táticas de luta estabelecidas pelas vanguardas. Tal processo, por uma questão ontológica, acaba sendo marcado por dois grandes perigos às lutas antifascistas: o essencialismo e o purismo. O primeiro, se visualiza na identificação de algumas condições pré-definidas biológica, econômica ou culturalmente, e que determinarão o que chamamos de capital subalterno; o segundo, pela exigência de que essas condições somente se satisfaçam mediante uma pureza do indivíduo entre as condições previamente admitidas como historicamente estigmatizadas, oprimidas e subalternas.

O principal problema que tais lutas apresentam à busca de superação do fascismo nas práticas da vida cotidiana e do autoritarismo nas lutas sociais, está justamente na reprodução do binarismo e da micropolítica transcendente produzida pelo Estado e por qualquer indivíduo que julga ao outro com base

em uma pré-construção simbólica do sujeito, geralmente carregada de preconceitos e estigmas sociais. Como já comentado, as identificações binárias utilizadas pelo Estado possuem uma implícita vocação de controle, pois se reduz a diversificação social para que possa ser facilmente rotulada, categorizada, julgada e, sobretudo, controlada.

Nas sociedades de controle (DELEUZE, 2008), desenvolvidas e ampliadas pelas redes de informação e de tecnologias digitais, as condutas são facilmente controladas, vigiadas, categorizadas e julgadas. Se a luta é micropolítica, todas as possíveis micro-opressões serão condenadas e combatidas, se tornarão o próprio foco da luta social. A dificuldade na busca pelo micro, no entanto, é não cair na condição persecutória sobre a conduta e a fala de qualquer indivíduo que provenha de outras vivências ou que compartilhe de um status social privilegiado.

Essa condição persecutória, ao mesmo tempo que se compõe como arma, é a principal limitação desses movimentos. Seus ativistas acreditam estar lutando por legitimidade e por microtransformações sociais instantâneas. Entretanto, produzem negações de afetos, rejeições e exclusões. Suas potências de devir, de se mestiçar, afetar e ser afetado são interrompidas, entrecortadas pela desconfiança permanente em se relacionar, ou pior ainda, militar na companhia de um possível opressor. Em lugar de criar singularidade, os processos subjetivos de criação de estigmas são reproduzidos, impedindo as formas autoritárias de sociabilidade ruírem, já que encontram na estigmatização a própria força de afirmação de uma suposta superioridade (GOFFMAN, 2013). O movimento funciona numa dinâmica centrípeta de auto exclusão de seus recursos mais valiosos, o capital humano, para valer-se de sua arma de auto aniquilação, a identificação constante do micro-opressor.

No limite, essa busca incessante em castrar o diferente pode estar partindo de uma postura um tanto narcísica por parte do agente, uma vez que a desvalorização subjetiva das características do outro é produzida concomitantemente à afirmação das próprias qualidades e potências. Enquanto Foucault incita a libertar-se das “velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna)” (FOUCAULT, 2006, p.32), para viver uma vida não fascista, muitos ativistas tem visto nessas estratégias, típicas de grupos dominantes, uma forma de empoderar e recuperar a autoestima dos sujeitos subalternos estigmatizados socialmente. É sem dúvida importante que as diferenças singulares desses grupos sejam reconhecidas e valorizadas. Entretanto, as afirmações e valorizações de singularidades quando excluem

outras possibilidades de existência, flertam severamente com o fascismo, ao vislumbrar certa unificação e homogeneização social (idem).

A micropolítica da imanência, quando sobrepuja a da transcendência, se apresenta disposta a ver o outro conforme ele se revele em sua natureza, em suas paixões, em suas potencialidades de afeto e suas intensidades de busca de aceitação e compreensão do outro (DELEUZE e GUATTARI, 1996). A tentativa de trânsito entre universos distintos implica disposição a beber de outras águas, a vestir-se de outras modas, enfim, experimentar outras vivências. O ser nômade segue em fluxo contínuo, seja harmônico ou disruptivo, com ou sem interrupções que alternam o congelamento de planos subjetivos singulares, geralmente em torno de algo que lhes convenha, que lhes interesse naquele momento. Busca fazer novas conexões distintas daquelas que cartografou, desenhou e reproduziu, com seus relevos e sinuosidades, dos caminhos já percorridos.

Richard Day (2005) sugere o termo “novíssimos movimentos sociais” para designar os novos movimentos que conseguiram superar a luta por hegemonia e contra hegemonia, rejeitando a produção de novas dominações. Os novíssimos se revelam de tendência anarquista, justamente por permitir e se abrir à multiplicidade, às diversidades de éticas e estéticas da existência. Os anarquistas sugerem a implosão dos sistemas de dominação com repertórios de ação direta. Está para ser definido como esses repertórios podem ser adaptados por movimentos combativos centrados principalmente em estigmas e processos subjetivos. Na resistência ao higienismo social e ao segregacionismo fascista, as lutas anarquistas se apresentam como estilos de vida subversivos se sustentando nas micropolíticas da vida cotidiana (cf. BOOKCHIN, 2010). Agem pela negação de toda e qualquer autoridade. A desobediência coletiva e a rejeição frontal a processos de dominação, enquanto táticas de luta e formas de vida, têm sido registradas por escritos filosóficos desde pelo menos o século XVI, com La Boétie (2009).

4 DAS CLASSES SOCIAIS AO CAPITAL SUBALTERNO: PERCURSOS TEÓRICOS

A noção de luta de classes localizada principalmente nos escritos de Karl Marx que datam o século XIX, passou por uma espécie de desdobramento proto-culturalista refinado com a emergência dos escritos de Antônio Gramsci no século XX, possibilitando uma leitura mais “aberta” e elástica do marxismo,

conforme mostrou Hall (2011). Ao acreditar que a estrutura geral da teoria de Marx necessitava de constantes desenvolvimentos teóricos ao ser aplicada a novas condições contextuais e históricas, já que o pensamento desse autor se dava a partir da utilização do método dialético, Gramsci (1999; 2011) acabou colocando em pleno funcionamento conceitos que o marxismo ainda não havia fornecido, mas sem os quais não seria possível essa tradição teórica explicar adequadamente a complexidade de certos fenômenos sociais hodiernos que ultrapassam os limites de uma construção de cunho economicista, ampliando possibilidades interpretativas que passaram a abarcar o campo cultural.

Gramsci (1999; 2011) propôs uma nova leitura acerca da noção de luta de classes, abarcando outro campo que até então era menosprezado por grande parte dos autores tributários da tradição marxista. Embora não tenha escrito sobre raça, etnia ou racismo, acerca de seus significados e/ou de suas manifestações contemporâneas, além de não ter analisado profundamente as experiências coloniais ou mesmo o colonialismo que revelaram emergentes racismos presentes em sua época, Gramsci direcionou sua atenção ao seu país, centrando suas análises posteriores à construção socialista tanto da Europa ocidental quanto oriental, ao fracasso das revoluções nas sociedades capitalistas desenvolvidas no ocidente, a ameaça do emergente fascismo, assim como a importância do partido na construção da hegemonia, conforme mostrou Hall (2011).

Ainda que o autor não tenha escrito sobre racismo, deixando de abordar esse assunto de maneira mais direta, os conceitos construídos por ele permitiram o desenvolvimento de desdobramentos extremamente importantes para outras teorias sociais, a exemplo dos estudos culturais propostos pela chamada Escola de Birmingham, assim como grande parte das teorias pós-colonialistas. No entanto, foi através de certa proposição fundamentada na elasticidade do conceito de classes sociais apresentada por Gramsci (1999; 2011), para além de uma perspectiva reducionista ao campo da economia, que essa noção se ampliou atingindo um campo cultural e suas relações de dominação por meio daquilo que o autor chamou de classes subalternas.

(...) o que “lidera” em um período de hegemonia não é mais a “classe dominante” da linguagem tradicional, mas um bloco histórico. Esse termo se refere decisivamente à “classe” como um nível determinante da análise; mas não traduz todas as classes diretamente sobre o palco político-ideológico como atores históricos unificados. Os “elementos de liderança” em um bloco histórico podem ser apenas uma fração da classe econômica dominante – por exemplo, capital

financeiro, em vez do capital industrial; o capital nacional, em vez do capital internacional. Junto com estes, dentro do “bloco”, estarão os extratos das classes subalternas e dominadas que foram conquistados através de concessões e compromissos específicos e que formam parte da constelação social, mas ocupando uma função subordinada. (HALL, 2011, p. 294)

No entanto, foi também no século XX, sobretudo, a partir da emergência da chamada teoria do capital humano, advinda da escola econômica de Chicago, que vimos emergir certo sujeito histórico de nossa época que Foucault (2008) chamou de *homo œconomicus* e que, de alguma forma passou a incidir nos movimentos sociais através da mobilização de certas identidades ou classes que passaram a operar aquilo que estamos chamando de capital subalterno. A emergência dessa nova razão empreendedora, que se sobrepôs ao poder soberano decorrente de sua coerção através da razão de Estado, passou a incorporar tecnologias disciplinares concomitantemente àquilo que Foucault (2008) chamou de biopolítica, tendo como inspiração a formação de um sujeito produtor de si mesmo que transforma seu corpo em um material humano de investimentos visando exclusivamente ganhos através de um esforço fundamentado no cultivo do fortalecimento de um *self* empreendedor.

O *self* deve ser um ente subjetivo, ele deve aspirar a autonomia, lutar por realização pessoal em sua vida terrena, interpretar sua realidade e destino como uma questão de responsabilidade individual e encontrar significado na existência moldando sua vida através de atos de escolha. (ROSE, 2011, p. 210)

Esse modo como a noção de *self* se insere na cultura administrativa, mostra de que forma as técnicas psicológicas foram introduzidas como dispositivos que observam, analisam e agem sobre a subjetividade, alterando o gerenciamento do sujeito em desenvolvimento na medida em que incentiva a procura constante pela ênfase na autonomia e investimento em si. Mas, nesse ponto o que menos chama a atenção é a constituição de uma forma singular de gerenciamento sobre os sujeitos, que na perspectiva do *self*, busca intensificar as responsabilidades provocadas pelas ações individuais, supostamente “autônomas”, e assim, podendo agir em duas frentes: direcionando metas para alcançar determinados objetivos individuais e reconhecer falhas e resultados (ROSA e PUZIO, 2013).

Essa emergente racionalidade administrativa contemporânea discursa, cria, proporciona e produz nos e aos sujeitos um poder de “escolha” que alimenta, em termos de ganhos, um conjunto de somatórias que poderá compor o seu

capital humano, além de potencializar o exercício de certo capital subalterno através da mobilização de discursos cunhados em práticas discursivas identitárias presentes nos denominados novos movimentos sociais. Desse modo, a configuração do exercício do poder que Foucault (2000; 2007; 2008) apontou se enquadra nessa perspectiva, na medida em que para ele, o poder não pode ser pensado restritamente a partir de sua função de repressão e negação da subjetividade dos que estão sobre sua ação.

O poder para Foucault (2000; 2007; 2008) é pensado na ótica neoliberal estadunidense emergente a partir dos campos administrativos, que visam apreender a subjetividade de cada sujeito através de seu gerenciamento e modelagem, investindo sobre eles características de uma produtividade institucional. Assim, a emergência da compreensão dos sujeitos como dotados de um *self*, ou seja, de uma subjetividade singular, mostra como essa nova governamentalidade emergente age em forma de apreensão deste e, posteriormente, de sua regulação por meio da liberdade.

Esse dispositivo apreendido pelo indivíduo que o induz a pensar sempre em termos de ganhos durante e sobre sua vida, é mobilizado como recurso para as novas formas de cálculos e estratégias administrativas contemporâneas, localizadas por Foucault (2008) nesta nova racionalidade neoliberal estadunidense que prepondera às demais relações econômicas encontradas em nossa época, responsáveis pela produção de um sujeito chamado pelo autor de *homo oeconomicus*.

Para Rose (2011), essas tecnologias apresentadas por Foucault (2000; 2007; 2008) agem através de formas administrativas que passam a ser tratadas como uma espécie de orquestração calculada das atividades dos sujeitos sob certa racionalidade prática dirigida a certos objetivos. Segundo o autor, elas visam tanto maximizar certas capacidades dos indivíduos quanto restringir drasticamente outras através da governamentalização daqueles tipos de saberes apresentados como legítimos. Dentre eles, o campo científico, que age por meio de certa economia política da legitimidade operada por certos capitais, através de *habitus* específicos que não apenas atuam nesse campo acadêmico que busca do monopólio pela verdade, conforme os termos apresentados por Pierre Bourdieu (2011), mas também operam no campo dos movimentos sociais através da legitimação dos discursos hierarquicamente amparados na fala em primeira pessoa.

Ao apresentar uma crítica ao estruturalismo, Bourdieu (2004) apresenta um debate epistemológico que questiona veementemente o paradigma

universal apresentado por essa tradição do pensamento, que pode ser muito bem utilizado no entendimento do que estamos chamando de capital subalterno e da forma com que ele passa a ser mobilizado. Essa universalização é exatamente presumida através da aceitação de uma classe ou sujeito subalterno que ocupa da mesma forma uma mesma condição estabelecida pelo corpo que habita indistintamente os mais diferentes mundos sociais.

Da mesma forma com que Gramsci (1999; 2011) – e demais tributários da tradição marxista iniciada com esse autor – localizou certa limitação da noção de classe social, Bourdieu (2004) também apontou críticas a essa construção marxista não apenas questionando o entendimento sobre o capital situado exclusivamente ao campo econômico, mas também distinguindo o que entende por *classe real* e *classe no papel*.

Porém, assim como o subjetivismo predispõe a reduzir as estruturas às interações, o objetivismo tende a deduzir as ações e interações da estrutura. Assim, o erro maior, o erro teoricista encontrado em Marx, consistiria em tratar as classes no papel como classes reais, em concluir, da homogeneidade objetiva das condições, dos condicionamentos, e portanto das disposições, que decorre da identidade de posição no espaço social, a existência enquanto grupo unificado, enquanto classe. A noção de espaço social permite escapar à alternativa do nominalismo e do realismo em matéria de classes sociais: o trabalho político destinado a produzir classes sociais enquanto *corporate bodies*, grupos permanentes, dotados de órgãos permanentes de representação, de siglas, etc., tem muito mais possibilidade de ser bem-sucedido na medida em que os agentes que se pretendem reunir, unificar, constituir como grupo, estiverem mais próximos no espaço social (logo, pertencentes à mesma classe no papel). As classes no sentido de Marx estão por fazer-se mediante um trabalho político que possui tanto mais possibilidades de ser bem-sucedido quanto mais se munir de uma teoria bem fundada na realidade, logo, mais capaz de exercer um efeito da teoria – *theorien*, em grego, quer dizer “ver” –, isto é, de impor uma visão das divisões. (BOURDIEU, 2004, p. 155-156)

Ao verificar a possibilidade de mobilizar diferentes recursos no intuito de exercer poder por meio de capitais construídos, sobretudo, através de certas representações que atravessam os corpos dos sujeitos que o reivindicam, Bourdieu (2004) mostrou a emergência das chamadas estratégias de condescendência, na qual os agentes se ocupam de uma posição superior em uma das hierarquias construídas no espaço objetivo do campo analisando que negam simbolicamente a distância social, garantindo a permanência de certo exercício de poder e assegurando as vantagens do reconhecimento estabelecido

a uma denegação simbólica. A partir dessa constatação, presumimos que “os agentes estão distribuídos no espaço social global, na primeira dimensão de acordo com o volume global de capital que eles possuem sob diferentes espécies, e, na segunda dimensão, de acordo com a estrutura do capital, isto é, de acordo com o peso relativo das diferentes espécies de capital” (BOURDIEU, 2004, p. 154).

Ao visar a superação da chamada oposição artificial que emerge da relação entre as estruturas e as representações, Bourdieu (2004) propôs um rompimento com um modo de pensamento que chamou de substancialista, que leva a um não reconhecimento de outras realidades além daquelas que se oferecem à intuição direta na experiência cotidiana dos sujeitos e grupos. Portanto, ao afirmar que “as distâncias sociais estão inscritas no corpo, ou, mais exatamente, na relação com o corpo, com a linguagem e com o tempo” (BOURDIEU, 2004, p. 155), o autor estabelece que a emergência de certo capital pode ser mobilizado como recurso que reivindica o exercício de poder através de um suposto capital ocupado em determinado espaço social através de mobilizações discursivas que operam atravessando os corpos e os discursos que os perpassam. É a partir dessa condição que o autor presumirá a relação entre dominantes e dominados.

Contudo, nesse trabalho estamos propondo que a relação entre dominantes e dominados, bem como os demais elementos que compõem o que Bourdieu (2004) chamou de *habitus*, dependerá exclusivamente do campo e do espaço social ocupado pelo sujeito. Sendo assim, embora reconheçamos que a condição de homem, branco, europeu, intelectual, heterossexual, heteronormativo, etc. presuma certa condição de dominação em grande parte dos espaços sociais compartilhados com demais indivíduos, estamos propondo que em outros campos, como, por exemplo, em certos movimentos sociais que operam a partir da legitimidade atribuída a certa condição ocupada pelos sujeitos, sobretudo, através de seus corpos, essas características representem uma condição de dominação não necessariamente no sentido ontológico, mas em sentido discursivo, principalmente no que se refere a fala em primeira pessoa, já que parte desses grupos fundamentam suas representações e/ou práticas discursivas na governamentalização de um sujeito universal, algo repudiado pelo autor (BOURDIEU, 2004).

A procura por formas invariantes de perceber ou de construir a realidade social acaba por dissimular diversos elementos presentes nessas construções discursivas, conforme ponderou Bourdieu (2004) ao compreender que essa

construção social não apenas opera em um vazio social, na medida em que está submetida a coações estruturais estabelecidas pelos grupos dos quais fazem parte aqueles que reivindicam o exercício desse capital, como também age a partir das estruturas estruturantes, ou seja, das estruturas cognitivas que também são socialmente estruturadas.

No entanto, no caso do capital subalterno, verificamos que há um deslocamento construído hierarquicamente que estabelece certas condições em que um determinado campo e/ou espaço social dos privilégios apresentados por certos indivíduos ou grupos são tratados como elementos deslegitimantes, uma vez que estes sujeitos ocupam o lugar de dominantes. Por outro lado, aquelas características que configuram a condição de dominados podem aparecer como recursos a serem mobilizados através de justificativas que operam no e através do corpo, legitimando discursos que invertem a lógica de dominantes e dominados e o próprio exercício do poder através do discurso operado pela condição de subalternidade ou estigma, por exemplo.

Como para Bourdieu (2004) a construção da realidade social não é apenas um empreendimento individual, ela também pode operar como um empreendimento coletivo em que, em nosso entendimento, o próprio grupo que se encontra em uma suposta condição de subalternidade e/ou de estigma pode alterar sua interpretação acerca das estruturas estruturantes presentes na realidade social, invertendo a relação entre dominantes e dominados, já que “as representações dos agentes variam segundo sua posição (e os interesses que estão associados a ela) e segundo seu *habitus* como sistema de esquemas de percepção e apreciação” (BOURDIEU, 2004, p. 158).

5 A SAÍDA QUE SE APRESENTA

As questões micropolíticas que compõem as zonas de batalha dos movimentos sociais identitários – racismo, heteronormatividade, transfobia, classismo, entre outras – tem sido combatidas com as mesmas armas com que processos de dominação ocorrem em todos os meios sociais: com afirmações identitárias, estigmatizações e exclusões sociais. Detectamos as origens desse processo na herança marxista, particularmente de tendência gramsciana, nas redes de ativistas e movimentos sociais que atuam no cenário.

Nesses processos contra-hegemônicos, ativistas e militantes têm se legitimado na luta através de um dispositivo que denominamos capital subalterno. Formado pela composição dos recursos identitários considerados

oprimidos, estigmatizados, subalternizados, e, portanto, legítimos para a luta, como principalmente as questões de gênero, orientação sexual, raça, etnia, classe social, dentre muitos outros. O problema que localizamos nesse processo de identificação e rotulação de ativistas válidos é não somente o de exclusão de possibilidades de reconhecimento da imanência revolucionária em outras singularidades e outros grupos sociais, mas o risco de presumir e difundir certo essencialismo e purismo bastante próximos de posicionamentos fascistas que se utilizam do punitivismo em suas práticas cotidianas.

O desafio posto para a militância é lutar contra a opressão na vida cotidiana, sem gerar novas opressões, acabar com o autoritarismo sem ser autoritário. Isto é, superar as disputas por hegemonia de poder a partir de processos libertadores tanto da subjetividade individual quanto da coletividade. Isso implica um esforço não somente de alteridade, ou seja, uma capacidade de solidarizar-se com a dor e opressão sofrida por outros, como também não buscar representar o outro. A desconfiança em relação ao outro de identidade potencialmente opressora pode ser suavizada a partir de dispositivos de desidentificação de si e do outro. Desidentificar-se não significa anular-se ou assumir a identidade dominante e opressora. Mas sim, nos dizeres da psicanalista Suely Rolnik:

O que se coloca para as subjetividades hoje não é a defesa de identidades locais contra identidades globais, nem tampouco da identidade em geral contra a pulverização; é a própria referência identitária que deve ser combatida, não em nome da pulverização (o fascínio niilista pelo caos), mas para dar lugar aos processos de singularização, de criação existencial, movidos pelo vento dos acontecimentos. Recolocado o problema nestes termos, reivindicar identidade pode ter o sentido conservador de resistência a embarcar em tais processos. (ROLNIK, 1997, p. 21-22)

Neste campo, a saída é apresentada pela teoria e o ativismo Queer, com destaque para Judith Butler e Beatriz Preciado. Em uma releitura de Simone de Beauvoir, Butler (2015) propõe uma desassociação do gênero à anatomia biológica do corpo, já que o corpo é apenas uma folha de papel onde a cultura patriarcal imprime as identidades de gênero e sexualidade com suas respectivas performatividades. A libertação do corpo deste sistema de opressão masculina implica necessariamente o rompimento com os códigos opressores masculinos, quais sejam, as segmentações identitárias e disciplinadoras das condutas sexuais. Preciado coloca a questão nos seguintes termos:

A contrassexualidade é também uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/ mulher, masculino/ feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Ela define a sexualidade como tecnologia, e considera que os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados homem, mulher, homossexual, heterossexual, transexual, bem como suas práticas e identidades sexuais, não passam de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos, truques, próteses, redes, aplicações, programas [...]. (PRECIADO, 2014, p. 22)

Os homens e as mulheres são construções metonímicas do sistema heterossexual de produção e de reprodução que autoriza a sujeição das mulheres como força de trabalho sexual e como meio de reprodução. Essa exploração é estrutural, e os benefícios sexuais que os homens e as mulheres heterossexuais extraem dela, obrigam a reduzir a superfície erótica aos órgãos sexuais reprodutivos e a privilegiar o pênis como o único centro mecânico de produção de impulso sexual. (PRECIADO, 2014, p. 26)

Enquanto anarquizante de identidades e liberadora de singularidades, a proposta *queer* nos instiga a expandir o debate sobre até que ponto sua perspectiva pode ser expandida e incorporada por militâncias de outras identidades, além do gênero e da sexualidade. Neste sentido, mediante o reconhecimento de que o signo raça é produto de um sistema de exploração e estigmatização de negros, negras, indígenas e aborígenes, o ativismo negro pautaria sua luta emancipatória não somente pela aceitação social do negro, mas principalmente pela abolição da raça enquanto signo cultural que categoriza seres humanos por suas configurações biogenéticas. Ainda que para os negros e outros povos não-ocidentais, que sofrem uma longa história de racismo e estigmatização, seja importante se orgulharem de suas tradições culturais e características biológicas, a superação da dicotomia racial parece requerer o fortalecimento de toda e qualquer diferença bio-cultural. Faz-se necessário uma reivindicação ampla e irrestrita da diferença, da singularidade em que cada ser não se repete como igual, nem pela tonalidade da pele, nem pela anatomia do nariz ou do cabelo. Culturalmente, a mestiçagem antropófaga ainda inspira aceitações e o devir-minoria. Como diz Oswald de Andrade (1976): “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.
- AUGUSTO, A.; ROSA, P. O. E RESENDE, P.E.R. Capturas e resistências nas democracias liberais: uma mirada sobre a participação dos jovens nos novíssimos movimentos sociais in Estudos de Sociologia. **Araraquara**, v.21, n.40, p.21-37, 2016.
- BAKUNIN, Mikhail. **Estatutos secretos da Aliança**: Programa e objeto da Organização Revolucionária dos Irmãos Internacionais. Trad. Frank Mintz. 1868. Disponível em: <http://www.cabn.libertar.org/wp-content/uploads/2012/02/Bakunin_-_Estatutos_secretos_da_Aliança.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2016.
- BOOKCHIN, Murray. **Anarquismo crítica e autocrítica**. São Paulo: Hedra, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2004.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- DAY, Richard. **Gramsci is Dead**: anarchist currents in the newest social movements. Londres: Pluto Press, 2005.
- DELEUZE, Gilles. Qué es un dispositivo?. In DELEUZE, Gilles e TIQQUN. **Contribución a la Guerra en Curso**. Madri: Errata Naturae, 2012.
- _____ e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.
- _____. Introdução à vida não fascista. **Comunicação & Política**, vol. 24, n.2, p.229-33, 2006.

_____. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Ed. Graal, 2007.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2013.

GOLDMAN, Emma. O Fracasso da Revolução Russa. In WOODCOCK, G. (org.) **Os Grandes Escritos Anarquistas**. Porto Alegre: L & PM Editores, 1977. p. 140-149.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1999.

_____. **Cadernos do Cárcere**. Vol 2. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2011.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2009.

LARAÑA, Enrique. Continuidad y unidad en las nuevas formas de acción colectiva. Un análisis comparado de movimientos estudiantiles. In LARAÑA, E. e GUSFIELD, J. (orgs.) **Los Nuevos Movimientos Sociales: de la ideología a la identidad**. Madri: CIS, 1994.

MELUCCI, Alberto. Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?. In LARAÑA, E. e GUSFIELD, J. (orgs.) **Los Nuevos Movimientos Sociales: de la ideología a la identidad**. Madri: CIS, 1994.

McADAM, Doug. Cultura y Movimientos Sociales. In LARAÑA, E. e GUSFIELD, J. (orgs.) **Los Nuevos Movimientos Sociales: de la ideología a la identidad**. Madri: CIS, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: N-1 edições, 2014.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização, in LINS, Daniel (org.) **Cultura e subjetividade: Saberes Nômades**. Campinas: Papirus, 1997.

ROSA, Pablo O. e PUZIO, Marcelo. Governamentalizando o empreendedorismo de si: Como as “psico-ciências” fomentam a produção do homo oeconomicus. **Revista Sociologias Plurais**. Vol. 01. N. 02. Curitiba. Programa de Pós-Graduação em Sociologia –PPGS. Universidade Federal do Paraná – UFPR. Agosto de 2013.

ROSE, Nikolas. **Inventando nossos Selves**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.

Identitary activism and the subaltern capital

Abstract: In the current activism amongst the new and the newest social movements, identitarian struggles have been gaining prominence and power of action, presenting a wide repertoire of tactics and discourses. In this article, identitarian affirmations are discussed considering activists enunciation in which they recognize revolutionary or subversive legitimacy, and also the so called “place of speech”, to only activists with specific conditions of subalternity and/or stigma. We have been observing that this proceeding of counter-hegemony is the result of an agency process that delegitimizes discourses and militancies embedded in dominant identities. The identification of oppressors and oppressed, in their discursive frames, allow activists to create conditions of struggle in which multiplies the opponents and promotes an homogenization of those who possess what we call “subaltern capital”. In this discursive frame, many of these groups base their assumptions in biological or cultural identities of binary segmentation, such as man and woman, white and black, homo and heterosexual, etc. By one hand this binarism strengthens the intensity of confrontation of certain subaltern or stigmatized groups against their opponents; in the other hand, it reproduces standards of interrelations already existing in the oppressive social and cultural systems, such as the very identitarian affirmation and its binarism that trims singularities. The discussion is based mainly on a post-structuralist critic of the empirical data collected by interviews, focal groups and ethnographic observations.

Key-Words: Activism. Identity. Social movements. Place of speech. Post-structuralism.