

AUTOGESTÃO, “AUTOPLANEJAMENTO”, AUTONOMIA: ATUALIDADE E DIFICULDADES DAS PRÁTICAS ESPACIAIS LIBERTÁRIAS DOS MOVIMENTOS URBANOS

MARCELO LOPES DE SOUZA
Universidade Federal do Rio de Janeiro
mlopesdesouza@terra.com.br

RESUMO

O presente artigo possui dois objetivos. Em primeiro lugar, o de esclarecer o significado de certos termos, a começar por “autogestão”, apontando ao mesmo tempo para uma diversidade de acepções que, se por um lado pode confundir e até mesmo indicar banalização e difusão inconsistente, por outro lado não deixa de ser sinal de vitalidade, sempre que os movimentos sociais redescobrem e até reinventam certas ideias (princípios, bandeiras de luta, formas de organização), adaptando-as a novos contextos, diferentes daqueles de origem. Entretanto, é preciso não minimizar o problema da existência de tensões e contradições significativas, quer no plano propriamente discursivo, quer no entrecruzamento desse plano com aquele das demais práticas espaciais concretas. O esclarecimento do conteúdo dos termos autogestão, “autoplanejamento” e autonomia será feito considerando não somente a reflexão acadêmica a seu respeito, mas também a produção discursiva e o conjunto das práticas de certos movimentos sociais contemporâneos – com atenção para o fato de que, assim como os movimentos sociais criam um léxico que amiúde influencia e inspira a produção acadêmica engajada, esta foi, também, historicamente apropriada de diferentes maneiras pelos movimentos sociais. O segundo objetivo deste texto é, por isso, examinar, ainda que sumariamente, as promessas e as incoerências que podem ser verificadas na autorrepresentação dos movimentos, as quais indicam possíveis (des)caminhos no tocante à difusão de certas palavras e ideias.

PALAVRAS-CHAVE: Autogestão. “Autoplanejamento”. Autonomia. Discurso. Práticas espaciais. Movimentos sociais urbanos.

SELF-MANAGEMENT, SELF-PLANNING, AUTONOMY: SIGNIFICANCE AND DIFFICULTIES OF SOCIAL MOVEMENTS’ LIBERTARIAN PRACTICES

ABSTRACT

This article has two objectives. First, to clarify the meaning of certain terms, beginning with self-management [*autogestão*], while stressing the diversity of meanings, a situation which on the one hand can be sometimes confusing and even be a symptom of trivialization, but on the other hand and nonetheless can also be a sign of vitality, as social movements very often rediscover and even reinvent particular ideas (principles, mottos, forms of organization) and adapt them to new contexts. However, one must minimize the problem that consists in the existence of significant tensions and contradictions, both at the level of discourse itself and at the level of concrete spatial practices in general. The task of clarifying the meaning of terms such as self-management, self-planning [*autoplanejamento*] and autonomy is undertaken considering not only the academic reflections about them, but also the discourses and practices of contemporary social movements. Within this framework, I pay particular attention to the fact that not only social movements’ parlance and practices often influences and inspires academics, but ideas developed by people with a scientific/academic training have been historically used and assimilated in different ways by activists. The second aim of this paper is therefore to examine, albeit briefly, the promises and inconsistencies that can be observed at the level of social movements’ self-representations, as these promises and inconsistencies indicate potentialities and obstacles regarding the diffusion of certain ideas and terms.

KEYWORDS: Self-management. Self-planning. Autonomy. Discourse. Spatial practices. Urban social movements.

INTRODUÇÃO: OS MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS E A REINVENÇÃO DAS PRÁTICAS ESPACIAIS EMANCIPATÓRIAS

O presente artigo possui dois objetivos. Em primeiro lugar, e com uma função propedêutica, o de esclarecer o significado de certos termos, apontando ao mesmo tempo para uma diversidade de acepções que, se por um lado pode confundir e até mesmo indicar banalização e difusão inconsistente, por outro lado não deixa de ser sinal de vitalidade, sempre que os movimentos sociais redescobrem e até reinventam certas ideias (princípios, bandeiras de luta, formas de organização), adaptando-as a novos contextos, diferentes daqueles de origem. Entretanto, é preciso não minimizar o problema da existência de tensões e contradições significativas, quer no plano propriamente discursivo, quer no entrecruzamento desse plano com aquele das demais práticas espaciais concretas.¹ O esclarecimento do conteúdo dos termos autogestão, “autoplanejamento” e autonomia será feito considerando não somente a reflexão acadêmica a seu respeito, mas também a produção discursiva e o conjunto das práticas de certos movimentos sociais contemporâneos – com atenção para o fato de que, assim como os movimentos sociais criam um léxico que amiúde influencia e inspira a produção acadêmica engajada, esta foi, também, historicamente apropriada de diferentes maneiras pelos movimentos sociais. O segundo objetivo deste texto é, por isso, examinar, ainda que sumariamente, as promessas e as incoerências que podem ser verificadas na autorrepresentação dos movimentos, as quais indicam possíveis (des)caminhos no tocante à difusão de certas palavras e ideias.

As formas “horizontais” e antiautoritárias de organização sofreram um eclipse durante muitas décadas, no século passado. Aquilo que já se desenhava desde fins do século XIX ficou ainda mais evidente após a Guerra Civil Espanhola, que foi, por muito tempo, o último momento em que as posições libertárias (nesse caso, mais especificamente, anarquistas) desempenharam um papel relevante como força social viva. O final dos anos 1960 representou uma breve e criativa exceção, mas o fenômeno foi logo abafado. Durante muito tem-

¹ A produção discursiva que (res)significa um espaço, intervindo na sua percepção e na sua vivência enquanto lugar (a aceitação social das pessoas que ali vivem e dos usos que nele têm palco), é, ela própria, uma prática espacial, amalgamada com outros componentes das práticas espaciais, diretamente políticos ou materiais. Como em um amálgama, aliás, distinções nem sequer são possíveis a olho nu: o discurso é político, expressa e influencia o poder, e pode ter consequências materiais, sem contar os seus condicionantes econômicos e políticos.

po, autogestão e autonomia estiveram restritas a debates acadêmicos, ou então à prática de pequenos grupos sem maior expressão.

A partir dos anos 90, movimentos sociais pelo mundo afora, e principalmente na América Latina (zapatistas em Chiapas, uma parte dos *piqueteros* argentinos e uma pequena parcela do movimento dos sem-teto brasileiro, entre outros), vêm recolocando os princípios e as formas de organização libertários na ordem do dia. A euforia conservadora dos anos imediatamente posteriores à queda do Muro de Berlim (“fim da história” e outras bobagens de teor semelhante) consolidou-se sob a forma de uma hegemonia liberal que, no entanto, vem sendo desafiada. Diferentemente do que, décadas atrás, queria fazer crer a então primeira-ministra inglesa Margareth Thatcher (“there is no alternative”), há, sim, alternativas – e não somente ao binômio capitalismo + “democracia” representativa, mas também ao marxismo-leninismo.

Pode-se falar, a partir da década de 1990, de uma “nova geração” ou “nova safra” de movimentos sociais. À semelhança daqueles que, em muitos países do mundo, emergiram nos anos 1960 e 1970 e ficaram conhecidos como “novos movimentos sociais”, também os da “nova geração” não se restringem à esfera da produção, nem possuem na contradição entre capital e trabalho seu único elemento definidor. Outros tipos de opressão, além da exploração do trabalho assalariado sob o capitalismo, como, por exemplo, o racismo e a opressão de gênero, são extremamente valorizados nas agendas de muitas organizações e movimentos dessa “segunda geração”. Contudo, diferentemente de alguns daqueles movimentos dos anos 60 e 70, os da “nova geração” parecem encarnar melhor, tipicamente, um “particularismo militante”², tentando consistentemente ultrapassar o localismo e o paroquialismo (“*politics of turf*”, como diriam os anglo-saxões), a estreiteza de agenda (ou seja, a dificuldade de tematizar criticamente, de maneira articulada, diferentes tipos de opressão e conflitos, como luta de classes e racismo) e, claro, o clientelismo. Há, sem embargo, in-

² A ideia de “particularismo militante” (*militant particularism*) remete ao escritor, crítico literário e pensador social Raymond Williams (1989, p. 249), e consiste em, partindo-se de identidades, mobilizações e agendas particulares (local ou regionalmente enraizadas), chegar a perceber questões de interesse bastante geral, o que dá ensejo ao enfrentamento decidido de processos e problemas atinentes a forças cujo alcance geográfico é bastante abrangente (vale dizer, nacionais e/ou internacionais/globais). Em resumo, é a capacidade de um grupo social em conseguir conferir conscientemente uma dimensão “universal” à sua luta, conquanto tendo como ponto de partida questões e motivações imediatas específicas/locais. Contrapõe-se ao que o presente autor vem chamando de “corporativismo territorial” (vide p.ex. SOUZA, 2006, p. 292-294, 542).

consistências outras, de vários tipos e em vários graus. Não raro, o “novo” e o “velho” se acham complexamente amalgamados (ou, pelo menos, justapostos) nessa “nova geração”, como, aliás, muitas vezes também estavam na “geração” anterior. Em que sentido, é o que veremos mais à frente.

AUTOGESTÃO: O QUE É, PARA QUE SERVE E A QUEM SERVE

Muito embora a palavra autogestão seja fruto da segunda metade do século XX, a ideia e as práticas que o termo recobre fazem parte da herança deixada pelo anarquismo clássico. Procurando desfazer mal-entendidos, assim expressou-se a seu respeito, por exemplo, René Berthier, de um ponto de vista anarcossindicalista:

Os libertários foram os primeiros, e durante muito tempo os únicos, a desenvolver a teoria da autogestão e dela fazer um princípio de ação. Hoje, essa palavra, muito degradada, empregada por quase todo o mundo, perdeu muito de sua significação, na medida em que a realidade que ela implica pode ser extremamente variável segundo aquele que a reivindique. “Autogestão” é, antes de tudo, o meio de pôr em aplicação o princípio: a emancipação dos trabalhadores será a obra dos próprios trabalhadores. Isso implica estruturas organizacionais que permitem a aplicação desse princípio. Essas estruturas são, de saída, essencialmente organismos de base que permitem a expressão de todos os trabalhadores, simultaneamente no plano da empresa e no local de moradia. Vemos, então, já uma primeira característica da autogestão segundo os anarco-sindicalistas: ela é, desde as estruturas elementares da sociedade (empresa, localidade), simultaneamente econômica e política. (BERTHIER, 2002, p. 61-62)

Apesar das aparências, a abordagem de Berthier circunscreve fortemente a autogestão ao terreno da economia. Quando se examina o texto em seu conjunto, percebe-se que a alusão ao “local de moradia” é quase acessória, quase acidental; o domínio privilegiado da autogestão é o da produção, e o indivíduo enquanto trabalhador é posto em primeiríssimo plano. Mais abrangente é a compreensão de Cornelius Castoriadis, o qual, de um ângulo igualmente libertário, porém não anarquista, e sim autonomista,³ sintetizou o essencial da questão desta forma:

³ Entendidos de maneira ampla e generosa, o pensamento e as práticas políticas libertários constituem uma “família” relativamente heterogênea de correntes e subcorrentes. Como em toda família, também aí houve e há divergências e até mesmo rugas. Há, não obstante, um forte elemento comum: uma postura simultaneamente anticapitalista e de oposição ao marxismo-leninismo, tendo em conta os seus elementos autoritários e conservadores. Diferentemente do que se pode depreender das falas de muitos anarquistas, a posição libertária não se limita ao anarquismo. A “família” libertária compreende, sobretudo, o anarquismo clássico e suas vertentes específicas (o “mutualismo”, inspirado em Proudhon, a intuição e o exemplo de Bakunin, o “comunismo libertário” de Kropotkin, o anarcossindicalismo etc.), os neoanarquistas (que, como Murray Bookchin, buscaram e vêm buscando, desde a segunda metade do século passado,

Conseqüentemente, o único modo concebível de organização da produção e do trabalho é a gestão coletiva por todos os participantes, como não tenho parado de dizer desde 1947, o que em seguida se chamou autogestão – na maior parte do tempo para fazer dela um cosmético reformista do estado de coisas existente ou um “terreno de experimentação”, calando-se cuidadosamente sobre as implicações colossais que acompanham do começo ao fim a idéia de autogestão. Mencionei aqui apenas duas dessas implicações, explicitadas já em 1955-1957 nos dois textos “Sobre o conteúdo do socialismo” [...]. Uma verdadeira gestão coletiva, uma participação ativa de todos nos negócios comuns, seria praticamente inconcebível se fosse mantida a diferenciação das remunerações (manutenção, aliás que, sob nenhum aspecto, não poderia justificar absolutamente nada). A autogestão implica a igualdade de todos os salários, rendimentos etc. Por outro lado, a autogestão desmoronar-se-ia rapidamente por dentro se se tratasse apenas de “autogerir” o amontoado de excrementos existente. A autogestão não poderia afirmar-se e desenvolver-se se não provocasse, de imediato, uma transformação consciente da tecnologia existente – da tecnologia instituída – para adaptá-las às necessidades, às aspirações, às vontades dos homens, tanto como produtores quanto como consumidores. Ora, não somente não se vê como seriam fixados *a priori* os limites dessa transformação, como também é evidente que ela não poderia ter limites. Pode-se, se se quiser, chamar a autogestão de auto-organização; mas auto-organização *de quê?* A auto-organização é também auto-organização das condições (herdadas social e historicamente) nas quais ela se desenrola. E estas condições, condições instituídas, englobam tudo: as máquinas, as ferramentas, os instrumentos de trabalho, mas também seus produtos; o seu meio, mas também os locais de vida, isto é, o habitat, e a relação entre os dois; e também, sobretudo, evidentemente, os indivíduos presentes e futuros, os seres humanos, sua formação social, sua educação no sentido mais profundo do termo – sua *paidéia*. Autogestão e auto-organização ou são vocábulos para divertir o povo ou significam exatamente isto: a auto-instituição explícita (sabendo-se tal, esclarecida tanto quanto possível) da sociedade. (CASTORIADIS, 1983, p. 20)

A preocupação de Castoriadis, não menos que a de Berthier, também era, como se pode constatar, com a banalização (e a usurpação) da palavra, a qual se popularizou a partir da Itália (*autogestione*) e, principalmente, da França (*autogestion*), embora remeta originalmente à antiga Iugoslávia.⁴ Autogestão

renovar a tradição) e o pensamento autonomista (explicitamente crítico do anarquismo em alguns pontos; conforme será melhor exposto na seção três a seguir, trata-se de uma vertente que teve como principal formulador, no terreno da Filosofia Política, o pensador greco-francês Cornelius Castoriadis).

⁴ A palavra servo-croata *samoupravje* (em que *samo* corresponde ao grego *autos*, e *upravje* equivale a “gestão”) poderia, em princípio, ser tomada como a inspiração para o francês *autogestion* e, a partir daí, para o italiano *autogestione*, o espanhol *autogestión* e o português autogestão. (Em inglês, *self-management* não possui a mesma força política; às vezes se usa, por isso, a expressão “*workers self-management*”, mas mesmo assim não se alcança a amplitude que se consegue nas línguas latinas. Tampouco a palavra alemã *Selbstverwaltung*, em que *selbst* significa “o próprio”

significa gestão da produção pelos próprios trabalhadores, mas também pode e deve significar, mais amplamente – como não escapou a Castoriadis –, a gestão da sociedade (espaço aí incluído) pelo conjunto de cidadãos, em contraposição à tutela por parte de uma elite dirigente e de um aparelho de Estado.

Fala-se, hoje em dia, em “autogestão”, no âmbito dos movimentos sociais da “nova geração” ou em ambientes que não lhe são distantes, a propósito de experiências como a “autogestão” de fábricas e outras empresas que, após a falência (amiúde fraudulenta) de suas firmas, são recuperadas e administradas diretamente por trabalhadores, sem a presença de um patrão capitalista. No Brasil, uma entidade como a Associação Nacional dos Trabalhadores em Empresas de Autogestão e Participação Acionária - ANTEAG, fundada em 1994, tem ajudado a organizar esse tipo de iniciativa, além de difundir a ideia.⁵ Os problemas, entretanto, não são poucos. Se, para Castoriadis, a autogestão implica igualdade de rendimentos, o fato é que é comum, nas “empresas de autogestão” geridas em forma de cooperativas, que haja disparidade de retirada entre os cooperados, dependendo do tipo de atividade desenvolvida: atividades manuais são recompensadas com menores retiradas, ao passo que as técnicas e administrativas dão direito a retiradas maiores. Para Paul Singer – autor que defende esse tipo de desigualdade –, a situação se justifica, aos olhos dos cooperados de muitas empresas, para que estas não percam a colaboração dos indivíduos “mais qualificados, que poderiam obter melhor remuneração em empresas capitalistas”; ademais, a maioria dos cooperados, em algumas empresas, segundo o mesmo autor, “[...] acha natural que certos trabalhadores valham mais do que outros, pois os trabalhadores aceitam e defendem a hierarquia profissional a que foram acostumados” (SINGER, 2002, p. 12). Em face disso, seria a desigualdade de retiradas uma postura “realista”? “Realista” ou não, os argumentos em favor justificam práticas que estão no cerne do modelo social e do imaginário capitalistas: desigualdade de rendimentos e separação (material e simbólica) entre trabalho manual e trabalho intelectual. Essa “autogestão” é, com efeito, uma vitória de Pirro...

e *Verwaltung*, “administração” ou, por extensão, “gestão”, possui a mesma força política das palavras neolatinas.) Contudo, a experiência iugoslava sob Tito foi, no máximo, uma fonte de inspiração terminológica; com razão, seu conteúdo foi rejeitado pelos libertários, que nela viram nada mais que uma variante atenuada e relativamente descentralizada do stalinismo.

⁵ Consulte-se, sobre essa entidade (sua história, seu espírito e suas atividades), ANTEAG (s/d) e ANTEAG (2004).

Na Argentina, país onde, em comparação com o Brasil, o “movimento de empresas recuperadas” se acha mais aprofundado e espreado (seja pelo número de unidades produtivas envolvidas, seja pela ancoragem legislativa já alcançada), o autor do presente artigo teve a oportunidade de visitar duas delas, em 2007: a fábrica de doces e artigos de confeitaria GHHELCO (atualmente também conhecida como Cooperativa de Trabajo Vieytes) e a fábrica de biscoitos Grissinopoli (gerida pela cooperativa La Nueva Esperanza). Lá, o autor conversou com algumas pessoas que nelas trabalham, além de entrevistar também um advogado que tem dado suporte jurídico ao movimento.⁶ Salta aos olhos que muitas “empresas recuperadas” se organizam em cooperativas, nas quais, a despeito da ausência de um patrão, a mentalidade reinante faz com que os cooperativados se assemelhem, de certa forma, a uma “coletividade de pequenos patrões”, uma vez que não se opõem (mais) ao sistema que os envolve. Longe de adotarem uma perspectiva antissistêmica, muitas vezes os pequenos gestores dessas unidades produtivas buscam somente a eficiência, aumentar a sua fatia de mercado e maximizar seus ganhos, pouco ou nada se importando com coisas como “consumo consciente” (ou seja, veicular, por meio dos produtos, mensagens de conscientização política) ou o estabelecimento de laços de cooperação com outros movimentos sociais. Qual é a implicação, para a própria difusão dos termos autogestão e *autogestión*, de se desvincular a fábrica da sociedade em que ela se insere? “Salvar a própria pele” e garantir a ocupação daqueles que reencontraram um “lugar ao sol” em meio ao sistema que os havia deixado ao desamparo – e nada além disso?...⁷

⁶ Trata-se de Luis Caro, na verdade fundador e presidente do Movimiento Nacional de Fábricas Recuperadas por los Trabajadores (MNFRT). O MNFRT surgiu em 2003, a partir de uma cisão do Movimento Nacional de Empresas Recuperadas (MNER), criado em 2001. Em 2007 o MNER, considerado (ao menos em parte) como mais crítico e menos legalista que o MNFRT, já havia sido suplantado por este último na luta pela hegemonia, e se achava em crise.

⁷ E esta é somente uma das debilidades e contradições que, apesar das indiscutíveis vitórias e qualidades, corroem e enfraquecem o movimento argentino de empresas recuperadas. Rebón e Saavedra (2006), em um estudo sério e equilibrado onde apresentam um balanço honesto e realista do movimento, mencionam várias outras, como as seguintes: sobrevivência de mecanismos de controle e castigo, incluindo, às vezes, métodos disciplinares como cartão de ponto, apenamento de faltas e ausências e revista de trabalhadores com o fito de inibir furtos (p. 74); presença bastante disseminada de uma mentalidade que sanciona certos critérios capitalistas de repartição dos ganhos, como a diferenciação da remuneração de acordo com a qualificação (p. 79-81); presença, em alguns casos, de trabalhadores assalariados subordinados à cooperativa, portanto atuando como empregados dos próprios cooperados (p. 81-82); persistência de preconceitos contra os *piqueteros*, a despeito de os trabalhadores desocupados terem sido, repetidas vezes, aliados

DA AUTOGESTÃO AO “AUTOPLANEJAMENTO”: HERESIA TERMINOLÓGICA OU PASSO PERFEITAMENTE LÓGICO?

Planejamento urbano tem sido, para uma parcela considerável da esquerda (e provavelmente para a maior parte da esquerda acadêmica), uma expressão que desperta sentimentos que vão de uma leve e instintiva antipatia a uma rejeição peremptória. Quais são as razões desse antagonismo, menos ou mais refletido, comum tanto no universo simbólico-discursivo do “marxismo ocidental” quanto no discurso libertário?

A razão principal (e mais explicitada) é a identificação do planejamento urbano como uma competência do Estado, e mais: necessariamente como uma atividade completa e inevitavelmente entendível como um atributo exclusivo do Estado. E uma vez que o Estado, em um país capitalista (isto é, o Estado capitalista), é uma instância de poder socialmente conservadora, que tende a servir à reprodução do *status quo* e não à sua transformação, a conclusão lógica é a de que a expressão “planejamento urbano”, enquanto tal, designa práticas conservadoras e antipopulares.

Uma segunda razão, menos explicitada, parece ter a ver com um desejo de distanciamento relativamente ao “socialismo real” – caracterizado, como bem se sabe, precisamente por uma “planificação hipercentralizada” no contexto do totalitarismo, em diversas escalas (urbana/local, regional etc.). E nem é preciso dizer que o “socialismo real” serviu, aos olhos de muitos, como exemplificação máxima de que o planejamento é, “obviamente”, uma atividade estatal.

Especialmente no primeiro caso, opera-se com um conjunto de simplificações um tanto ou quanto falaciosas. Isso porque, a não ser que se possua uma compreensão rígida do que seja o Estado, no estilo do marxismo-leninismo ortodoxo (Estado como um “comitê executivo da burguesia”), é preciso reconhecer, inclusive à luz da experiência histórica, que o Estado, se por um lado é estruturalmente conservador, por outro ele pode propiciar ou alavancar, aqui e acolá, conjunturalmente (vale dizer, sob a forma de governos efetivamente permeáveis às pressões e demandas populares), certos avanços. Se o Estado não é um simples “comitê executivo da burguesia”, algo como um monólito sem fissuras, mas sim a “condensação de uma relação de forças entre classes

dos trabalhadores ocupados e sindicalizados durante processos de ocupação e recuperação de empresas (p. 94); outros tipos de preconceito, como o racismo e a xenofobia (p. 98).

e frações de classe” (POULANTZAS, 1985, p. 147) – ou, mais amplamente, entre grupos sociais, e não apenas classes e frações de classe –, à qual tensões e contradições são inerentes, então é possível imaginar que constelações de força específicas, em conjunturas particularmente favoráveis, possam estimular, financiar ou promover práticas não conservadoras – entre elas, experiências de planejamento, menos ou mais aptas a permitir certos avanços redistributivos e em matéria de redução da heteronomia e mesmo da alienação (no sentido de maior consciência de direitos).

O mais importante, contudo, não é isso. O mais importante é percebermos que, se partirmos de uma compreensão não estreita do que seja o “planejamento”, poderemos verificar que não há razões, nem linguísticas (etimológicas ou outras) nem lógicas, que impeçam que “planejamento urbano” possa e deva ser enxergado também sob uma outra luz – aquela que dirige o foco de atenção para a sociedade civil, em especial para os movimentos sociais. De um ponto de vista libertário, são estes, e não o Estado, que devem, evidentemente, constituir o centro das atenções. Os movimentos sociais emancipatórios podem se dissipar, se enfraquecer; ser desbaratados, amansados, ou mesmo domesticados, e com isso, degradar-se e desaparecer. Mas uma *práxis* de oposição radical à ordem sócio-espacial capitalista só pode ter neles os seus protagonistas. O Estado, independentemente de conjunturas mais ou menos favoráveis para certos avanços (e que, não obstante, podem trazer consigo, e com força ainda maior, o risco da cooptação), permanece sendo uma instância de poder essencialmente heterônoma.⁸

⁸ E não somente o Estado capitalista. O aparelho de Estado, em si, corresponde a um princípio e a uma forma de organização autoritários, encarnando uma separação estrutural entre dirigentes e dirigidos. Nesse ponto, por mais sofisticada que seja a contribuição do marxista Nicos Poulantzas, ao trazer as contradições para dentro do Estado e permitir lidar com flexibilidade com as tensões entre estrutura e conjuntura, o pensamento libertário aponta para o limite político-filosófico fundamental de qualquer construção teórica que não rompa decididamente com a proposta de um “Estado socialista”. Poulantzas, que se opunha ao estatismo autoritário, só conseguiu vislumbrar, como alternativa, uma enigmática (e paradoxal) combinação de aproveitamento das instituições da “democracia representativa” (parlamento, partidos...) com uma dose de autogestão e democracia direta, nos marcos da transição para o “socialismo democrático” do futuro. Ele, que lamentava e repudiava a “social-democratização” da esquerda, não conseguiu fornecer um antídoto convincente que fosse, ao mesmo tempo, uma alternativa radical ao bolchevismo. Por acreditar, equivocadamente, que o autoritarismo do “socialismo burocrático” deveu-se antes a uma espécie de “ditadura dos soviets” que ao esvaziamento destes pelos bolcheviques, Poulantzas desconfiava da dissolução do Estado mediante a generalização da autogestão, defendendo, como opção (a seu ver) prudente, a transformação das instituições da “democracia representativa”, as quais seriam capazes de atuar como contrapesos em relação à democracia direta (como se elas pudessem melhor garantir a preservação de certas liberdades).

Considere-se a palavra “planejamento”. Uma compreensão ampla de seu significado é sugerida até mesmo pelo emprego quotidiano que se faz do vocábulo no âmbito do próprio senso comum, a todo o momento: “planejar o dia”, “planejar a semana”, “planejar a festa” etc. O que haveria de tão maldito, assim, em uma palavra da qual não conseguimos abrir mão?...

É curioso como a palavra gestão, que igualmente poderia ser associada ao ambiente estatal (“gestão pública”), ou ainda diretamente ao ambiente empresarial, não costuma despertar o mesmo tipo de “urticária”, de “reação alérgica”. Também a propósito dessa palavra, de vez em quando há reações negativas de tipo igualmente absolutizante ou generalizante (ou seja, reações contra a própria palavra, ou vagamente contra a “ideia” de gestão); entretanto, bastaria lembrar, nesse caso, a contradição que residiria, justamente de um ângulo libertário, em se desconsiderar que gestão é um elemento de composição do vocábulo (e parte essencial do núcleo da ideia-força) autogestão... A partir do momento em que se tiram as consequências lógicas mais elementares disso, evidente se torna que o problema não é “a” gestão, mas sim a heterogestão – ou seja, a gestão concebida, coordenada e implementada de cima para baixo, hierarquicamente, ou até mesmo de maneira cruamente autoritária.

Gestão e planejamento são duas ideias (dois conceitos) distintas e complementares: a gestão remete ao presente, à administração dos recursos/das relações sociais aqui e agora; o planejamento, de sua parte, remete, até intuitivamente, ao futuro: planejar significa tentar antecipar possíveis benefícios ou malefícios decorrentes de certos fenômenos, práticas ou eventos e seus desdobramentos prováveis. Planejar equivale a buscar minimizar riscos, aumentar as chances de sucesso em uma empreitada e evitar ser surpreendido por problemas que, com conhecimento, imaginação e um pouco de esforço, poderiam, em alguns casos (talvez em muitos, mas certamente jamais em todos!) ser previstos (ver detalhes dessa discussão teórico-conceitual em Souza [2002, p. 45 e segs.; 2006a, p.149 e segs.]).

Em face disso, assim como o planejamento conservador e heterônomo é irmão de uma gestão conservadora, um planejamento não conservador e anti-heterônomo pode e deve ser concebido como complementar a uma ideia não conservadora e anti-heterônoma de gestão. O “par” da heterogestão (termo utilizado, por exemplo, por Guillerm e Bourdet [1976, p. 20]) é o “heteroplanejamento”; analogamente, o “par” da autogestão é o “autoplanejamento”, termo

que, assim como “heteroplanejamento”, o autor propôs em diversos trabalhos (ver, principalmente, Souza [2006a]).

Pode-se entender como planejamento crítico, aquele conduzido de maneira a enfrentar pelo menos alguns aspectos e manifestações importantes do *status quo* sócio-espacial capitalista, como as disparidades infraestruturais, a especulação imobiliária horizontal em larga escala etc. Um planejamento crítico, que possua um nítido componente redistributivo e de justiça social, pode, em certas circunstâncias, ser promovido por governos, desde que respaldados e, mais que isso, impulsionados e fiscalizados pela pressão popular. Mas somente os movimentos sociais podem contrapor-se radicalmente à propriedade privada e ao mundo da mercadoria (o que não significa sugerir que sempre o façam!); por conseguinte, apenas eles podem protagonizar um planejamento insurgente (o qual, em alguns momentos, pode consistir em um verdadeiro “autoplanejamento”). O “autoplanejamento”, assim, pode ser compreendido como uma modalidade de planejamento insurgente, do mesmo modo como este é um subconjunto do planejamento crítico.

Mais do que conceber o “planejamento insurgente” como ideia ou possibilidade lógica, contudo, cumpre saber reconhecer, nas práticas de muitas organizações de movimentos sociais contemporâneos, nítidos elementos de “planejamento insurgente”. Não reconhecer isso significa subestimar a capacidade propositiva e proativa dos movimentos sociais em um sentido profundo. Significa, também, notadamente para o olhar libertário, incorrer em certa contradição, uma vez que se cai prisioneiro, involuntariamente, do “estadocentrismo” que predomina entre os marxistas – “estadocentrismo” que, a todo o momento, retroalimenta a visão reducionista de que “planejamento remete ao aparelho de Estado”, para o bem e (sobretudo) para o mal.

Tome-se, como ilustração, uma importante organização de um movimento social do campo, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), o qual utiliza profusamente, em textos destinados à formação de militantes, a palavra “planejamento”.⁹ Trata-se, aí, do reconhecimento, pela própria organização, de que o MST não prescinde, para a sua atuação em escala nacional (que conta hoje com uma impressionante rede de assentamentos, cooperativas, escolas

⁹ Ver, a propósito, os textos contidos na publicação “Método de trabalho e organização popular” (MST, 2005).

etc.), de um cuidadoso planejamento de suas ações de ocupação de terras, protesto, organização da produção e do seu escoamento e divulgação de atividades. Ao planejar muitas de suas ações considerando explícita e metodicamente a dimensão espacial (da situação fundiária ao quadro da produção, do simbolismo da localização à logística), a organização está, sem sombra de dúvida, realizando um “planejamento espacial” ou espacializado de suas ações em prol da reforma agrária e da mudança sócio-espacial no campo – no caso, não um planejamento urbano, é claro, mas uma espécie de “planejamento rural” em diversas escalas.¹⁰

É óbvio que os movimentos sociais urbanos não “planejam” a cidade ou as suas intervenções no espaço urbano da mesma forma que o Estado. Para começo de conversa, o Estado tem a prerrogativa e a possibilidade jurídico-formal e econômica de impor normas para um espaço contíguo em escala (meso)local (ou mesmo supralocal, como no caso do planejamento regional), lançando mão, no limite, de desapropriações, com finalidade regulatória ou punitiva. Esse tipo de prerrogativa, como se sabe, escapa inteiramente aos movimentos sociais e às suas organizações. Mas isso não significa que eles não pensem estrategicamente, concebendo projetos e arquitetando ações em escalas mais amplas que a nano e a microlocal.¹¹ Com efeito, mesmo ao se organizarem, estabelecerem intercâmbio e planejarem e executarem ações “pontuais”, locais, eles muitas vezes levam em conta, com muita competência, fatores e processos

¹⁰ É bem verdade que o estilo de planejamento e de gestão do MST não deixa de ser bastante vertical, pouco tendo a ver com autogestão e “autoplanejamento” em sentido próprio (a leitura da publicação citada na nota anterior é suficiente para demonstrar isso). Entretanto, não foi por isso que o exemplo foi invocado, mas sim para ilustrar o fato de que uma organização de movimento social não só pode (e precisa) planejar suas ações, como também, ao fazê-lo, não raro saberá e necessitará dar muita atenção à dimensão espacial da sociedade. Se quisermos nos debruçar sobre um brilhante exemplo de “autoplanejamento” (e, obviamente, também de autogestão), e ainda por cima em uma escala temporal e espacial extremamente significativa (alguns anos, e abrangendo diversas regiões de um país), devemos nos voltar principalmente para as experiências anarquistas de coletivização e organização federativa durante a Guerra Civil Espanhola (a respeito das quais valiosas informações podem ser encontradas em Carrasquer [1985] e Leval [1972], no que tange às situações concretas em escala local e regional; devem ser também consultados Leval [1972] e especialmente Santillán [1980], na qualidade de reflexões teóricas e registros de uma *práxis* feitos por participantes diretos).

¹¹ A escala “nanolocal”, ou dos “nanoterritórios”, é aquela dos pequeninos assentamentos (como um acampamento de sem-teto), ou de uma construção ou habitação considerada individualmente (como um prédio ocupado, ou uma residência uni- ou multifamiliar). A escala “microlocal” é a dos bairros e setores geográficos; a “mesolocal”, a das cidades e dos municípios; a “macrolocal”, a das metrópoles (vide Souza [2002, p. 106 e segs.]).

atinentes a escalas mais abrangentes que a nano ou microlocal. Note-se, aliás, que o planejamento estatal também se realiza, materialmente, muitas vezes por meio de intervenções em escala nano ou microlocal: intervenções localizadas para remodelar o espaço público, executar um projeto específico, eliminar uma forma espacial em particular... Tradicionalmente, tais ações localizadas não se fariam em prejuízo ou ao arrepio de normas gerais – muito embora, na era do “empresarialismo urbano” ou “neoliberalismo urbano”, com a sua predileção por “instrumentos flexibilizadores” (tais como as “operações interligadas” e “operações urbanas”, no Brasil, o *conditional* ou *contract zoning*, os *bonuses* e os *linkage programs*, nos EUA, e os *planning agreements*, no Reino Unido¹²) e sua tendência à “negociação de exceções”, nem mesmo isso seja garantido... De todo modo, é interessante perceber que, muitas vezes, notadamente em um país semiperiférico como o Brasil, órgãos de planejamento urbano de prefeituras de pequenas e médias (ou até mesmo grandes) cidades podem, surpreendentemente, muitas vezes revelar menos sofisticação para lidar com a legislação urbanística e certas informações espaciais relevantes que determinadas organizações de movimentos sociais...

As diferenças de prerrogativas e possibilidades jurídico-políticas e econômicas entre o aparelho de Estado e as organizações de movimentos sociais não são, em face de tudo isso, suficientes para desqualificar ou subestimar *a priori* as práticas de certas organizações de movimentos sociais enquanto práticas de elaboração de (geo)estratégias e táticas espaciais. Em consequência, tampouco são suficientes para negar-lhes o reconhecimento de que, em sentido certamente amplo, mas nem por isso impreciso ou frouxo, elas também planejam: planejam suas intervenções no espaço urbano, visando à territorialização de espaços, à constituição de circuitos econômicos alternativos e à ressignificação de lugares; planejam sua logística; planejam a construção e a expansão de uma rede de apoio; planejam várias ações, inclusive, considerando os levantamentos e os planos elaborados pelo Estado, seja para criticá-los, seja para levar em conta certas informações (localização de áreas de proteção ambiental, situação fundiária etc.).¹³

¹² Ver, sobre esses instrumentos, Souza (2002, p. 257-259, 283-289).

¹³ Uma defesa pormenorizada desse ponto de vista já havia sido oferecida pelo autor em Souza (2006a, 2006b).

Vale a pena mencionar alguns exemplos concretos de planejamento insurgente – entre os muitos bons exemplos possíveis – de diferentes países. Começando pelo Brasil, pode-se citar a proposta de “urbanização” de favelas no Rio de Janeiro de meados dos anos 60, por ativistas favelados em cooperação com jovens arquitetos engajados. Essa experiência, que teve origem na luta da favela de Brás de Pina contra a remoção pelo então governo do estado da Guanabara e foi relatada por Carlos Nelson Ferreira dos Santos (um dos tais jovens arquitetos engajados) em seu livro “Movimentos urbanos no Rio de Janeiro” (SANTOS, 1981), desembocou na criação da bandeira “urbanização sim, remoção não”, encampada pela Federação das Associações de Favelas do Estado da Guanabara (FAFEG). Apesar de suas limitações (e de o termo “urbanização”, aliás, problemático, ter sido posteriormente usurpado e banalizado pelo aparelho de Estado), trata-se de uma demonstração, já antiga, de que um ativismo urbano não precisa e nem deve ser meramente reativo, podendo, ao contrário, ter uma postura proativa.

Um exemplo urbano contemporâneo, também brasileiro, é o da organização Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST). Um documento programático intitulado “Projeto político do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto” demonstra muito bem o quanto o MTST tem “sensibilidade planejadora”, ao estabelecer, entre os princípios que devem nortear as atividades da organização, que as ocupações

[...] devem obedecer a um planejamento e pesquisa que envolvam uma averiguação correta das áreas vazias: sua situação de zoneamento, sua propriedade, seu estado fiscal etc. Não queremos reproduzir a lógica caótica e desequilibrada da expansão urbana capitalista que empurra as populações pobres a áreas cada vez mais longínquas, inclusive áreas de mananciais e preservação ambiental. Além disso, é necessário um conhecimento adequado do proprietário para evitar reações inesperadas e planejar uma tática de permanência no terreno ocupado. (MTST, 2005, p. 05)

Muito embora o fato de ter tido origem em uma organização de um movimento social da luta no campo (o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra/MST) tenha levado a alguns erros de cálculo e a uma certa dificuldade para compreender as especificidades das cidades (especialmente das grandes cidades e metrópoles), e o que isso implica em matéria de estratégias e táticas (ver, sobre isso, Souza [2006a, p. 307-309]), o MTST é um cristalino exemplo de uma organização de movimento social que não se restringe a

ações reivindicatórias limitadas e a denúncias. É bem verdade que a existência de elementos e práticas de organização “verticais”, mesclados com outros “horizontais”, impede que se possa falar, nesse caso, de uma autogestão e de um “autoplanejamento” genuínos; sem embargo, apesar da dimensão de “verticalidade”, o fato é que o MTST vem cabalmente demonstrando que um planejamento e uma gestão *grassroots* são possíveis, em meio a esforços de resistência que conjugam a luta institucional não partidária e a ação direta.¹⁴

Agora, um exemplo mexicano, que o autor do presente trabalho teve a oportunidade de conhecer pessoalmente. Trata-se do *asentamiento* El Molino, localizado na *delegación* de Iztapalapa, no Distrito Federal. Abrigando cerca de cinco mil famílias em 2007, El Molino é um assentamento organizado e gerido basicamente por três organizações principais de movimentos sociais, as quais assumiram a personalidade jurídica de *cooperativas de vivienda* ou *asociaciones civiles* para que pudessem ter acesso a fundos públicos destinados à construção de moradias populares e à implementação de infraestrutura. A luta em El Molino, iniciada na década de 80 (a Coordinadora del Molino, que agrupa as três organizações às quais se aludiu, foi fundada em 1984 como barricada institucional na luta contra a remoção), teve como marco fundamental uma marcha para pressionar o governo, e com o passar dos anos não só a resistência mostrou-se vitoriosa, como também as ações tornaram-se mais complexas e frutificaram de várias maneiras. Além de os *pobladores* garantirem a construção paulatina de *conjuntos habitacionales* (em que não faltaram, às vezes, tensões e discordâncias entre eles e os arquitetos que representavam, ao mesmo tempo, o Estado e o “saber técnico”), também asseguraram a manutenção de uma enorme faixa que denominam de “*cinturón verde*”, na qual edificaram um galpão para abrigar reuniões, assembleias e outras atividades, e onde, mais recentemente, inauguraram uma grande horta comunitária, com a dupla finalidade de contribuir para a segu-

¹⁴ A luta institucional não partidária abrange diversas atividades que mesclam diálogo, pressão e negociações com o aparelho de Estado (quando viável e necessário), como tentativas de influenciar o desenho de políticas públicas e a produção legislativa. Tais atividades distinguem-se das tentativas de exercer influência a partir de dentro do Estado, por meio de partidos políticos. De sua parte, a ação direta abrange ainda mais variados tipos de atividades, tais como ocupações de imóveis, bloqueio de estradas, construção de redes de apoio em diferentes escalas etc. De um ponto de vista libertário, a luta institucional não pode ser outra coisa que não um expediente tático subordinado, estrategicamente, à ação direta.

rança alimentar e ter uma certa função pedagógica; além disso, outros usos, como a prática de esportes, estão previstos para alguns dos espaços ainda livres do “*cinturón verde*”, no contexto do *Plan Comunitario de Mejoramiento Barrial* elaborado pelas próprias organizações locais. Por fim, obtiveram do governo o reconhecimento formal, no âmbito do planejamento urbano estatal (sob a forma de uma ZEDEC, ou “*Zona Especial de Desarrollo Controlado*”, que é como o “*cinturón verde*” está classificado na terminologia oficial), daquilo que eles mesmos planejaram e vêm gerindo – aliás, muito ciosos de sua independência.¹⁵

Voltando ao Brasil, um outro exemplo muito interessante, por sua sofisticação, foi a experiência de elaboração do Plano Comunitário do Campeche, em Florianópolis. Relatada com detalhes em um belo livro (TIRELLI *et al.*, 2007), a luta dos moradores da planície do Campeche, em aliança com pescadores, surfistas e outros grupos, exemplifica o quanto a sociedade civil é capaz, não poucas vezes, de preparar alternativas de planejamento não só mais adequadas, como também intelectualmente mais refinadas que as propostas (ou, geralmente, imposições) oriundas do aparelho de Estado. Não obstante o fato de se tratar de uma luta animada sobretudo por moradores de classe média (e, nesse sentido, com facilidades de vários tipos que não podem ser esperadas quando se está diante de resistências protagonizadas exclusivamente pelos pobres), o que parece ser a tônica não é, de modo algum, a defesa de “privilégios”, e sim a capacidade de articular, sem manipulações oportunistas, diferentes agendas (da proteção ambiental à sobrevivência da pesca artesanal) e distintos atores em torno de uma causa comum.

Sistematicamente, podem ser distinguidas as seguintes diferenças básicas entre as práticas de planejamento promovidas pelo Estado e aquelas protagonizadas por movimentos sociais “horizontalmente” organizados, ou seja, não hierarquicamente estruturados:

¹⁵ Todas essas informações foram obtidas quando de uma visita feita pelo autor a El Molino, em 26 de outubro de 2008, ocasião em que visitou grande parte da localidade e conversou com diversas pessoas, sobretudo com a ativista Magdalena Ferniza Pacheco, ou “Malena”. “Malena” presenteou o autor com o material de uma apresentação em *power point* feita por ela em 2007, contendo muitos dados e informações, além de fotos e mapas (incluindo uma planta de El Molino preparada por ela própria, que teve a oportunidade de estudar Sociologia mas se apresenta, em primeiro lugar, como uma ativista).

■ O planejamento promovido pelo Estado apresenta um grau de centralização maior ou menor, enquanto que os movimentos sociais não hierarquicamente estruturados caracterizam-se por uma descentralização radical.

■ O planejamento promovido pelo Estado reflete uma oposição entre “dirigentes” (que planejam, eles próprios, ou então comandam os planejadores profissionais) e “dirigidos” (que têm suas vidas planejadas de fora para dentro e de cima para baixo), ao passo que nos movimentos sociais não hierarquicamente estruturados as decisões são coletivas (“coletivos”, “conselhos” etc. como estruturas “horizontais” e em contraposição às formas de organização “verticais”, típicas do Estado).

■ O planejamento promovido pelo Estado é, em regra, “tecnocrático” (em última análise, burocrático), enquanto que os movimentos sociais não hierarquicamente estruturados caracterizam-se pelo princípio de que o saber técnico deve servir ao corpo de cidadãos (pautando-se a dinâmica política por princípios como rotatividade de funções, mandato imperativo e revogável a qualquer momento em vez de mandato livre, delegação em vez de representação etc.), em lugar de, simplesmente, superpor-se ao corpo de cidadãos como instância delibérante.

■ O planejamento promovido pelo Estado apresenta fluxos de organização tendencialmente unidirecionais, sendo que os movimentos sociais não hierarquicamente estruturados, pelo contrário, apresentam fluxos de organização dispersos, com formas de coordenação complexas e em rede.

■ O planejamento promovido pelo Estado baseia-se em sua soberania jurídico-formal, bem como em prerrogativas regulatórias e normativas de comando sobre grandes espaços contínuos, enquanto que os movimentos sociais não hierarquicamente estruturados baseiam-se em territorializações duradouras ou efêmeras de espaços em escala nano ou microlocal, ainda que muitas vezes articulados em redes supralocais.

■ Por fim, o planejamento promovido pelo Estado vale-se do assim chamado “monopólio legítimo da violência” e do aparato repressivo estatal para garantir muitas de suas práticas ou os pressupostos destas (desapropriações, expropriações, despejos, remoções de populações inteiras), ao passo que os movimentos sociais não hierarquicamente estruturados questionam a legitimidade da violência estatal e desenvolvem formas de enfrentar, neutralizar ou desmoralizar o aparato repressivo do Estado.

O planejamento promovido pelo Estado, tal como acima caracterizado, é uma simplificação; daí a inserção, proposital, de certas palavras ou expressões que indicam relativização (“maior ou menor”, “em regra”, “tendencialmente”). Por exemplo, ainda que o planejamento promovido pelo Estado seja tipicamente centralizado, o grau de centralização varia desde uma centralização fortemente mitigada (nos poucos ou mesmo raros casos de planejamento consistentemente participativo) até uma centralização “em estado puro” (não participação, podendo chegar à hipercentralização totalitária), passando por uma centralização fracamente mitigada (pseudoparticipação, que provavelmente corresponde à grande maioria das experiências ditas “participativas”). Entretanto, se é importante perceber que o Estado não é um monólito sem fissuras e que, às vezes, há uma margem de manobra a ser aproveitada pelos movimentos sociais em meio ao Estado ou por meio do Estado (legislação, fundos públicos etc.), o que se quis, com a sumária caracterização do parágrafo precedente, foi simplesmente operar com aquilo que é típico, deixando de lado as exceções – as quais, todavia, podem ser bastante relevantes, em vários sentidos.

De sua parte, os movimentos sociais tampouco podem ser reduzidos a um tipo único. A rigor, a qualificação feita acima, deixando claro que a referência é aos movimentos sociais emancipatórios mais autênticos, ou seja, não hierarquicamente estruturados, e não aos movimentos sociais em geral, contém, implicitamente, o reconhecimento de que muitos movimentos sociais são, na verdade, hierarquicamente estruturados, inclusive por influência e “contaminação” pelo Estado e/ou pela dinâmica e pela experiência dos partidos. Há, entre as organizações de movimentos sociais, uma gradação não menos variada que aquela existente em relação ao Estado (aos tipos de governo estatal), mas também a respeito dos movimentos é possível distinguir entre aquilo que seria o mais “característico” (não no sentido de estatisticamente mais frequente, mas no sentido de mais coerente) e aquilo que, de algum modo, refletiria uma certa contradição. Se, no caso do Estado, o mais “característico” é uma tensão pequena (e idealmente nula, do ponto de vista capitalista) entre a estrutura (o aparelho de Estado enquanto tal) e a conjuntura (o Estado enquanto governo específico), bem como entre as constelações de poder em diferentes escalas, no caso dos movimentos sociais emancipatórios e anticapitalistas, cuja vocação e cujos objetivos declarados são a oposição

ao *status quo* (incluindo a afronta ao Estado), o mais “característico” deveria ser a ausência de opressão e alienação no interior de suas organizações. No caso do Estado, a contradição e a exceção residem na abertura a uma participação popular consistente (delegação de poder, parceria genuína); no caso dos movimentos sociais emancipatórios, a contradição reside em ter objetivos anticapitalistas e, ao mesmo tempo, adotar formas de organização menos ou mais “verticais” e hierárquicas. Quando uma contradição desse tipo existe e é flagrante, não se pode falar de “autoplanejamento” e autogestão a propósito das práticas espaciais dos movimentos (estratégias e táticas espaciais, modos de organização etc.): o que há, na realidade, é uma “pseudo-autogestão” e um “pseudo-autoplanejamento”.

O CONTEXTO MAIOR: O “PROJETO DE AUTONOMIA” E O DESAFIO DE SUA OPERACIONALIZAÇÃO E CONCRETIZAÇÃO

“Autonomia”, como se disse na Introdução, voltou a ter expressão como uma palavra de ordem e o núcleo de um projeto político-social, após um eclipse que durou os anos 70 e 80, e após a sua última manifestação – breve fulguração – em fins dos anos 60 (*autogestion, autogestione, Selbstverwaltung* etc. enquanto parte essencial do movimento estudantil e operário de 1968 – vide Gilcher-Holthey [2005, p. 87, 113]).

Mas, o que vem a ser, afinal de contas, autonomia?

Autonomia: *autos-nomos*, (dar-se) a si mesmo, as suas leis. [...] Em que sentido pode um indivíduo ser autônomo? [...] A autonomia do indivíduo consiste em estabelecer uma outra relação entre a instância reflexiva e as outras instâncias psíquicas, assim como também entre o seu presente e a história por meio da qual ele se fez tal como ele é, permitindo-lhe escapar à servidão da repetição, refletir sobre si mesmo, sobre as razões de seus pensamentos e sobre os motivos de seus atos, guiado pela intenção do verdadeiro e pela elucidação de seu desejo. [...] Posso dizer que estabeleço eu mesmo a minha lei – uma vez que vivo necessariamente sob a lei da sociedade? Sim, em um caso: se eu puder dizer, reflexiva e lucidamente, que essa é também a minha lei. Para que eu possa dizer isso, não é necessário que a aprove: é suficiente que eu tenha a possibilidade efetiva de participar ativamente da formação e do funcionamento da lei. A possibilidade de participar: se eu aceito a ideia de autonomia como tal (não somente porque ela é “boa para mim”), o que, evidentemente, nenhuma “demonstração” pode me obrigar a fazer, nem tampouco pode me obrigar a colocar de acordo as minhas palavras e os meus atos, a pluralidade de indivíduos pertencendo à sociedade leva imediatamente à democracia, como possibilidade efetiva de igual participação de todos, tanto nas ativida-

des instituintes como no poder explícito [...]. (CASTORIADIS, 1990b, p. 131-134)¹⁶

Ainda a propósito da conceituação de autonomia feita por Cornelius Castoriadis, é preciso diferenciar entre a autonomia individual e autonomia coletiva – aspectos distintos, mas que de tão indissociáveis, o autor do presente artigo os tem comparado com os dois lados de uma mesma moeda. A autonomia individual refere-se à capacidade e à possibilidade de indivíduos adultos para estabelecer fins (projetos, metas) para a sua existência e persegui-los de modo lúcido. Essa “capacidade” é, portanto, também psicológica, e a “possibilidade” mencionada tem a ver com a possibilidade material e institucional de expressar opiniões e de defender os próprios interesses e pontos de vista em igualdade efetiva de oportunidades com outros indivíduos pertencentes à mesma sociedade. A autonomia coletiva, de sua parte, remete à existência de instituições sociais que garantam, precisamente, essa igualdade efetiva – em outras palavras, uma igualdade que não é apenas ou basicamente formal – de oportunidades aos indivíduos para a satisfação de suas necessidades e, muito especialmente, para a participação em processos decisórios concernentes à regulação da vida coletiva. A autonomia coletiva, por conseguinte, se fundamenta em instituições sociais que permitem a existência de indivíduos autônomos (livres) e educados para a liberdade, isto é, educados para amar a própria liberdade e a dos outros. Como Castoriadis ressaltou mais de uma vez, não há indivíduos autônomos, em qualquer sentido politicamente digno de nota, sem uma sociedade autônoma – e vice-versa.¹⁷

¹⁶ No original: “Autonomie: *autos-nomos*, (se donner) soi-même ses lois. [...] En quel sens un individu peut-il être autonome? [...] L'autonomie de l'individu consiste en ceci qu'un autre rapport est établi entre l'instance réflexive et les autres instances psychiques, comme aussi entre son présent et l'histoire moyennant laquelle il s'est fait tel qu'il est, lui permettant d'échapper à l'asservissement de la répétition, de se retourner sur lui-même, les raisons de ses pensées et les motifs de ses actes, guidé par la visée du vrai et l'élucidation de son désir. [...] Pui-je dire que je pose ma loi – lorsque je vis nécessairement sous la loi de la société? Oui, dans un cas: si je peux dire, réflexivement et lucidement, que *cette loi est aussi la mienne*. Pour que je puisse dire cela, il n'est pas nécessaire que je l'approuve: il suffit que j'aie eu la possibilité effective de participer activement à la formation et au fonctionnement de la loi. La possibilité de participer: se j'accepte l'idée d'autonomie *comme telle* (non pas seulement parce qu'elle est 'bonne pour moi'), ce qu'évidemment aucune 'démonstration' ne peut m'obliger à faire pas plus qu'elle ne peut m'obliger à mettre en accord mes paroles et mes actes, la pluralité indéfinie d'individus appartenant à la société entraîne aussitôt la démocratie, comme possibilité effective d'égale participation de tous aussi bien aux activités instituintes qu'au pouvoir explicite [...].”

¹⁷ Ver, sobre essas questões, Castoriadis (1975, 1983a, 1986a, 1986c, 1990b e 1996).

O “projeto de autonomia”, para cuja discussão filosófica Castoriadis contribuiu com singular densidade, foi construído, nos marcos do debate político “ocidental”, como uma alternativa simultânea ao binômio capitalismo + “democracia” representativa e ao “socialismo burocrático-autoritário”. A autonomia coletiva pode, assim, ser entendida também como uma espécie de sinônimo de democracia radical, também expressável como autogestão (e como “autoplanejamento”). Não é razoável, no entanto, falar apenas das instituições políticas (e econômicas) que podem assegurar a autonomia individual; é imprescindível compreender a necessidade de um imaginário que propicie a ambiência, o “caldo de cultura” necessário a uma socialização autônoma do indivíduo.

Os usos concretos da palavra “autonomia” são, porém, variáveis, e muitas vezes se afastam um pouco do que se acha “preconizado” por uma reflexão como a de Castoriadis ou, em termos mais amplos, por uma reflexão filosófica. Deixando de lado os usos conservadores – como os que revestem as tendências ou práticas separatistas ou autoss segregadoras que têm a ver, no fundo, com a defesa de privilégios às expensas de outros, correspondendo, portanto, a uma brutal heteronomia em escala mais abrangente (ver, sobre isso, Souza [2006a, p. 76, 375]) –, também entre os movimentos emancipatórios há peculiaridades a serem consideradas. Zapatistas e *piqueteros*, quando falam em *autonomía*, não estão se comportando meramente, sequer principalmente, como “leitores” de algum autor, mesmo que às vezes dialoguem com as obras de diversos pensadores, os quais, ainda que menos profundos e originais que Castoriadis, têm colaborado, não raro inspirados em movimentos sociais latino-americanos, para refletir sobre as perspectivas e virtualidades da luta emancipatória (os três mais citados, nesse campo, são Toni Negri, John Holloway e Raúl Zibechi). Embora, especialmente entre os intelectuais vinculados ou muito próximos a esses movimentos (como Holloway e Zibechi), se constatem referências teórico-filosóficas explícitas,¹⁸ o fato é que, na prática, tais movimentos estão “rein-

¹⁸ Referências essas, diga-se de passagem, às vezes demasiadamente ecléticas e mesmo um pouco confusas. No caso de John Holloway, intelectual irlandês residente no México e considerado como muito próximo dos zapatistas, é de causar uma certa perplexidade o seu esforço para compatibilizar a tese libertária de “mudar o mundo sem tomar o poder” (título do livro que o tornou internacionalmente conhecido) com a tradição marxista, ao mesmo tempo em que não dialoga com as tradições do anarquismo, do neoanarquismo ou do pensamento autonomista europeu... (cf. HOLLOWAY, 2005). No caso de Raúl Zibechi, autor uruguaio que tem oferecido algumas das mais inspiradoras análises de diversos movimentos latino-americanos da atualidade (consulte-se, por exemplo, Zibechi [2003, 2006 e 2007]), é preciso reconhecer, a despeito do vigor

ventando” (mais do que simplesmente “adaptando”) a ideia de autonomia de acordo com suas necessidades e possibilidades. Voltar-se-á a isso mais adiante.

Por ora, enfatize-se que a autonomia não é apenas redescoberta e “reinventada” como núcleo de um projeto político-social: ela é também “espacializada”, de um modo como a literatura político-filosófica europeia a seu respeito não soube ou não pôde realizar (incluídas aí as seminais contribuições de Castoriadis – ver, sobre esse tipo de lacuna no pensamento castoriadiano, Souza [2006a, p. 80-82]). E a *práxis* dos movimentos contemporâneos vem mostrando o quanto a mudança social concreta tem que ser uma mudança sócio-espacial, começando pelo trabalho de mobilização e organização em escala (micro)local.

Para várias organizações dos movimentos sociais argentinos que atingiram seu apogeu nos primeiros anos do século XXI (*piqueteros*, *asambleas barriales*), *autonomía* significa, acima de tudo, construir o “poder popular” apesar do Estado e independentemente do Estado, inclusive com ceticismo e hostilidade em relação a governos e políticos profissionais (hostilidade essa expressa pela bandeira “¡Que se vayan todos!”, da rebelião popular argentina de dezembro de 2001). Isso se mescla com a ênfase posta na autogestão e nas formas de organização “horizontais” e não autoritárias. A maneira como tudo isso se concretiza tem a ver, muitíssimas vezes, com organizações e práticas espaciais insurgentes: desde “*cortes de ruta*” / “*piquetes*” até a implementação de hortas comunitárias e *comedores populares*. A interessante noção de “*trabajo territorial*”, desenvolvida e sublinhada pela parcela mais claramente autogestionária do movimento *piquetero*, parece sintetizar grande parte disso tudo:

En efecto, el “trabajo territorial” contiene en si mismo su propia definición política. Realizar trabajo territorial no sólo significa, en este caso, afianzar el trabajo del colectivo en el espacio local, sino por sobre todo, atribuir a esas actividades comunitarias aptitudes de cambio social. En primer lugar, el trabajo en el territorio se propone como producción de nuevos valores de solidaridad que reconstituyan los lazos interpersonales y las dimensiones existenciales de las personas resquebrajados por el desempleo, la pobreza y las formas de autoritarismo que bajo distintas modalidades calaron en la sociedad. En segundo lugar, esta construcción comunitaria apunta a la producción de una sociedad

e da relevância de seus escritos, algumas discrepâncias teórico-discursivas, como aquela entre uma análise de sabor não raro “antiorganização” (chegando ao ponto de confundir organização e articulação com centralismo), por um lado, e uma certa dificuldade para proceder a uma crítica explícita e radical do marxismo, além de uma certa ambiguidade ou condescendência para com governos como o de Hugo Chávez, por outro lado (quanto a este último problema, sua posição evoluiu bastante nos últimos anos).

nueva, que no antagoniza directamente con los lugares del poder instituido para imponerse, sino que se proyecta y autoafirma como “soberanía no estatal” [a expressão é de Kirstie Mc Clure]. (DELAMATA, 2004, p. 48)

No caso emblemático da Argentina, o *barrio*, de certo modo, obviamente pré-existe em relação ao movimento (como referência geográfica compartilhada, até, às vezes, como “bairrofilia”); porém, por outro lado, a identidade territorial é reforçada ao longo da mobilização, da luta. Em parte, portanto, o *barrio*, enquanto “lugar” densamente politizado e território apropriado de baixo para cima, é produzido pelo e através do movimento social. O “*trabajo territorial*”, com isso, se mostra, no caso do MTD Solano – o qual “toma como princípios constitutivos del movimiento la autonomía, la horizontalidad y la democracia directa” (DELAMATA, 2004, p. 47) –, assim como, com menor ênfase, também no caso de algumas outras organizações *piqueteras*, em uma verdadeira trilha e um autêntico princípio norteador da construção da “*autonomía*”. A crítica que esse setor do movimento recebeu por parte daqueles vinculados a partidos de esquerda ou organizados de acordo com uma lógica de partido, a exemplo do Movimiento Teresa Rodríguez/MTR, é o de que a proposta dos “autonomistas” seria “*light*” (foi essa a palavra utilizada por uma importante militante do MTR, entrevistada pelo presente autor em 2007) – o que certamente se explica pelo fato de os *piqueteros* “autonomistas” não estarem preocupados ou interessados em tomar o poder de Estado, objetivo estratégico de qualquer organização revolucionária influenciada pelo pensamento marxista-leninista.¹⁹ Por outro lado, é impossível, sem dúvida, edificar uma sociedade autônoma somente “afastando-se” do Estado o mais possível (ainda que, muitas vezes, de modo algum totalmente, como o comprova o interesse, por parte de quase todas as organizações *piqueteras*, na gestão de subsídios estatais, os “*planes*”), sem afrontá-lo e combatê-lo diretamente... A questão, sem resvalar para o velho “estadocentrismo”, é a de saber combinar o “apesar do Estado” com o “contra o Estado” da maneira mais radical e fecunda possível – sem se esquecer da habilidade para, quando for conveniente e factível (isto é, quando não estiverem envolvidos seriíssimos riscos de cooptação, enquadramento e proliferação do oportunismo), lançar mão do “com o Estado”, como a tentativa, de valor tático, de influenciar a elaboração de leis formais e, eventualmente, obter acesso a recursos e fundos públicos.

¹⁹ Também por parte da literatura acadêmica esse tipo de objeção aos *piqueteros* “autonomistas” não tem faltado, como se vê por Petras e Veltmeyer (2005).

No que concerne a organizações *piqueteras* vinculadas a entidades sindicais centralizadas e a partidos políticos, a espacialidade passou a adquirir grande significado, em comparação com o passado, ainda que, nesses casos, não se possa falar de um projeto autogestionário. É o que ocorre, por exemplo, com as organizações ligadas à CTA, nas quais a espacialidade não deixa de ser valorizada, mas de uma maneira diferente. “El territorio presenta una doble densidad: es un espacio de confluencia entre las prácticas comunitarias instaladas, las nuevas problemáticas y las referidas al desempleo, pero también indica un espacio de organización y unidad política”; “[...] la definición de la CTA supone por un lado la ‘vuelta’ a un Estado de derechos que garantice su acceso a los ciudadanos, y por otro, la transformación de los ‘territorios políticos’ como (meros) espacios barriales disputados por estructuras partidarias, a la idea de territorio como perspectiva de construcción de un proyecto colectivo con las bases, consensuado en las instancias intermedias y unificado en las instancias superiores o nacionales, a través de los congresos y las elecciones” (DELAMATA, 2004, p. 41, 43). A percepção estratégica do “*trabajo territorial*”, mesmo por parte das organizações mais centralistas, fica clara por meio deste depoimento de um secretário da CTA:

En realidad, el barrio siempre fue un espacio de las organizaciones de los partidos y no de las organizaciones de los trabajadores. Y, digamos, esto ha abierto una discusión importante, y en segundo lugar, el territorio fue lo que permitió que la Central tuviera y mantuviera un nivel de presencia en el conflicto social que de otra manera no hubiera podido tener, si se hubiera quedado restringida al ámbito estrictamente laboral. (*apud* DELAMATA, 2004, p. 43, nota 20)

Porém, mesmo nos casos em que a “autonomia” é uma referência relevante ou fundamental (nunca é demais salientar que movimentos como os *piqueteros* argentinos e os sem-teto brasileiros são bastante heterogêneos politicamente), nem tudo é “autonomia” no mesmo sentido, ou com a mesma amplitude. É conveniente admitir que, assim como as raízes da palavra “autonomia” nos remetem à antiga Grécia, também a ideia de autonomia é indissociável, em sentido profundo, do imaginário greco-ocidental. De tanto arrolarmos e analisarmos as iniquidades, injustiças e crimes cometidos pelos Estados e agentes econômicos privados do Ocidente (notadamente Europa Ocidental e EUA) nos últimos séculos, acabamos por esquecer, às vezes, que o Ocidente não produziu somente significações imaginárias e heterônomas e protagonizou práticas

liberticidas; a luta contra a heteronomia, em diversos *fronts* (de classe, de gênero etc.), também é parte da história do Ocidente, com todas as suas insuficiências e derrotas, mas também com algumas tantas vitórias, como apontará qualquer balanço honesto da história do movimento operário, do feminismo, da (re)criação de institucionalidades orientadas para a democracia direta e da elaboração e difusão de ideias, programas e projetos libertários.

Os zapatistas em Chiapas, assim como vários outros movimentos de base indígena, diferentemente dos *piqueteros* e dos sem-teto, não constituem um movimento especificamente urbano; mas eles também têm, nas cidades, espaços importantes de articulação e de visibilização de protestos e demandas (como em Oaxaca, no México, cidade capital do estado homônimo que foi palco, em 2006, de um extraordinário movimento de resistência popular que aglutinou diversos grupos e organizações [vide MARBÁN, 2008]) e, às vezes, um ambiente de recriação de formas de sociabilidade, interação e luta (é o que ocorre em El Alto, verdadeira “cidade aimará” situada ao lado de La Paz, na Bolívia [consulte-se ZIBECCHI, 2006]), e, de maneira um pouco distinta, na própria Cidade do México, que se apresenta, em boa parte de sua periferia, como um mosaico de etnias). Para os zapatistas e os representantes do “nuevo movimiento indígena” latino-americano, expressões como “*autonomía regional*” e “*autonomía territorial*” não necessariamente têm a ver com autogestão (e “autoplanejamento”), muito menos com autonomia em sentido ocidental (sentido esse basicamente compartilhado, em que pesem as controvérsias sobre rumos e limites, pelos *piqueteros* argentinos que levantam tal bandeira). Trata-se, antes, aqui, de uma luta por aquilo que o autor tem denominado autonomia no plano externo, ou seja, pelo direito (devidamente expresso territorialmente) de autodeterminação em face de sociedades, poderes e grupos sociais estranhos ao grupo local/regional.²⁰ Isso se apresenta mesclado com uma reinvenção ou um revigoramento de instituições tradicionais, às vezes nitidamente heterônomas de um ponto de vista ocidental, como o patriarcado ou mesmo os “*consejos de ancianos*”, conquanto, outras tantas vezes, haja igualmente a presença de elementos que lembram a democracia direta ou a ela se assemelham, ainda que devam bastante a tradições seculares e milenares dos indígenas, aqui e

²⁰ Uma discussão sobre isso, na delicada interface entre política e cultura, pode ser encontrada em Souza (2006a, Cap. 6).

ali temperadas por influências ocidentais, tais como muitas “*asambleas*”. Que, nesse contexto, o termo “*autonomía*” não tem a ver, automática ou plenamente, com uma verdadeira autonomia no plano interno (vale dizer, com o questionamento de formas de organização “verticais” e com a ausência de qualquer tipo de opressão ou assimetria estrutural), é bem ilustrado pelos estudos de Díaz-Polanco (1998 e 1999).

Ao menos de um ponto de vista ocidental ou fortemente ocidentalizado, a autonomia coletiva e a autonomia individual são, como se sublinhou parágrafos atrás, não só indissociáveis como também indispensáveis. A autonomia individual não se confunde com individualismo, esse valor (pequeno-)burguês, assim como a autonomia coletiva não é exatamente o mesmo que uma “comunidade” de tipo tradicional. A autonomia individual defendida no âmbito do “projeto de autonomia” se traduz também, é verdade, pela possibilidade de um indivíduo tentar planejar sua trajetória de vida com a maior liberdade possível (não esquecendo jamais, obviamente, que o limite desse aspecto da autodeterminação e da liberdade para “planejar a própria vida” são as contingências, o imprevisível...); mas ela não se esgota aí, em uma liberdade meramente privada. Não se trata de nenhuma apologia da liberdade individual de um ponto de vista liberal, em que a liberdade é encarada como um simples atributo da vontade individual – uma vontade individual fundada sobre um individualismo egoísta, possessivo e ensimesmado. A liberdade é, também, sobretudo, liberdade para fazer com os outros (e para desfrutar a companhia dos outros), levando em consideração as necessidades coletivas (as quais, diversamente da “sabedoria” liberal convencional pregada desde Adam Smith, não se reduzem a um simples agregado de vontades, necessidades e preferências individuais). Do ângulo do “projeto de autonomia”, a liberdade e a qualidade de vida privadas do indivíduo são inseparáveis da liberdade de que se pode gozar na esfera pública, notadamente da liberdade para se informar confiavelmente, para atuar e para participar das decisões sobre os negócios de interesse coletivo.

Será que sociedades tradicionais, de base étnica e fortemente não ocidentais, propiciam, em caráter absoluto, formas de organização menos injustas que aquelas viabilizadas no âmbito e de uma sociedade de tipo ocidental e sobre os fundamentos de valores ocidentais? Zibechi (2006) certamente tem razão ao mostrar que, em um país colonizado e massacrado pelo Ocidente como a Bolívia, mas no qual os estratos socioculturais indígenas permanecem vivos

e vigorosos, a autoestima e a dignidade passam por uma resistência de base étnica contra o Estado e contra o capitalismo – enfim, contra o Ocidente, em larga medida. Mas é o próprio Zibechi quem, *en passant*, admite que as “comunidades” aimarás de El Alto não excluem, por exemplo, uma subalternização da mulher, também com base em valores e costumes tradicionais (ZIBECHI, 2006, p. 145-146). Por mais que Adorno e Horkheimer (2006) e, depois deles, Marcuse (1982) e outros tantos (por último, os “pós-modernos”), já nos tenham arrostado, décadas atrás, com as contradições do projeto do Iluminismo, é preciso perguntar se é realmente o caso de simplesmente trocar os sinais e passar a ver potencialmente o “Mal” em tudo que seja oriundo do Ocidente, dos gregos antigos à atualidade. Um pouco de reflexão e, provavelmente, qualquer mente sã concordará que seria exagero e mesmo tolice (além de contraditório...) pretender ir tão longe.

É evidente, por outro lado, que avanços reais são possíveis (e, dependendo do contexto, só talvez possíveis) valorizando-se e preservando-se a matriz não ocidental e resistindo ao avanço do Estado e do capital contra os *Lebenswelten* tradicionais, que são por aqueles desmontados e sugados a fim de aplainar terreno para uma sempre renovada tentativa de dominação. Registre-se que, apesar do eurocentrismo que algumas vezes impregnou certas avaliações suas, o próprio Castoriadis teve sensibilidade suficiente para admitir que formas de sociabilidade “tradicionais” podem ser um fator de revigoração da resistência anticapitalista, na qualidade de uma espécie de antídoto contra o imaginário e os valores do produtivismo, do consumismo etc. Notável é a seguinte passagem:

Há muito que eu penso que a solução dos atuais problemas da humanidade deverá passar pela conjunção desse elemento [formas de sociabilidade e um certo “tipo de ser humano” ainda não completamente modelado pelo imaginário capitalista, tais como ainda podem ser encontrados em países do “Terceiro Mundo”] com a contribuição que o Ocidente pode aportar; entendo por isso a transformação da técnica e do saber ocidentais de sorte a serem postos ao serviço da manutenção e do desenvolvimento das formas autênticas de sociabilidade que subsistem nos países “subdesenvolvidos” [...]. (CASTORIADIS, 1986, p. 173-174).²¹

²¹ “Je pense depuis longtemps que la solution aux problèmes actuels de l’humanité devra passer par la conjonction de cet élément avec ce que l’Occident peut apporter; j’entends par là la transformation de la technique et du savoir occidentaux de sorte qu’ils puissent être mis au

Seja como for, nenhuma cultura é, ainda mais nos dias que correm, em meio à globalização, uma ilha. Para o bem e para o mal, o intercâmbio de ideias e as influências recíprocas se dão com uma velocidade espantosa. Mesmo os métodos de luta e as práticas de resistência de sociedades não ocidentais podem ser enriquecidos e remodelados pelo contato com experiências de luta de outros lugares – como, aliás, parece mesmo que tem sido muitas vezes o caso. Por que precisaria ser diferente?...

Com isso, a “autonomia” invocada em nossos dias em Chiapas, em El Alto, nas *villas e barrios* de Buenos Aires e por certos grupos de sem-teto brasileiros pode não ser sempre a mesma coisa – como uma metrópole de um “povo transplantado”, como o argentino, ou mesmo uma metrópole de um “povo novo”, como o brasileiro, profundamente marcados e modelados pelo Ocidente (a ponto de ser vã qualquer tentativa de encontrar matrizes culturais pré-colombianas relativamente intactas nesses ambientes), não são a mesma coisa que a “cidade aimará” de El Alto ou a região de Chiapas.²² E, no entanto, há, sim, algo em comum entre essas experiências emancipatórias, no que concerne ao uso ou resgate do referencial da autonomia. Do mesmo modo como há algo em comum entre elas e as experiências que tiveram por palco a Europa, do movimento anarquista do século XIX ao movimento operário-estudantil de 1968 e ao “movimento por uma outra globalização”, da atualidade.

A autonomia é um referencial político dinâmico, porquanto valorizado e apropriado por insurgentes e resistentes diversos, em condições histórico-geográficas distintas. Decerto que não cabe, assim, pretender censurar tais ou quais usos do termo por serem tidos como “menos puros” ou “menos precisos” – o que, além de arrogante, seria uma iniciativa inútil. Cabe tentar entender

service du maintien et du développement des formes authentiques de socialité qui subsistent dans les pays “sous-développés” [...].”

²² As expressões “povo transplantado” e “povo novo” são de Darcy Ribeiro (1987). Para ele, três tipos societários seriam marcantes nas Américas: os “povos transplantados” corresponderiam a formações sociais (ou, pode-se dizer, sócio-espaciais) largamente “importadas” da Europa, como o grosso das populações de Argentina e Uruguai (ainda mais após o virtual extermínio das populações ameríndias); os “povos-testemunho” seriam as sociedades que, conquanto encapsuladas e enquadradas por um Estado-nação tradicionalmente dirigido por *criollos* (descendentes de espanhóis), continuariam gozando de forte identidade cultural própria (língua, cosmologia, costumes etc.), como os *indígenas* na Bolívia, no Peru e no Equador; finalmente, os “povos novos” seriam sociedades originadas da fusão (parcialmente fundada na violência, parcialmente por assimilação e hibridização graduais), e não meramente da justaposição de matrizes étnicas diferentes, sendo o Brasil o mais significativo exemplo.

essa diversidade de usos, sem deixar de chamar a atenção para eventuais atritos e contradições.

CONCLUSÃO: ROMPENDO (A DURAS PENAS) COM O “CONFORMISMO GENERALIZADO”

A “autonomia”, no amplo sentido exaustivamente ressaltado por Castoriadis, vai além da “autogestão”, ainda que esta última constitua o núcleo político explícito da primeira (ao lado, deve-se acrescentar, do “autoplanejamento”). Mas... até que ponto a “autonomia”, sendo uma construção político-intelectual originada e desenvolvida no Ocidente (a própria etimologia da palavra remete a um contexto ocidental), pode ser invocada, por exemplo, na América Latina, sem que pareça que se esteja cometendo uma importação indevida de um conceito exótico?

A esta altura, é preciso desafiar alguns simplismos, não raro compartilhados tanto por europeus e estadunidenses (ou refêns do eurocentrismo em geral, vivam lá onde vivam) quanto por alguns intelectuais latino-americanos críticos.

O que é e onde está o “Ocidente”? Será que ele se limita por completo, realmente, à Europa, aos Estados Unidos e algumas outras “colônias de povoamento” (Canadá, Austrália, Nova Zelândia)? No caso da América Latina (expressão problemática, de origem francesa: serão “latinos”, por exemplo, os *indígenas* bolivianos ou peruanos?...), Darcy Ribeiro ofereceu, décadas atrás, uma categorização que, na sua essência, continua válida. Para o eminente antropólogo brasileiro, os povos latino-americanos poderiam ser classificados em três grandes grupos: “povos transplantados” (Argentina, Uruguai), “povos-testemunho” (ele se referia, precisamente, aos aimarás, quéchuas etc., que na maior parte dos países andinos e em vários países da América Central formam uma enorme parcela da população, não raro majoritária) e “povos novos” (dos quais o melhor exemplo seria o Brasil). Essas três categorias representariam situações muito diferentes em matéria de formação e “evolução” cultural. Considerando os “povos transplantados”, como Argentina e Uruguai, o que justificaria tratá-los como um “não Ocidente”, como se fossem algo muitíssimo distinto dos Estados Unidos ou da Austrália? Mesmo no que se refere a um “povo novo”, como o Brasil, profundamente ocidentalizado e cuja cultura foi plasmada ao longo de um processo marcado por um complexo hibridismo comandado, des-

de o início, por um Ocidente ibérico, também é o caso de duvidar de uma interpretação que negue a intensidade da presença do Ocidente (conquanto seja igualmente apropriado duvidar de qualquer interpretação que faça do Brasil nada ou pouco mais que um apêndice cultural europeu, como seria talvez exagerado postular até mesmo para a Argentina). Quando ativistas *piqueteros* na Argentina, por exemplo, clamam por *autonomía*, estarão incorrendo em alguma importação artificial? Tudo indica que não.

Outra coisa: não se tornou a “ocidentalização” cada vez mais profunda, não terá ela alcançado, ainda que em graus muito diferentes, e para o bem e para o mal, praticamente todo o mundo, em especial nas últimas décadas de globalização acelerada? (E, além do mais, não terão sido as soluções sincréticas, inclusive no plano político e entre “povos-testemunho”, coisas sempre possíveis? Os *cabildos abiertos* são, como se sabe, uma instituição surgida na América colonial espanhola, mas que tem sido “apropriada” de baixo para cima por populações locais – por exemplo, indígenas aimarás da Bolívia e do Peru, sob a forma de autênticos *cabildos populares*.)

Portanto: certamente que não se deve esquecer que a autonomia (e a democracia direta, a autogestão etc.) é indissociável de uma certa herança ocidental (o que, aliás, demonstra que, ao contrário do que sugerem certas leituras, bastante ligeiras, de corte “terceiomundista” ou “pós-moderno”, o Ocidente é fonte fundamental de valores emancipatórios, a despeito de todas as tendências negativas e de todas as suas contradições). Contudo, tratar o “Ocidente” como algo geograficamente limitado e muito bem determinado seria, exatamente, dobrar-se, ainda que inconscientemente, perante o eurocentrismo. O berço histórico-geográfico da ideia de autonomia não possui, já há um bom tempo, mais nenhum monopólio sobre ela. Não se trata, certamente, de uma ideia “bastarda”; mas é um referencial que tem renascido e sido adotado em muitos lugares. Sob circunstâncias variáveis, exigências de autonomia (e democracia direta, autogestão...) têm sido reinterpretadas, “recicladas” e reinventadas.

Que fique claro: quem sair à procura de “pureza” político-filosófica (tomando por base obras de pensadores europeus) acabará decepcionado. Porém, os que buscarem “pureza” não conseguirão, justamente, reconhecer o mais importante: que, ao ser reinventada fora do solo europeu, a autonomia ganha muito mais chances de permanecer viva do que meramente por conta da exegese de obras filosóficas. (E além do mais, quem disse que a utilização ou recuperação

da autonomia como uma noção política na própria Europa obedeceu ou tem obedecido a qualquer critério de “pureza”? Tomem-se os *Autonomen* alemães como exemplo: influenciados primeiramente pelo *operaismo* italiano – ele próprio um tanto influenciado, por sua vez, pelo grupo *Socialisme ou Barbarie*, em especial por Castoriadis – depois pelo “pós-*operaismo*” de um Toni Negri, eles sempre apresentaram várias contradições, em parte devido à tensa convivência de uma tendência geral libertária com elementos não libertários.²³)

Muitas décadas atrás, anarquistas europeus como Malatesta e Diego Abad de Santillán buscavam a Argentina, em parte como refúgio, mas também para ajudar a organizar os trabalhadores segundo um modelo europeu. Os tempos mudaram bastante. Hoje em dia, ativistas europeus viajam para a Argentina a fim de dialogar com *piqueteros* e com intelectuais próximos a eles. E fascinação ainda maior tem sido exercida, desde meados dos anos 90, pelos zapatistas de Chiapas, para os quais *autonomía* também é um termo-chave.

Castoriadis diagnosticou, em um texto de 1989 (CASTORIADIS, 1990a), que, no período posterior à Segunda Guerra Mundial, o mundo teria mergulhado em uma “era de conformismo generalizado”, apesar da “brecha” que foram o maio de 1968 francês e seus equivalentes em outros países, todos de breve duração. Essa avaliação está, no geral, correta. Ela não deixa de ser, entretanto, essencialmente a visão de um observador europeu, escrevendo em fins dos anos 80. De sua parte, o autor das presentes linhas, inspirado sobretudo nos movimentos sociais que surgiram na América Latina nos anos 90, gostaria de repisar um certo lembrete, já feito em um trabalho anterior (SOUZA, 2006b): generalizado não significa, de maneira alguma, absoluto. Zapatistas, *piqueteros*, sem-teto e outros tantos movimentos sociais, vários deles referidos ao longo das páginas anteriores, têm demonstrado isso à saciedade.

“Era de autonomia”, ao menos na América Latina? Serão a autogestão e o “autoplanejamento” capazes de eclipsar programas e estratégias de tipo autoritário, como o “centralismo democrático” leninista? Apesar de muitos indícios e evidências interessantes, em parte até mesmo entusiasmantes, não se pode ceder a nenhuma tentação de euforia. Afinal, também se vive em uma “era de medo”, em que militantes de ativismos sociais são intimidados e mortos

²³ Sobre a gênese dos *Autonomen*, vide Frombeloff (1993). Sobre as influências e contradições, consulte-se A. G. Grauwaacke (2008).

tanto por “esquadrões da morte” e milícias paramilitares (grupos formados por [ex-]policiais) quanto por criminosos comuns (SOUZA, 2008, 2009); e vive-se, igualmente, desde alguns anos, em uma época em que o Estado investe renovadamente, em variáveis combinações, na cooptação e na criminalização de muitos movimentos sociais, objetivando, e amiúde logrando, debilitá-los (e nisso se aproximam políticos de centro, centro-esquerda e centro-direita, da Argentina dos Kirchner ao Brasil de Lula, passando pelo México de Calderón). Como se não bastasse, o apelo das formas “verticais” de organização popular continua sendo muito grande. Por conseguinte, os desafios para os movimentos são imensos. A “nova geração” traz ideias interessantes e promissoras, mas trata-se de uma plantinha tenra e frágil. Há contradições e sérios obstáculos a serem superados. É preciso perseverar com a honestidade de não exagerar as virtudes nem silenciar sobre os problemas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*. 16 ed. Philosophische Fragmente. Frankfurt (Meno): Fischer, 2006 [1947]. [Uma edição brasileira, sob o título *Dialética do esclarecimento*, foi publicada no Rio de Janeiro pela Jorge Zahar.]
- A. G. GRAUWACKE. *Autonome in Bewegung*. 4 ed. Berlim e outros lugares: Assoziation A, 2008 [2003]
- ANTEAG. *Autogestão e economia solidária: uma nova metodologia*. São Paulo: ANTEAG e Ministério do Trabalho e Emprego, 2004.
- _____. *Autogestão: construindo uma nova cultura nas relações de trabalho*. São Paulo: ANTEAG, s/d.
- BERTHIER, René. Concepções anarco-sindicalistas da autogestão. In: LEVAL, Gaston *et al.* *Autogestão e anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2002 [1971]. p. 61-73.
- CARRASQUER, Félix. *Las colectividades de Aragon*. Barcelona: Laia, 1985.
- CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975
- _____. Introdução: socialismo e sociedade autônoma. In: _____. *Socialismo ou barbárie*. O conteúdo do socialismo. São Paulo: Brasiliense. 1983 [1979]. p. 11-34.
- _____. Réflexions sur le “développement” et la “rationalité”. In: _____. *Domaines de l'homme* – Les carrefours du labyrinthe II. Paris: Seuil, 1986a. p. 131-174.
- _____. L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique. In: _____. *Domaines de l'homme* – Les carrefours du labyrinthe II. Paris: Seuil, 1986b. p. 219-237.
- _____. La logique des magmas e la question de l'autonomie. In: _____. *Domaines de l'homme* – Les carrefours du labyrinthe II. Paris: Seuil, 1986c. p. 385-418.

- _____. L'époque du conformisme généralisé. In: _____. *Le monde morcelé* – Les carrefours du labyrinthe III. Paris: Seuil, 1990a. p. 11-24.
- _____. Pouvoir, politique, autonomie. In: _____. *Le monde morcelé* – Les carrefours du labyrinthe III. Paris: Seuil, 1990b. p. 113-139.
- _____. La démocratie comme procédure et comme régime. In: *La montée de l'insignifiance* – Les carrefours du labyrinthe IV. Paris: Seuil, 1996. p. 221-241.
- DELAMATA, Gabriela. *Los barrios desbordados*. Las organizaciones de desocupados del Gran Buenos Aires. Buenos Aires: EUDEBA, 2004.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1999 [1991]): *Autonomía regional*. La autodeterminación de los pueblos indígenas. 3 ed. México (D.F.) e Madri: Siglo Veintiuno, 1999 [1991].
- _____. *La rebelión zapatista y la autonomía*. 2.^a ed. México (D.F.) e Madri: Siglo Veintiuno, 1998 [1997].
- FROMBELOFF (org.): ... *und es begann die Zeit der Autonomie*. Hamburgo, Berlim e Göttingen: Verlag Libertäre Assoziation, Schwarze Risse e Rote Strasse, 1993.
- GILCHER-HOLTHEY, Ingrid. *Die 68er Bewegung: Deutschland – Westeuropa – USA*. Munique: C. H. Beck, 2005 [2001].
- GUILLERM, Alain; BOURDET, Yvon. *Autogestão: uma mudança radical*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976 [1975].
- HOLLOWAY, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El significado de la revolución hoy. 3 ed. Buenos Aires: Ediciones Herramienta (em colaboração com a Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), 2005 [2002].
- LEVAL, Gaston. *Colectividades libertarias em Espanha*. Buenos Aires: Proyección, 1972.
- _____. *Prática del socialismo libertario*. Madri: Fundación de Estudios Libertários Anselmo Lorenzo. 1994 [1959].
- MARBÁN, José Sotelo. *Oaxaca: Insurgencia civil y terrorismo de Estado*. México (D.F.): Era, 2008
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. O homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar, 1982 [1964]
- MST. *Método de trabalho e organização popular*. São Paulo: MST (Setor de Formação) e Ministério do Trabalho e Emprego, 2005.
- MTST. *Projeto político do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto*. São Paulo: 2005, mimeo.
- PETRAS, James; VELTMEYER, Henry. *Movimientos sociales y poder estatal*: Argentina, Brasil, Bolívia, Ecuador. México (D.F.): Editorial Lumen, 2005.
- POULANTZAS, Nicos. *O Estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1985 [1978].
- REBÓN, Julián; SAAVEDRA, Ignácio. *Empresas recuperadas: La autogestión de los trabajadores*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2006.
- RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros (Livro I: Teoria do Brasil)*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 1987 [1978]
- SANTILLÁN, Diego Abad de. *Organismo econômico da revolução*. A autogestão na Revolução Espanhola. São Paulo: Brasiliense. 1980 [1936].

SANTOS, Carlos Nelson Ferreira. *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SINGER, Paul. *Introdução à economia solidária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.

SOUZA, Marcelo Lopes de. *Mudar a cidade*. Uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbanos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *A prisão e a ágora*. Reflexões sobre a democratização do planejamento e da gestão das cidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006a.

_____. *Together with the state, despite the state, against the state: Social movements as 'critical urban planning' agents*. *City*, Londres, v. 10, n. 3, p. 327-342, 2006b.

_____. *Fobópole*. O medo generalizado e a militarização da questão urbana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

_____. Social movements in the face of criminal power: The socio-political fragmentation of space and 'micro-level warlords' as challenges for emancipative urban struggles. *City*, Londres, v. 13, n. 1, p. 26-52, 2009.

TIRELLI, Janice *et al.* *O campo de peixes e os senhores do asfalto*. Memória das lutas do Campeche. Florianópolis: Cidade Futura e ISA-Campeche, 2007.

WILLIAMS, Raymond. *Resources of Hope*. Culture, Democracy, Socialism. Londres e Nova Iorque: Verso, 1989.

ZIBECHI, Raúl. *Genealogía de la revuelta*. Argentina: la sociedad en movimiento. Buenos Aires e Montevideo: Letra libre e Nordan-Comunidad, 2003.

_____. *Dispersar el poder*. Los movimientos como poderes antiestatales. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

_____. *Autonomías y emancipaciones*. América Latina en movimiento. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.