

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

v.1, n.1, abril 2019

**Revista
Estudos
Libertários**

Ágora-filia em Questão

Rea

SUMÁRIO

EDITORIAL

AUTORES	TÍTULO	PÁGINAS
Wallace de Moraes	<u>EDITORIAL</u>	2/7

VERSÕES

Francis Dupuis-Déri	<u>QUEM TEM MEDO DO POVO? O DEBATE ENTRE ÁGORA-FOBIA POLÍTICA...</u>	8/35
---------------------	--	------

ARTIGOS

ThiagoDavid Stadler	<u>HISTÓRIA, COLONIALISMO, EPISTEMOLOGIA: AIMÉ CÉSAIRE,...</u>	36/46
---------------------	--	-------

Ana Paula Morel	<u>A LUTA PELA TERRANA COSMOPOLÍTICA DO MOVIMENTO ZAPATISTA</u>	47/66
-----------------	---	-------

Alexandre, Patrick e Paolo Mendes, Saigg, de Azevedo	<u>PLURALISMO JURÍDICO E AUTONOMIAS - CONTRIBUIÇÕES DOS...</u>	67/88
--	--	-------

Selmo Nascimento Silva	<u>O SINDICALISMO REVOLUCIONÁRIO: SUAS ORIGENS, PRINCÍPIOS E...</u>	89/117
------------------------	---	--------

Nildo Avelino	<u>CENAS DO AGIR ANÁRQUICO</u>	118/136
---------------	--------------------------------	---------

Pedro Guilherme Freire	<u>A REPÚBLICA SEM POETAS: A ARTE DE VANGUARDA NA...</u>	137/159
------------------------	--	---------

Bruno Corrêa de Sá e Benevides	<u>“NÃO MAIS GOVERNOS, NEM REI!”: A LITERATURA REBELDE E...</u>	160/182
--------------------------------	---	---------

RESENHAS DE LIVROS

Guilherme Xavier de Santana	<u>RESENHA DO LIVRO "REVOLTA DOS GOVERNADOS: OU PARA QUEM..."</u>	183/189
-----------------------------	---	---------

EDITORIAL

É com enorme prazer que anunciamos o primeiro número da Revista Estudos Libertários (REL)! Trata-se da concretização de um sonho coletivo. Queríamos poder contar com uma revista acadêmica de orientação libertária que permitisse espaço para diversos pesquisadores que teimam em enveredar pelo caminho do amor incondicional à liberdade e à igualdade. Muitas revistas tradicionais, embebidas pelo fenômeno da estadolatria, não estão dispostas a aceitar estudos que critiquem radicalmente o Estado, o capitalismo, suas hierarquias, autoritarismos e discriminações sociais.

No sentido oposto, a REL busca abrir caminho para reflexões autônomas, seja com base nos conceitos anarquistas como: autogoverno (autogestão), ação direta, propaganda pelo fato, federalismo, horizontalidade, autonomia, emancipação social, ajuda mútua, autodeterminação dos povos dentre outros; e/ou seja focando nas lutas dos governados e de seus movimentos coletivos combativos, insurgentes, revolucionários, por fora da institucionalidade. No interior de todas essas discussões, a REL prima pela crítica mais contundente possível a toda forma de racismo, patriarcalismo, homofobia, xenofobia, de exploração econômica de uns sobre outros, aquilo que chamamos por governanças sociais. Toda forma de hierarquia social, autoritarismo, desigualdade social, exercício da força para opressão, capitalismo, estatismo ou estadolatria, será combatida aqui. Também incentivamos “a criação destrutiva” (como dizia Bakunin), com vistas a criar o novo.

Sob uma perspectiva anarquista, todo avanço científico e tecnológico é resultado do trabalho coletivo de um sem número de pessoas, como defende Kropotkin. Esse número da REL não foge a essa regra. Todavia, é importante aqui agradecer a todas e todos que colaboraram diretamente para que esse trabalho viesse a público. Os membros do conselho editorial, os pareceristas, que prontamente atenderam nossos pedidos, e mais particularmente, Guilherme Santana, Juan Magalhaes, Maria Luiza de Freitas, Isabella Correia, Mag e Antonia Pires (no início dos trabalhos) foram fundamentais. Por fim, agradecemos também aos autores que confiaram no nosso trabalho, enviando artigos e resenhas para publicação na primeira edição histórica. Desejamos que a REL tenha vida longa.

Os artigos desse primeiro número são de extrema qualidade e tratam exatamente daquilo que pensávamos inicialmente, isto é, de uma “teoria das ruas e não de uma teoria para as ruas”. Esse deve ser um pilar fundamental das perspectivas das nossas análises.

A revista está composta por três seções. A primeira tem o nome de Versão e trata de artigos publicados em outras línguas, os quais julgamos importante traduzir para ampliar sua leitura ao público de língua portuguesa. A segunda seção é destinada a artigos científicos. A terceira diz respeito a resenhas, entrevistas e notas de pesquisas.

Além disso, primamos pela pluralidade e pelo internacionalismo. Seguindo este diapasão, neste primeiro número publicamos artigos de diversos campos das ciências humanas. Temos análises típicas das áreas de Antropologia, Ciência Política, Sociologia, História, Filosofia e Direito. Em comum, todas militam no campo libertário e, portanto, analisam os seus respectivos temas por um viés por fora do mainstream.

Nosso primeiro artigo, inaugurando a seção Versões da REL, é de autoria de Francis Dupuis-Déri, professor da Université du Québec à Montréal (UQAM), com o título “Quem tem medo do povo? – o debate entre ágora-fobia política e ágora-filia política”. Nesse artigo, o cientista político canadense faz uma discussão teórica/histórica sobre aqueles que têm medo da participação popular na escolha dos rumos políticos/organizacionais de suas próprias vidas e aqueles que acreditam na capacidade de autogoverno do povo. Daí sua proposta de dois novos conceitos: 1) ágora-fobia política (aqueles que rejeitam a participação popular direta na política) e ágora-filia política (aqueles que defendem que o povo deve ter as rédeas dos destinos políticos em suas próprias mãos, sem necessidade de representantes). O autor, especialista em discussão de gênero e do papel dos Black Blocs, enfatiza como intelectuais desde tempos imemoriais se opuseram à participação do povo nos assuntos políticos, fato que aconteceu com mulheres, negros e não proprietários, por exemplo. Com efeito, apresenta os argumentos de ambos os lados para defender suas teses. Além disso, Dupuis-Déri utiliza o conceito “bege” para se referir aos brancos, desconstruindo essa criação dominadora com sentido de pureza, limpeza etc a uma raça que também tem cor.

O racismo ainda tem raízes muito profundas, persistentes nas nossas sociedades no século XXI. A luta contra a discriminação racial é um dever de todos os libertários. Thiago David Stadler e Naiara Krachenski estruturaram um artigo de extrema relevância para essa luta. A partir da tríade história – colonialismo – epistemologia, com base nas reflexões de Aimé Césaire e Frantz Fanon, dois intelectuais negros, Stadler e Krachenski jogaram luz sobre as relações que “forjaram uma epistemologia que foi utilizada para impor a violência e justificar os abusos cometidos em solo colonial.” Trata-se de uma pesquisa que contribui sobremaneira no entendimento de como a experiência colonial contemporânea forjou as estruturas político-sociais no Ocidente. Nos dizeres dos autores, o objetivo da pesquisa é descortinar a epistemologia ocidentalizada dominante para

entendermos como as críticas iniciadas por Fanon e Césaire podem auxiliar num fazer histórico e filosófico mais descolonizado.

Ao longo da História, algumas lutas serviram como inspiração para os movimentos libertários no mundo. Foram os casos da Comuna de Paris, das Revoluções espanhola e mexicana, das greves gerais, das ocupações de terras, das formações de resistências das mais diversas. Duas grandes referências para o pensamento anarquista da passagem do século XX para o XXI foram as lutas dos indígenas de Chiapas e dos curdos, na Turquia e na Síria. Esses temas serão tratados pelos artigos de Ana Paula Morel (sobre o zapatismo) e Alexandre Mendes, Patrick Saigg e Paolo Ricci de Azevedo (sobre o zapatismo e a luta curda). Ambos os trabalhos enfocam aspectos importantes das lutas por autonomia. Enquanto Morel privilegia aspectos caros aos estudos antropológicos; Mendes, Azevedo e Saigg olham sob o prisma do Direito.

É mister salientar que, desde 1994, a luta genuinamente popular e indígena de Chiapas, no sul do México, tem se tornado uma das principais referências de ação direta e autogoverno para libertários. O artigo de Ana Paula Morel é fruto de pesquisas de campo entre 2013 e 2017, sendo de fundamental importância para entender por dentro os meandros da ação direta indígena na América e em particular sobre o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e suas bases de apoio. O trabalho foi guiado por um viés libertário, tendo em vista que a autora destaca e aponta como positiva a autonomia indígena diante das instituições constituídas no México. Aliás, do ponto de vista histórico, os indígenas sabem muito bem o papel que o Estado, imposto pelos governantes europeus, exerceu sobre suas vidas, determinando muito claramente, aquilo que Achile Mbembe cunhou de necropolítica. Mas, para além disso, Morel associa a autonomia do movimento com a sua relação com a terra, a qual por sua vez está vinculada a toda uma trama de coordenadas que constituem a existência desses povos. Para tanto, ela se vale do conceito de cosmopolíticas. A professora da UFF mostra como a terra é vista como mãe de todos, essencial para a vida e, portanto, o movimento é contra sua transformação em mercadoria.

Por sua vez, Mendes, Azevedo e Saigg demonstram como as práticas dos movimentos zapatista e curdo resultam em uma revolução particular sobre a própria ideia de Direito, normalmente entendida como expressão do Estado. Os autores apontam como esses movimentos sociais ressignificaram e contribuíram para um pluralismo jurídico fora do Estado e contra as relações de dominação, opressão e exploração. Trata-se de um artigo que expressa uma revolução para o Direito, porque joga abaixo a centralidade do Estado, característica desse campo. Ao mesmo tempo, atenta contra as hierarquias e autoritarismo, pois os movimentos zapatista e curdo constroem suas relações sem o monopólio daqueles que sabem o “juridiquês” e completamente distantes dos governados. Nessas

experiências analisadas pelos autores, membros do próprio povo fazem parte da elaboração de suas regras que porventura prezam pela negação do penalismo, típico do direito estatal.

No interior de estudos sobre o sindicalismo, um tema clássico da sociologia do trabalho, Selmo Nascimento da Silva apresenta seu contundente artigo intitulado “O sindicalismo revolucionário: suas origens, princípios e programa”. Ao fazê-lo, encara a polêmica do papel do sindicato para a revolução. Em tempos de sindicalismo amorfo e subordinado, cuja perspectiva da conciliação de classe masoquista tem sido prioritária, a pesquisa de Da Silva busca resgatar lutas fundamentais ligadas, no qual os interesses da classe que vive do trabalho eram prioritários. O estudo corrobora para uma leitura anarquista sobre o papel do sindicalismo revolucionário no Brasil, combatendo teses em contrário. Ao descrever o histórico da AIT (Associação Internacional dos Trabalhadores), resgatando seu papel, princípios e polêmicas, o sociólogo produz uma enorme contribuição para o conhecimento dessas contendas através de amplo debate bibliográfico, fundamental para pensarmos nossa atualidade política.

Talvez poucos historiadores saibam que muitos dos princípios defendidos pelos anarquistas foram aplicados nos movimentos de contestação dos governados na década de 1910 no Brasil. O cientista político Nildo Avelino, com o seu artigo “Cenas do Agir Anárquico”, colabora para uma reflexão bastante instigante, rememorando o significado daqueles movimentos. Debatendo com referencial teórico de Charles Tilly e Michel Foucault, Avelino aborda três momentos históricos do movimento anarquista, a saber: 1917, 1918 e 2013. O autor observa como esses contextos foram permeados pelos mesmos tipos de “performance coletiva”. Por si só, a comparação dos movimentos dos trabalhadores de 1917 e 1918 com o de 2013 constitui um feito extraordinário para entendermos as agitações dos governados no Brasil. Ademais, Avelino identifica um eixo comum, muito caro ao movimento anarquista, a saber: as opções pela horizontalidade, organização anti-hierárquica e ação direta, sendo esta última o eixo principal do “agir anárquico”. Esse é um belo artigo para entendermos as lutas populares e autônomas no Brasil para além de monopólios de partidos políticos e seus burocratas.

Por fim, os artigos de Pedro Guilherme Freire e de Bruno Corrêa de Sá e Benevides mostram o quão são importantes a literatura, a poesia e a cultura de modo geral para a luta anarquista. O artigo “A República sem poetas: a arte de vanguarda na contrarrevolução Russa”, de Pedro Guilherme Freire, manifesta o papel exercido por diferentes governos no controle e ataque à liberdade dos poetas revolucionários. A máxima histórica anarquista, segundo a qual é papel do Estado, seja ele qual for, coibir a luta emancipatória e revolucionária para garantir a ordem e os interesses dos governantes, é amplamente comprovada com a pesquisa de Freire. Os

“revolucionários” russos que assumiram o poder passaram a perseguir seus opositores e em particular a cultura underground, insubmissa e contestatória. Os anarquistas constituíram um dos principais alvos dessas perseguições. Freire prova como o lema “todo poder aos soviets” foi suplantado por uma idolatria ao governante da hora. Logo no início do artigo, ele utiliza a expressão: os poetas contra o Estado, que exemplifica o teor do trabalho. As reflexões de Vladimir Maiakóvski perpassam por toda a análise, servindo de eixo para justificar suas conclusões.

Nos últimos tempos, uma corrente da historiografia tem privilegiado o resgate de atuações importantes de personagens que contribuíram para a construção de um pensamento/ação/postura. Em particular, algumas pesquisas resgataram o papel que determinados militantes anarquistas exerceram na construção do campo libertário. Foi o caso de Neno Vasco, Oreste Ristori, Edgard Lourenroth e outros. É nessa perspectiva que se insere o artigo “Não mais governos, nem reis!: a literatura rebelde e libertária de Angelo Bandoni”, de Bruno Corrêa de Sá e Benevides. Seu objetivo foi discutir o desempenho militante exercido por Bandoni para o movimento anarquista, enquanto poeta que viveu na primeira metade do século XX em São Paulo. Benevides comenta como suas poesias publicadas na imprensa libertária paulista serviram a esse propósito. O historiador, como um bom biógrafo, também reconstrói o contexto vivido pelo Bandoni, ao analisar suas obras.

Fechando o primeiro volume da Revista Estudos Libertários, na seção Resenhas, Guilherme Santana comenta o livro “2013 – Revolta dos Governados: ou para quem esteve presente, Revolta do Vinagre”, de Wallace de Moraes. Santana descreve as teses e metodologia empregadas, discutindo seu quadro teórico com questões da empiria dos protestos de 2013, os maiores da história brasileira e que tiveram um grande componente libertário.

Por fim, resgatamos a letra do samba da mangueira de 2019 que expressa muito bem o objetivo da nossa revista: popular, negra, revolucionária e combativa (tudo no feminino). Desejamos uma boa leitura dos artigos e que eles sirvam para inspirações ágora-fílicas!

Saudações libertárias!

Editor

Mangueira, tira a poeira dos porões
Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
São verde e rosa, as multidões

Mangueira, tira a poeira dos porões
Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
São verde e rosa, as multidões

Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu denngo
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati

Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês

Composição: Tomaz Miranda / Ronie Oliveira / Márcio Bola / Mamá / Deivid Domênico / Danilo

Firmino.

QUEM TEM MEDO DO POVO? O DEBATE ENTRE ÁGORA-FOBIA POLÍTICA E ÁGORA-FILIA POLÍTICA.

Francis Dupuis-Déri

Cientista Político. Professor na Université du Québec à Montréal (UQAM), Canadá.

Todos os homens, e especialmente os príncipes, podem ser acusados individualmente dessa culpa pela qual os escritores culpam as massas (Maquiavel, 1979: 281).

Não temos um padrão duplo para as virtudes dos governados e dos governantes; sabemos que nós mesmos não somos irrepreensíveis e que o melhor entre nós poderia rapidamente ser corrompido pelo exercício do poder. Nós tomamos os homens como eles são, e é por isso que odiamos o governo dos homens por outros homens (Kropotkin, 2006: 41).

Quando a esquerda (sendo reformista ou revolucionária) está debatendo sobre como aumentar sua força e poder político, social e até mesmo teórico, a discussão perpassa, pelo menos parcialmente, sobre a questão do “movimento de massas”: como tornar as massas conscientes, interessadas, organizadas, mobilizadas, esforçadas, vencedoras, etc. Esse assunto está ligado a dois outros: quem faz parte das “massas” (trabalhadores? mulheres? o 'povo'? etc.) e como essas “massas” podem tornar-se força política ativa? Em relação a última preocupação, geralmente há dois lados opostos: um defendendo a liderança vertical (e, portanto, a representação das massas),

² Nota do Editor: Esse texto foi publicado originalmente em francês: (2011) ‘*Qui a peur du peuple? Le débat entre l’agoraphobie politique et l’agoraphilie politique.*’ *Variations: Revue internationale de théorie critique* 15, 49-74. <https://doi.org/10.4000/variations.93>. A versão que segue em português foi traduzida do artigo (2018) ‘*Who’s afraid of the people? The debate between political agoraphobia and political agoraphilia*’, publicado na *Global Discourse*, 8:2, 238-256, <https://doi.org/10.1080/23269995.2018.1468607>. Nessa última versão existem algumas atualizações realizadas pelo autor. Agradecemos tanto ao autor quanto ao editor da revista *Global Discourse* por permitirem que essa tradução fosse realizada. A versão para o português foi efetuada por Isabella Correia e Wallace de Moraes a pedido da Revista Estudos Libertários. A tradução ocorreu do inglês com alguns cotejamentos com o original publicado em francês. Algumas poucas questões foram adaptadas para fazer melhor sentido ao público brasileiro, dentre elas, o uso dos termos ágora-fobia e ágora-filia. Para fazer distinção da síndrome de pânico, marcada por pessoas que tem medo de andar nas ruas e praças, resolvemos deixar o acento na primeira letra da palavra para marcar a diferença e relacionarmos mais diretamente ao conceito de ágora, grego. As línguas inglesa e francesa não necessitam fazer tal distinção pois não possuem uma palavra homônima como o português. Além disso, resolvemos colocar o hífen para marcar a diferença e possibilitar o acento duplo quando ocorre em adjetivos referentes ao conceito.

e outro defendendo a horizontalidade e a autonomia (não tendo, portanto, nenhum representante, nenhum líder). Esse é um debate tão antigo quanto a própria esquerda, pelo menos na tradição europeia.

Hoje essa discussão está em foco, especialmente, desde o surgimento por um lado dos chamados "novos anarquistas", inspirados pelo movimento zapatista em Chiapas (em 1994) e, por outro lado, os "novos partidos de esquerda" na Grécia e na Espanha com a esperança de empurrar para o lado progressista alguns partidos como o Partido Democrata nos EUA com Bernie Sanders, o Partido Trabalhista no Reino Unido com Jeremy Corbyn, ou na França com o candidato presidencial Jean-Luc Mélenchon. O movimento de antiausteridade e movimentos como Primavera Árabe, Indignados, Occupy Wall Street e Nuit Debout alimentaram o debate sobre o valor político e teórico desses "novos anarquistas" envolvidos em redes e organizações horizontais, descentralizadas e sem liderança. São eles o novo movimento de massas que a esquerda está procurando? Ou estão desperdiçando desesperadamente tempo e energia em um contexto onde as forças conservadoras e reacionárias são tão fortes e penetrantes?

Nancy Fraser e Chantal Mouffe, entre outras, são bastante críticas em relação aos "novos anarquistas". Elas argumentam que a esquerda precisa de instituições fortes como partidos políticos e sindicatos em vez de uma multidão de redes horizontais e grupos ideologicamente semelhantes que são desorganizados e que estão fora das instituições não exercendo, portanto, influência alguma sobre o mundo real. Em seu texto "Contra o anarquismo", Nancy Fraser (2013), afirma abertamente que:

“a visão de que a representação equivale à dominação é hiperbólica demais para explorar o potencial de uma luta emancipatória ampla em nossa situação. Nesse sentido, o neoanarquismo não consegue sustentar a tensão entre o fato e a norma exigida por uma teoria crítica.”

Chantal Mouffe alegou em referência a *Ocupação de Wall Street* que "o movimento social traz propostas, questões e exigências. O partido deve estabelecer estratégias baseadas nessas questões; trazer perguntas e demandas ao parlamento, propor leis e assim por diante - é por isso que acho o papel do partido realmente necessário" (Winter e Wank, 2014). Quando questionada sobre o que achava do movimento social francês *Nuit Debout* (uma espécie de mobilização e ocupação na praça da República em Paris) que ela visitou na primavera de 2016, respondeu:

“É revigorante ver esses jovens acordando, mas ainda tenho ressalvas. Ocupar um lugar não é suficiente. Se os manifestantes quiserem ter um

impacto político e serem capazes de transformar a realidade, terão que se organizar um pouco mais verticalmente. [. . .] Mas, acima de tudo, para obter mudanças reais, é necessário passar pelo compromisso com as instituições políticas e estatais. [. . .]. Eu acredito na necessidade de um líder. Não há democracia sem representação, pois é isso que permite a constituição de um povo politizado. Não existe a princípio um povo que deveria preexistir à espera de alguém que viria, então, representá-lo. É dando a si mesmo representantes que um povo é construído. É em torno do líder que o "nós" de um povo pode existir" (Aeschimann, 2016).

Thomas Hobbes alegava exatamente a mesma coisa, alguns séculos atrás, em relação a existência da nação sendo representada pelo rei.

Por outro lado, ativistas e autores, como David Graeber e Marina Sitrin, entre outros, afirmam que o povo deve se organizar, falar e agir por e para ele mesmo, sem líderes e porta-vozes, a fim de que sejam livres, tratados de forma igual e realmente capacitados individual e coletivamente. Ser representado é sinônimo de ser traído, objetivado e dominado. Esse debate também é sobre o crescimento da esquerda, já que os movimentos neoanarquistas não parecem fadados ao desaparecimento. Alguns teóricos da esquerda repetem que tudo isto é infantil e irrelevante para uma verdadeira política reformista ou revolucionária, mas é o que as pessoas fazem quando estão chateadas e querem gritar "Chega/Já Basta!". De acordo com Judith Butler (2015: 18), em tal mobilização "é também o corpo que está em risco, exibindo seu valor e sua liberdade na própria demonstração, decretando, pela forma incorporada da reunião, uma reivindicação à política". Pelo menos na Europa e na América do Norte (para o resto do mundo, não posso dizer), tais mobilizações massivas e populares regidas horizontalmente e sem lideranças levantam uma contra questão: o povo precisa de um líder (ou líderes) para pensar, falar e agir em seu nome? Ou o povo deve pensar, falar e agir por e para si mesmo? Pode-se perguntar também: as pessoas realmente podem gozar de liberdade e igualdade se forem lideradas e representadas? E ainda: quem sabe o que é melhor, politicamente falando, para o povo?

As pessoas têm capacidade política de se autogovernarem ou precisam ser governadas por uma elite para que o bem comum prevaleça? O poder pertence a todos ou apenas à elite? Historicamente falando, essa questão produziu uma divisão na filosofia política convencional, a menor parte que se opõe a um pequeno número de defensores do lado do povo e à vasta maioria dos filósofos políticos que afirmam que as pessoas são incapazes de terem autonomia política; em suma, os apoiadores e opositores da democracia direta.

Para ajudar a elucidar as apostas filosóficas e políticas desse debate, proponho dois conceitos que coincidem com duas atitudes conflitantes: de um lado, a *ágora-fobia política*, isto é, o medo e o ódio das pessoas reunidas na *ágora*⁴ para deliberarem e governarem a si mesmas; por outro lado, a *ágora-filia política*, isto é, o amor pelas pessoas reunidas na *ágora* para se autogovernarem.

Enquanto a *ágora-fobia política* propõe que uma elite detenha o poder sobre o povo (dominação), o objetivo da *ágora-filia política* é garantir que as pessoas tenham o poder de decidir sobre o que desejam (autonomia). A *ágora-filia política* também envolve poder, na medida em que, em princípio, o poder dos indivíduos de fazer e agir são ainda mais significativos porque eles o compartilham coletivamente (Kruzynski, 2004: 251).

Ao longo dos séculos, apenas alguns eminentes filósofos se aliaram ao povo: Maquiavel (em seus escritos republicanos), Spinoza e Rousseau (para eles, as mulheres não eram partes integrantes do povo), e Marx. Claramente, esta curta lista de célebres pensadores deveria ser acrescida com os nomes dos anarquistas, com frequência ignorados pela história do pensamento político e pela filosofia política contemporânea. Muitos defensores anarquistas do povo recorreram às experiências históricas (por exemplo, Grécia Antiga ou Roma) ou a seu próprio período histórico para analisar as capacidades políticas do povo.

No entanto, muitos filósofos políticos influentes não empreenderam uma investigação metódica sobre o tema “povo”. Aristóteles, por exemplo, nunca usou o termo “povo”, mas sim *plethos*, isto é, “os muitos” ou “a plebe”. Thomas Hobbes temia a “multidão” desorganizada, mas acreditava na legitimidade e no potencial do “governo popular” ou da “democracia” se o povo se comportasse como um ator político unificado ao deliberar na *ágora*. Outros preferiram falar em termos do proletariado, da nação ou até mesmo da raça⁵.

⁴ Em vez de novos conceitos ou tipos ideais, como *ágora-filia política* e *ágora-fobia política*, as expressões “antidemocratismo” e “pró democratismo” poderiam ter sido usadas. No entanto, “democracia” é um “conceito essencialmente contestado” (W.B. Gallie), cujo significado foi fortemente afetado por seu abuso nos debates filosófico-políticos que cercam o estabelecimento de regimes eleitorais modernos. Hoje, pode referir-se imediatamente a qualquer uma ou todas as seguintes formas de “democracia”: associativa, cristã, cibernética, direta, eleitoral, liberal, local, regra da maioria, mercado, moderna, participativa, popular, representativa e social. O vasto número de qualificadores que podem ser ligados à “democracia” torna novos conceitos necessários (ver Dupuis-Déri 2004 e 1999).

⁵ Esta é uma definição conceitual. Com relação à história de conceitos específicos, ver, para “povo”, Morgan (1988); para “nação”, Greenfeld (1992); para “multidão”, Hardt e Negri (2004); para “plebe”, Breaugh (2016). Veja também: Laclau (2004).

Gérard Bras, comentando sobre os múltiplos significados da palavra “povo”, distingue três principais: (1) “os cidadãos como um todo”, que ele chama de “pessoas jurídicas”; (2) “os membros da nação, que ele chama de ‘pessoas étnicas’; (3) a “classe inferior” (ou “pessoas comuns”) privadas de riqueza e poder e opostas ao segmento dominante da sociedade, que Bras chama de “pessoas sociais”. São as “pessoas sociais” que serão discutidas aqui como um ator político, e isso inclui, em tese, todos aqueles que estão tomando emprestado o termo de Jacques Rancière, “sem títulos” dentro de uma comunidade (Ranciere, 1998); (Bras, 2008: 11). Esse grupo, em outras palavras, consiste naqueles que não têm nenhum título particular que possa justificar a apropriação - com exclusão de outros - da prerrogativa de governar a comunidade. Visto sob essa ótica, o povo é a força política que afirma o direito de todos participarem do processo de tomada de decisão, independente dos títulos ou funções que tenham dentro da comunidade (Estou ciente de que essa discussão sobre o significado do termo “povo” é fortemente influenciada pelo meu próprio contexto; é claro em minha mente que talvez seja mais apropriado usar outras palavras em outros contextos). Essa afirmação radicalmente igualitária dá origem a respostas passionais, às vezes esperançosas e às vezes amedrontadas.

Racionalidade política e emoções em relação às pessoas reunidas

Os conceitos de *ágora-fobia* e *ágora-filia política*, como definidos aqui, referem-se explicitamente a *ágora*, um termo que na *Ilíada* de Homero designa " *ao mesmo tempo o lugar, os homens que se reúnem lá, e a discussão que se passa lá.*" A *ágora* é, primeiro, o lugar onde as assembleias ocorrem; [...] Mais especificamente, a *ágora*, tanto no singular quanto no plural, significa “*a disputa de discursos*”, “*os debates que ocorrem em assembleia*” sobre “*uma questão concernente à comunidade, ou seja, todos aqueles que se reuniram e que, em princípio, gozam do mesmo direito de serem ouvidos*” (Detienne, 2003: 17).

O conceito de *ágora-fobia* deriva da ciência da psicologia, em que é definido como um medo de multidões ou de grandes espaços (da antiga palavra grega *phobia*, que significa medo, e *ágora*, que se refere a um lugar público). *Ágora-fobia política* significa medo das pessoas reunidas em uma *ágora* formal ou informal. As comparações e metáforas que os pensadores *ágora-fóbicos* usam para falar do “povo” também revelam o medo que elas abrigam. Muitos *ágora-fóbicos* rapidamente ressignificam o conceito de “povo” para o de “máfia”, “aglomeração deseducada”,

“massa”, “ralé”, “multidão” ou até mesmo “vermes”. Do ponto de vista da *ágora-fobia política*, a *ágora-filia política* é geralmente descrita como encorajadora do domínio tirânico da maioria dos pobres, associada ao caos, à irracionalidade, à imoralidade e ao ateísmo, e especialmente ao desastre econômico representado pela violenta abolição da propriedade privada (Romilly, 1975); Mccelland, 1989).

Em Platão (*República livro 8 557a.C*), o estabelecimento da democracia (direta) é em si um processo caótico e violento: "a democracia surge quando os pobres, tendo conquistado a vitória sobre os ricos, massacram alguns, banem outros e compartilham igualmente com aqueles que permanecem a igualdade no governo e nos órgãos públicos [...]. Isto é, de fato, como a democracia é estabelecida, seja por meio de armas ou pelo medo que obriga os ricos a se retirarem" (Ver também Aristóteles, *Politics*, bk. III – 8 e Rancière 1995, 31). O medo é, portanto, dos filósofos que se opõem ao povo, bem como dos inimigos do povo, incluindo os "ricos" que escolhem o exílio por medo.

O discurso da *ágora-fobia política*, portanto, aponta para o conflito, ou mesmo para a luta de classes, demos e plebe são apenas duas figuras da mesma moeda. Demos, ou as pessoas reunidas na *ágora* para deliberar, é apenas a forma original da plebe, isto é, da multidão de assalariados e dos pobres que tomam a rua (Breaugh, 2016).

O conceito de *ágora-filia política* pode ser definido como uma forte simpatia (*philia*, no grego antigo) em relação às pessoas reunidas com o propósito de tomar decisões coletivas. Para *ágora-filia política*, a igualdade prevalece porque todos os membros da comunidade podem participar da *ágora*. O poder é, assim, um bem comum. É o bem comum mais importante da comunidade. Spinoza salientou que em uma democracia "*todos podem reivindicar, legalmente, o direito de votar no conselho supremo*" (Spinoza, 1958: 441 e 76).

Por seu turno, o conceito de ágora-filia política refere-se a uma forte simpatia (philia significa amor, em grego antigo) para as pessoas reunidas com o propósito de deliberar sobre assuntos comuns. Sob ágora-filia política, a igualdade prevalece em princípio, porque cada membro da comunidade deve ser capaz de participar da deliberação na ágora. O poder é, portanto, um bem comum, o bem comum mais importante. Spinoza (1958: 441 e 76) especifica, por exemplo, que em uma democracia, "todos os habitantes que são filhos dos cidadãos [...] - todos - repito - podem confiar na lei, reivindicar o direito de votar na assembleia suprema".

A *ágora-filia política*, portanto, se subdivide em democracia e anarquia. Em uma democracia direta, o processo deliberativo culmina em uma votação pela qual a maioria mantém influência sobre a minoria. Já na anarquia, o processo decisório deliberativo é consensual - o governo de todos por todos (Dupuis-Déri, 2005).

O povo reunido, objeto de amor da *ágora-filia política*, pode aqui novamente tomar a forma do *demos*, quando delibera, ou da plebe, quando a assembleia se transforma em um encontro tumultuado, divertidos carnavais ou praticando insurreição e motim. Essa plebe turbulenta é ainda mais amada porque sua ação se destina especificamente para desafiar a *ágora-fobia política*. Os comentadores simpáticos à plebe, aqueles que falam com admiração da "experiência plebeia", percebem a produção de uma "brecha" na ordem imposta pelos dominantes pela "democracia selvagem" (Abensour, 2011), ou "democracia insurgente" ou mesmo pela anarquia.

O debate, ato primeiro: a capacidade política do povo

O debate entre as duas posições pode antes de mais nada ser uma reflexão sobre as capacidades políticas do povo e das elites, e os efeitos de um governo pelo povo ou por uma elite. Do lado da *ágora-fobia política*, parece possível traçar três argumentos principais sobre a incapacidade do povo de se governar: (1) seria irracional, o que torna (2) uma presa fácil para demagogos e (3) que seria objeto de divisão em facções que defendem interesses particulares (e não o bem comum). Além disso, na modernidade ocidental, seria simplesmente impossível perceber a ideia da *ágora-filia política*, já que o corpo soberano - a nação - é incapaz de se reunir fisicamente, devido a seu tamanho, e o indivíduo moderno considera o compromisso político como um desperdício de tempo e energia. (Constant, 1988: 309-328).⁶

A primeira tarefa da *ágora-filia política*, pelo menos nas nossas sociedades ocidentais nos últimos séculos, é desconstruir a ideia amplamente divulgada da *ágora-fobia política* segundo a qual uma elite é sempre preferível a uma democracia (direta) ou a anarquia. Nessa luta ideológica,

⁶ Benhabib (1996, 205) oferece uma lista alternativa de "quatro maneiras" pelas quais o princípio do corpo deliberativo soberano dos cidadãos é problemático: (a) identidade do corpo político, (b) complexidade social, (c) racionalidade dos procedimentos, (d) mito da soberania democrática e constitucionalismo'.

a ágora-filia política descontrói cada um dos argumentos da ágora-fobia política. Vamos examinar em detalhes os argumentos apresentados por ambos os lados.

Irrracionalidade

O principal argumento que justifica a ágora-fobia política, e do qual outros derivam, é que as pessoas reunidas na ágora não estão aptas a deliberar, porque são irracionais. Escrevendo no início da modernidade europeia, Jean Bodin explica que a natureza "tornou alguns mais avançados e mais engenhosos do que outros" e "também ordenou que alguns governassem e outros obedecessem". Após a adesão das colônias britânicas da América do Norte à independência, James Madison afirmou que "em todas as assembleias muito numerosas, de quaisquer personagens compostas, a paixão nunca deixa de arrancar o cetro da razão. Se todo cidadão ateniense fosse um Sócrates, toda assembleia ateniense ainda teria sido uma multidão" (*Madison, Hamilton e Jay 1987: 336*).

Reforçando seu argumento, Madison continuou no "The Federalist Paper number LXVIII": "*Quantas angústias amargas o povo de Atenas não teria muitas vezes escapado, se o seu governo contivesse uma proteção cautelosa contra a tirania de suas próprias paixões?*"

A racionalidade que está aqui em questão refere-se à virtude que ajuda a identificar, defender e promover o bem comum, na medida em que os interesses de todos os membros da comunidade são considerados.⁷ Do ponto de vista da ágora-fobia política, a irracionalidade das pessoas "comuns" pode ser expressa de três formas:

- (1) Irrracionalidade fundamental: os ágora-fóbicos afirmam que as pessoas são por natureza guiadas por suas emoções e desejos (estão sujeitas ao eros), e não à razão. Suas decisões são tomadas impensadamente sob a influência de certas emoções (esperança, raiva, medo, pena, inveja, pretensão) e uma segunda decisão pode rapidamente contradizer a primeira, sob o impulso de outra emoção.

⁷ Por contraste, a razão instrumental, sendo mais egoísta, permite que um indivíduo, colocando seus próprios interesses em primeiro lugar, avalie suas escolhas com base em custos e benefícios (agradeço a Joshua Cohen que me ajudou a fazer essas distinções).

- (2) Incompetência política: embora as pessoas possam ser racionais sobre certos aspectos de suas vidas (consumo, trabalho), elas permanecem irracionais ou mais precisamente incompetentes em relação à política, no que diz respeito aos assuntos públicos, complexos demais para ser apropriadamente apreendido pelas pessoas (Christiano, 1996: 5). Algumas categorias sociais, como assalariados de baixa renda, são frequentemente percebidas, mais do que outras, como tendo falta de capacidade para entender os assuntos públicos, já que estão mais preocupadas em administrar suas vidas diárias. Robert Lowe, um britânico do século XIX, disse: "[...] eu sou um liberal [...] eu considero um dos maiores perigos [...] a proposta [...] para transferir o poder das mãos daqueles que têm a propriedade e a inteligência para aqueles cuja vida é necessariamente devotada às lutas diárias pela existência" (Hirschman, 1991: p. 94). Acreditava-se que as mulheres também não tinham vontade própria, suas mentes eram confusas pelo amor por um homem ou por seus filhos (e não pela comunidade), ou por sua dependência de seus maridos, ou porque eram vistas como sendo simplesmente ocupadas demais com as preocupações materiais da vida doméstica patriarcal para poder aprender e refletir sobre assuntos públicos. Outras explicações para a incapacidade das mulheres de pensar racionalmente tinham a ver com o tamanho de seus cérebros, o volume de seus crânios, seus úteros e seus hormônios.
- (3) O espírito de conformidade: por medo de ser ridicularizado, marginalizado ou simplesmente excluído, os indivíduos tendem a seguir a vontade da maioria. Um indivíduo pode, portanto, ter um conhecimento racional da política, mas uma vez que ele (ou ela) esteja no meio de uma assembleia na ágora, a pressão dos colegas torna-se tão forte que a habilidade de ser guiado pela razão lhe falha inteiramente.

De acordo com os ágora-fóbicos, apenas certos indivíduos com um título particular (guerreiros, sacerdotes, filósofos, proprietários de terras, etc.) não são irracionais ou incompetentes em questões políticas, de modo que não são considerados como pertencentes ao povo por causa do seu nascimento (dentro da nobreza, por exemplo, ou do sexo masculino), da sua formação particular (diplomas) ou da sua posição social (propriedades e riqueza). Esses indivíduos excepcionais devem governar as pessoas irracionais, que devem se contentar em admirá-las e obedecê-las (Mill, 1972: 282); (Sieyes, 1989: 1025); (Macpherson, 1962: 123).

Em resposta, a ágora-filia política pode responder que os governantes são necessariamente animados por uma paixão irracional: a sede de poder e glória. Maquiavel nos lembra que os líderes políticos, como qualquer outra pessoa, são razoáveis e apaixonados.

“Concluo, portanto, contra a opinião comum de que as pessoas, quando governam, são leves, inconscientes e ingratas; e afirmo que esses defeitos não são mais o caso do povo do que o dos príncipes. [...] um povo que comanda e que é regulado por leis é prudente, constante, grato, tanto, e até na minha opinião mais, que o príncipe mais estimado por sua sabedoria” (*Maquiavel 1979, 282*).

Aqui, Maquiavel, apresenta os autores ágora-fóbicos que defendem os governantes contra o povo "todos os homens, especialmente os príncipes, podem ser acusados individualmente dessa culpa pela qual os escritores culpam a massa" (Maquiavel, 1979: 281). Ele também observa que a paixão que conduz a elite é mais perigosa do que aquela que motiva o povo, já que a elite está cheia de um desejo de dominação, enquanto o povo é movido pelo desejo de liberdade. Os anarquistas do século XIX retomaram a noção sociológica segundo a qual aqueles que governam correm risco de corrupção simplesmente em virtude de suas posições de autoridade. Para Mikhail Bakunin, "os melhores, os mais inteligentes, os mais altruístas, os mais generosos, os mais puros [dos homens] serão inevitavelmente e sempre corrompidos por essa ocupação" (Mounier, 1966: 114). Referindo-se aos "utopistas da autoridade", que consideram aqueles que governam como moralmente superiores aos governados, Kropotkin (2006 [1896]: 40) ironicamente observa que "longe de viver em um mundo de ilusão e imaginar que os homens são melhores do que eles são, nós [anarquistas] os vemos exatamente como são, e é por isso que afirmamos que exercitar a autoridade fará o melhor dos homens ser mau”.

A irracionalidade da elite pode ser vista sob três fenômenos distintos.

1) A irracionalidade fundamental: todos os seres humanos são acima de tudo motivados por suas emoções e desejos; isso também é verdade para os governantes, cujas decisões estão enraizadas em suas emoções (esperança, raiva, medo, pena, inveja, fingimento, amor-próprio etc.). Um regime elitista, portanto, não é mais racional que um regime popular.

2) Racionalidade política mínima: mesmo que os membros de qualquer elite possam ser racionais em relação a decisões não-políticas, eles tomam decisões políticas consistentes com seu ponto de vista subjetivo, ou seja, sua posição dominante. Seu principal objetivo político é tomar e assegurar o poder, em vez de servir ao bem comum. Segue-se que eles não são virtuosos, mas

autocentrados e egoístas, por mais que confundam seus interesses com o bem comum. Além disso, o próprio fato de estar no topo da hierarquia política torna a elite suscetível a uma emoção específica: o medo do povo. Assim, qualquer elite necessariamente sofre de ágora-fobia política como resultado de sua posição socialmente dominante, e a ágora-fobia política é em si uma emoção temerosa que prejudica a racionalidade potencial de qualquer elite.

3) O espírito de conformidade: em resposta à pressão dos pares, os membros de uma elite tendem a agir em conformidade com as opiniões do seu principal líder ou da maioria do círculo da elite. Esse conformismo impede que os membros da elite sejam excluídos e permite que eles garantam a solidariedade entre si, protegendo assim seus privilégios e seu poder coletivo e individualmente. É assim que muitas vezes ouvimos que o poder falar com uma só voz. Por temerem parecer ridículos aos olhos das pessoas que dominam e exploram (seus súditos), os membros da elite tendem a se conformar às expectativas populares de como os governantes devem se comportar (Orwell, 1962: 95).

Consequentemente, de acordo com a ágora-filia política, as estruturas políticas devem ser horizontais, igualitárias e consensuais precisamente porque os seres humanos não são naturalmente racionais e bons, mas tendem a ser irracionais e maus assim que se estabelecem numa posição de poder, em que o abuso do poder pessoal é estruturalmente encorajado (Clark 1978, 10).

Demagogia

De acordo com os ágora-fóbicos, a soberania política do povo reunido na ágora é ilusória, uma vez que necessariamente cai sob a influência de demagogos. Existe uma ligação lógica entre a suposta irracionalidade de um povo reunido e o fenômeno da demagogia. Bodin (1986: 156–157) chega a afirmar que as assembleias estão "*sob o poder dos oradores e sofistas*⁸" a tal ponto que se pode dizer que as pessoas só se governam na aparência.

A ágora-filia política sustenta que os governantes recorrem à demagogia para persuadir as pessoas de que eles estão defendendo o bem comum, enquanto sua principal preocupação é, na verdade, defender seus próprios interesses e os de sua classe. Além disso, todas as elites, por definição, têm à sua disposição os recursos administrativos, financeiros e humanos necessários para facilitar suas atividades demagógicas. Enquanto isso, os subordinados tendem a mentir

sobre os méritos de seus superiores hierárquicos, elogiando-os ao menos em público, pois esses membros da elite estão em posição de punir ou recompensá-los. Como aponta o anarquista Reclus (2001 [1898]: 70-71):

“um indivíduo que sempre é adulado, como um mestre - sendo ele um imperador ou um chefe de departamento - corre o risco obvio de ser enganado e, portanto, nunca ver as coisas em suas verdadeiras proporções.”

Assim, a instauração de uma elite dominante não resolve o problema da demagogia. Na verdade, pode ser agravado, já que a elite pode se valer de enormes meios para enganar as pessoas e também porque as pessoas são demagógicas em relação à elite que as governa.

Facções e guerra civil

Para os ágora-fóbicos, a ágora não é nada mais que uma arena onde as facções com interesses irreconciliáveis se confrontam e, cidadãos pertencentes a uma ou outra facção, estão prontos para sacrificar a busca pelo "bem comum" à promoção de interesses sectários. Além disso, o facciosismo pode levar à guerra civil. Como Webster (1991 [1794], 1284) explica, “facção gera desordem, força, paixões rancorosas, anarquia, tirania, sangue e abate”.

Geralmente, o medo das facções gira em torno de três pontos cruciais:

- (1) Guerra de Classes: Os ágora-fóbicos frequentemente apresentam os agrupamentos políticos (facções) dos “pobres” como perigosas devido ao seu tamanho. Normalmente, como maioria de qualquer sociedade onde haja propriedade privada, os pobres podem assumir o controle da ágora e estabelecer uma tirania da maioria. Certos ágora-fóbicos progressistas, por outro lado, temem que os ricos possam organizar uma força tarefa propagandista⁹ ou pagar especialistas para fortalecer suas posições na ágora. Ágora-fóbicos conservadores temem que os pobres imponham uma tirania da maioria na ágora, enquanto progressistas temem que a minoria, aqueles com maior quantidade de capital financeiro e cultural, imponham suas vontades na ágora e acabem dominando a maioria.
- (2) Cruzadas Morais: Os ágora-fóbicos conservadores afirmam que as pessoas não têm moralidade, enquanto alguns ágora-fóbicos progressistas declaram que as “pessoas co-

⁸ Nota dos tradutores: A palavra utilizada no inglês era “Haranguers”, cuja origem remonta ao francês arcaico. Tem o significado de forte discurso, emocional, persuasivo realizado por pessoas em praça pública. Acharmos melhor traduzir por sofistas para atender as expectativas do autor e ser bem entendido pelo público acadêmico brasileiro.

-muns” estão perigosamente inclinadas ao conservadorismo moral. Isto é, os pobres tendem a apoiar a pena de morte, assim como a criminalização do aborto, drogas e práticas sexuais marginalizadas; além disso, acredita-se que, geralmente, eles sejam mais racistas e sexistas que os ricos. É por isso que uma elite moralmente instruída – conservadora ou progressistas – precisa promover e implementar uma boa ordem moral.

- (1) Lutas Baseadas na Identidade: Os ágora-fóbicos conservadores temem que diversos grupos (mulheres, jovens, LGBTs, imigrantes, muçulmanos, etc.) tomem a palavra na ágora para promover suas causas baseadas nas identidades, e que isso pudesse excluir homens heterossexuais e de cor bege¹⁰ (que de fato são a minoria) para uma posição minoritária. Em contrapartida, os ágora-fóbicos progressistas temem (pelo menos no Ocidente) que a minoria masculina heterossexual bege tenha a última palavra na assembleia devido a sua educação superior e prestígio que dariam peso extra a sua voz, colocando imigrantes, mulheres e outros em desvantagem na ágora. Em ambos os casos, a solução proposta foi evitar que as pessoas se reúnam na ágora e deixar que a elite mais instruída governe em nome do bem comum.

Segundo a ágora-filia política, há necessariamente pelo menos duas facções cujos interesses são opostos em qualquer regime elitista: os governantes e os governados. Qualquer elite dominante constitui uma facção que depende não apenas de seus inúmeros partidários, mas também da polícia e do exército para manter sua dominação sobre o povo. Na medida em que é estrategicamente útil “dividir e conquistar”, a elite terá a tendência de encorajar a fragmentação do povo com o intuito de assegurar a fidelidade de certos grupos sociais em detrimento de outros grupos que a elite considera mais perigoso. Por fim, a existência em uma sociedade elitista e hierárquica de posições oficiais de poder é propícia ao surgimento de facções dentro da própria elite, devido às lutas internas pela conquista e manutenção do poder. Portanto, o elitismo defendido pela ágora-fobia política de maneira nenhuma oferece proteção contra o faccionalismo – muito pelo contrário.

⁹Nota do tradutor: no original em inglês estava *publicity blitzes*.

¹⁰Eu prefiro "bege" para designar aqueles geralmente chamados de "brancos", pois descreve melhor a cor da nossa pele (que na verdade varia de rosa a amarelo, ou mesmo cinza após longas horas em ambientes próximos com um computador). Considerando que o principal objetivo do "branco" é enfatizar a pureza e identidade racial.

Modernidade

No contexto da modernidade, a ágora-fobia política afirma que ainda que se deseje estabelecer um regime baseado em princípios da ágora-filia política, a escala geográfica e política moderna – as nações – faz disso algo impensável. John Adams, por exemplo, explica em seu livro *Thoughts on Government*, que “em uma grande sociedade, que vive em um país extenso, é impossível que todos se reúnam para a elaboração de leis” (Hyneman e Lutz, 1983: 403). Dessa forma, o indivíduo moderno é considerado ágorafóbico por padrão, unicamente em razão das restrições demográficas e geopolíticas moderna (como Montesquieu apontou em *The Spirit of The Laws* [1989, 159 – part 2, bk. XI, ch. 6]:

“Como, em um Estado livre, todo homem que possua uma alma livre deve ser governado por ele mesmo. O povo, como um corpo, deveria ter poder legislativo; mas como isso é impossível em grandes Estados e sujeito a muitos inconvenientes nos Estados menores, as pessoas precisam que seus representantes façam aquilo que eles mesmos não conseguem fazer.”

O sistema eleitoral liberal é apresentado como uma alternativa prática à democracia (direta), impraticável no contexto da modernidade. Retoricamente chegam a afirmar que o sistema eleitoral incorpora o mesmo espírito e os mesmos princípios que a democracia (direta) ou um governo do povo para e pelo povo. John Adams declara que a legislatura liberal “deve ser um retrato exato em miniatura, do povo em geral, deve pensar, sentir, raciocinar e agir como eles” (Pitkin 1967: 40). Na mesma linha, James Madison referiu-se ao “esquema de representação como um substituto dos cidadãos em pessoa nas assembleias” (Madison, Hamilton e Jay 1987: 324). O mito da presença do povo no parlamento caminha de mãos dadas com outra ficção: a esfera pública moderna é equivalente à antiga ágora. De acordo com Mill (1977: 165), “os jornais e as estradas ferroviárias estão resolvendo o problema de proporcionar a democracia votada na Inglaterra, assim como em Atenas, simultaneamente à uma ágora”.

Na Modernidade, entretanto, a ágora-fobia política, geralmente, adota uma postura “demofílica” (Sartori 1987: 474-479), de modo que os modernos ágora-fóbicos afirmam ter forte simpatia pelo povo (ou nação), e as elites modernas, geralmente, querem ser vistas como governantes em nome e para o bem da “nação” (em regimes liberais e fascistas) ou pelo menos dos “trabalhadores” (em regimes marxistas), alegando, no entanto, que o povo não pode e não deve reunir na ágora para um autogoverno.

Além disso, acredita-se que o indivíduo moderno está apenas “ocupado com suas especulações, seus empreendimentos, com os prazeres que ele espera, [e] quer ser desligado deles momentaneamente, por um curto período” (Constant, 1988 [1819]: 273). Emmanuel Sieyès, um representante eleito durante a Revolução Francesa, declarou abertamente que “a enorme pluralidade de nossos concidadãos não tem a educação e os lazeres necessários para almejar tratar das leis que governam a França”. Conseqüentemente, eles preferem nomear representantes, e como depende da escolha de muitas pessoas, cabe, então aos homens mais instruídos se submeter a eles como todos os outros (Sieyès, 1989 [1789]: 1025). Assim, o indivíduo moderno é considerado ágorafóbico, preferindo ser governado do que se autogovernar.

O argumento de que a ágora-filia política não coincide com o mundo moderno, em virtude de razões demográficas e geográficas, comprova o fato de que os contornos das comunidades políticas podem ser modificados. De fato, a história moderna oferece vários exemplos de pequenas organizações políticas voluntariamente constituídas e operando de acordo com os princípios da ágora-filia política: as reuniões da Câmara Municipal nos Estados Unidos, as comunas de Saint-Simon na França, os soviets na Rússia, as comunas anarquistas na Espanha e os kibutzim em Israel, bem como certos sindicatos, associações de estudantes e de mulheres, comunidades religiosas, empresas administradas cooperativamente, e assim por diante (Clark: 2004; Polletta: 2002). Essas experiências também devem deixar claro que, quando se analisa a oposição entre ágora-fobia política e ágora-filia política, é importante observar o que as pessoas são realmente capazes de demonstrar em termos políticos e o que elas fazem coletivamente tomando decisões reunidas na ágora.

Assim, a linha de raciocínio ágorafóbico sobre o maior foco do espírito moderno em interesses privados também é enganosa, pois tende a exagerar a importância do envolvimento dos cidadãos em uma democracia (direta). David Plotke acrescenta que, em uma democracia participativa, todos participam ativamente nas decisões importantes para suas vidas, antes de concluir que “nem todos podem participar sempre de todos os lugares, e nem todo mundo deve valorizar a vida pública acima de outros bens” (Plotke, 1997: 23). No mesmo sentido, George Kateb (1981: 53) afirma: “A vida da democracia direta é a vida da cidadania, pública, contínua e integrada por todos, sendo imposta como uma obrigação”. Na verdade, seria mais apropriado o consenso de que em uma anarquia ou uma democracia direta, assembleias públicas certamente não aconteceriam todos os dias (assim como parlamentares não se reúnem permanentemente), e

também, nem todos seriam obrigados a participarem de todas as assembleias. De fato, exceto pelos ágora-fóbicos políticos, ninguém alega que todos os cidadãos de uma democracia direta devem participar das assembleias. Além disso, a ágora-filia política geralmente se propõe a transformar as relações sociais de um modo que libere tempo e espaço suficientes para possibilitar o envolvimento político necessário para a realização da liberdade e igualdade políticas.

Vale lembrar que as assembleias públicas são locais de socialização onde se podem forjar laços afetivos e sociais significativos. Sendo assim, não há uma divisão nítida entre a vida privada e pública, os significados antigos e modernos da liberdade política e os interesses públicos e privados: pode-se ir à ágora com amigos, amantes ou colegas, se apaixonar ou fazer negócios por lá.

O filósofo Jean-Jacques Rousseau, já no século XVIII, opunha-se a ideia irônica de aceitar uma representação política que justamente impedia a participação pessoal na vida política.

“Assim que o serviço público cessa de ser a principal preocupação dos cidadãos, ao qual preferem servir-se melhor com o dinheiro do que com suas pessoas, o Estado já se encontra próximo da ruína. [...] quando é necessário encontrar-se com o conselho, eles nomeiam deputados e ficam em casa. Por razão de ociosidade e dinheiro, eles acabam tendo soldados para escravizar o seu país e representantes para vendê-lo. [...] Em uma cidade bem organizada, todos os homens vão para as assembleias: sob um governo ruim, ninguém se importa em ir até elas pois nenhuma pessoa se interessa pelo o que acontece lá [...] e, finalmente, porque cuidados domésticos os consomem totalmente. (Rousseau, 1993: 265–266)”

De fato, o desejo de se envolver em assuntos da comunidade não é estranho à experiência moderna. No Ocidente, muitos indivíduos "modernos" se envolveram com partidos políticos, sindicatos e associações, ou participaram de conferências, debates políticos e manifestações. Em muitos casos, esse envolvimento tem implicado problemas (jurídicos) penais e, muitas vezes, represálias brutais.

O debate, ato dois: a questão do poder

Embora tenhamos argumentos apresentados em ambos os lados, o Primeiro Ato do debate entre ágora-fobia e ágora-filia política não nos mostrou o cerne do problema: a questão do poder. Cada uma dessas posições opostas representa um lado de um conflito político contínuo, que

Maquiavel delineou há muito tempo quando escreveu: "em todas as cidades se encontram esses dois humores opostos", isto é, dominação e liberdade, cuja fonte é o fato de que todo povo 'pede para não ser oprimido' pelos poderosos, enquanto os poderosos desejam governar e oprimir o povo (Maquiavel, 1984: 24–25). Esse discurso, presente em debates de defensores do povo (Martin Breugh e Miguel Abensour, além de outros) foi adotado pelos anarquistas já no século XIX. Charlotte Wilson (2005 [1886]: 126), por exemplo, explicou que a natureza humana é atravessada por duas forças contraditórias ou "instintos sociais": dominação de um lado e "autoafirmação" igualitária e solidária do outro. Para Kropotkin (2009: 95):

“ao longo da história da nossa civilização, duas tradições e tendências opostas confrontaram-se: [...] a tradição autoritária e a tradição libertária. Entre essas duas correntes, ainda vivas e lutando no interior da humanidade - a corrente popular e a corrente de minorias sedentas por dominação política e religiosa - fizemos nossa escolha.”

A oposição entre o humor de dominação e o humor de emancipação é permanente; não é uma oposição dialética, porque não pode ser transcendida através da síntese. Uma comunidade pode, na melhor das hipóteses, impor limitações para impedir que o humor da dominação se expresse em suas estruturas e relações sociais. Para que isso aconteça, as pessoas precisam de poder para resistir aos dominadores ou a quaisquer indivíduos que aspiram à dominação.

O primeiro argumento da ágora-filia política é, portanto, que as pessoas devem governar a si mesmas para que a liberdade e igualdade existam. Em um mundo guiado por princípios da ágora-fobia política, não há nem liberdade e nem igualdade e as pessoas estão sob as influências de uma elite. Dito isto, a questão do poder é central para todos os envolvidos, portanto, as pessoas também querem poder.

De fato, as pessoas que estão famintas por autonomia também desejam o poder, mas não pela força do poder, e sim pelo bem comum. Aliás, é quando elas exercem o poder coletivamente que as pessoas são livres e iguais. Seu poder, a princípio, é libertador e igualitário; e isso não envolve nem hierarquias e nem ao menos relações de dominação. Uma passagem em *The Republic of the Athenians* (um texto geralmente atribuído a Xenofonte – Chambry, 1954: 501-508) declara:

“O que o povo quer não é exatamente um estado bem governado no qual eles são escravizados, mas um estado no qual eles são livres e estão no comando. Que as leis ruins talvez sejam a menor das suas preocupações; o que você considera mau governo dão a eles força e liberdade” (Xenophon, 1942: 511).

Incapaz de reivindicar qualquer título em particular, o povo ergue a bandeira da

igualdade a fim de alcançar o poder coletivamente.

Quem é o povo?

Mesmo depois que o povo consegue livrar-se de seus líderes e neutralizar os poderosos, as lutas pelo poder e o desejo de dominância não desaparecem da comunidade. Feministas, antirracistas e anarquistas refletiram particularmente sobre esse aparente paradoxo de comunidades políticas que defendem a igualdade, mas que, de fato, se encontram em contato com indivíduos ou grupos que buscam impor sua dominação sobre eles. Os anarquistas estão cientes que esses dois humores, de dominação e emancipação, não só estão presentes na sociedade, onde eles estão materializados tanto nas classes superiores quanto nas classes inferiores, respectivamente, mas também estão em ação nos indivíduos que compreendem ambas as classes (Bakunin, 2001: 295). Sendo assim, como todo ser humano é afetado por esses dois humores, ninguém pode ser considerado simplesmente bom ou mau. Portanto, é a organização social e a posição política que ocupamos, bem como as lutas sociais e a influência da socialização e da educação que determinarão se um ou outro humor prevalece (Suissa, 2010: 25–37; Hartley, 1995: 145–164). Essa perspectiva ajuda a explicar porque as pessoas – mulheres, por exemplo - podem defender a igualdade e, ao mesmo tempo, tentar dominar os outros, e também porque alguns membros da classe dominante se aliam ao povo para defender o princípio da autonomia, enquanto muitos membros das classes mais baixas estão ao lado dos poderosos na defesa do princípio da dominação.

No entanto, o "povo" nunca é dado *a priori*, mas sempre uma construção cujos os limites e os critérios de inclusão e de exclusão são mantidos e modificados de acordo com as relações de poder (Dahl, 1989). Entre as pessoas, há muitos que podem querer exercer o "poder sobre" o individual e o coletivo. Nesse ponto, as categorias políticas aparecem como, por exemplo, os jovens e os velhos, mulheres e homens, pobres e ricos, ateus e religiosos, imigrantes e nativos, entre outros casos. Essas divisões sociais são politicamente significativas na medida em que alguns indivíduos desejam dominar os outros, ou seja, excluí-los do poder compartilhado como iguais. Essas categorias sociais são, acima de tudo, classes que mantêm uma relação hierárquica, isto é, desigual; elas são constituídas em classes por essa relação de poder desigual (Delphy, 2001: 25–33).

Os homens podem ser politicamente esquizofrênicos e desejarem liberdade e igualdade para si mesmos enquanto, ao mesmo tempo, querem dominar as mulheres. A explicação para este aparente paradoxo é: essencialmente, o que está em risco continua sendo a concepção de poder dos homens em conjunto, o qual executam-no individual e coletivamente sobre as mulheres. É por isso que a ágora-filia política na Grécia Antiga foi compatível com a exclusão e a dominação das mulheres pelos homens. Filósofos renomados, como Spinoza e Proudhon, embora defensores da ágora-filia, negligenciaram ou até defenderam a desigualdade política entre homens e mulheres, e até uma dominação dos homens sobre as mulheres.

Muitos filósofos contemporâneos admiram Spinoza por ter desenvolvido uma teoria radical da democracia. No entanto, eles não examinaram nem discutiram sua justificativa sobre a opressão das mulheres. Essa omissão é muito lamentável, porque ao estudar esse assunto lhes permitiria que desenvolvessem uma compreensão melhor da ágora-filia política, que, na verdade, está inserida em práticas e modos organizacionais que não estão isentos da ágora-fobia política. Com relação a Spinoza, por exemplo, seu trabalho revela um desejo de garantir o poder dos homens sobre as mulheres, baseando-se na visão de que os dois sexos pertencem a duas classes rivais. Spinoza afirma abertamente que "as mulheres estão sob o poder de seus maridos", e ele está satisfeito em ver a "regra" dos homens e ver as mulheres suportarem sua dominação porquê dessa forma, os dois sexos experimentam a paz. Sobre o exercício compartilhado do poder, Spinoza observa que "não pode ocorrer que cada sexo tenha regras iguais, muito menos que os homens sejam governados por mulheres", porque se os homens e as mulheres exercessem a autoridade política juntos, a paz vivenciaria momentos contínuos de conflitos. A paz aqui é claramente o que os poderosos afirmam salvaguardar através de sua dominação sobre as classes mais baixas, que a experimentam como "tirania". Em jogo, então, no trabalho de Spinoza há um conflito político entre os sexos como classes e a justificativa da dominação dos homens sobre as mulheres.

A mesma lógica política pode ser vista no trabalho do anarquista Pierre-Joseph Proudhon, que justifica "a subordinação da esposa ao marido no casamento", argumentando que a "devoção da mulher é reconhecer esse poder, reivindicar os atos, provocá-lo, servi-lo, dedicar-se a ele" (Proudhon, 2009: 55).

O propósito, mais uma vez, é identificar duas classes baseadas nos sexos e justificar uma relação política desigual pela qual os homens podem aspirar à emancipação política, enquanto as mulheres devem se limitar às tarefas domésticas. Como o objetivo de Proudhon é manter a

paz doméstica, "qualquer insurreição pelo sexo mais fraco deve ser evitada" (Proudhon, 2009: 55). Em vez disso, as mulheres devem aceitar "reclusão, em vez de sua suposta emancipação" (Proudhon, 2009: 63). Ao explicar que os homens são seres "externos", enquanto as mulheres são seres "internos", Proudhon mostra-se um ágorafílico em relação aos homens, mas um ágorafóbico quando se trata de mulheres. Ele deixa isso explícito, argumentando que a voz de uma mulher pode ser "ouvida" na "assembleia geral", desde que a voz de um homem tenha o dobro do peso (Proudhon, 1990). Mas Proudhon posteriormente mudou sua posição e pediu que as mulheres fossem excluídas das assembleias a fim de preservar a dominação dos homens sobre suas esposas: "Supor que na assembleia do povo o voto de uma mulher pode ser contrário ao de seu marido é supor que eles estão em desacordo e, assim, preparar o divórcio"; e, de qualquer modo, isso "degradaria a masculinidade" (Proudhon, 2009: 56-57). A participação das mulheres na vida pública causaria, assim, uma guerra civil dentro da família, pois "é muito difícil para uma mulher que fala na assembleia se abster de afirmar-se em casa" (Proudhon 2009, 80).

Em 1860, Jenny P. d'Héricourt, contestando a justificação de Proudhon da ágora-fobia política sexista, afirmou que "enquanto homens e mulheres não são iguais, as mulheres têm o direito de ver os homens como 'tiranos e inimigos'"(d'Héricourt, 1860: 136).

As afirmações problemáticas feitas por filósofos progressistas em defesa da dominação masculina sobre as mulheres são quase sempre negligenciadas por estudiosos convenientes a esses filósofos. Essas negligências nos impede de restaurar a complexidade de um pensamento político que quer tanto autonomia quanto dominação, ou, mais precisamente, que deseja uma autonomia dominadora, que é, em última instância, muito comum na história ocidental. d'Héricourt (1860:137) salienta que os discursos que justificam o desejo dos homens de dominar as mulheres são excepcionais e claramente semelhantes aos discursos que justificam todas as formas de dominação:

"Mestres, nobres, brancos, homens - são eles que têm negado, estão negando, e negará que escravos, plebeus, negros, mulheres nascem para a liberdade e a igualdade." O igualitarismo do povo não está necessariamente isento de relações de dominação (poder sobre), quando apenas um grupo de indivíduos desfavorecidos de direitos tem como objetivo desfrutar do título de cidadão, a fim de exercer poder sobre os "outros".

Mesmo dentro de instituições igualitárias, onde homens e mulheres podem participar, as vozes de alguns grupos têm maior influência do que as dos outros. As feministas demonstraram

que numa sociedade - por exemplo, no final do século XX, início da sociedade ocidental do século XXI - onde as relações sociais entre homens e mulheres são desiguais (em termos de dinheiro e propriedade, posições de autoridade e prestígio, compartilhamento de tarefas domésticas e parentais, violência psicológica e física, e assim por diante), as afirmações dos homens são geralmente consideradas mais confiáveis do que as das mulheres, tanto por homens quanto por mulheres (Pateman 1983; Young 1996; Sanders 1997; Monnet 1998; Kohn 2000).

É por isso que os movimentos progressistas são tão regularmente os locais de lutas políticas onde as pessoas sem títulos - mulheres, nativos, imigrantes e assim por diante - confrontam diretamente seus dominadores que se dizem aliados; exigindo reunir-se sem se misturar, propondo procedimentos e rituais que asseguraria a igualdade em todos os aspectos.

Revisitando a racionalidade política do povo

Claramente, a investigação proposta aqui precisaria ser mais refinada e, acima de tudo, enriquecida com estudos centrados em *corpus* filosóficos específicos e em determinados períodos e lugares. Além disso, seria útil delinear mais precisamente a relação entre o *demos* e a *plebe*, bem como entre a democracia (direta) e a anarquia, a fim de avaliar as diferentes respostas da ágora-fobia e da ágora-filia políticas. Também seria importante se distanciar da cultura do livro para descobrir o que o *demos* pensa sobre o debate entre ágora-fobia e ágora-filia. Em si, este artigo representa um exercício exploratório, mas trouxe à luz o reconhecimento da ágora-filia política da capacidade do povo de filosofar, identificar o bem comum, ou pelo menos governar (a si próprio) no interesse da (sua) liberdade.

De fato, a proposta de ágora-fobia política para excluir o povo das deliberações políticas é politicamente perigosa e moralmente desastrosa. Politicamente perigosa para o povo, é claro, já que não há garantia de que seus interesses (o bem comum) sejam levados em consideração se o processo de tomada de decisão for monopolizado por uma elite. Moralmente desastrosa, já que participar de deliberações públicas desenvolve um sentido cívico, isto é, um melhor entendimento das questões de importância para a comunidade (Xenophon 1942: 15). O que os ágora-fóbicos fazem - conscientemente ou não - excluindo as pessoas das deliberações, é privá-las do processo que lhes permita desenvolver-se em termos de moralidade pública e inteligência política que a elite se orgulha de possuir isoladamente (Pateman, 1970: 22-44).

A capacidade reflexiva de desenvolver o pensamento político é tanto maior quando as pessoas estão equipadas com espaços deliberativos, a ágora, onde desenvolvem esse pensamento político coletivo recíproco entre pensamento, palavra e ação. As pessoas, portanto, têm a capacidade de pensar e filosofar sobre assuntos públicos. Na verdade, elas estão cientes dessa habilidade e frequentemente a usam bem, mesmo quando não existe uma ágora formal e quando a elite e os *ágora-fóbicos*, como de costume, preferem não ouvir ou fingir não ouvir nada além de ruídos. No entanto, esta é uma filosofia autêntica, que busca ter voz e ocupar o campo político; é o resultado do pensamento enraizado na razão e emoção, inspirado por valores como liberdade e igualdade.

O fato de essa verdade ter sido tão frequentemente ignorada por eminentes filósofos políticos, parece indicar que o debate entre ágora-fobia e ágora-filia política é também uma luta para determinar quem deve dominar o campo da filosofia política, quem deve governar o pensamento político: uma elite composta por alguns filósofos, ou o povo? O pensamento político é um bem comum ou um monopólio de algumas "mentes brilhantes"?

Referências bibliográficas:

- Abensour, M. (2011). *Democracy against the State*. London: Polity Press.
- Abensour, M. (2009). "'Démocratie Insurgente' Et Institution." In *La Démocratie Au-Delà Du Libéralisme: Perspectives Critiques*, edited by M. Breugh and F. Dupuis-Déri. Outremont: Athéna/Chaire Mondialisation-citoyenneté-démocratie.

Aeschimann, E. (2016). "Nuit Debout Et Le 'Refus Du Leader,' 'Occuper Une Place Ne Suffit Pas,' Interview De Chantal Mouffe" *Nouvel Obs*, April 22. <http://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20160422.OBS9048/nuit-debout-et-le-refus-du-leader-occuper-une-place-ne-suffit-pas.html>

Bakunin, M. (2001). *Théorie Générale De La Révolution*. Paris: Nuits Rouges.

Balibar, É. (2010). *La Proposition De L'égaliberté*. Paris: Presses universitaires de France (PUF).

Balibar, É. (1997). "Spinoza, l'anti-Orwell: La Crainte Des Masses." In *La Crainte Des Masses: Politique Et Philosophie Avant Et Après Marx*, edited by E. Balibar. Paris: Galilée.

Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: SAGE Publications.

Bodin, J. (1986). *Les Six Livres De La République*. Paris: Fayard.

Bove, L. (2002). "De L'étude De L'état Hébreu À La Démocratie: La Stratégie Politique Du Conatus Spinoziste." *Philosophiques* 29: 1. doi:10.7202/009567ar.

Bras, G. (2008). *Les Ambiguïtés Du Peuple*. Nantes: Pleins Feux.

Breaugh, M. (2016). *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University Press. (trans. by Lazer Lederhendler).

Butler, J. (2015). *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.

Chambry, P. (1954). "Notice." In *L'Anabase*, edited by Xénophon. Paris: Garnier Frères.

Christiano, T. (1996) *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder: Westview.

Clark, J. (2004) "The Microecology of Community." *Capitalism, Nature, Socialism* 15: 4. doi:10.1080/1045575042000287334.

Clark, J. P. (1978) "What is Anarchism?" *Nomos* 19: 3–28.

Constant, B. (1988) [1819]. "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns." In *Political Writings*, edited by B. Constant. Cambridge: Cambridge University Press.

d'Héricourt, J. P. (1860). *La Femme Affranchie: Réponse À MM. Michelet, Proudhon, É De Girardin, A. Comte Et Aux Autres Novateurs Modernes*. Vol. 1. Bruxelles: A. Lacroix, Van Meenen.

Dahl, R. A. (1989). *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.

de Romilly, J. (1975). *Problèmes De La Démocratie Grecque*. Paris: Hermann.

Delphy, C. (2001). "Préface: Critique De La Raison Naturelle." In *L'Ennemi Principal — 2 "Penser Le Genre"*, edited by C. Delphy. Paris: Syllepse.

Detienne, M. (2003). "Pratiques D'assemblées Aux Formes Du Politique: Pour Un Comparatisme Expérimental Et Constructif Entre Historiens Et Anthropologues." In *Qui Veut Prendre La Parole?* edited by M. Detienne. Paris: Seuil.

Dorlin, E. (2001). *L'Evidence De l'Égalité Des Sexes: Une Philosophie Oubliée Du XVIIe Siècle*. Paris: L'Harmattan.

Dupuis-Déri, F. (1999). "L'esprit Anti-Démocratique Des Fondateurs De La 'Démocratie' Moderne." *Agone* 22: 95–113.

Dupuis-Déri, F. (2004). "The Political Power of Words: The Birth of Prodemocratic Discourse in the 19th Century in the United States and France." *Political Studies* 52 (3): 118–134. doi:10.1111/j.1467-9248.2004.00467.x.

Dupuis-Déri, F. (2005). "Anarchy in Political Philosophy." *Anarchist Studies* 13 (1): 8–22.

Fraser, N. (2013). "Against Anarchism" Public Seminar, October 9.
<http://www.publicseminar.org/2013/10/against-anarchism/#.WKyVjrF7TBI>

Greenfeld, L. (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
Hardt, M., and A. Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.

Hartley, D. (1995). "Communitarian Anarchism and Human Nature." *Anarchist Studies* 3 (2): 145–164. 254 F. DUPUIS-DÉRI

Hirschman, A. O. (1991). *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge: Belknap Press.

Hyneman, C. S., and D. S. Lutz, eds. (1983). *American Political Writing during the Founding Era 1760-1805*, I. Indianapolis: Liberty Press.

Kateb, G. (1981). "The Moral Distinctiveness of Representative Democracy." *Ethics* 91: 3. doi:10.1086/292248.

Kohn, M. (2000). "Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy." *Constellations* 7: 3. doi:10.1111/1467-8675.00197.

Kropotkine, P. (2006) [1896]. *L'Anarchie*. Paris: De Sandre.

Kropotkine, P. (2009). *L'état — Son Rôle Historique*. Marseille: Le Flibustier.

Kruzynski, A. (2004). "De l'Opération SalAMI À Némésis: Le Cheminement D'un Groupe De Femmes Du Movement Altermondialiste Québécois." *Recherches Féministes* 17: 2. doi:10.7202/012405ar.

- Laclau, E. (2004). *On Populist Reason*. London: Verso.
- Machiavelli, N. (1979). *The Discourses, in the Portable Machiavelli*. New York: Penguin Book.
- Machiavelli, N. (1984). *The Prince*. New York: Bantam Classics.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Madison, J., A. Hamilton, and J. Jay. (1987). *The Federalist Papers*. New York: Penguin Books.
- McCelland, J. S. (1989). *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*. London: Unwin Hyman.
- Mill, J. S. (1972). *Utilitarianism*. London: Dent.
- Mill, J. S. ed. (1977). "De Tocqueville on Democracy in America [II]." In *Collected Works*. Vol. 18. Toronto: Toronto University Press.
- Monnet, C. (1998). "La Répartition Des Tâches Entre Les Hommes Et Les Femmes Dans Le Travail De La Conversation." *Nouvelles Questions Féministes* 19: 9–34.
- Montesquieu, J. (1989). *The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, E. S. (1988). *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York: W.W. Norton & Company.
- Mounier, E. (1966). *Communisme, Anarchie Et Personnalisme*. Paris: Seuil.
- Negri, A. (1982). *L'Anomalie Sauvage: Puissance Et Pouvoir Chez Spinoza*. Paris: Presses universitaires de France (PUF).
- Orwell, G. (1962). "Shooting an Elephant." In *Inside the Whales and Other Essays*, edited by G. Orwell. Harmondsworth: Penguin.
- Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pateman, C. (1983). "Feminism and Democracy." In *Democratic Theory and Practice*, edited by G. Duncan. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitkin, H. F. (1967). *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Plotke, D. (1997). "Representation Is Democracy." *Constellations* 4: 1. doi:[10.1111/1467-8675.00033](https://doi.org/10.1111/1467-8675.00033).
- Polletta, F. (2002). *Freedom Is an Endless Meeting: Democracy in America in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Proudhon, P.-J. (1990). *De La Justice Dans La Révolution Et Dans L'église*. Vol. IV. Paris: Fayard.
- Proudhon, P.-J. (2009). *La Pornocratie*. Paris: L'Herne.

- Rancière, J. (1995). *La Méésentente: Politique Et Philosophie*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (1998). *Aux Bords Du Politique*. Paris: La Fabrique.
- Reclus, É. (2001) [1898]. *Évolution, Révolution Et Idéal Anarchique*. Paris: Phénix.
- Rousseau, -J.-J. (1993). "The Social Contract." In *The Social Contract and Discourses*, edited by J.-J.
- J.
- Rousseau, London: Everyman. (trans. by GD.H. Cole).
- Sanders, L. M. (1997). "Against Deliberation." *Political Theory* 25: 3. doi:10.1177/0090591797025003002.
- Sartori, G. (1987). *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham: Chatham House Publishers.
- Sieyès, E. J. (1989) [1789]. "Sur l'Organisation Du Pouvoir Législatif Et La Sanction Royale." In *Orateurs De La Révolution Française: Les Constituants*, edited by F. Furet and R. Halévi. Paris: Gallimard.
- Spinoza, B. (1958). *The Political Works: The Tractatus Theologico-Politicus in Parts and the Tractatus Politicus in Full*. Oxford: Clarendon Press. GLOBAL DISCOURSE 255
- Spinoza, B. (2016). *The Collected Works of Spinoza. Vol. I and II*. Princeton: Princeton University Press. [one-volume digital edition].
- Suissa, J. (2010). *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*. Oakland: PM Press.
- Walzer, M. (1970). "A Day in the Life of A Socialist Citizen." In *Obligations: Essays on Desobedience, War and Citizenship*, edited by M. Walzer. Cambridge: Harvard University Press.
- Webster, N. (1991) [1794]. "The Revolution in France." In *Political Sermons of the American Founding Era 1730-1805*, edited by E. Sandoz. Indianapolis: Liberty Fund.
- Wilson, C. (2005) [1886]. "Anarchism." In *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*, edited by R. Graham. Montréal: Black Rose Books.
- Winter, P., and L. Wank (2014). "'Democratise Democracy!'—Interview with Chantal Mouffe" *Transformations*, April 16, <http://transformations-blog.com/we-propose-democracy-interview-with-chantal-mouffe/>
- Wolff, J. (1996). *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Xenophon. (1942). *The Constitution of the Athenians*. Copenhagen: Gyldendal.
- Young, I. M. (1996). "Communication and The Other: Beyond Deliberative Democracy." In *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, edited by S. Benhabib. Princeton: Princeton University Press.

HISTÓRIA, COLONIALISMO, EPISTEMOLOGIA: AIMÉ CÉSAIRE, FRANTZ FANON E O PENSAMENTO DECOLONIAL

Thiago David Stadler

Professor adjunto do colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS-UFPR).

Naiara Krachenki

Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná. Professora Colaboradora do Colegiado de História da Universidade Federal do Paraná campus União da Vitória.

Introdução

“De qualquer modo, dizia a si mesmo que estava em uma colônia penal, que medidas especiais faziam-se necessárias e que era preciso seguir à risca os preceitos militares” (KAFKA, 2013:90). Esta ponderação marca a atitude de um personagem de Franz Kafka em sua célebre novela *Na Colônia Penal* (1919). Ante o espetáculo de crueldade e barbaridade sobre o qual se desenrola o sistema de punições na colônia, o referido personagem suspende alguns de seus critérios morais de justiça, uma vez que se encontra em uma colônia. Também Rudyard Kipling expressava uma ideia parecida com a do personagem kafkiano em fins do século XIX: “Ponham-me em um navio que vá para leste de Suez, onde o bom é como o mau, onde não existem os dez mandamentos e onde todos os desejos são permitidos”.

A partir da ideia de que o mundo colonial é uma realidade apartada dos desenvolvimentos históricos do Ocidente, abriu-se o precedente de que na colônia não existem leis e de que a lógica de domínio e conservação do poder poderia suprimir atitudes morais essenciais do mundo metropolitano. Neste artigo, buscamos compreender como a experiência colonial contemporânea foi absolutamente necessária para a construção e o desenvolvimento do pensamento e das estruturas político-sociais no Ocidente. Para tanto, recorreremos à tríade *história – colonialismo – epistemologia* para mapear as intrínsecas relações entre o conhecimento e o poder e como tais relações forjaram uma epistemologia que foi utilizada para impor a violência e justificar os abusos cometidos em solo colonial. Partimos, para tanto, da experiência e do pensamento de Aimé Césaire e Frantz Fanon nessa busca por descortinar a epistemologia ocidentalizada dominante e também para entendermos como as críticas iniciadas por tais autores podem auxiliar num fazer histórico e filosófico mais descolonizado e, portanto, mais próximo à

realidade vivida no sul global.

História

Aimé Césaire é, possivelmente, um dos nomes mais fortes vinculados à tradição de crítica colonial dentro de um ambiente acadêmico marcado pelo signo do eurocentrismo. Nascido na Martinica, então colônia francesa, no ano de 1913, Césaire foi um renomado poeta e dramaturgo que imprimiu aos seus escritos uma constante busca por uma identidade negra autêntica, a partir da sua experiência de sujeito colonial. Junto com Léopold Sédar Senghor⁸ na Paris da década de 1930, fundou a revista *O Estudante Negro (L'Étudiant Noir)*, publicação em que tais pensadores cunharam a expressão pela qual mais tarde ficariam conhecidos: a negritude. De acordo com Césaire e Senghor, o conceito de negritude se referia à condição de opressão do negro provocada pela diáspora africana – longo processo histórico que iniciara-se com o tráfico atlântico de escravos para as Américas e culminara nos processos de dominação imperialistas dos séculos XIX e XX.

Para além da carreira como escritor, Césaire também teve uma importante atuação política. Filiado ao Partido Comunista Francês foi eleito membro da Assembleia Nacional Francesa no ano de 1945 e foi um dos defensores do projeto de departamentalização da Martinica, ou seja, a supressão da condição de colônia francesa e incorporação da Martinica como um departamento francês em ultramar, o que de fato ocorreu em 1946. O que estava em jogo nessa operação geopolítica não era somente uma mera alteração de nomenclatura de “colônia” para “departamento”. Tal mudança promovia os martiniquenses ao *status* de cidadãos franceses, com os mesmos direitos políticos daqueles residentes na França metropolitana (WALLERSTEIN, 2006: 8).

É nesse contexto de um intelectual antilhano que se move entre a escrita poética e a atuação política efetiva que Césaire publica *Discurso sobre o Colonialismo* em 1955. Muito mais do que uma crítica ao colonialismo europeu nas Américas, na África e na Ásia – crítica que já era feita há décadas pelos vários movimentos de resistência ao imperialismo nestes locais -, esta obra deve ser entendida como um manifesto político-ideológico que pretende expor a falaciosa construção do saber europeu como um saber universal. Tal manifesto dirige-se, dessa forma, não somente àqueles que sofrem na pele

⁸ Senegal, 1906 – França, 2001. Foi um escritor e político senegalês. Foi o primeiro presidente de Senegal independente, estendendo seu mandato de 1960 a 1980.

o cotidiano brutal do colonialismo europeu, mas, sobretudo, aos próprios sujeitos colonizadores que creem cegamente no mundo em que construíram.

Devemos lembrar, dessa forma, o contexto político e, especialmente, o contexto discursivo e cultural no qual o continente europeu estava mergulhado quando da publicação do *Discurso*. O ano de 1955 marca o fim da primeira década pós-II Guerra Mundial, momento recheado de discursos e atitudes contrárias à violência e ao racismo como política de Estado que deram origem à barbárie do genocídio do povo judeu. No entanto, devemos colocar em perspectiva que nesse mesmíssimo contexto de repúdio às políticas nazistas, países metropolitanos incorporavam a diferença de raça como parte integrante da burocracia estatal colonial. Um exemplo: em 1948 a Grã-Bretanha assinou a institucionalização da política de segregação racial, o *apartheid*, na África do Sul.

Podemos observar a partir deste singular exemplo a força discursiva-ideológica que vigorava ainda com força no mundo europeu. Lutar pelo fim da barbárie em terras metropolitanas não impedia a consolidação da mesma barbárie no espaço colonial. É justamente a partir dessa aparente contradição que Aimé Césaire se dedica a crítica no *Discurso sobre o Colonialismo*. Entendemos que este manifesto não é necessariamente uma resposta a algum evento em particular, mas, talvez, uma resposta a um encadeamento de eventos de opressão, de violência e de subjugação que constituem o cotidiano do mundo colonial. Césaire traz na voz do poeta uma imensidão de experiências inenarráveis – até então.

Para Césaire, o ato de colonizar não é nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem extensão de Direito. O poeta deixa claro (algo que já era claríssimo para os povos colonizados) que a colonização é necessariamente um ato de pilhagem (CÉSAIRE, 2006: 14). É unicamente a partir do entendimento de que o processo colonial é um saque que podemos começar a compreender as falácias propagadas em seu nome – e, ao mesmo tempo, iniciar um processo de resgate histórico dos sujeitos que foram silenciados nesse caminho.

O fato de ser a pilhagem, o roubo mesmo, a base na qual deitam todas as pretensas justificativas da necessidade da colonização é o argumento essencial para o desenvolvimento da ideia desse manifesto. Uma das teses mais originais e controversas de Césaire é a de que a colonização embrutece o próprio sujeito colonizador, na medida em que o expõe a situações tenebrosas sobre as quais existe um processo de naturalização.

Césaire afirma, desse modo, que a colonização promove um processo de “asselvajamento” do continente europeu, vale dizer, incide na sua descivilização. É daí que partem suas mais contundentes palavras:

Antes de serem vítimas [do nazismo], [os europeus] foram seus cúmplices; o toleraram antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no (...) [Devemos] revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que [ele] traz em si um Hitler que se ignora, que vive nele (...) O que no fundo não se perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, [mas] é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até então só os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros de África estavam subordinados (CÉSAIRE, 2006: 15 – tradução livre dos autores).

Para Césaire, portanto, o nazismo não pode ser entendido como um evento que foi à contramão do processo histórico do Ocidente, ou, ainda, como uma deformação histórica na marcha da Europa. O nazismo deve ser lido como um colonialismo doméstico e, nesse sentido, como uma continuação da expansão moderno/colonial aplicada agora a povos europeus. Para Césaire, “a crueldade, a mentira, a baixeza e a corrupção contaminaram maravilhosamente a alma da burguesia europeia” (CÉSAIRE, 2006: 22).

Nesta crítica de Césaire ao nazismo que há em cada europeu, o poeta afirma que daí decorre um pseudo-humanismo racista que permeia não só as atitudes dos povos europeus fora da Europa, mas também, e sobretudo, a própria produção de saber que emana deste local: “No fim do humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler” (CÉSAIRE, 2006: 16).

Deste modo, portanto, uma vez que a produção de saber europeia está circunscrita em um meio que sobrevive a partir da opressão e subjugação de outros povos, vale dizer, uma obra situada no mundo, tal produção não pode ser considerada universal, na medida em que não é uma produção de conhecimento desinteressada, como se autoproclama. Como veremos na sequência, este argumento apresentado por Césaire influenciou sobremaneira toda uma geração de pensadores que passaram a fazer uma leitura histórico-filosófica descolonizada.

Colonialismo

Franz Fanon não economizou críticas aos europeus. Aluno, amigo e apoiador de Aimé Césaire na campanha para a Assembléia Nacional Francesa, Fanon escreveu para os negros, para os colonizados e para os discriminados. Psiquiatra, escritor,

revolucionário e filósofo de barricada debruçou-se nos estudos a respeito da descolonização e da psicopatologia da colonização ao mesmo tempo em que apoiou presencialmente a luta argelina pela independência compondo o quadro da Frente de Libertação Nacional (FLN). Tal como seu mentor, nasceu na ilha da Martinica em 1925 e, aos 36 anos, morreu de leucemia. Neste breve intervalo em que viveu intensamente, Fanon participou da II Guerra Mundial lutando ao lado das Forças de Libertação Francesa contra a Alemanha nazista e deixou ao menos dois textos fundamentais para os estudos do colonialismo: *Pele negra, máscaras brancas* (1952) e *Os condenados da terra* (1961). Apesar das críticas que apontam para certo maniqueísmo e para a falta de categorias mais apropriadas para a análise da condição do colonizado tem-se nos textos e na vida de Fanon uma verdadeira postura anti-colonial. Se na obra *Pele negra, máscaras brancas* Fanon expôs o chamado “esquema epidérmico” do sistema colonial – a cor enquanto a marca do estigma do negro -, n’*Os condenados da terra* o autor fez um chamado, um manifesto ou até mesmo um testamento próprio que evocava a participação de todos os colonizados no processo de descolonização e na reorientação da violência já existente no mundo colonial. É com o primeiro capítulo d’*Os condenados da terra* que

nos ateremos a partir de agora⁹.

Intitulado *A violência* este capítulo tem como principal ponto o esclarecimento de que quaisquer processos de libertação nacional ou restituição da nação ao povo será sempre um fenômeno violento. Fanon está imbricado em pleno processo de libertação nacional da Argélia e escreve com a certeza daquele que vê a violência do colonizador se manter com as mais duras repressões. Se os colonizadores ousaram proferir as duras palavras “os colonizados só entendem a linguagem da violência” que se mostravam em todos os lados com as estátuas de Faidherbe, Lyautey, Bugeaud e do sargento Blandan, todos conquistadores empoleirados sobre o solo colonial significando “estamos aqui por força das baionetas” (FANON, 1965: 82); agora, os colonizados resolveram expressar-se através da força já que o homem colonizado se liberta *em e pela* violência (FANON, 1965: 84). Enganam-se quem vê nesta proposta um mero sinal de ressentimento, pois se trata do próprio homem que se reintegra. Não do homem que a Europa nunca deixa de falar ao mesmo tempo em que o expulsa, assassina, tortura, menospreza e subjuga onde

⁹ É conhecido o Prefácio da obra *Os condenados da terra* escrito pelo filósofo Jean-Paul Sartre. Sem desmerecimento ao ótimo texto produzido pelo filósofo francês não entraremos em nenhum ponto elencado por ele. Postura que revela o destaque que pretendemos dar ao próprio Fanon assim como a posição de nós autores oriundos deste mundo compartimentado.

quer que o encontre, mas do discriminado, colonizado, violentado que desde o seu nascimento já reconhece um mundo estreito e cheio de interdições violentas (FANON, 1965: 32).

Esta reintegração do homem e o apelo ao uso da violência se encontram dentro de um quadro específico composto por três forças: a do colono, a do colonizado e a do próprio mundo colonial. Devem-se compreender os mecanismos desta relação obscena para que a proposta de Fanon seja levada ao ponto por ele desejado: a destruição do mundo colonial sem nenhuma chance de novos arranjos de comunicação entre colonizados e colonizadores (FANON, 1965: 36). Então, afinal, como Fanon descreveu esta espécie de homens que atendiam pelo nome de colonos? Eram exibicionistas de um mundo de luxúrias que ostentavam os pensamentos libertários advindos de sua cultura (FANON, 1965: 49). Contudo, quando em solo não-europeu, os seus valores universais que tanto esquentavam seus corações, transformavam-se em mera carnificina. Toda a ostentação da luxúria que se mostra no campo material advém do roubo. Toda a luxúria que se mostra no campo das idéias – chamadas pelos colonos de *verdades* – advém do comodismo e do conforto gerado à custa de assassinatos, explorações, servidões e de um humanismo manchado de sangue e elevado à universal por uma pilha de cadáveres.

Os colonos aliados à burguesia colonial fizeram com que o espírito do colonizado fosse estuprado pela subjetividade que vocifera “*a riqueza é a do pensamento*” (FANON, 1965: 43). Esta absurda interiorização e posterior valorização do inteligível frente ao sensível coabitam com o modelo operatório rico e eficaz do colonizado: terra e pão. A terra roubada pelo colono era a garantia do pão do colonizado, de tal modo que, Fanon, é taxativo “o desempregado, o esfomeado, não pretende a verdade. Ele não diz o que é a verdade, porque ela está em si mesmo” (FANON, 1965: 45). Juntamente ao colono existe a chamada burguesia colonial que sempre se mostrará contrária aos métodos violentos usados no processo da descolonização. Não faltarão *reformas* conduzidas pelas mãos da burguesia colonial; não faltarão *greves*; não faltarão *manifestações de massas e clamores por novos políticos*; não faltarão *boicotes*. Todos conduzidos e apoiados pela burguesia colonial animada pelos caminharas da reforma nacionalista e compactuada com a exploração dos colonos. Estas práticas de enfrentamento foram definidas por Fanon como “práticas terapêuticas” (FANON, 1965: 64) que poderiam ter êxito em poucos momentos. Quanto aos chamados colonizados várias palavras lhes foram direcionadas. Se o colono é um exibicionista de seu mundo de luxúrias, o colonizado lança um olhar de

luxúria sobre esse mundo – um olhar desejoso; um verdadeiro sonho de possessão: “não há um colonizado que não sonhe, pelo menos uma vez por dia, em instalar-se no lugar do colono” (FANON, 1965: 35). A partir de uma obscena alteridade o colonizado não encontraria a sua razão de ser senão em presença do colonizador. Contudo, a obscenidade desta alteridade percebida pelo colonizado frente ao colonizador foi o descobrimento de sua própria humanidade ao mesmo tempo em que começou a polir suas armas (FANON, 1965: 38). Um movimento que deu ao colonizado a clareza de que em sua própria terra ele só se fazia humano a partir dos seguros valores do espancamento e da morte. Um movimento que mesmo na esfera do contato com o divino revelou que o Outro não era Deus, mas o opressor, o amo ou, de modo mais claro, o homem branco.

Apesar desta condição reduzida o colonizado sabe que está dominado, mas não domesticado. Sabe que está inferiorizado, mas não convencido desta inferioridade (FANON, 1965: 49). Apesar do convencimento de sua não inferioridade, neste estado permanente de tensão no qual vive o colonizado, não são poucas às vezes em que também há o convencimento de que a colonização não existe. A força do fatalismo, da religiosidade, da miséria do destino e da atmosfera mítica que circunda o colonizado conduz à estranha realidade que revela a existência de maior medo dos zumbis do que dos colonos (FANON, 1965: 51). Mesma estranha realidade que faz com que os colonizados apliquem a sua sede por violência contra os seus semelhantes – outros colonizados – e não contra os verdadeiros culpados pela sua condição de rebaixamento e morte. A partir desta realidade o que Fanon pretendeu ao evocar os colonizados foi a transformação de toda esta prática de violência contra os próprios colonizados em um *exercício da violência*:

Vimo-la canalizada pelas descargas emocionais da dança ou do transe. Vimo-la esgotar-se em lutas fratricidas. Agora, coloca-se o problema de captar essa violência no caminho de se orientar. Enquanto anteriormente se expressava nos mitos e se esforçava em descobrir ocasiões de suicídio coletivo, é aqui que as condições novas lhe vão permitir mudar de orientação (FANON, 1965: 55).

Utilizando-se dos exemplos da batalha de Dien-Bien-Phu no Vietnã, do massacre de Sétif na Argélia, da Revolta de Malgaxe em Madagascar e da Revolução Cubana, Fanon traz ao debate alguns dos confrontos que se vinculariam ao processo da descolonização. Aqui as *condições novas* se revelam. Depois destes exemplos, nos diz Fanon, era preciso situar dentro da dinâmica internacional – EUA/Europa Ocidental vs URSS – o chamado mundo colonial. Só assim compreender-se-ia, então,

“por que a violência do colonizado não é desesperada, se não quando se compara *in abstracto* com o aparato militar dos opressores (...) se essa cidadela [colonialismo] é invulnerável aos cutelos e aos punhos fechados, não continua a sê-lo quando se decide ter em conta o contexto da guerra fria” (FANON, 1965: 78).

Mas, afinal, como, a partir das forças do colono e do colonizado, definir o mundo colonial?

O mundo colonial é um mundo maniqueísta; é um mundo compartimentado. A cidade do colono é uma cidade de brancos e estrangeiros. A cidade do colonizado é uma cidade de negros e de ruminantes¹⁰ (FANON, 1965: 34). Toda a disposição geográfica do mundo colonial explicita o maniqueísmo que domina desde a casa até os cérebros – escolas para indígenas; escola para europeus; cidades para europeus; apartheid; etc. Importante compreender que este ordenamento do mundo colonial não se sustenta automaticamente. Há uma *forma estética do respeito à ordem*. No mundo do colono o compartimento se fundamenta esteticamente nos discursos religiosos, no aporte escolar e a partir da educação transmitida de pai para filho. Desse modo, toda a barbárie propagada pelos colonos se traveste com o manto púrpura das bênçãos e com os sofisticados sistemas filosóficos e históricos que justificam categoricamente quaisquer atos criminosos. Já no mundo do colonizado o compartimento não se fundamenta esteticamente, mas tão somente pela violência da polícia e do soldado que aconselham com golpes de coronha (FANON, 1965: 33).

Percebe-se que o mundo colonial se mostra enquanto violência no estado primitivo. Violência travestida de um lado; violência nua do outro lado. Violência sagrada de um lado; violência profana do outro lado. São muitos os escolhidos e poucos os eleitos (FANON, 1965: 37). Dialética insensata. Esta relação obscena que ocorre no mundo colonial traz como resultado um mundo seguro de si no qual as feridas são curadas pelo chicote. Tão seguro de si que os colonos se referem à história do país por eles despojados como uma mera continuação da história da metrópole. Mas não é isto. Esta “história continuada” somente revela a história de saques, violações e fome por onde quer que os colonos passem (FANON, 1965: 47). Sinos e coturnos não educam a ninguém.

¹⁰Uma imagem marcante deste mundo compartimentado referido por Fanon é uma tomada do filme *A batalha de Argel*, de 1966. Entre os minutos ..e .., a câmera dança lentamente entre o bairro europeu e a Casbah – bairro muçulmano. Enquanto no bairro europeu vemos largas avenidas, espaçosas praças, grandiosos prédios e pessoas brancas bem arrumadas passeando – como bons *flanêurs* –, na Casbah encontramos com uma realidade inversa: ruelas estreitas, construções ainda por fazer, colonizados se acotovelando pelas esquinas e, acima de tudo, a constante vigilância imposta sobre o bairro muçulmano.

Sem meias palavras Frantz Fanon taxou: “Trabalhar é trabalhar pela morte do colono” (FANON, 1965: 84). Afirmação potente e que ecoa até os dias de hoje. O mesmo autor fez questão de também frisar: “Adverte-se, pois, que o mundo tem consciência dessa violência e que não se trata de responder sempre com uma maior violência, mas, sim, de resolver a crise” (FANON, 1965: 71). Alguns poderiam diminuir a força de tais afirmações ao alegar que as mesmas foram feitas em pleno momento da libertação nacional da Argélia. Outros diminuiriam seu chamado pelo fato de Frantz Fanon enfrentar um câncer terminal. Preferimos ficar com o próprio Fanon que ao falar sobre o uso da violência para enterrar o mundo colonial determinou:

“Camaradas, temos demasiado trabalho para nos divertirmos com os jogos da retaguarda. A Europa fez o que tinha a fazer e, em resumo, fez bem; deixemos de acusá-la, mas digamos-lhe firmemente que não deve continuar a fazer tanto barulho. Já não temos nada a temer dela, deixemos, pois, de invejá-la” (FANON, 1965: 335).

Epistemologia

Pensar sobre epistemologia a partir de leituras descolonizadas é refletir, necessariamente, sobre os rumos tomados na fabricação da hegemonia epistêmica do pensamento ocidental e ocidentalizado. Segundo Fanon, a característica central da sociedade colonial – seja na própria colônia seja na metrópole – é o racismo, vale dizer, um rígido sistema hierárquico que divide a humanidade em seres superiores e inferiores a partir de um sistema de marcas que fixam determinados sujeitos em determinadas posições (BERNARDINO-COSTA, 2016: 507). No entanto, como evidencia Ramón Grosfoguel, o racismo não se manifesta unicamente nas relações políticas e econômicas entre os sujeitos colonizados e os sujeitos colonizadores. Para além dessa esfera de atuação mais palpável do racismo, Grosfoguel aponta para a existência de um racismo epistêmico forjado a partir do encontro colonial na modernidade¹¹. Tal racismo epistêmico pode ser definido como um sistema hierárquico que divide os *conhecimentos* da humanidade em superiores e inferiores e, inclusive, no limite, leva à separação entre um único tipo de conhecimento aceito como verdadeiro – o conhecimento científico de

¹¹ De acordo com Ramón Grosfoguel e toda a escola de pensamento decolonial (que incluem nomes como Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein e Aníbal Quijano), devemos pensar sempre em relacionar o aspecto do moderno para a Europa com o aspecto do colonial. Segundo esta perspectiva, a Modernidade tal qual conhecemos só pôde ser plenamente desenvolvida a partir do suporte material e subjetivo fornecido pelo choque entre a cultura europeia da cristandade e as culturas americanas no século XV. É por essa razão que estes autores sempre irão se referir à Modernidade como mundo moderno/colonial. Também aqui adotaremos essa conceituação.

bases cartesianas – e outros tipos de saberes que, na maior parte das vezes, são ignorados ou que foram já silenciados por completo¹².

É justamente procurando atuar contra a manutenção do racismo epistêmico que localizamos o pensamento decolonial. De acordo com Nelson Maldonado-Torres, a decolonialidade prevê a desmontagem de relações de poder e de concepções de conhecimento que promovem a reprodução de hierarquias raciais, geopolíticas e de gênero criadas e desenvolvidas no mundo moderno/colonial (MALDONADO-TORRES, 2006: 175).

Dessa maneira, tanto o *Discurso sobre o colonialismo* de Aimé Césaire quanto *Os condenados da terra* de Frantz Fanon, para além de uma crítica ao modo de se pensar e de fazer política no Ocidente, apresentam uma busca por novas formas de produzir saberes. Estes dois trabalhos foram pensados a partir de uma realidade descortinada desde a perspectiva de grupos e povos inteiros que sofreram uma exclusão constante e consistente durante todo o projeto da Modernidade. São eles os próprios condenados da terra que tem suas vozes ecoadas pelas penas dos autores antilhanos. De acordo com Walter D. Mignolo, Césaire é um dos pensadores que, a partir do mundo colonizado, proporciona elementos para a formação de pensamentos decoloniais que dão conta de memórias esvaziadas ou reprimidas pela hegemonia do pensamento norte-centrado (MIGNOLO, 2006).

Os manifestos de Césaire e Fanon acusam reiteradamente, e de diferentes modos, os europeus de ocultarem de si mesmos o conhecimento sobre a realidade colonial e o caráter da tão glorificada civilização ocidental. Ambos os autores atestam que a maneira de conhecer o mundo desenvolvida no imaginário moderno/colonial se baseia, necessariamente, em um processo desigual de exploração e expropriação de diferentes saberes locais que se convertem em meras superstições fantasiosas de populações subjugadas pelos poderes metropolitanos. Tanto Césaire quanto Fanon compreendem a colonização com um despojamento dos recursos (materiais, subjetivos e epistêmicos) dos povos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2006: 188).

Para Olver Quijano Valencia, o discurso de Césaire para a superação do mundo colonial e pela construção de uma sociedade nova entra em consonância com a proposta de Fanon de desenvolver um pensamento novo e um homem novo: não se coloca somente

¹² Sobre os processos de silenciamento de saberes ver GROSFOGUEL, Ramón. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI” In *Revista Sociedade e Estado*, v.31, n. 1, 2016.

contra toda a forma de racialização e colonialismo, mas enaltece as formas plurais de estar e dar sentido ao mundo.

Bibliografia

BERNARDINO-COSTA, Joazer (2016). “A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” In *Civitas*, Porto Alegre, v.16, n.3.

CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

FANON, Frantz (1965). *Os condenados da terra*. Lisboa: Editora Ulisseia Ltda.

GROSGOUEL, Ramón & BERNARDINO-COSTA, Joaze (2016). “Decolonialidade e perspectiva negra” In *Revista Sociedade e Estado*, v.31, n.1.

GROSGOUEL, Ramón (2016). “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI” In *Revista Sociedade e Estado*, v.31, n.1.

GROSGOUEL, Ramón (2012). “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, http://www.iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boaventura_y_Fanon.pdf, acesso em 02/08/18.

KAFKA, Franz (2013). *Na colônia penal*. Porto Alegre, RS: L&PM.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2006). “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo” In *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

MIGNOLO, Walter (2006). “El giro gnosiológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento” In *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

QUIJANO VALENCIA, Olver (2007). “Césaire y la formación de pensamientos decoloniales” In *Convergencia*, n.43, UAEM, México.

WALLERSTEIN, Immanuel (2006). “Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud” In *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

A LUTA PELA TERRA NA COSMOPOLÍTICA DO MOVIMENTO ZAPATISTA

Ana Paula Massadar Morel

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, onde realizou pesquisa sobre educação autônoma no movimento zapatista. Professora na Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Apresentação

O Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN) e suas bases de apoio são formados predominantemente por indígenas falantes das línguas tzeltal, ch'ol, tzotzil e tojolabal que vivem em Chiapas, no México¹³. O movimento veio a público a partir do levantamento armado de 1º de janeiro de 1994 e, desde então, é conhecido mundialmente por construir toda uma existência de maneira autogestionada e independente ao Estado mexicano¹⁴, o que se convencionou chamar de autonomia zapatista. Neste artigo, pretendemos nos focar em um dos pilares fundamentais desta autonomia: a terra. A terra aparece como um dos principais impulsionadores do levantamento zapatista e está vinculada a toda uma trama de coordenadas cosmopolíticas¹⁵ que constituem a existência desses povos.

Para tal, temos como base o trabalho de campo que realizamos em Chiapas em diferentes momentos dos anos de 2013 até 2017. Esta experiência me possibilitou conhecer alguns espaços do movimento e ser aluna de tzotzil do Centro de Línguas Mayas Rebelde Autónomo Zapatista (CELMRAZ), um curso de castelhano e tzotzil voltado para alunos não-zapatistas na região de Oventic. Tive a chance de conviver de maneira mais próxima com quatro promotores de educação autónoma do Centro de Línguas: Maria (25 anos), Emiliano (27 anos), Rosa (17 anos), Paloma (26 anos). Posso considerá-los

¹³ Não há contabilizações exatas do número de zapatistas atualmente. Na última marcha pública realizada no dia 21 de dezembro de 2012 foi contabilizada a participação de cerca de 30 mil zapatistas, sem contar os muitos zapatistas que permaneceram em suas comunidades

¹⁴ É preciso ressaltar que o zapatismo tem uma complexa trajetória na relação com o Estado. Nas negociações iniciadas com o cessar-fogo, 12 dias após o levantamento, buscou-se construir acordos com o Estado. A expressão máxima desses acordos foram os Acordos de San Andres, que apresentavam uma série de demandas do movimento e buscava construir a autonomia indígena a partir do reconhecimento e diálogo com o Estado. Entretanto, os Acordos não foram cumpridos pelo Estado o que levou a uma série de desgastes na negociação até chegar ao ponto da ruptura total das negociações. A partir de então os zapatistas optaram por colocar em prática os Acordos de San Andres por si mesmos, quer dizer, construir a autonomia de maneira mais independente possível ao Estado.

¹⁵ Utilizamos como referência a noção de cosmopolítica, baseada na proposta de Isabelle Stengers (2007), que realiza uma “*délocalisation du politique*”, ou seja, sua reinvenção em todos os lugares onde a ideia de que “isso não é político” deixa o caminho aberto para a inventividade capitalista.

interlocutores privilegiados para a realização dessa pesquisa. O contato com esses promotores me possibilitou conhecer um pouco de uma potente teoria anti-capitalista e anti-colonial. Ao realizar o trabalho de campo, guardava comigo uma preocupação advinda das leituras de parte da etnologia desenvolvida no Brasil: construir um trabalho antropológico a partir de um respeito escrupuloso à “imaginação conceitual”¹⁶ dos meus interlocutores. E, ao me tornar aluna do Centro de Línguas, fui tomada por uma indagação pouco aprofundada na vasta bibliografia sobre zapatismo: é sabido que a terra é fundamental para a constituição da autonomia do movimento, mas o que pensam os indígenas zapatistas sobre a terra? Percebemos que este era um assunto recorrente das aulas no Centro, aparecendo nos conceitos apresentados pelos promotores de educação e no dia a dia destes. Buscamos, então, neste artigo, experimentar com as vozes que criam cotidianamente o zapatismo, articulando-as com a bibliografia sobre o tema.

Nesse sentido, caminhamos em direção semelhante a problemática levantada por Seeger e Viveiros de Castro (1979) que afirmam que o conceito de terra pode abordar dimensões socio-políticas-cosmológicas mais amplas. Atualmente, podemos observar um processo de “politização da natureza”¹⁷ nos movimentos indígenas de diferentes lugares da América, trazendo à tona a questão de referências humanas e não-humanas como parte ativa na luta pela terra ameaçada pelo avanço do capitalismo.¹⁸ Entre os zapatistas não é diferente: a “politização da natureza” também ocorre e terra não é necessariamente o que entendemos como terra, mas é uma *equivocação* (DE LA CADEÑA, 2010). Equivocação no sentido de implicar a alteridade de referentes entre termos homônimos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) e com isso provocar não um

¹⁶ Em relação a esse debate, recordamos os três imperativos básicos do pacto etnográfico apontados por Bruce Albert (1997) que afirma que o antropólogo deve, em primeiro lugar, fazer justiça à imaginação conceitual de seus interlocutores, em seguida, levar em conta o contexto sociopolítico pelo qual esse se insere, e, por último, ter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica. Sobre esses três pontos, Eduardo Viveiros de Castro (2015) aponta como não seria acidental que Albert coloque como primeiro ponto o respeito escrupuloso à “imaginação conceitual” de seus interlocutores. Com isso, estaria exprimindo uma determinada concepção da antropologia (Viveiros de Castro, 2009) e se afastando da vertente antropológica que reduz a sociedade do nativo ao seu “contexto sociopolítico”. Buscaremos, então, seguir este mesmo caminho, fazendo um experimento com os conceitos zapatistas. Algumas referências ao contexto sociopolítico serão apontadas como forma de situar questões, mas não como maneira de explicar o que está “por trás” do que os zapatistas dizem e pensam.

¹⁷ Faz parte desse trabalho antropológico evidenciar esse aspecto e com isso provocar uma auto-implicação que desconcerta nossa própria “naturalização da política” (Viveiros de Castro, 1999), faz repensar nosso conceito de terra.

¹⁸ Marisol de la Cadena (2010), por exemplo, descreve como na região andina existem os tirakuna (seres-terra) entidades que habitam a terra e são fundamentais na luta do movimento. Para conhecer outros exemplos, buscar os Kaiowá e Guarani (Pimentel, 2012).

apagamento, mas uma distinção produtiva. Ocorre uma distinção produtiva entre “terra” como figura jurídico-administrativa baseada nos fundamentos metafísicos ocidentais, isto é, como um enquadramento no ordenamento territorial operado pelo Estado, e terra tal como vivida/criada pelo povo em questão (SOUZA, 2016).

Passamos, então, ao denso aparato conceitual zapatista na relação com a terra, para em seguida abordarmos como esses conceitos não podem ser desvinculados da história da luta do movimento pela terra, o que passa pelos conflitos atuais com o Estado/Mercado, e, por fim, abordamos a “contra-antropologia”¹⁹ dos zapatistas em defesa da terra e da autonomia.

Terra

O primeiro encontro com os promotores de educação para apresentar o Centro de línguas começou com questionamentos sobre “- Onde estamos?”; “-De onde falamos?”. A partir disso, eles descrevem o lugar do caracol que, como uma espiral, vai se desenrolando nos deuses (donos dos lugares), as histórias de lutas daquelas terras, como se age, pensa, sente por lá... As teorias dos promotores de educação autônoma são, fundamentalmente, um *discurso sobre o lugar*²⁰. Isso significa que seus enunciadores sabem qual é, onde é, o que é o seu *lugar* e fazem disso um tipo de aprendizado. Ser de um lugar é ser verdadeiro (*bats’i*). As aulas do Centro de Línguas parecem ser, sobretudo, as narrativas de uma terra, narrativas de um povo verdadeiro.

Uma das aulas foi dada em cima da montanha. De lá podíamos ver toda a extensão de terras do caracol de Oventic e algumas comunidades em volta. Maria explica... Até 1974 todas as terras da região eram de um rancheiro que criava gados. Uma grande parte foi retomada pelos povos nessa época - quando houve um crescimento dos movimentos agrários - e outra parte foi retomada com o levante de 1994. Com a criação extensiva de gados, a terra dessa região ficou muito danificada, os zapatistas têm dificuldades de melhorá-la até os dias de hoje.

¹⁹ A noção de contra-antropologia poderá ser pensada em um sentido próxima da proposta por Eduardo Viveiros de Castro no prefácio de *A queda do céu*: “Albert fala em uma “contra-antropologia histórica do mundo dos brancos” contida na narrativa de Davi, em sentido talvez análogo àquele que proponho em *Métaphysiques cannibales*, quando caracterizo o perspectivismo indígena como uma “contra-antropologia multinaturalista” (Viveiros de Castro, 2009: 61).

²⁰ Como aponta Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio de *A queda do céu*, sobre Davi Kopenawa, poderíamos dizer que os saberes dos promotores de educação são um discurso sobre o lugar, pois são “ideias que constituem, antes de mais nada, uma teoria global do lugar, gerada localmente pelos povos indígenas, no sentido concreto e etimológico desta última palavra. Uma teoria sobre o que é estar em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente, oikos (...)” (Viveiros de Castro, 2015:23).



Figura 1: Caracol de Oventic visto de cima

Após as retomadas de terras na região não havia limites com cercas entre as terras das famílias, conta Paloma. O que cada família usava para plantar era o limite. O que definia a extensão da terra eram as necessidades a partir do trabalho desenvolvido por cada família e na maioria das vezes não parecia necessário estabelecer um limite preciso. Vemos como em termos econômicos-jurídicos, a terra não se define pelo enquadramento estatal, como espaço homogêneo geométrico, fechado por fronteiras definidas pelo direito nacional. Tampouco se define como mercadoria, quer dizer, objeto alienável de transações individuais. Assim como Eduardo Viveiros de Castro e Anthony Seeger (1979: 104), podemos dizer que: “A propriedade – se essa noção faz algum sentido nesse caso – era investida no grupo local e os direitos individuais ou familiares se exerciam sobre o trabalho na terra, sobre os frutos desse trabalho.” A relação do movimento com a terra parecia questionar o fundamento mesmo da noção de propriedade imposta aos indígenas pelo contato.

O movimento zapatista não permite que as terras recuperadas pelo movimento sejam vendidas. Se alguma família deseja sair de uma terra, ela passará a pertencer a comunidade local. Segundo Paloma, o contato com a sociedade nacional tende a impor um tipo de relação com a terra, o que continua sendo uma tensão até os dias atuais, pois

leva também ao aumento dos conflitos entre os indígenas. Ela afirma que por conta da pressão do governo, começam a haver mais cercas e, com isso, aumentam as disputas entre zapatistas e não-zapatistas. É importante ressaltar que, diferente da ideia muito comum fora do México de que existiriam grandes territórios completamente controlados pelos zapatistas, na verdade, atualmente, o que ocorre é que os territórios são perpassados por uma dupla institucionalidade zapatista e estatal que co-existem e se chocam. Os milhares de zapatistas vivem em comunidades que, em geral, são divididas entre indígenas *partidistas*²¹ e indígenas bases de apoio do movimento. Os indígenas zapatistas auto-organizam suas vidas a partir do movimento e os indígenas *partidistas* são aqueles que aceitam programas do governo e, em geral, apoiam algum partido político. É interessante reparar como, após o fim do conflito armado direto com o exército, uma das maiores estratégias de contra-insurgência, além do financiamento de grupos paramilitares, tem sido a implantação cada vez maior de programas assistenciais. Esses, após o fim do conflito armado, aumentaram consideravelmente na região. Diante disso, uma das decisões tomadas pelo movimento é que para ser zapatista não se pode aceitar nenhum tipo de programa assistencial ou participar diretamente de política pública.

Os zapatistas têm, em geral, um duplo trabalho: o trabalho na *milpa*²² da família, de onde provém parte fundamental de seu alimento, e o trabalho coletivo. Esse trabalho coletivo pode ser tanto em uma *milpa* coletiva, geralmente há uma em cada comunidade, como também podem cumprir algum cargo como autoridade autônoma, promotor de educação, saúde, etc. O trabalho coletivo é um dos principais fundamentos da organização da vida zapatista e depende da terra para acontecer.

Com o aumento das políticas de contra-insurgência, aumentam também as tensões em torno da terra. Segundo relato de diversos promotores, alguns *partidistas* que têm terra buscam roubar as terras zapatistas alegando que essas não foram “legalizadas” pelo Estado. Essa parece ser uma constante em diversas comunidades.

Uma outra aula do Centro consistiu na participação dos alunos em um trabalho coletivo na *milpa*. Ajudamos (e aprendemos com) os promotores a capinar a terra durante uma manhã. Em seguida, Emiliano nos perguntou o que é a terra para nós. Depois de

²¹O termo partidista é utilizado por zapatistas e apoiadores para se referir aos indígenas que não são zapatistas e são, em geral, vinculados à partidos políticos (como o PRI, o PRD, PV).

²²Como é chamada a plantação familiar baseada, em geral, em milho e feijão. Esses dois alimentos são a base alimentar das famílias zapatistas.

algum debate, ele apresenta o conceito de *k'usil balumil*, que ele explica ser: “Tierra-mundo, tierra-planeta, quiere decir que todo está conectado. Tierra para nosotros es cuando hay *metik*, que significa nuestra madre, un principio, *m'e...* es un principio o origen, pero viene de madre, significa tambien madre.” Ser verdadeiro é ser de um lugar, ter uma origem, uma mãe, essas são diversas acepções relacionadas à terra. A terra é uma mãe, pois é o princípio do que existe. Somos filhas e filhos da terra, diz Maria. Não se diz “mi madre tierra”, mas, *j'me'tik balumil*, que significa “nuestra madre tierra”, ser *nuestra* significa que ela diz respeito a todos os viventes.

E se a terra é mãe de todos, isso significa que todos devem poder desfrutar dela. O problema é quando utilizam a terra como negócio; assim fica perdida a espiritualidade dos povos, as pessoas se sentem solitárias e impotentes, conta Emiliano. Sem a terra, viramos apenas indivíduos, me explicam.

Abordar a defesa da terra é abordar amplos aspectos para os promotores zapatistas. Quando tratam de defesa da terra, tratam de alimentação, história, linguagem, povo, memória, deuses... Por isso, ser obrigado a abandonar uma terra não é algo simples. “Cuando el gobierno nos habla para salir de una tierra es como arrancarnos una raíz muy fuerte”, explica Paloma. A terra também significa autonomia, pois a terra pode dar respiro, liberdade, a possibilidade de ter seu próprio tempo. Tendo-se raiz em uma terra, ninguém de fora pode decidir o quanto se deve trabalhar nela.

Uma outra tradução apresentada para “terra” é *lum*. *Lum* significa simultaneamente “povo” e “terra” na mesma palavra. Essa palavra inscreve o fato de que um povo não pode viver sem uma terra. Um povo não está no ar, está na terra, diz Rosa. A terra é tampouco um substrato inerte, mas é habitada por deuses (*yajval*), considerados donos dos lugares importantes do mundo, com os quais os outros seres devem negociar para poder existir. Há deuses das montanhas, dos rios, mas os mais importantes são os deuses da terra (*yajval balumil*). Para plantar em uma terra, é preciso negociar, dar oferendas para o deus, dono daquela terra. Há também um outro termo que se refere às pessoas que vivem em uma terra (curiosamente com a mesma palavra utilizada para deuses): *yajval lum*, são as pessoas, o povo de um lugar. Contaremos um pouco mais sobre a história desse povo a partir da irrupção do movimento zapatista, na sua relação com a luta pela terra e os conflitos em torno desta...

A QUESTÃO AGRÁRIA EM CHIAPAS

Do ponto de vista sociológico, o território de Chiapas se constituiu durante dois séculos como uma província agropecuária que teve na *finca* a principal engrenagem das relações de produção. A *finca* era um sistema implantado no campo que se fundava em uma relação de trabalho baseada na dívida dos indígenas e camponeses, tendo como figura centralizadora do poder os *finqueros*, os latifundiários. Pode-se dizer que o próprio governo de Chiapas se caracterizou por misturar-se e seguir os interesses dos grandes proprietários das *fincas* que, constantemente, entravam em conflito com os diversos grupos indígenas. Segundo Andrés Aubry (2005: 162), a *finca* foi uma peça chave da vida rural até os anos 80; ela “fue una experiencia imborrable de trabajo para los indígenas, porque todos tuvieron que aguantarla en alguna de sus formas.”

Existiram dois tipos de trabalhadores nas *fincas* (REYES RAMOS, 2002): os *acasillados*, indígenas que recebiam um baixíssimo pagamento, comida e algum teto e viviam endividados com os *finqueros*; e os *baldíos*, indígenas que podiam utilizar de partes do terreno da *finca* para fazer sua *milpa* (roça) e pagar ao proprietário com dias de trabalho. Ambos esses tipos de trabalhadores estabeleciam uma relação de “escravidão por dívida” com os *finqueros*, que tem algumas analogias com o célebre sistema do aviamento e barracão na Amazônia. As condições de trabalho descritas em ambos os tipos de trabalho são de presídio, trabalho de sol a sol, apenas duas refeições por dia, castigos corporais (AUBRY, 2005), e permanecem marcadas na memória dos indígenas mais velhos que participaram do levante zapatista. Os finqueiros tinham controle absoluto das posições de poder em suas terras: “El gobierno, estatal y federal, estaba por completo fuera de su alcance. No había médicos ni maestros ni jueces ni policías. El finquero cumplía todas esas funciones a la vez.” (DÍAZ, 1995: 38). Se o sistema de *fincas* tem seu declínio na década de 80, ele ainda guardava resquícios de escravidão na época do levante, que praticamente o liquidou.

Os motivos que levaram a esse declínio foram diversos. Houve, em meados do século XX, a ascensão de um grupo liberal modernizante dentro dos próprios setores da burguesia que buscavam implantar empreendimentos agrocapitalistas em propriedades de grandes investidores (quase exclusivamente estrangeiros) orientadas diretamente para o mercado mundial. Em período anterior, ocorreu também uma série de mudanças provocadas pela Revolução Mexicana, como a fragmentação das grandes propriedades

privadas e a atenuação das condições de opressão (por exemplo, o fim das prisões controladas pelos patrões e dos castigos corporais). Ainda que os *finqueros* continuassem com as melhores terras, ocorreu uma intensa divisão de terras para a implantação das chamadas “propriedades sociais”. As propriedades sociais, principalmente os *ejidos*, são uma forma jurídica de posse territorial que tem como órgão regulador não um proprietário individual, mas uma *assembleia ejidal*, composta pelos *ejidatarios*. Os *ejidatarios* têm direito ao usufruto da terra, mas não a vendê-las ou alugá-las. Os *ejidos* são concedidos via dotação às famílias pelo governo federal; é o “chefe de família” que recebe o título de posse, que só pode ser repassado por via hereditária.

Ainda que atualmente existam casos em que as formas *ejidales* entram em conflito com a organização autônoma zapatista da terra, é inegável que os *ejidos* foram uma forma importante de institucionalizar a distribuição de terras na história do México. A divisão de terras no país avançou significativamente durante o século XX, em resultado de intensas mobilizações indígenas e camponesas. Existem dois marcos importantes para a distribuição da terra no México: a Revolução Mexicana²³ (que foi, ao menos, parcialmente exitosa²⁴) e, nos anos 70, a intensificação das lutas pela terra na região (com a constituição de organizações independentes, como a CIOAC²⁵ e a OCEZ²⁶). Se no início do século XX, a porcentagem de terras privadas era de 90%, já no censo de 1990, a extensão da propriedade social era equivalente à da propriedade privada em Chiapas (RIVIERA, 2008). Entretanto, é preciso ressaltar que essa divisão de terras não foi resultado de um confronto entre o Estado e os interesses diretos dos grandes proprietários, mas ocorreu através da utilização de grandes extensões despovoadas, doadas pelo governo aos indígenas e camponeses solicitantes. Essas terras, em sua maioria, acabaram por se tornar *ejidos*²⁷.

²³ Há uma vasta bibliografia que aborda os pormenores da Revolução Mexicana, como por exemplo: (TOBLER, 1994)

²⁴ É importante ressaltar que ainda que a divisão de terras tenha se intensificado com a Revolução Mexicana, houve ao seu final uma relativa vitória por parte dos proprietários. Estes conseguiram alguma imunidade frente às transformações agrárias, incluindo o direito de defender suas terras com milícias privadas, podendo assim controlar de alguma maneira a paulatina fragmentação fundiária. (RIVIERA, 2008)

²⁵ Sigla para o movimento denominado Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos.

²⁶ Sigla para o movimento denominado Organización Campesina Emiliano Zapata.

²⁷ É importante ressaltar como Aubry sinaliza que mesmo com os *ejidos* por, muitas vezes, se manteve a relação de trabalho nas fincas: “La interconexión entre ejido y finca, entre deuda-paho-engache-cárcel-trao-tienda de raya, es la cadena infernal del sistema de la finca que convierte em cautiva a la mano de obra”.

Quando os indígenas começam a se estabelecer nos *ejidos*, os proprietários das *fincas* vão perdendo sua importância, mas também nessa época cresce a relevância dos grupos “modernizadores” já mencionados. Seguindo os interesses desses grupos, que estavam em sintonia com o crescimento do neoliberalismo no México e no mundo, ocorreram mudanças significativas no que diz respeito à política agrária no país no início da década de 90. A modificação do Artigo 27 da constituição e a promulgação da Lei Agrária, ambas em 1992, tinham como objetivo o fim da divisão de terras no México. Essas modificações estipulavam o fim da ampliação dos *ejidos* já existentes assim como acabavam com a possibilidade do acesso à terra para novos solicitantes (REYES RAMOS, 2008). A política agrária no país entrava em uma nova fase, que buscava, antes de tudo, estancar a distribuição de terras aos grupos camponeses solicitantes. Assim, no México como em outros países da América Latina, o Estado buscava cada mais impulsionar o mercado fundiário, ao mesmo tempo em que parecia dar por terminada a etapa das reformas agrárias.

Entretanto, ao contrário do esperado pelo governo mexicano, as demandas por terra por parte dos movimentos não cessaram. Ao contrário disso, a luta pela terra se intensificou ainda mais com o levante zapatista de 1994. O movimento zapatista deixava claro desde o princípio que uma das motivações fundamentais para o levante armado era a reivindicação histórica da terra pelos povos. Em uma entrevista para *La Jornada* (1994), o Subcomandante Marcos sublinhou que as reformas do artigo 27 constitucional foram um grande catalizador de revolta nas comunidades. Os indígenas e camponeses tiveram o entendimento consensual de que essas reformas anulavam a possibilidade de ter acesso legal à terra. O subcomandante deixava claro em tal entrevista e em outras declarações públicas que o cancelamento da reforma agrária em 1992 “cerró la puerta a los indígenas para sobrevivir de manera legal y pacífica” (MARCOS, 1994). Foi por conta da luta pela terra, um grito contra o etnocídio feito através de seu roubo, que os indígenas zapatistas aceitaram se levantar em armas. Ainda que o levante apareça abruptamente para o cenário internacional, ele vem após uma intensa e diversificada mobilização e organização política na região

Simultaneamente ao levante, iniciaram-se então diversas ocupações de terras na região de Chiapas, tanto pelos indígenas do movimento zapatista, como por parte de outros movimentos, que intensificaram suas ações nesse momento favorável. As ocupações de terras eram chamadas de *reposesionamento*, pois assim como as retomadas

de terras praticadas pelos Tupinambá de Olivença e outros povos no Brasil, buscava-se retomar uma terra pertencente anteriormente aos povos, mas que foi roubada pelos invasores, em geral, grandes proprietários não-índios. Tratava-se de retornar a uma terra originalmente dos povos²⁸. Como base para a retomada, o EZLN lançou a *Ley Agraria Revolucionaria*²⁹ que estabelecia que as propriedades de terra que excedessem 100 hectares em condições ruins para plantio ou 50 hectares em condições boas para plantio poderiam ser expropriadas por indígenas e camponeses sem-terra. As terras retomadas pelo movimento que mais tarde se transformaram em novos centros populacionais ficaram conhecidas até os dias de hoje como “tierras recuperadas”.



Figura 2: Mural de uma das terras recuperadas. Retirada de Rádio Zapatista.

²⁸ É interessante como Reyes (2001) menciona a dimensão étnica do conflito, abordando casos em que terras de mestiços (ladinos) que não eram grandes proprietários tiveram suas terras retomadas por indígenas da região.

²⁹ A *Ley Agraria* foi publicada junto com outras leis revolucionárias em dezembro de 1993, às vésperas do levante de 1994, no primeiro número informativo do EZLN, chamado *El Despertador Mexicano*.

No caso de Chiapas, grande parte das terras retomadas eram propriedades privadas de produtores de gados (alguns estrangeiros, outros mestiços e brancos da região) que não tardaram a se organizar para defender seus interesses. A disputa pela terra voltou a ser uma urgente pauta nacional a partir dos conflitos que se intensificaram durante o período.

Nesse processo, o levante zapatista funcionou como um estopim que alavancou ações de diversos outros movimentos camponeses e indígenas, os quais passaram a ter papel igualmente fundamental nas retomadas de terra³⁰. O número de ocupações de terras foi tão grande dentro quanto fora das áreas de conflito direto do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN)³¹. O objetivo dessas ocupações foi claramente expresso por alguns porta-vozes dos movimentos: *“presionar al gobierno a fin de que compre las propiedades y las reparta a las familias que carecen de ellas”, segun sus propias palabras.*”(MARCOS, 1994). Nesse processo, atuaram indígenas e camponeses que tiveram o acesso negado à terra em diversas circunstâncias, ou simplesmente indígenas e camponeses cujas expectativas haviam sido anuladas pelas modificações do artigo 27 da Constituição. Muitos dos movimentos envolvidos tinham posicionamentos radicais, ampliando a luta para além das zonas de conflito por meio de diversas ações diretas. Além das retomadas, foram feitos bloqueios e barricadas nas estradas e tomadas de presidências municipais, o que gerou uma atmosfera de revolta que se alastrou por toda Chiapas.

O governo, pressionado pelo grande número de mobilizações populares que explodiam a cada dia – e ganhavam cada vez mais repercussão internacional - se viu, então, obrigado a voltar atrás nas decisões estabelecidas pela recém aprovada Lei Agrária. Se, como já mencionamos, uma das reações diretas do governo ao levante foi o aumento das políticas sociais, essas políticas também se deram em um dos âmbitos de maior conflito entre Estado/Mercado e indígenas-camponeses: a propriedade/posse da terra. A partir do levante, o governo voltou a dividir as terras e, para tal, criou novos *ejidos* na região. É interessante notar que Chiapas foi o estado do México com maior criação de *ejidos* nas últimas décadas. A criação de novos *ejidos*, assim como a política agrária como um todo que foi desenvolvida pelo Estado, tinham como principal mecanismo a

³⁰ É importante ressaltar que esse efeito de estopim do movimento zapatista em relação à terra dura, em diferente intensidade, até os dias de hoje. Uma das comunidades indígenas aderentes da Sexta que estava em uma grande luta pela terra enquanto esteve em Chiapas tinha como um argumento importante para fortalecer sua luta o fato de que eram próximos do zapatismo.

³¹ Assim, o movimento zapatista aparece como continuador de toda uma história de lutas e movimentos agrários que já existiam em Chiapas e no México em geral, ao mesmo tempo em que, impulsionam esses movimentos nessa explosão de retomadas de terra.

compra de terras de proprietários privados alegando que essa seria a única via para a solução do conflito agrário (REYES RAMOS, 2008). A urgência em tentar conter as retomadas de terras, levou o Estado a tomar algumas medidas rápidas e publicizáveis, que tinham como objetivo mais o de cooptar e abafar os movimentos e menos o de solucionar de fato a problemática agrária. Os governos buscavam:

[...] ampliar su número y fortalecer su representatividad, canalizar e institucionalizar la demanda y el descontento social, concentrar la demanda social en organizaciones legales y líderes reconocidos, establecer canales legítimos para la inversión multimillonaria de recursos, fortalecer la presencia del gobierno federal en la negociación [...] preparar el escenario y acotar el alcance de las negociaciones futuras con el EZLN (PÉREZ RUIZ, 2000: 136).

Em setembro de 1994, foi acordada a compra de 16.250 hectares de terra para beneficiar 3.250 indígenas e camponeses de alguns movimentos. Em 1996, o Estado autorizou a aquisição de 235.000 hectares para 58.000 famílias. Além da compra de terras, o acordo proposto pelo governo tinha como uma das exigências principais que os movimentos não ocupassem novas terras e que se retirassem das terras ocupadas que estivessem fora das áreas estabelecidas pelos acordos. Algumas organizações promoveram a desocupação de terras; o EZLN era contra a desocupação e permaneceu nas terras retomadas. A criação de novos *ejidos* se deu exclusivamente para organizações que mantiveram laços estreitos com o governo nas negociações, o que não foi o caso do EZLN. Nesse sentido, o governo conseguiu parte do que almejava: a parcial desocupação das terras e a divisão entre os movimentos de luta pela terra. Ao contrário do que aconteceu com outros movimentos, as terras retomadas pelos zapatistas não foram legalizadas, o que acarretou em uma série de conflitos entre indígenas e camponeses que ocorre até os dias de hoje, uma vez, em alguns casos, o que para o EZLN são terras retomadas pelos movimentos, para outros indígenas e camponeses são novos *ejidos* com o aval do Estado.

Um outro problema apontado por Borquez & Garcia (2006) que diz respeito à questão agrária na atualidade são os minifúndios. Esses estão presentes tanto nas propriedades privadas quanto nas sociais. Em 1994, o Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), registrou uma superfície *ejidal* de 2.041.267 hectares e 245.576 beneficiários, com cerca de 8.3 hectares de terra por *ejidatário*. Neste setor existe uma grande diferenciação: um grupo de 127.678 *ejidatários*, que representa 52% do total,

possui apenas 15% da superfície *ejidal*, com cerca de 2.4 hectares por beneficiário, enquanto 48% possui 85 % da superfície, com cerca de 14.6 hectares por cada ejidatário. Ou seja, o segundo grupo detém uma superfície mais de seis vezes superior ao primeiro. A questão do minifúndio também atravessa as disputas intercomunitárias entre indígenas e camponeses.

As construções de barragens e hidrelétricas também têm afetado bastante a região e preocupado os movimentos indígenas da região. Essa é uma situação que ameaça as terras de muitos povos indígenas na América Latina. Em Chiapas, além das quatro grandes hidrelétricas já construídas na região na segunda metade do século XX, há ameaças constantes de novas construções. Mencionemos algumas delas. Em 2016, portavozes de mais de sessenta comunidades de sete municípios do norte e da selva de Chiapas, todas aderentes à Sexta Declaração da Selva da Lacandona³², se pronunciaram contra a construção da barragem hidrelétrica binacional *Boca del Cerro*, no rio Usumacinta. As comunidades denunciaram o aumento da militarização da região e a ameaça de invasão de suas terras por conta da construção dos muros para contenção da barragem com mais de 40 quilômetros³³. Segundo informação do *Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria*³⁴, caso a barragem seja construída, ela inundará 72.500 hectares de terras indígenas e da selva, uma área de 725 quilômetros quadrados, 300 na Guatemala e 425 em Chiapas. Em *Nuevo Huixtán* também estão projetadas ao menos duas represas binacionais com águas dos rios Lacantún, Santo Domingo, Chixoy, dentre outros.

Além disso, uma outra questão, intrinsecamente conectada com as construções de barragens e hidrelétricas, tem deixado os movimentos em alerta: o aumento dos empreendimentos turísticos na região. Chiapas é um local propício nesse sentido tanto por suas construções arqueológicas exuberantes (como Palenque e Toniná), quanto pelas “belezas naturais” (como as lagoas de Montebello, Colón e Miramar, as cachoeiras de Águas Claras e Chiflón, etc) que vêm sendo cada vez mais exploradas pelos turistas e por empresários mexicanos e estrangeiros interessados no perverso “turismo ecológico”.

³² A Sexta é uma proposta zapatista de abertura e composição na luta com outras pessoas e movimentos do México e do mundo. Para ter acesso à tal declaração publicada em 2005 acessar: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-pt/>.

³³ A mobilização dessas comunidades é abordada na matéria *Rechazan 60 poblados de Chiapas hidroeléctrica en el río Usumacinta* de Elio Rodrigues. Está disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2016/04/10/estados/024n1est> (acesso em 11/05/2017)

³⁴ Retirado de *La Jornada*, 12 de fevereiro de 2003, p. 8

Ao final de 2002 ocorreu uma situação marcante na Selva Lacandona: o desalojamento, por parte do governo federal, de grupos indígenas, principalmente zapatistas, da zona da reserva da biosfera de Montes Azules. Como é comum em diversos casos semelhantes, quando se trata de expulsar povos de terras que são de interesse do capital, o discurso oficial do governo justificava a remoção por motivos ecológicos (que só valem para os “de baixo”, nunca para os “de cima”). É preciso ressaltar que nas reservas da biosfera de Montes Azules é permitido conciliar o uso sustentável de recursos por parte dos povos com a conservação do local (Borquez & Garcia , 2006), mas ainda assim o governo insistiu nas remoções.

Logo em seguida ao desalojamento foi visto na Selva um grupo de estadunidenses que se locomoveram com 22 *jipes* pela região: em cada veículo viajavam quatro pessoas, dentre elas um homem com aspecto militar. Os *jipes* eram seguidos e escoltados por um caminhão de três toneladas e um microonibus carregado com alimentos e equipe. Segundo um movimento da região, a ARIC Independiente e Democrática, nessa excursão, os estadunidenses manifestaram interesse pela compra de terras e em conhecer com mais detalhes as lagoas e rios do local (ibidem).

Poucos dias depois foi anunciado no *La Jornada* (2002) em matéria intitulada “*Especulación turística en Montes Azules*”: “El gobierno pretende desalojar Montes Azules mientras permite y estimula proyectos turísticos de lujo que ni siquiera se promueven en México”. A matéria também relata que um grupo composto por 38 *jipes* estadunidenses entrou na selva no final do mesmo ano, um ingresso autorizado pelo exército mexicano. Os *jipes* transportavam turistas japoneses, israelenses, holandeses, tailandeses, guatemaltecos e mexicanos. Casos como esses também foram relatados próximos a Lagoa Miramar e em outros locais da região.

Além dessas entradas constantes por parte de turistas e empresários, há diversos projetos hoteleiros de luxo já instalados na região. Atualmente, existe um projeto hoteleiro, apoiado pela Secretaria de Turismo, na Lagoa de *Lacanjá Chensayab*, dentro da reserva de Montes Azuis. Outro hotel de ecoturismo, com diárias elevadíssimas, começou a funcionar no local onde antes existia a estação de observação biológica da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Nas proximidades de Palenque também há um grande investimento hoteleiro. É possível observar que seja através de remoções diretas, seja do encarecimento dos preços para acessos a determinados locais turísticos, indígenas e camponeses vêm perdendo suas terras e a gestão dos espaços para

investidores mexicanos e estrangeiros de turismo de luxo, que se utilizam muitas vezes de um “argumento” ecológico.

Essa perda, é uma perda que afeta a vida dos indígenas da região em um sentido mais profundo, ameaçando a construção da autonomia e a própria constituição das pessoas...

O cio da terra

A centralidade da terra está vinculada aos aspectos mais profundos da vida zapatista: é o que possibilita o *a'mtel* (trabalho verdadeiro), pilar fundamental da construção da autonomia, e também é o fundamento dos seus deuses (*yajval*), do povo, da própria noção de pessoa e de uma vida verdadeira...

Para Maria, o trabalho verdadeiro depende quase que exclusivamente da terra: “Sólo fue posible la comunidad por causa de la tierra. Y se ahora podemos decir que no somos más víctimas directas del capitalismo es porque tenemos tierra.” Com a terra, o próprio povo pode decidir como viver, ninguém o controla. É o que permite a *bats'i kuslejal*, a “vida verdadeira”. Essa vida é estar livre (em coletivo) para praticar suas potencialidades. O que também está vinculado à possibilidade de fazer suas próprias leis e consolidar o governo autônomo: “Para llevar a la práctica um gobierno autónomo, para elegir democráticamente a sus autoridades, para elaborar y aprobar sus propias leyes y reglamentos, para definir procedimientos de la justicia autónoma, fue condición previa recuperar la tierra.” (CHRISTLIEB, 2014: 105). É diferente da vida oferecida pelo capitalismo e pelo governo, onde todos devem seguir o mesmo caminho que não pode ser violado. O caminho oferecido pelo “mal gobierno” está ligado aos programas assistenciais e ao incentivo ao consumo, em que as famílias recebem cestas básicas e/ou quantias em dinheiro. Os zapatistas comentam como esses programas assistenciais são prejudiciais aos povos, pois cortam sua ligação com a terra. Com tais programas, os indígenas e camponeses não querem mais trabalhar na terra e acabam por consumir produtos e alimentos industrializados, que muitas vezes são prejudiciais à saúde. Sobre isso, pude conversar com diversos promotores de saúde autônoma de diferentes regiões de Chiapas. Todos eles se referiram à diabetes como um dos principais problemas de saúde dos povos na região. O aumento dos casos de diabetes se daria pelas transformações nos hábitos alimentares, isto é, o aumento do consumo de alimentos industrializados.

O que os zapatistas parecem assinalar com suas concepções de *bats'i kuslejal* é

justamente o contrário da posição defendida pelo Ministro da Justiça brasileiro em 2017. Para o então Ministro, Osmar Serraglio, os índios não deviam se preocupar com a terra e sim com “boas condições de vida”, pois “terra não enche a barriga de ninguém”³⁵. Ao invés disso, diz Rosa: “Yo tengo mi tierra cerca de la tierra de mis padres e planto mucha cosa: naranja, piña, frijol, yuca, maiz, café... No tenemos dinero, pero trabajamos la tierra, es lo que nos da el *bats’i kuslejal*.” Para os zapatistas, não é o dinheiro, o consumo, os programas assistenciais, todo esse pacote que Osmar Serraglio chama de “boas condições de vida” que possibilita uma vida verdadeira, mas é antes de tudo a terra que enche a barriga através do trabalho coletivo e da construção da autonomia. A terra é alimento, mãe, povo, lugar, deus... Nesse sentido, os zapatistas criticam o movimento migratório do campo para a cidade: “Uno de los malos pensamientos que vemos aqui es que vivir en la ciudad es un privilegio. Con eso, pierde la relación con la tierra y cuando tienes tierra, 90% de lo que comes es de la tierra. Una cosa que no consideran es que existe el centro y la periferia de la ciudad, la periferia no sale en la televisión, solo sale cosas bonitas. Y no hablan que lo que hace posible el centro es la periferia.” A cidade, esse lugar do “povo das mercadorias”, como diria Davi Kopenawa (2015), carregaria uma grande força centrípeta contrária aos movimentos autônomos. Essa centralização se daria, principalmente, a partir do corte da relação com a terra.

É preciso ressaltar que relação com a terra se dá em termos bem específicos. A terra aqui não significa necessariamente a terra como “recurso” (no sentido mais capitalista), ou como “bem universal” (como colocam algumas teorias ocidentais mais progressistas) – ambos os casos vinculados à noção de propriedade privada, ainda que o segundo termo refira-se à “função social” da propriedade. A terra não é um substrato inerte, um objeto que se pode possuir. Não é a terra que pertence aos promotores, mas os promotores pertencem à terra, pertencem a um lugar. Ser de um lugar é ser verdadeiro (*bats’i*). O homem verdadeiro (*bats’i vinik*) é aquele que é de um lugar, de um povo, tem uma raiz, cresce e se relaciona ali. A noção de verdadeiro parece fundamental aqui e aparece recorrentemente nas falas dos promotores. Assim, também falam de *bats’i ants* (mulher verdadeira), *bats’i huil* (traje verdadeiro), *bats’i tsekil* (saia verdadeira). Há também algumas ações verdadeiras: *chanel* (educação verdadeira) e *a’mtel* (trabalho

³⁵ A afirmação do ministro, que tem claros vínculos com o agronegócio no Brasil, foi proferida em entrevista à Folha de São Paulo em 07/03/2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/03/1865209-ministro-da-justica-critica-indios-e-diz-que-terra-nao-enche-barriga.shtml>

verdadeiro). Mais uma *tradução equivocada*, pois “verdadeiro” aqui é diferente do que entendemos usualmente por “verdade”, no sentido de unicista e exclusivista. Emiliano explica que *Bats’i* não é a verdade de todo o mundo, mas da experiência de um povo de um lugar. Outros povos têm outras *bats’i*. Em outras palavras, *bats’i* quer dizer ser originário de um lugar, pertencente a um lugar próprio. O verdadeiro é o que é próprio de um lugar, ou melhor, o que está em seu lugar próprio, no duplo sentido de pertencente a esse lugar e de apropriado a ele.

Nesse sentido, *bats’i vinik* significaria homem originário, verdadeiro. Nas palavras de Paloma: “es el hombre que vive en un pueblo toda la vida, tiene una raíz, es originario del pueblo mismo donde vive”. Por isso, o conceito de indígena é inseparável do conceito de terra. Ambos equívocos em relação à tradição antropológica da qual partimos que foram muito bem discutidos e apresentados pelos promotores de educação durante as aulas.

Em suma, podemos afirmar que *bats’i vinik* (homem verdadeiro ou originário), que me foi apresentada como uma tradução possível para indígena, aparece como diretamente vinculada ao fato de estabelecer uma relação própria com a terra, o que nos parece o completo oposto de ser proprietário de uma terra, e nesse sentido transcendê-la, englobá-la, contê-la como sua “coisa”. É interessante como Eduardo Viveiros de Castro (2017) argumenta em sentido semelhante, ao dizer que o que define o indígena é “pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela”. Em relação a isso, os promotores também explicam em suas aulas que em *bats’i k’op* não existe o verbo “ter”: “No podemos tener nada en ese mundo. Nos relacionamos con la naturaleza, con las cosas del mundo.” Diferente do castelhano, os promotores não falam: “eu tenho um cavalo e uma terra”, ou “esses são meus cavalos e minha terra”. Emiliano conta que o que os *kaxlans* chamam de pronome possessivo, são, para eles, prefixos (*j, jo, s* que seriam supostamente correspondentes a *meu, teu, seu*). Esses prefixos não são sinônimos de posse, mas significam que estamos em relação com algo. Ele exemplifica: “Cuando hablamos *jna*, no es mi casa, es la casa con que tengo relación.” O verbo *oy*, que tem como tradução *tener* em alguns dicionários tzotzil – castelhano³⁶, possui um sentido muito diferente. Segundo Emiliano: “el verbo *oy* no significa tener, pero significa hay la existencia de todo lo que está en el mundo. La agua, la árbol, pero no son míos, son cosas que están en

³⁶ No caso, citamos o Dicionário Multilíngue *Svunal Bats’i K’op* (2010).

relación.” Em uma das aulas, os promotores escrevem a frase *oy jna* e perguntam como faríamos para traduzi-la. De acordo com os debates promovidos nesse dia, podemos afirmar que uma tradução meramente *kaxlan*, que não se transforma a partir do pensamento tzotzil, seria *yo tengo una casa*, mas esta seria uma “tradução equivocada”, uma tradução que refletisse uma transformação a partir do pensamento tzotzil seria *existe una casa con que yo tengo relación*. Mais próximos de uma “economia do ser” do que uma “economia do haver”, como diria Oswald de Andrade (1970), ou para sermos mais precisos, mais próximos de uma “economia das relações”, onde a relação primordial estabelecida é com a terra, com o seu lugar verdadeiro.

Desse modo, a própria definição de indígena, *bats'i vinik*, parece ter um significado bem distinto da definição de “Índio Genérico” estabelecida pelo Estado, que carrega tantas vezes algum atributo ou propriedade essencializada, mas sim passa por estabelecer essa referência primordial com *balumil*, a terra. Assim, ser indígena é muito diferente de ser cidadão. Essa diferenciação é apontada por Eduardo Viveiros de Castro (2017:2) “[Ser indígena] É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um ‘povo’. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma ‘população’ controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado.”

Diante disso, podemos dizer que a vida autônoma dos *bats'i vinik* na sua relação com a terra como *lum*, *balumil*, povoada pelos *yajval*, que é inseparável da luta pelas retomadas de terras ocasionadas pelo levante de 1994 e inseparável de toda uma história de lutas indígenas e camponesas nos últimos séculos na região contra as *fincas* e os latifúndios, é uma *luta contra o Estado* de maneira ampla. É contra o Estado no sentido de Estado enquanto uma forma histórico-institucional do Estado-Nação, pois a construção de autonomia pela terra faz os zapatistas prescindirem das institucionalidades estatais e do capital para construir a sua própria vida “desde abajo”. É contra o Estado no sentido de um pensamento que dispensa o ponto de vista do todo, do espectador absoluto (LIMA, 2005:213), ao incluir os deuses habitantes da terra e das montanhas, com os *ch'ulel* como grandezas recíprocas dos seres. É contra o Estado porque a terra aqui se recusa a ser encaixada na definição homogênea da formalidade estatal ocidental.

E, finalmente, é contra o Estado porque é indígena (*bats'i vinik*) o que não se separa dos pontos mencionados acima, mas se mistura com eles – no seguinte sentido: “O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado

transcendente; ele recebe seus direitos do alto.” (VIVEIROS DE CASTRO, *ibidem*). E a própria terra ganha um sentido tão forte que é impossível que seja utilizada para o turismo ou se reduza às leis propostas pelo mercado. O indígena não pode viver sem se opor às leis da propriedade privada defendidas pelo Estado (e que o defendem). Ou talvez sejam essas leis que *negam*, por assim dizer ontologicamente, a existência indígena. As leis de quem muitas vezes é dono de uma terra ainda que não tenha nenhum contato com ela, ao invés daquele que cuida, que se deixa ser apossado pela terra, que luta para reapossá-la, que retira sua força dela.

Vimos, portanto, que a equivocação produzida pela terra (e a luta em torno dessa) aqui faz com que ela seja mais do que um “direito básico” (sem deixar de sê-lo), pois, como afirma Bruce Albert (1995) sobre a crítica xamânica de Davi Kopenawa da economia política da natureza, a luta pela terra não garante unicamente a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos povos em questão, mas, também, preserva da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram sua existência enquanto “seres humanos” (*yanomae t h ëpë*), para os yanomami – e, poderíamos perfeitamente acrescentar “homens e mulheres verdadeiros” (*bats 'i antsi vinik*), para os zapatistas.

Bibliografia

ALBERT, Bruce. (1997) Situation ethnographique et mouvements ethniques: réflexions sur le terrain post-malinowskien. In: Augé M. (pref.) *Anthropologues en dangers: l'engagement sur le terrain*. Paris : Jean-Michel Place, p. 75-88.

_____. (1995) O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Série Antropologia*, UnB.

ANDRADE, Oswald. (2011) *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo.

AUBRY, Andrés. (2005) *Chiapas a Contrapelo*. México: Editorial Contrahistórias.

BÓRQUEZ, Luciano & GARCÍA, María. (2006) Chiapas: los cambios en la tenencia de la tierra. *Argumentos*, vol. 19, núm. 51, mayo-agosto, pp. 31-71

CHRISTLIEB, Paulina Fernández. (2014) *Justicia Autónoma Zapatista*. Zona Selva Tzeltal. México: Estampa Artes Gráficas.

DE LA CADENA, Marisol. (2010) Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics'. *Cultural Anthropology*, n.25, v. 2, p. 334-370.

DÍAZ, Carlos Tellos. (1995) *La rebelión de las Cañadas*. México: Cal y Arena.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. (2015) A queda do céu. Rio de Janeiro: Cia das Letras.

LIMA, Tânia Stolze. (2005) Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ ISA/ NUTI.

MARCOS, Subcomandante. Entrevista al subcomandante Marcos, LaJornada, 6 de febrero de 1994.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. (2000) ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el Ejército Zapatista y las organizaciones indígenas, tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.

_____. (2009) Cerco anti-zapatista y lucha por la tierra en Chiapas. In: Estrada Saavedra, Marco. (org) Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política. Distrito federal: El Colegio de México.

PIMENTEL, Spensy. (2012) Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez., p.134-150.

REYES RAMOS, María Eugenia. (2001) El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 63, No. 4 (Oct. - Dec., 2001), pp. 197-220

_____. (2008) Los nuevos ejidos, Estudios Agrarios. Nueva época, año 14, no. 37 (enero-abril 2008), p. 45-66

_____. (2002) Conflicto agrario en Chiapas, 1934-1964. Gobierno del Estado de Chiapas.

RIVIERA, Rodrigo Megchún. (2008) Depende de la semilla: câmbios em la estrutura agraria chiapaneca (enciclopédia de Chiapas). In: ARMAS, Margarita Nolasco, etc. Los pueblos indígenas de Chiapas/Atlas etnográfico. México: Instituto Nacional de Antropología e História.

SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (1979) Terras e territórios indígenas. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SOUZA, Marcela Coelho. (2016) T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. Projeto de pesquisa CHAMADA UNIVERSAL MCTI/CNPQ NO. 1.

STENGERS, Isabelle. (2007) La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J. SOUBEYRAN, O. L'emergence des cosmopolitiques. Paris: La Découverte.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2004) Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, Art.1. Vol 2.

_____. (2017) Os involuntários da pátria. São Paulo: Editora N-1.

PLURALISMO JURÍDICO E AUTONOMIAS - CONTRIBUIÇÕES DOS ZAPATISTAS E DA REVOLUÇÃO CURDA PARA A REFUNDAÇÃO DO DIREITO

Alexandre Pinto Mendes

Professor do Departamento de Ciências Jurídicas do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFRRJ - Seropédica. Coordenador do Grupo de Estudos em Teoria do Estado e Filosofia Política.

Patrick de Almeida Saigg

Estudante de graduação, atualmente vinculado ao curso de Direito da UFRRJ campus Seropédica. Membro do Grupo de Estudos em Teoria do Estado e Filosofia Política.

Paolo Ricci Galvão de Azevedo

Estudante de graduação, atualmente vinculado ao curso de Direito da UFRRJ campus Seropédica. Membro do Grupo de Estudos em Teoria do Estado e Filosofia Política.

1. Introdução

No final da década de 1990, imaginou-se que chegara a crise final de uma ideia que havia dominado o pensamento político da esquerda no século XX, predominantemente o marxista: a de que o Estado seria o principal instrumento de transformação da sociedade, seja pela via da reforma, seja pela revolução. “Mudar o mundo sem tomar o poder”, título do célebre livro de John Holloway³⁷ (2002), funcionou então como uma espécie de anúncio da nova época, embora se tratasse uma afirmação presente no pensamento libertário desde o século XIX. A expectativa sintetizada por Holloway era de que, finalmente, o conjunto da esquerda, inclusive marxista, reconheceria o anti-estatismo como uma necessidade concreta para os movimentos sociais de contestação do capitalismo global, na sua busca da definição aqui e agora de um novo modo de socialidade e da superação dos fracassos da experiência socialista estadocêntrica.

O chamado dos indígenas de Chiapas-México, a partir do levantamento zapatista de 1994, abriu a possibilidade histórica de construção efetiva deste novo

³⁷ Neste mesmo sentido aponta a leitura de Antonio Negri e Michael Hardt em *Império* (1999), muito embora algumas das teses dos autores sobre o Estado tenham sido reformuladas nos livros seguintes, justamente em face dos movimentos de refundação do Estado na América do Sul.

mundo. Os zapatistas não apenas levantaram-se por direitos indígenas que desejavam ver reconhecidos pelo Estado mexicano, mas progressivamente foram construindo instituições autônomas que nos permitiram um vislumbre do “outro mundo possível” que afirmavam. Enquanto isso, no oriente médio, o movimento de libertação nacional curdo na Turquia e na Síria realizava inflexão que pode ser comparada ao chamado zapatista. Tendo como força dirigente o Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK), de origem marxista-leninista, o movimento social curdo na região passa por uma reformulação programática que o conduz a defender a ideia de que não é mais preciso lutar por um Estado-nação curdo, mas pela criação de instituições autônomas e pluralistas, baseadas na igualdade de gênero e na ecologia e, sobretudo, independentes das instituições estatais. Seu líder, Abdulah Öcalan, inspirado na ideia de uma síntese entre anarquismo e marxismo, chama este projeto de confederalismo democrático. A revolução social iniciada no norte da Síria, na região de Rojava, nos escombros da guerra civil e da expulsão do Estado Islâmico, colocará esta ideia em movimento no seu sentido pleno, mas a sociedade curda vem construindo tais instituições como alternativa à repressão dos Estados-nação desde a década de 1990.

Em ambos os casos, a produção de uma nova institucionalidade democrática e direta autônoma passa também pela construção de um novo sistema de justiça. Neste artigo, pretendemos descrever os dois experimentos de uma nova justiça em suas linhas gerais, com o objetivo de compreender, ainda que de maneira provisória e carente de aprofundamentos posteriores, quais são as inovações formais e substantivas alcançadas em comparação ao direito estatal e quais são os impasses na elaboração de uma nova teoria e prática do direito, considerando a efetivação destas instituições sob a permanente ameaça das forças da ordem. Ao final, levantamos alguns pontos para discussão que resultam da abordagem comparativa que utilizamos.

2. O zapatismo e a construção da Justiça autônoma em Chiapas/México

2.1 Breve histórico das relações entre o Zapatismo e o Estado mexicano

O contexto histórico desenhado pelos acontecimentos políticos ocorridos entre os anos 80 e 90 do século XX é fundamental para compreender o “trovão no céu azul” representado pelo levantamento zapatista de Chiapas³⁸, México. Num mundo onde supostamente a história acabara, um exército popular com pouco mais de dois mil homens, formado por camponeses e trabalhadores rurais advindos de comunidades indígenas maias, se insurge de forma organizada para retomada de terras dos latifundiários e ocupa os prédios que sediavam as representações do governo oficial, para exigir o rompimento com a gestão estatal de parte do território de Chiapas, celebrando nesta data a instauração de 32 municípios autônomos sob administração e regência dos rebeldes no pleno exercício de sua autonomia e auto-organização³⁹.

O levante armado de 1º de janeiro de 1994⁴⁰ simboliza o início de um enfrentamento marcado por posteriores conflitos físicos entre o Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) e o exército nacional mexicano, com saldo de pouco mais de 150 vidas perdidas. Com o acirramento do conflito, organizações sociais⁴¹ passam a reivindicar do governo mexicano uma saída pacífica através do

³⁸ Chiapas, estado mexicano onde ocorreu o levantamento zapatista, figurava – e figura até hoje – entre os mais pobres do país, apresentando uma realidade de acirradas disputas por terra e concentração fundiária que para além de pobreza extrema dão origem a uma realidade muito semelhante àquela que encontrou Emiliano Zapata em 1910: povos indígenas e mestiços, como maioria e povo que tradicionalmente vive da terra, submetidos ao julgo de exploradores, grandes latifundiários e empresas representantes da vontade do capital internacional para a exploração dos recursos financeiramente valorados encontrados na região. De acordo com Zanatta, Chiapas possuía na época, como possui ainda hoje, uma estrutura social mais semelhante à das repúblicas centro-americanas do que à da maioria dos demais estados mexicanos. Essa estrutura se caracterizava pela sobreposição de duas divisões sociais profundas: a de classe, entre uma elite reduzida de proprietários territoriais e a maioria desprovida de terra, e a étnica, sendo a minoria mestiça e a maioria indígena. Dada essa premissa, dois fatores teriam criado as condições da insurreição: de um lado, o aumento do clero voltado à defesa e à organização da população indígena; de outro, a nova atenção que muitos militantes marxistas começaram a dedicar à questão indígena depois do refluxo das ideologias revolucionárias (Zanatta, 2017: 255).

³⁹ “Cuando en diciembre de 1994 el EZLN de forma pacífica había roto el cerco militar anunció la creación de 32 municipios indígenas rebeldes” (Christlieb, 2014: 169). Vale dizer que a ideia de rompimento com a gestão estatal neste momento está também relacionada aos direitos contidos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

⁴⁰ A data é simbólica por questões históricas e busca ser um ato de repúdio do movimento zapatista à adesão do México ao NAFTA – o tratado de livre comércio (mas apenas de mercadorias) entre México, Estados Unidos e Canadá – que representa também o marco de adesão e concretização do projeto neoliberal no país.

⁴¹ Instituições sociais, como a Igreja Católica e organismos de direitos humanos, foram importantes no processo de denúncia às violações ocorridas em Chiapas.

diálogo com as tropas rebeldes, o que não significa que outros enfrentamentos não tenham ocorrido até a construção de um acordo. Ainda assim, no ano seguinte, o congresso mexicano decreta a chamada *Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas* (EZLN, 1998)⁴², de 11 de março de 1995, que teve como objetivo estabelecer as bases jurídicas para um diálogo conciliatório em busca de uma solução pacífica para os conflitos iniciados em janeiro de 1994⁴³. Finalmente, em 1996, foram então firmados os “Acordos de San Andrés”, no dia 16 de fevereiro, como forma de atender aos apelos da sociedade civil e dos próprios zapatistas.

Pelos acordos, o governo mexicano se comprometia a alterar a constituição de modo a reconhecer e fazer constar no documento os direitos relativos à construção e ao exercício da autonomia indígena. Na prática, o acordo foi reiteradamente violado por parte dos governantes mexicanos, que da carta constitucional não alteraram nenhuma linha sequer. Sobre o fato, consta na Sexta Declaração da Selva Lacandona:

E nestes acordos os maus governos disseram que vão reconhecer os direitos dos povos indígenas do México, vão respeitar a cultura, e vão transforma-lo em lei na Constituição. Mas, depois de assinados, os maus governos se fizeram de esquecidos, passam muitos anos e nada de cumprir estes acordos. Ao contrário, o governo atacou os indígenas para obriga-los a recuar em sua luta, como em 22 de dezembro de 1997, data em que Zedillo mandou matar 45 homens, mulheres, anciãos e crianças no povoado de Chiapas que se chama Acteal (EZLN, 2005)

Com o descumprimento dos acordos e posteriores ataques à comunidade por grupos paramilitares – culminando com o massacre de Acteal, perpetrado por um grupo de paramilitares conhecido como “Máscara Roja”, resultando na morte de 45 indígenas do povo Tzotzil - a situação das negociações de paz tornou a regredir. De 1998 até 2000, os indígenas resistiram e lutaram como puderam, intercalando sua luta com buscas por viabilizar o arrefecimento do conflito. Neste mesmo ano, ocorrem eleições no México e o PRI (Partido Revolucionário Institucional), partido de situação a mais de 70 anos no país, perde o comando do Poder Executivo para o PAN (Partido da Ação Nacional), assumindo na função de novo presidente Vicente Fox. Pouco tempo depois, em março de 2001, os zapatistas organizam uma marcha conhecida como “marcha pela dignidade indígena”, que teve apoio de milhões de

⁴² “Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, do dia 5 de janeiro de 1998.

⁴³ Diz o artigo 1º da referida lei: “Esta Ley tiene por objeto establecer las bases jurídicas que propicien el diálogo y la conciliación para alcanzar, a través de un acuerdo de concordia y pacificación, la solución justa, digna y duradera al conflicto armado iniciado el 1o. de enero de 1994 en el Estado de Chiapas.”

mexicanos e de outros países, e chegou até os deputados e senadores, ou seja, ao Congresso da União, para exigir o reconhecimento dos indígenas mexicanos (EZLN, 2005).

Contudo, as principais demandas levantadas pelos zapatistas continuaram a ser ignoradas e, dois anos mais tarde, o movimento decide pelo rompimento total das relações com o governo e passa a aplicar unilateralmente o que se encontrava pactuado nos acordos do dia 16 de fevereiro de 1996, anunciando tal decisão com um comunicado dirigido ao povo do México e do mundo no dia 19 de julho de 2003 (EZLN, 2003)⁴⁴. O rompimento definitivo das relações com Estado marca o início da construção de instituições autônomas que abarcam todos os aspectos da vida das comunidades, desde o governo dos municípios autônomos e da autodefesa à educação e saúde. No que segue, nos debruçaremos sobre a produção de leis ensejada pelo movimento zapatista e abordaremos a maneira como são ordenadas as três instâncias possíveis para a resolução de conflitos (comunidades, municípios autônomos e as *Juntas de Buen Gobierno*), as penas aplicadas e as formas de aplicação, buscando estabelecer um panorama palpável de como a autonomia é construída neste âmbito específico que é a justiça.

2.2 A Justiça Autônoma

No caminho emancipatório do movimento zapatista, para além da resolução de diversos conflitos políticos que o movimento teve de enfrentar, a construção de uma estrutura jurídica autônoma se apresentava como mais um desafio a ser superado para a efetivação da autonomia requerida pelos povos rebeldes. Desde o levante e com o início das retomadas de terra, o movimento dá início a uma larga produção legislativa – as *leyes revolucionarias* –, que passa a orientar o modo de

⁴⁴ O movimiento faz constar no comunicado de maneira muito clara que “en nuestro país, la clase política mexicana (donde se incluyen todos los partidos políticos con registro y los três poderes de la Unión) traicionó la esperanza de millones de mexicanos, y miles de personas de otros países, de ver reconocidos constitucionalmente los derechos y la cultura de los pueblos índios de México (...)”. E o ato de rompimento é anunciado da seguinte forma: “Frente a todo esto, el EZLN decidió suspender totalmente cualquier contacto con el gobierno federal mexicano y los partidos políticos, y los pueblos zapatistas ratificaron hacer de la resistencia su principal forma de lucha. En sendos comunicados dados a conocer por miembros del CCRI-CG del EZLN, el primero de enero de este año en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, los zapatistas reiteramos nuestra condición de rebeldes y anunciamos que, a pesar de la estupidez y ceguera de los políticos mexicanos, los llamados “Acuerdos de San Andrés en Derecho y Cultura Indígenas” (firmados por el gobierno federal y el EXLN el 16 de febrero de 1996 y plasmados en la llamada ‘iniciativa de ley COCOPA’) serían aplicados en territorios rebeldes”.

produção da vida social a partir do rompimento com o capitalismo e do resgate das culturas indígenas. Torna-se fundamental, portanto, compreender no que se diferencia o sistema de justiça autônomo do sistema até então imposto aos povos pela lógica do Estado-nação moderno, tornando claro que “fazer justiça” para os zapatistas significa, antes de tudo, fazer democracia.

Dos princípios que regem o governo autônomo zapatista nenhum deles é mais emblemático e fundamental do que o “*mandar obedeciendo*” – diretamente relacionado ao exercício da autoridade e à legitimidade para exercer na prática esta delegação que o povo faz àquele que ocupa cargos importantes na vida social e política da comunidade. Deste fundamento, se constrói a gênese da “estrutura normativa principiológica” que pode ser relacionado às primeiras *leyes revolucionarias zapatistas*, construídas ainda no período de enfrentamentos com o governo e nos primeiros passos para o anúncio da fundação dos municípios autônomos. Num território autônomo zapatista a democracia não é uma, nem é exercício popular de um só dia. À eleição democrática dos representantes se segue um acompanhamento diário por parte dos povos no sentido de garantir que as funções às autoridade delegadas estejam sendo cumpridas a contento (Reynoso, 2015: 207).

Un primer fundamento democrático de la justicia autónoma zapatista se encuentra en la elección libre, directa y abierta de sus autoridades cuya permanencia en el cargo está siempre condicionada al buen desempeño de sus funciones, a que obedezcan lo que el Pueblo manda. Un segundo fundamento democrático de la justicia lo constituyen los principios que guían el trabajo de las autoridades autónomas, principios que conocen todos los habitantes de los pueblos zapatistas y que reconocen hasta los enemigos de éstos que acuden en busca de justicia autónoma. Completan este fundamento democrático las prácticas comunitarias previstas para la aprobación de leyes y reglamentos, y para que las autoridades consulten a la asamblea del Pueblo cuando se presentan asuntos complejos o problemas difíciles de resolver. De esta manera democracia electoral-representativa y democracia comunitaria se conjugan en la vida diaria de pueblos zapatistas y autoridades autónomas y convergen en la administración de justicia.

Por fim, aquilo que melhor expressa o caráter libertário e humano da principiologia zapatista em contraposição ao ideário hegemônico diz respeito à interpretação que aqueles dão à palavra liberdade. Existe uma relação importante a ser evidenciada que é a relação da liberdade com a identidade: liberdade como exercício da construção de sua própria identidade. Isto significa, finalmente, poder governar e governar-se de acordo a seus modos, em sua geografia e nesse calendário

(Christlieb, 201: 338-339). Para os zapatistas, de toda forma, o conceito de liberdade influi naquilo que se compreende como justiça e que, por consequência, se reflete na forma como esta justiça será feita, por quem será feita, através de quais órgãos será feita, como será estruturada para melhor atender ao interesse do povo.

De 1994 até 2003, os municípios autônomos se comunicavam política e culturalmente sob a figura dos *Aguascalientes*⁴⁵, que até então poderiam ser considerados como a forma de representação dos povos naquelas comunidades, mas não de forma jurídica. Nesse sentido, contribui (Christlieb, 2014: 171).

Eran municipios paralelos a los constitucionales. No recibían financiamiento estatal ni recaudaban impuestos. Su presupuesto era precario, fruto de la cooperación de sus integrantes y de donativos de la solidaridad nacional e internacional. (...) Los municipios autónomos resolvían problemas locales de convivencia, relación e intercambio entre comunidades, y atendían a delitos menores. En caso de delincuencia, el castigo que se solía imponer era la reparación del daño (em vez de cárcel). La justicia que se aplicaba era la del derecho consuetudinario. También se aplicaban las leyes revolucionarias zapatistas, sobre todo la ley revolucionarias de las mujeres. La constitución de los municipios autónomos implicó una fuerte labor participativa desde abajo. Se produjo una especie híbrido entre formas tradicionales del autogobierno de los pueblos indígenas con elementos innovadores, sobre todo los relativos a los derechos de las mujeres. En cada comunidad la asamblea ha sido el órgano máximo de decisión; pero se adoptó la modalidad de Consejo para la coordinación de las decisiones.

Em 2003, acompanhando o movimento de rompimento do diálogo entre os zapatistas e o governo mexicano, são criadas as figuras dos *Caracoles* e das *Juntas de Buen Gobierno*, solicitados por 30 municípios de Chiapas sob o controle do EZLN⁴⁶. É a partir deste movimento estrutural que se configuram as formas até hoje mantidas da justiça rebelde. Aos *Caracoles* foram assinaladas diferentes funções – ser como “*la boca para sacar lejos sus palabras y escuchar la del que lejos este*” – dentre elas, como já referido, sediar as *Juntas* – o primeiro órgão formal da

⁴⁵ Os Aguascalientes foram territórios constituídos para ser a sede das atividades político-culturais promovidas pelos zapatistas, assim como do diálogo e da articulação do movimento com a sociedade civil nacional e internacional, movimentos sociais, partidos, imprensa, etc. Foram constituídos cinco Aguascalientes em cinco municípios: La Realidad, Oventic, La Garrucha, Morelia e Roberto Barrios. Com os Aguascalientes, o EZLN pôe fim ao cerco militar e anuncia o maior de resultado do seu processo de ordenamento territorial, os 32 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) (Silveira, 2016: 08).

⁴⁶ Entre julho e agosto deste mesmo ano, o subcomandante Marcos, como porta-voz do movimento, emite dez comunicados, uma esclarecimento e uma mensagem gravada para explicar tanto a organização que se daria a estes municípios como a relação que teriam com a sociedade civil nacional e internacional (Christlieb, 2014: 176-177).

administração dos municípios autônomos (Christlieb, 2014: 181). De modo explicativo, seguindo as palavras da autora aqui já referida:

En cada Caracol se crearon Juntas de Buen Gobierno, el primer órgano formal de administración de los municipios autónomos. A cada Junta se le construyó una casa para poder funcionar. El gran encargo que se les dio fue el de <<mandar obedeciendo>>. Se les encomendó resolver los problemas de la comunidad y ser puentes entre las comunidades y el mundo. Se les dio el encargo de contrarrestar los desequilibrios en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades y de mediar en los conflictos que se presentaran tanto entre los municipios autónomos como entre éstos y los municipios oficiales. Otra de sus funciones era la cuidadosa atención de las denuncias contra los consejos autónomos por violaciones a los derechos humanos, atendiendo, investigando y encontrando la manera de que se corrigieran las protestas y as inconformidades. Las Juntas de Buen Gobierno debían vigilar la realización de proyectos y tareas comunitarias en los municipios autónomos; promover el apoyo a proyectos comunitarios; estar atentas al cumplimiento de las leyes zapatistas; atender y guiar a la sociedad civil en sus visitas a las zonas rebeldes; promover proyectos productivos; instalar campamentos de paz; realizar investigaciones para beneficio de las comunidades. Otra función es promover y aprobar – de comum acuerdo con el Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del EZLN (CCRI-CG) – la participación de miembros de los municipios autónomos en actividades fuera de las comunidades rebeldes.

Com isso, tem-se que o governo autônomo que vêm construindo os zapatistas possui três níveis: as comunidades, os municípios autônomos e as *Juntas de Buen Gobierno*. Estas instâncias dialogam entre si e baseiam-se nos mesmos princípios para orientar suas atividades⁴⁷ (Christlieb, 2014: 344). Ao que nos interessa mais diretamente aqui, as características que mais se destacam sobre as formas de administrar a justiça nos territórios autônomos são: a) o caráter horizontal-vertical da figura da autoridade como consequência do princípio de “mandar obedecendo”; b) o componente democrático que corresponde ao fato da justiça – e outros serviços também – serem prestados de maneira gratuita aos povos das zonas autônoma e também para os não-zapatistas; e c) o ponto das penas buscarem pela conciliação (acordos) e serem pagas com trabalho em contraponto à

⁴⁷ “En estos tres niveles opinan, discuten y deciden teniendo en cuenta sus siete principios: obedecer y no mandar (es tomada la opinión del pueblo); representar y no suplantar (el representante toma en cuenta lo que dijo el pueblo); bajar y no subir (las autoridades lo hacen de manera sencilla pensando en los pueblos); servir y no servirse (las autoridades están sirviendo a su pueblo); convencer y no vencer (las autoridades tienen que analizar las propuestas que traen antes de entrar en contacto con el pueblo); construir y no destruir (cuidan su palabra); proponer y no imponer (estudian, analizan antes de proponer, y hacen asambleas para llegar a decisiones) (Christlieb, 2014: 344).

punição simples e esvaziada do cárcere. Para a administração da justiça as autoridades autônomas estão organizadas em três instâncias, que correspondem aos três níveis de governo, e estas instâncias intervêm sucessivamente, na medida em que não haja um bom acordo.

“Recorrer” ou “apelar”, para os zapatistas, é uma decisão que não cabe às partes, senão às autoridades que julgarão ser suficiente ou não, justo ou não, o acordo pleiteado. Em outras palavras:

Es decir, el paso de una primera a una segunda o tercera instancia, no se da por decisión del inculgado que quisiera apelar de una sentencia dictada, sino porque así lo deciden las autoridades cuando no han podido llegar a un acuerdo satisfactorio para todos, o cuando la gravedad del delito o la complejidad del caso lo amerita (Christlieb, 2014: 218).

Por fim, sobre a progressão de instâncias, nos auxilia ainda (Christlieb 2014: 218) quando cita a descrição que as autoridades do Município Autónomo San Manuel fazem do sistema das instancias autônomas:

La primera instancia es la comunidad porque tiene autoridades como Agentes y Suplente y Comisariado, ahí se puede resolver el problema. Cuando un problema no se puede resolver en la autoridad de la comunidad pasará como segunda instancia a la autoridad del municipio autónomo. Si no se puede, la tercera instancia será la Junta de Buen Gobierno, y si no se va a poder, se convoca a una reunión extraordinaria de las máximas autoridades de la Zona, que es la Asamblea Máxima, que la forman las autoridades de los cuatro municipios: Agente, Comisariados, Consejos, Comisiones de Honor y Justicia y Agraria, y la Junta. Ahí debe terminar porque están presentes todas las autoridades de la Zona.

No que tange às penas e sua forma de aplicação, a justiça autônoma também se diferencia de forma antagônica daquela supostamente oferecida pelas instâncias oficiais do governo mexicano. De início, o primeiro apontamento a ser feito é com relação ao modo como a dosimetria de pena é feita, computada de acordo com o grau de culpabilidade do sujeito ativo – como na justiça oficial – divergindo, entretanto, da base sobre a qual será computada o tempo de pena, sendo completamente distintos, ainda, os tipos de pena aplicados ao indivíduo que comete um crime. Na Justiça Autônoma Zapatista, as penas são principalmente de prestação de serviços à família afetada ou à comunidade. A prisão não é entendida como pena autônoma e autossuficiente, sendo utilizada normalmente como prisão processual até que a instância processante decida a sanção definitiva. Casos

extremos podem levar à expulsão de um indivíduo do movimento ou da comunidade, mas a recusa ao encarceramento permanece uma vez que os casos não são levados às autoridades do Estado.

Outro ponto de relevante diferença é que a justiça, além de ser gratuita e aberta também a não-zapatistas, não recebe dinheiro ou estabelece penas pecuniárias. Não se utiliza nem se aceita dinheiro seja lá para qual finalidade for. Os danos são indenizados, a depender da gravidade, majoritariamente nos campos de trabalho coletivo. Os problemas mais graves passam por um processo de tramitação diferente, cabendo as decisões mais difíceis normalmente às *Juntas de Buen Gobierno* e excepcionalmente à *Asamblea Máxima*. Como já anunciado, a justiça autônoma busca em primeiro lugar restituir o dano sofrido ao invés de apenas punir o indivíduo para fazê-lo sofrer e com isso “pagar” por aqui que fez.

Ainda neste caminho, é necessário apontar para o fato de que, no que tange ao regime de aplicabilidade da pena, esta igualmente se diferencia por ter contida em sua prática os aspectos de humanidade intrínsecos ao modo de pensar zapatista. A distinção entre a justiça oficial e autônoma nesse sentido se dá então através da maneira como esta pena é aplicada e sobre quais condições se encontra o condenado no momento de sua execução, sendo possível ao condenado, além de receber visitas com maior frequência, ser alimentado e ser apoiado por seus familiares no decorrer do cumprimento da pena.

3. Confederalismo democrático: a refundação do movimento de libertação nacional curdo e a revolução silenciosa em Rojava

3.1 Breve histórico das lutas do povo curdo

Assim como no caso dos zapatistas, para uma compreensão mais precisa do que seria inovador na concepção de direito e justiça do povo curdo na Síria e na Turquia, torna-se necessária uma breve digressão histórica. Os curdos são “[...] o produto de milhares de anos de contínua evolução, assimilação de culturas e migrações introduzidas” na região que se entende hoje como Curdistão (Peixinho, 2010: 4). Considera-se que a primeira evidência da existência do povo curdo data de 6.000 a.C. (Öcalan, 2010: 11). Desde a conquista do fundador do império persa, “Ciro, o Grande”, a região do Curdistão permaneceu quase que ininterruptamente

sob dominação estrangeira: persas, gregos, romanos, bizantinos, árabes, turcos, mongóis, otomanos, britânicos e, após a retirada das potências imperialistas com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, encontram-se atualmente sob o jugo dos Estados-Nação que recortam o território curdo.

Atualmente, pode-se considerar os curdos como o maior povo sem Estado do mundo, cerca de 30 milhões de habitantes espalhados pela região do Curdistão, território em torno de 450 mil km²⁴⁸ que compreende, sobretudo, a cordilheira de Zagros, estendendo-se por diversos países do Oriente Médio: Turquia, Síria, Irã, Iraque, Armênia e Azerbaijão; contudo, classifica-se como Curdistão todo território no qual foi e ainda é habitado pelo povo curdo⁴⁹ (Peixinho, 2010: 04-07). Os curdos são muitas vezes designados como “árabes do Iêmen” pelos árabes, “turcos das montanhas” pelos turcos e considerados pelos persas como seu “alter ego étnico” (Öcalan, 2010: 08). Tais atitudes são sintomáticas, demonstrando as constantes tentativas de assimilação da qual são alvos (Morel, 2016: 09). De acordo com Öcalan (2010: 20)

O Curdistão tem sido sistematicamente palco para tentativas de assimilação cultural por parte de potências hegemônicas estrangeiras. Os últimos cem anos de sua história, porém, tem sido os mais destrutivos. A implantação de estruturas de nação-estado modernas nos países hegemônicos e a criação de um sistema de domínio colonial do Curdistão agravaram ainda mais as tentativas de assimilação dirigidas à língua e à cultura curdas.

Na Turquia, um dos *locus* do movimento curdo que abordaremos, os curdos são cada vez mais objeto dessa tentativa de incorporação pela cultura hegemônica, por exemplo, com a proibição de manifestações culturais tradicionais e do idioma curdo, considerados como atos subversivos, assim como o conseqüente banimento da possibilidade das instituições educacionais utilizarem ou ensinarem o idioma tradicional curdo, fatores que exercem o efeito de paulatino desmantelamento da cultura curda (Öcalan, 2010: 20-21). Além das tentativas de assimilação cultural, por conta de sua localização estratégica no Oriente Médio e por ser uma região rica em recursos naturais, os curdos também são alvos das ambições das potências capitalistas (Öcalan, 2010: 16).

⁴⁸ Aproximadamente o tamanho dos estados de São Paulo e Paraná somados.

⁴⁹ Apesar de constituírem maioria, os curdos não são os únicos povos que habitam o Curdistão, a região é um mosaico composto por armênios, assírios, árabes, curdos, turcos, tchecos, yazidis e alevitas, assim como possui seguidores das religiões muçulmana (sunitas), judaica e cristã (TATORT, 2013: 21).

No início do século XX, com a assinatura do Tratado de Sèvres, decorrente da derrota otomana e o fim da Primeira Guerra Mundial, tomou força um movimento que reivindicava a formação de um Estado curdo, constando essa demanda em um dispositivo no referido tratado (Peixinho, 2010: 51). Como é de se imaginar, tal dispositivo não foi cumprido pelas potências encarregadas de efetivarem tal missão, mormente negligenciada após a criação do Estado turco em 1923 (Soares, 2017: 01). Surgiu, então, na Turquia (Curdistão turco), no ano de 1978, o PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão), seguindo princípios de cunho marxistas-leninistas, reascendendo com maior viço as reivindicações de libertação curda do domínio estrangeiro e criação de um Estado propriamente curdo, sendo tais lutas intensificadas com uma guerrilha de libertação nacional que se desencadeou no ano de 1984 (Morel, 2016: 09).

Todavia, no final da década de 1990, após a queda do sistema socialista soviético, há um rompimento desse movimento de libertação com o ideal reivindicatório de criação de um Estado-nação próprio, despontando, em seu lugar, a proposta do Confederalismo Democrático, uma teoria de autonomia democrática baseada na ecologia, libertação de gênero e no anticapitalismo (Tatort, 2013: 19-20). O abandono da reivindicação de criação de um Estado curdo por esse movimento⁵⁰ diz respeito ao entendimento de que o Estado-nação é um dos elementos fundamentais de perpetuação das opressões, tanto ideológica quanto política e econômica (Morel, 2016: 09), não sendo, por essas razões, o caminho mais prudente para a construção de uma sociedade livre⁵¹.

O Confederalismo Democrático pode ser caracterizado como sendo uma forma de “[...] *administração política*⁵² *não-estatal* [...] *flexível, multicultural*,

⁵⁰ É importante ressaltar que o abandono pela reivindicação da criação de um Estado curdo é particular desse segmento político de Confederalismo Democrático da análise em voga dos curdos de Rojava e do Curdistão do Norte. Outras parcelas da população curda possuem reivindicações distintas, evidenciando-se, por exemplo, pela existência de diversos partidos no território curdo: PKK (Parti Karkerani Kurdistan), KDP (Kurdistan Democratic Party), PUK (Patriotic Union of Kurdistan), PDKI (Partî Dêmkirafî Kurdistanî Êran) e PJAK (Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê) (SOARES et al. 2017: 02-05).

⁵¹ “Capitalist modernity has three basic elements: capitalism, the nation-state, and industrialism. According to the Kurdish freedom movement, the elements of democratic modernity are also threefold: democratic nation, communal economy, and ecological industry” (TATORT, 2013: 20). Para os seguidores do Confederalismo Democrático a democracia só pode florescer apenas onde o Estado não exerce sua influência.

⁵² Não se pode confundir, no entanto, o conceito de administração política do Confederalismo Democrático com a ideia de Administração Pública do Direito estatal contemporâneo: “Os Estados só administram, enquanto democracias governam. Os Estados são fundados no poder; as democracias são baseadas no consenso coletivo. Os cargos no Estado são determinados por decreto, ainda que possam, em parte, ser legitimados através de eleições. As democracias usam eleições diretas. O Estado usa a coerção como meio

antimonopolista e orientado para o consenso. A ecologia e o feminismo são pilares centrais” (Öcalan, 2016: 27). Não se pode pensar tal forma de gestão autônoma como um monolito imutável, mas como uma prática que “[...] *se estabelece por um amplo projeto visando a soberania econômica, social e política, visando a criação de formas organizativas necessárias para possibilitar à sociedade um autogoverno”* (Morel, 2016: 10).

Cabe ressaltar que, apesar de coincidirem com a adoção das ideias do Confederalismo Democrático, a dinâmica do Confederalismo Democrático no Curdistão do Norte (sudeste da Turquia) é diferente da dinâmica desse sistema no Curdistão do Sul (região de Rojava no norte da Síria, composta pelos cantões de Cirize, Afrin e Kobani). No caso do Curdistão do Norte, o Confederalismo Democrático é posto em prática no interior do Estado turco, existindo um paralelismo entre este Estado e o modelo autogestionário curdo. Já na situação do Curdistão Sírio, a conjuntura política é distinta, pois, devido à guerra civil na Síria, o Estado literalmente se decompôs da região onde os curdos adotaram o Confederalismo Democrático, e a autogestão curda tornou-se a única referência de governo para as populações ali residentes, justamente pelo desaparecimento do poder do Estado naquela região.

A forma organizacional do Confederalismo Democrático é de autoadministração política, nele todos podem se expressar nas reuniões locais, convenções gerais e conselhos (todas formas de assembleia popular): “*esse entendimento de democracia abre espaço político a todos os estratos da sociedade e permite a formação de grupos políticos diferentes e diversos [...] A política se torna parte da vida cotidiana”* (Öcalan, 2016: 30). Em 2011, em uma assembleia que reuniu mais de 800 participantes dos mais diversos segmentos da sociedade curda, foi elaborado um documento com oito dimensões da autonomia democrática, são elas: política, justiça, autodefesa, cultura, sociedade, economia, ecologia e diplomacia (Tatort, 2013: 27). Esse é um exemplo do que se intenta pôr em prática com o Confederalismo Democrático: um modelo de autogestão comunitária organizada “*em conselhos abertos, conselhos de município, parlamentos locais e*

legítimo. As democracias se baseiam na participação voluntária” (Öcalan, 2016: 27). Ou seja, essa “administração política não-estatal” é um mecanismo com uma dinâmica funcional desatrelada dos paradigmas jurídicos estatais da modernidade, voltada para resolver/satisfazer as necessidades do povo pelo povo, não apenas em um sentido retórico demagógico, mas sim prático e efetivo sob um arranjo materialmente democraticamente.

congressos gerais. Os próprios cidadãos são os atores de um autogoverno deste gênero” (Öcalan, 2010: 32).

O sistema de direito colocado em prática nos territórios curdos pretende incorporar os princípios pluralistas, feministas, anticapitalistas e ecológicos da “nação democrática”, conceito que se refere ao aspecto ético-político do confederalismo democrático. Diante disso, é, sobretudo, um sistema que recusa a separação entre a ética e a política que afasta o direito estatal da vida concreta das comunidades. Nas palavras de Öcalan (2016: 49):

O direito democrático é baseado na diversidade. Mais importante ainda é o fato de que ele faz pouca referência à regulação legislativa e é um constructo simples. Através da história, o Estado-nação soberano é a forma de estado que desenvolveu a regulação legislativa ao maior grau, de maneira a eliminar a sociedade moral e política (...) Rejeitando a moral e a política, a burguesia recorre ao instrumento do direito, que dá enorme poder. Nas mãos da burguesia, o direito é uma arma poderosa. (...) As leis são, em certo sentido, os versos do deus-estado-nação. Ele prefere governar a sua sociedade por estes versos. É por esta razão que a nação democrática é sensível em relação ao direito, em especial o direito constitucional. A nação democrática é uma nação moral e política mais do que jurídica.

3.2 O novo sistema de justiça em Rojava

O sistema de justiça em Rojava tem seu embrião nos comitês de paz e consenso instituídos para autodefesa e resolução de conflitos dos bairros e comunidades curdas⁵³ sob a ditadura do Baath. Com a derrocada da influência do Estado Sírio (2011), e a posterior expulsão do Estado Islâmico da região (2012), tornou-se possível colocar em prática a proposta do Confederalismo Democrático sem a convivência com o Estado-nação, com a fundação de uma estrutura de Conselhos Populares que passaria a governar os cantões de Cirize, Afrin e Kobani. Logo após a liberação, foram instituídas comissões de justiça (ou conselhos de justiça, dependendo da tradução de *dîwana adalet*) inicialmente compostas por advogados e lideranças comunitárias, que se encarregaram de libertar presos políticos e recrutar juristas que romperam com o sistema de justiça Sírio para as comitês de paz e tribunais populares (Ayboga, Flach & Knapp, 2016: 165).

Quanto à estrutura, o sistema de justiça se articula pelos níveis territoriais e por matéria, sendo a comissão de justiça a instância vinculada diretamente aos

⁵³ Sob o regime do Baath, partido do ditador Bashar Al Assad, esses comitês funcionavam de modo clandestino em paralelo ao sistema de justiça Sírio (Ayboga, 2016: 145).

Conselhos Populares e responsável pela organização dos diferentes componentes do sistema. No nível da comuna, do bairro ou às vezes das ruas, atuam os comitês de paz e consenso, que têm a tarefa de resolução de conflitos por mediação e dividem-se em comissões gerais e comissões de mulheres⁵⁴. No nível das cidades, funcionam os tribunais populares (*dadgeha hielo*), compostos por juristas e não-juristas, cujos nomes são propostos em geral (não necessariamente) pela comissão de justiça e debatidos nos Conselhos Populares. Como instâncias recursais, o sistema conta com os tribunais de apelação – dois em Cirize e um em Afrin e Kobani – e com um tribunal regional para os três Cantões. Os casos criminais mais graves são discutidos diretamente nos tribunais populares, mas não há impeditivos formais para a discussão e rediscussão de um caso por todos os níveis.

Finalmente, o sistema se completa com a jurisdição constitucional exercida pelo tribunal constitucional (*dadgeha hevpeyman*), responsável por garantir a aplicabilidade da constituição de Rojava, e com o parlamento judicial, instituição que visa realizar o controle do sistema como um todo para que “*o sistema legal acomode às necessidades dessa sociedade em processo de democratização e altamente mutável*” (Ayboga, 2016: 148). Como os curdos não tinham um sistema legal e na verdade tinham sua existência social negada pelos Estados-nação (Öcalan, 2016: 50), cabe aos parlamentos judiciais promover a análise crítica do novo sistema judicial em face dos princípios constitucionais que se fundam na ideia de “nação democrática” desenvolvida por Öcalan.

Do ponto de vista substantivo, o sistema realizou avanços notáveis sobretudo no campo do direito penal, tendo abolido a pena de morte (Ayboga, Flach & Knapp, 2016: 169) e mudado a lógica do sistema penal do punitivismo para a justiça restaurativa (Ayboga, 2016: 153). Isto se verifica, na prática, com a busca do consenso mesmo em conflitos que envolvam violência, sendo a prisão efetivamente o último recurso: as prisões se tornaram em grande medida centros de reabilitação, inclusive para os prisioneiros de guerra do Estado Islâmico, sendo abertas para a visitação de organismos internacionais de direitos humanos. Como

⁵⁴ Na revolução de Rojava, a luta contra o patriarcado leva a dois processos concomitantes: de um lado, a proliferação de organizações autônomas de mulheres, com destaque para as academias que desenvolvem a Jineologia (ciência das mulheres) e as milícias femininas do YPJ, que não se subordinam a uma organização superior qualquer, mas se integram ao movimento para uma sociedade democrática (TEV-DEM) dirigido pelo PKK. De outro, a criação de cotas de gênero em todas as instituições sociais e também nos tribunais. Nos comitês de paz e consenso, segundo Ayboga, Flach e Knapp, há uma cota de gênero de no mínimo 40% de mulheres.

resultado da maior organização da sociedade, Ayboga relata que o número de crimes baixou e, sobretudo, os chamados “crimes de honra” - nome patriarcal para a violência de gênero - com o trabalho do movimento de mulheres.

O fato de que a sociedade em Rojava tenha conseguido um alto grau de organização “desde baixo”, levou em 2015 à realização de um experimento intitulado “plataformas de justiça”, como resultado de uma crítica às tendências centralizadoras que permanecem no sistema de justiça. Segundo (Ayboga, Flach e Knapp 2016: 170).

No outono de 2014 alguns dos tribunais populares passam a sofrer intenso criticismo. De acordo com os críticos, estavam começando a se assemelhar às cortes do sistema hierárquico de justiça. Ao invés de ampla participação social, um número pequeno de pessoas estava tomando as decisões como se tivessem algum poder especial (...). Uma longa discussão no verão de 2015 chegou à conclusão de que era necessário uma maior participação pública para resolução de conflitos comunitários. Para este fim, tomou-se a decisão de estabelecer ‘plataformas de justiça’. Agora, se o comitê de paz e consenso no nível da comunidade não conseguir resolver um conflito pode pedir à comissão de justiça que reúna uma plataforma de justiça. Para uma plataforma de justiça, até 300 pessoas, das comunas envolvidas, organizações da sociedade civil e movimentos sociais são reunidas para ouvir a apresentação e discutir um caso.

As plataformas de justiça não pretendem substituir os tribunais, mas são exemplos experimentação no campo da democratização do sistema de justiça.

3.3 Conselhos e justiça no Curdistão do Norte

Na Turquia, a situação do confederalismo democrático é bem diversa. Sofrendo intensa repressão do Estado turco, as organizações populares curdas têm de lidar com perseguições, prisões de lideranças e a criminalização dos conselhos populares em geral, além de dificuldades materiais de toda espécie (Tatort, 2013:

49). Nas localidades de maioria curda, os governos municipais tentam institucionalizar os conselhos e construir cidades democráticas, com igualdade de gênero e ecológicas, mas os limites da institucionalidade altamente centralizada do Estado turco impõem obstáculos ao desenvolvimento de um projeto de autonomia.

Em que pesem as dificuldades, o caráter excludente e discriminatório do sistema de justiça turco levou os conselhos a atuar pela resolução dos conflitos em suas comunidades seguindo um conjunto próprio de princípios e regras, dentre as quais é possível destacar: o anticapitalismo, a não subserviência ao mercado, a proteção ao meio ambiente, o feminismo radical e sua lógica liberdade e

antecipação de gênero ou a autogestão por meio da economia comum. Um exemplo desse modelo de resolução de conflitos a partir dos conselhos é a situação de violência doméstica. Através da figura do Comitê de Mulheres, quando há uma denúncia de violência, propõe-se, sem a interferência do Estado e do aparato jurídico formal, uma reunião com agressor, vítima e suas famílias para discutir o episódio. Neste caso, observamos um reflexo da administração da justiça no Curdistão que opera resolvendo as questões internamente no sentido de uma justiça restaurativa: *“nosso jeito de administrar a justiça não é retrogrado como o estatal. Nós não prendemos as pessoas e depois as soltamos quinze anos depois. Ao invés disso, tentamos operar uma transformação fundamental na pessoa e depois reintegrá-la.”* Transcrevemos abaixo um trecho do texto no qual se aprofunda a concepção de direito aqui presente (Tatort, 2013: 59):

A Autonomia Democrática considera que um sistema legal perfeito é impossível. Ao invés de tentar escolher entre a ética e a lei, ela tenta harmonizar ambos conceitos. Uma sociedade sem consciência é uma sociedade perdida; a ética é a consciência e o coração de uma sociedade autogovernamental. Procuramos construir um sistema de justiça social usando os paradigmas de libertação de gênero, democracia e ecologia.

Vale destacar que, assim como em Rojava, os comitês de justiça não são compostos apenas por juristas e têm por principal meta alcançar o consenso na resolução de conflitos, mesmo no caso de crimes violentos (Tatort, 2013: 59-60). A maneira alternativa de resolver os conflitos torna os comitês referências não apenas para a comunidade curda, mas também para os outros povos que vivem na região e até por autoridades estatais.

4. Pontos para discussão

A comparabilidade das experiências zapatista e curda de democracia radical aqui descritas pode ser colocada em questão e mereceria ser abordada em um estudo próprio. Contudo, as analogias que surgem da simples observação dos experimentos de refundação do sistema de justiça são impressionantes, ao passo que sua verificação exitosa em contextos muito diversos – pequenas comunidades indígenas campesinas, no caso dos zapatistas, e um território muito mais amplo, composto por comunidades pluriétnicas distribuídas entre o urbano e o rural, no caso dos

curdos – refuta de saída a velha ideia de que a democracia direta é impraticável em sociedades complexas.

Os êxitos, por certo, não implicam ausência de contradições. A principal delas é que, em ambos os casos, a existência dos Estados-nação e a (re)pressão militar, política, econômica e ideológica continua a exercer influência direta sobre a vida das comunidades. Por esta razão, as permanências ideológicas e culturais no que concerne ao direito e à justiça afastam qualquer ilusão de ruptura absoluta com o modelo anterior. Todavia, ao contrário de muitos movimentos sociais passados e presentes, os zapatistas e os curdos assumem tais contradições abertamente e se propõem a trabalhar para superá-las, ao invés de dissimulá-las sob um ufanismo teórico e prático qualquer, ou mesmo de empurrar a contradição para o exterior, no caso, atribuindo todos os problemas à permanência das estruturas estatais. As sucessivas reformulações da ideia de autonomia no zapatismo, exemplificadas pela formação das *Juntas de Buen Gobierno* e dos *Caracoles*, e a autocrítica permanente do movimento social curdo, levando, por exemplo, à formação das plataformas de justiça, mostram que este é o caso.

Feitas estas observações gerais, alguns pontos comuns entre as duas experiências merecem destaque para discussão:

1. *A dupla “não-separação”*. O direito para os zapatistas e para os curdos é uma prática social inseparável da democracia direta de base comunitária e dos valores ético-políticos das comunidades e sua expressão organizada nos movimentos sociais - princípios do mandar obedecendo, no caso dos zapatistas, e da nação democrática, no caso dos curdos. Neste sentido, um sistema de justiça profundamente enraizado no cotidiano dos povos torna não problemáticos os elementos formais da “separação de poderes” e substantivos da separação entre direito e moral, verificados, ao menos teoricamente, no direito estatal. O fato de que o indivíduo-sujeito de direito não seja a estrutura nuclear do sistema de justiça pode ser a razão desta “não-problematização” e, ao mesmo tempo, é um desafio em sociedades em que o nível de organização popular não garante um vínculo ético e político tão forte entre as comunidades.

2. *O caráter não profissional da atividade jurídica*. Como consequência imediata da não separação formal, os postos e atividades jurídicas não são

vistos em ambos os casos como tarefas de especialistas, ainda que, no caso de Rojava, os advogados e participantes do sistema de justiça anterior à revolução estejam diretamente envolvidos na reconstrução. Esta possibilidade da participação de pessoas do povo sem formação jurídica dota o sistema uma maior efetividade, uma vez que coloca em primeiro plano a necessidade de que haja compreensão por todos os envolvidos das regras, procedimentos e soluções adotadas em cada caso, além de permitir o amplo debate público sobre todos estes aspectos.

3. *A prioridade das soluções consensuais e da justiça restaurativa.* Embora as condutas consideradas como crimes não sejam o único tipo de casos discutidos nos sistemas de justiça autônomos descritos, em ambos destaca-se o esforço para se afastar do punitivismo mesmo quando há violência e até em casos de homicídio. Parte-se da convicção de que o direito penal dos Estados é o aspecto mais opressor de seu direito e, por esta razão, o ponto onde justamente é preciso distanciar-se mais radicalmente da justiça estatal. Também é notável como as ideias de reabilitação e reintegração, que não são estranhas ao direito penal estatal, atuando como justificadoras da existência das prisões, adquire nestes contextos uma materialidade significativa para impactar na redução da própria prática de condutas descritas como crimes.

Vale destacar, como último ponto de reflexão especificamente sobre os curdos, os possíveis impactos das duas cartas de teor constitucional da região de Rojava sobre a construção do sistema de justiça: a primeira de 2014, uma Constituição provisória que declarava os três cantões de Rojava (Afrin, Kobane e Cizire) autônomos do governo sírio⁵⁵, e a segunda de 2016, a definitiva. Apesar de a carta de 2014 ser a provisória, é nela que são dispostos vários princípios e “normas gerais” (por assim dizer) de organização da sociedade curda de Rojava, como: i) organização do Estado⁵⁶, ii) direitos e garantias individuais, iii) direitos sociais

⁵⁵ Diz o preâmbulo da carta provisória: “*We the peoples of the areas of self-administration of Democratic Kurds, Arabs and Assyrians (Assyrian Chaldeans, Arameans), Turkmen, Armenians, and Chechens, by our free will have announced this to materialize justice, freedom and democracy in accordance with the principle of ecological balance and equality without discrimination on the basis of race, religion, creed, doctrine or gender, to achieve the political and moral fabric of a democratic society in order to function with mutual understanding and coexistence within diversity and respect for the principle of self-determination of peoples, and to ensure the rights of women and children, the protection defense and the respect of the freedom of religion and belief*” (YPG, 2016).

⁵⁶ “*The Structure of The Democratic Self –Management in the province. Article 4: 1–The Legislative Council 2- The executive council 3- The judicial council 4- The higher Commission of elections 2. the*

(YPG, 2016). Sabe-se que o objetivo da aprovação dos textos tem mais a ver com as circunstâncias da guerra na Síria e a necessidade de reconhecimento internacional de Rojava (Öcalan, 2016: 50) diante da possibilidade de retomada do controle territorial pelo Estado Sírio, ou mesmo da possibilidade de ofensiva pelo Estado Turco, como se viu pelo recente massacre em Afrin. Contudo, a formalização dos princípios do sistema de justiça pode, sem dúvida, representar um passo na direção da cristalização determinadas definições e instituições, esvaziando a sua normatividade própria à medida que afasta o direito da vida cotidiana das comunidades.

5. Conclusão

As experiências de autonomia aqui brevemente discutidas são fundamentais para a compreensão da perspectiva de refundação do direito fora dos marcos do Estado-nação moderno. Elas não só colocam em prática um novo tipo de institucionalidade no campo político e econômico, como permitem rediscutir a própria administração da justiça, assunto que nas experiências revolucionárias do século XX esteve confinado às analogias com o direito pré-existente ou com a ideia de um “direito de transição” que não rompia, em suas práticas efetivas, com o direito capitalista.

O objetivo principal do trabalho foi o de contribuir com o debate de tais experiências emancipatórias no campo do direito que assumem um novo destaque em função do chamado fim do ciclo progressista na América do Sul (Zibechi & Machado, 2017), no qual se evidencia a recolocação de problemas análogos às experiências do século XX em termos de limitação da transformação da sociedade “por cima”. De toda forma, por fim, será através deste estudo das vias teórica e prática do sistema de justiça zapatista que buscaremos contribuir com a produção jurídica da sociedade dita “formal”, estruturada sob o paradigma monista do direito. A pluralidade das formas de se buscar pela justiça é o que nos interessa em grande medida por ser aquilo que de fato possibilita uma análise para além do “mais do mesmo”, buscado assim e de outras formas, colaborar para a refundação do Direito como um todo, rompendo com a lógica de que o Direito apenas existe com

Supreme Constitutional Court. 5. The local councils [...]Article 13: This contract ensures the principle of the separation of legislative, judicial and executive authorities” (YPG, 2016).

a existência do Estado e tornando claro que o exercício da autonomia – em paralelo com a construção dos povos no sentido de sua pluralidade jurídica – é também um exercício de liberdade e emancipação, digno de respeito e admiração, fonte de inspiração e, finalmente, um direito humano garantido aos povos.

Referências:

CHRISTLIEB, Paulina Fernández (2014). Justicia autónoma zapatista – Zona selva tzetal. México: Estampa.

EZLN (1998). Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General. Municipios Autónomos de Chiapas. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/01/05/despues-de-haber-ordenado-el-asesinato-masivo-de-45-indigenas-en-la-comunidad-tzotzil-de-acteal-el-gobierno-mexicano-ha-decenido-romper-el-dialogo-con-el-ezln/>

EZLN (2003). Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General. Municipios Autónomos de Chiapas. Disponível em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/19/el-ezln-decidio-suspender-totalmente-cualquier-contacto-con-el-gobierno-federal-mexicano-y-los-partidos-politicos/>

EZLN (2005). Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Disponível em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>

HOLLOWAY, John (2002). Cambiar el mundo sin tomar el poder – el significado de la revolución hoy. Espanha: El viejo Topo.

MOREL, Ana Paula Massadar (2016). O Povo Curdo e a Autonomia. In: ÖCALAN, Abdullah. Confederalismo Democrático. Rio de Janeiro: Rizoma.

ÖCALAN, Abdullah (2016). Confederalismo Democrático. Rio de Janeiro: Rizoma.

_____ (2016). Democratic Nation. Köln: International Initiative.

_____ (2013). Guerra e Paz no Curdistão. 2ª ed. Köln: International Initiative.

PEIXINHO, Maria de Fátima Amaral Simões (2010). O Curdistão no Iraque, ensaio de uma Nação. Contexto e Desafios. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). Universidade Fernando Pessoa, Porto.

REYNOSO, Carlos Alonso; & SÁCHEZ, Jorge Alonso (2015). En busca de la libertad de los de abajo; la demoeleuthería. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

SILVEIRA, Renata Ferreira da (2016). Apontamento sobre as territorialidades zapatistas. In: Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina, ISBN: 978-85-7205-159-0, São Paulo. Disponível em

https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2016/12/SILVEIRA_SP01-Anais-do-II-Simp%C3%B3sio-Internacional-Pensar-e-Repensar-a-Am%C3%A9rica-Latina.pdf

TATORT Kurdistan (2013). *Democratic Autonomy in North Kurdistan*. Porsgrunn: New Compass Press.

YPG International (2016). *Charter of the social contract in Rojava*. Disponível em: <https://ypginternational.blackblogs.org/2016/07/01/charter-of-the-social-contract-in-rojava/>

ZANATTA, Loris (2017). *Uma breve história da América Latina*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo : Cultrix.

ZIBECHI, Raul; & MACHADO, Décio (2017). *Os limites do progressismo: a impossibilidade de mudar o mundo de cima para baixo*. Rio de Janeiro: Consequência.

O SINDICALISMO REVOLUCIONÁRIO: SUAS ORIGENS, PRINCÍPIOS E PROGRAMA

Selmo Nascimento da Silva

Doutor em História Social pela UFF. Professor do Departamento de Sociologia do Colégio Pedro II, pesquisador do Núcleo de Estudos do Poder (NEP/CDPA-UFRJ).

Numa referência à crise do sindicalismo contemporâneo, o sociólogo Giovanni Alves observa que:

no contexto de crise e reestruturação do capitalismo tardio que ocorre o abandono, por parte dos sindicatos dos países capitalistas mais desenvolvidos, do sindicalismo de classe, que marcaram tanto os anos 60 e 70, em particular na França e Itália, onde eles foram muito fortes. O que tende a predominar é o sindicalismo neocorporativista e de participação, cujo modelo clássico é o caso alemão. (Alves, 2003: 15).

Esse trecho é ilustrativo do debate aqui apresentado, pois nele Alves faz referência a vários modelos de sindicalismo, cuja distinção é feita em termos de concepção político-ideológica e prática sindical, ou seja, *sindicalismo de classe* e *sindicalismo neocorporativista*, e também tendo por referência a nacionalidade, a indicação do predomínio do *sindicalismo de classe* na França e Itália, e da existência de um “modelo clássico” de *sindicalismo corporativo* na Alemanha. Também é comum utilizar a noção de *sindicalismo norte-americano* como sinônimo de concepções e práticas sindicais conservadoras e corporativistas.

De fato, não é nenhuma novidade em si a constatação da existência de diferentes modelos de organização sindical. A noção de “modelo de movimento operário ou sindicalismo” elaborada pelo sociólogo francês Alain Bihr é fundamental para o debate aqui proposto.

Por modelo do movimento operário, entendemos certa configuração deste, caracterizada ao mesmo tempo por formas organizacionais, institucionais e ideológicas determinadas, assim como por seu arranjo de acordo com uma estrutura característica. Essas formas e esse arranjo correspondem sempre a uma estratégia dominante na luta de classe do proletariado, a uma concretização histórica particular de seu projeto de emancipação, em relação a um aspecto particular da luta de classes, dando nascimento a uma forma original de desenvolvimento do capitalismo. (Bihr, 1998: 19).

O sociólogo articula no seu conceito de modelo de sindicalismo dimensões objetivas e subjetivas. As formas organizacionais, institucionais e ideológicas são

vinculadas às estratégias de ação e aos projetos emancipacionistas, cujo sentido se encontra na forma como a sua inserção na luta de classe é capaz de influenciar o desenvolvimento do próprio sistema capitalista. Portanto, os modelos de sindicalismo não são somente determinados pelas forças objetivas do capitalismo, mas também se constituem enquanto forças objetivas no desenvolvimento do capital e, conseqüentemente, das próprias crises do capital.

A partir dessa perspectiva analítica, Bihr afirma que no século XX o sindicalismo, enquanto fenômeno global, esteve diante de duas alternativas históricas: o sindicalismo social-democrata e o sindicalismo revolucionário. O primeiro se tornaria hegemônico principalmente depois da II Guerra Mundial e sua principal característica seria a defesa de um projeto de emancipação centrado num tipo de *fetichismo de Estado*, que se expressa, antes de tudo, na perspectiva de que o proletariado pode “emancipar-se do capitalismo de Estado, emancipando o Estado do capitalismo” (Bihr, 1998: 20). Por sua vez, o sindicalismo revolucionário seria “rigorosamente contra qualquer ato de recorrer ao Estado para garantir a salvação do proletariado” (Bihr, 1998: 26). E conclui estabelecendo a seguinte diferença entre esses dois modelos do movimento operário:

A diferença radical entre sindicalismo revolucionário e sindicalismo social-democrata dava-se, de fato, neste ponto essencial: a autonomia estratégica, organizacional e cultural dos sindicatos reconhecida pelo primeiro e negada pelo segundo que, em última análise, reduzia os sindicatos à função de “correia de transmissão” do partido. (Bihr, 1998: 29).

O presente artigo, tem o objetivo de lançar luz sobre o modelo de sindicalismo revolucionário, buscando suas origens históricas no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), fundada na Europa em 1864, seus princípios e seu programa.

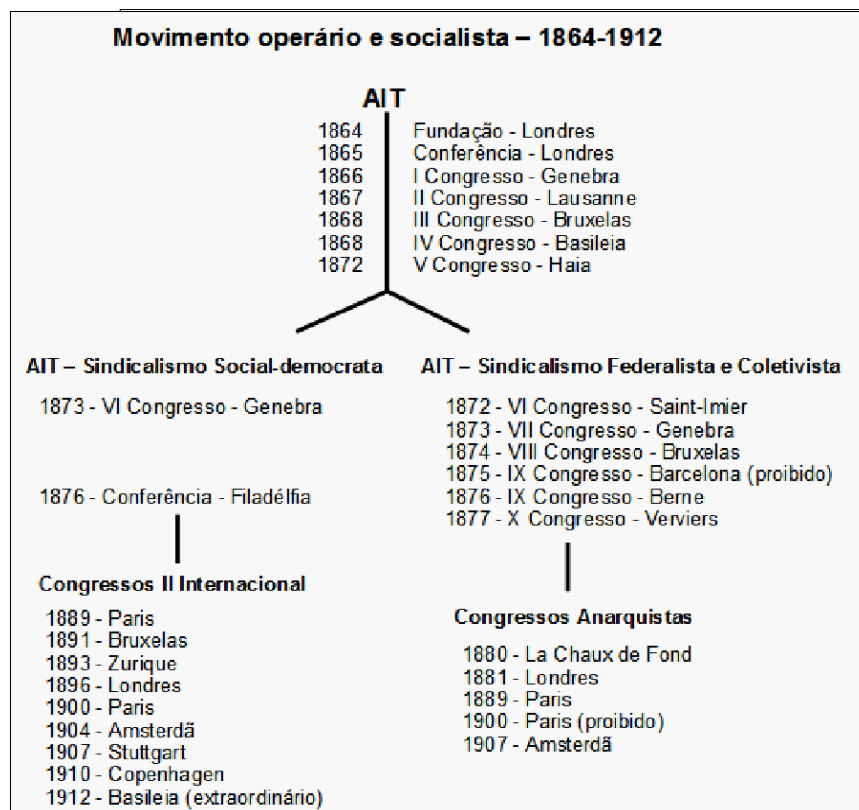
1. A gênese dos modelos do sindicalismo: as tendências no interior da AIT

O anarquista brasileiro Edgard Leuenroth (1881-1968), em um de seus vários artigos publicados no jornal anarquista *A Plebe*, procurou diferenciar os diversos modelos de sindicalismo da história e de seu tempo:

Que o sindicalismo não tem natureza própria, ao contrário do que há muito tempo afirmava um camarada – prova - o fato de que pode ser socialdemocrata ou bolchevique... ou católico, anarquista. Não sendo mais que o nome dado ao movimento operário, ele terá o caráter que lhe infundam com sua mentalidade e seu temperamento as minorias ativas que o orientem. As discrepâncias de pensamento suscitadas no seio da Internacional motivadas pela orientação que se deveria dar `as sociedades de resistência apresentaram um importante problema aos

milитantes das mesmas: a escolha dos meios condizentes ao fim comum de transformar a sociedade. É conhecida a diferença de critério a este respeito quanto ao método de luta entre os chamados marxistas e bakuninistas, entre autoritários e libertários. O congresso antiautoritário celebrado em setembro de 1872 em Saint-Imier representa a rebeldia da liberdade – que inspirou a fundação da AIT – contra o dogma autoritário e o espírito de dominação, encarnado em Karl Marx e os seus amigos. Desde então até hoje, a separação das organizações proletárias em todos os países, seguiram direções diferentes, é inevitável. Muito empenho foi posto e muito boas intenções têm sido consagradas ao propósito de retornar a unidade. Grande número de companheiros anarquistas tem sofrido, obcecados por esta ideia, de excessiva ingenuidade. Felizmente parece que as duras lições oferecidas pelo tempo, chegaram a estabelecer um acordo dentro do mesmo marco de luta para alcançar o ideal comum de emancipação. Mas nem tudo está esclarecido no referente a esta questão. É sabido que quando estava para fazer-se a luta, uma nova corrente de vontades fez a sua aparição para pretendendo incorporar as ideias socialistas – com a denominação de socialismo – uma nova doutrina social. Cerrando os olhos ante a investigação serena do passado, ante a realidade instrutiva do presente e em face aos verdadeiros destinos do futuro, anunciou-se ao mundo operário a descoberta de uma nova orientação. Para alcançar o fim, em cuja direção tinha que encaminhar-se, rotas diferentes das já conhecidas haveria de seguir. E para não sofrer extravio, disporia também de uma bússola especial. O novo horizonte de onde a seguir, viria a luz, era o sindicalismo como fim, as organizações corporativas como órgãos de reprodução da futura sociedade. (Leuenroth, *Jornal A Plebe*, 1933).

Leuenroth não só identifica as diferentes tendências e correntes do movimento operário, mas também identifica sua gênese: a AIT. De sua fundação, passando pelos conflitos nos seus congressos, até a sua cisão em 1872 quando os modelos de sindicalismo se diferenciaram e delinearão. Na verdade, diferentemente do que se possa imaginar, a divergência e o conflito entre as tendências e correntes do movimento operário europeu foi a principal característica da AIT.

Figura: Movimento operário e socialista: 1864-1912**Figure 1: Elaboração do autor.**

Essa diversidade de tendências e correntes foi interpretada por Karl Marx (1818-1883) e depois pelos marxistas como um obstáculo ao desenvolvimento do próprio movimento operário, conforme o comunista alemão afirma em carta escrita para Friedrich Bolte, em novembro de 1871:

E a história da Internacional foi uma luta contínua do Conselho Geral contra as seitas e tentativas de amadores de estabelecer-se no interior da própria Internacional contra o movimento real da classe trabalhadora. Essa luta foi conduzida nos congressos, mas ainda mais no lidar do Conselho Geral com as seções individuais. (Marx & Engels, 2010 [Volume 44]: 252).

Se Marx e seus partidários se dedicaram ao combate às demais correntes e tendências do movimento operário no interior da AIT, considerando-as seitas, a historiografia do campo marxista e social-democrata, renegou essas mesmas correntes e tendências para um lugar secundário ou de “antagonistas” na história operária. Diferentemente dessas abordagens, a diversidade de correntes e tendências expressou a

riqueza e a vitalidade do movimento dos trabalhadores e, dialeticamente, uma das suas contradições fundamentais.

A AIT é fundada por correntes distintas do movimento operário, principalmente, os *trade-unionistas* e os *mutualistas*. As *trade-unions* inglesas se converteram em sinônimo de sindicalismo de ofício, dedicado às lutas cooperativistas de um lado e, de outro lado, às disputas eleitorais. Em 1862, ano do primeiro encontro entre os operários ingleses e franceses, a representação das *trade-unions* era do *London Trades Council*, cujas lideranças também participaram da fundação da *National Reform League*, dedicada à defesa do sufrágio masculino.

As lideranças *trade-unionistas*, como Odger⁵⁷, Cremer⁵⁸ e Lucraft⁵⁹, participaram dos três primeiros congressos da AIT, normalmente com dupla representação: do Conselho Geral e da *Reform League*, o que mostrava que a relação entre os *trade-unionistas* e a *Reform League* era orgânica. Mas, a partir da conversão da Liga na *Labour Representation League*⁶⁰, em 1869, as lideranças *trade-unionistas* foram se afastando da AIT. Na verdade, conforme as concepções socialistas coletivistas se tornavam hegemônicas, os *trade-unionistas* se afastavam.

O primeiro a abandonar seu cargo no Conselho Geral foi Cremer, ainda em 1869, que posteriormente seria eleito para o Parlamento pelo Partido Liberal [*Liberal Party*]. As demais lideranças *trade-unionistas* também se candidataram pelo Partido Liberal e se afastaram definitivamente do Conselho Geral depois da posição da AIT frente a Comuna de Paris, defendida no texto *Guerra Civil na França*, elaborado por Marx em 1871.

Os mutualismos eram uma das mais importantes tendências do movimento operário europeu da década de 1860. Influenciados pelas ideias anarquistas de Pierre-

* Considerando que a maioria dos militantes envolvidos na construção da AIT e do Sindicalismo Revolucionário é desconhecida do público em geral, optamos por selecionar alguns que julgamos mais relevantes para elaborar uma pequena biografia, com o objetivo de familiarizar o leitor com esses militantes.

57 George Odger (1820-1877) era sapateiro, iniciou sua militância no movimento operário a *Ladies Shomakers' Society*. Em 1859 se destaca nas organizações *trade-unionistas* pela sua atuação junto à greve dos trabalhadores da construção civil de Londres. No ano seguinte integra o recém-fundado *London Trades Council*, organização da qual foi presidente. Também integrou a *Reform League*. Foi membro do Conselho Geral da AIT até 1871.

58 William Randal Cremer (1828-1908) era carpinteiro, foi membro do Conselho Geral até 1867. Dedicou-se à luta parlamentar e ao pacifismo, defendendo a expansão da arbitragem internacional como o caminho para a paz. Atou na fundação do *Inter-Parliamentary Union* e da *International Arbitration League*. Foi eleito para o parlamento e ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 1903.

59 Benjamin Lucraft (1809-1987) era marceneiro, foi atuante no movimento cartista e também integrou a *Reform League*. Participou do Conselho Geral da AIT até 1871.

60 A *Labour Representation League* conseguiu eleger seus dois primeiros representantes para o Parlamento em 1874 e em 1900 seus membros participam da fundação do Partido Trabalhista Inglês [*Labour Party*].

Joseph Proudhon (1809-1865), se dividiram em duas correntes que se distinguiram durante os debates na AIT: mutualistas individualistas, liderados especialmente pelos operários parisienses, Henri Tolain (1828-1897)⁶¹, Limousin e Fribourg⁶², com ramificações entre suíços e belgas; e os mutualistas coletivistas, que por sua vez se dividiam em duas correntes: os coletivistas belgas, sob a liderança do tipógrafo César De Paepe (1841-1890)⁶³, e os bakuninistas, cuja organização assumiu um formato mais acabado em 1868, com a fundação da Aliança Internacional da Democracia Socialista, ou simplesmente Aliança, e suas ramificações na Suíça, França, Espanha, Itália e Bélgica.

Os mutualistas individualistas entendiam que as relações de mutualidade e reciprocidade seriam suficientes por si mesmas para a superação do regime de assalariamento. A organização dos operários em associações e cooperativas de socorro mútuo e, principalmente, de crédito mútuo seria suficiente para garantir a igualdade social. Defendiam a participação de candidaturas operárias nas eleições e a manutenção da propriedade privada, na forma de pequenas propriedades individuais. Tinham restrições às greves, que consideravam insuficientes, uma vez que o objetivo das lutas operárias deveria ser a abolição dos salários.

Embora as divergências entre as tendências mutualistas já se manifestassem nas primeiras reuniões, somente a partir do debate sobre a propriedade coletiva no segundo Congresso da AIT, em 1867 na cidade de Lausanne, que essas diferenças se tornaram mais explícitas. Os mutualistas coletivistas, que se consideravam simplesmente socialistas mutualistas, passaram a fazer uma defesa efetiva da propriedade coletiva e sofreram a oposição de Tolain e de seus partidários, e buscaram uma identidade própria como coletivistas.

O coletivismo entre os operários belgas, além da capilaridade entre os operários-artesãos, tinha importante base social entre os mineiros e camponeses. Os mineiros

61 Henri-Louis Tolain operário francês do setor de bronze, cinzelador. Defensor das concepções da mutualidade de Proudhon, é considerado o principal expoente da corrente de mutualistas franceses da AIT. Foi figura fundamental na articulação da delegação francesa que participou da Exposição Universal de Londres de 1862, cujo contato com os trade-unionistas ingleses determinou a fundação da AIT em 1864.

62 Ernest Édouard Fribourg (?-?) operário francês gravador. Um dos fundadores da AIT e liderança mutualista parisiense e escreveu uma das primeiras obras de caráter memorialista sobre a história da AIT, *L'Association Internationale des Travailleurs* em 1871.

63 O tipógrafo César De Paepe foi um médico ativo e influente junto a organização dos trabalhadores na Bélgica e foi colaborador dos jornais *La Tribune du Peuple* e do parisiense *La Rive Gauche*. De Paepe era partidário das ideias proudhonianas e durante o Congresso de Bruxelas passou a atuar explicitamente no campo coletivista da Internacional. Na década de 1880 fundou o Partido Operário Belga.

encontravam-se organizados, principalmente, nas seções e sociedades operárias das províncias de Lieja e de Hainaut, e no período de 1867 até 1869 eclodiram inúmeras greves insurgentes dos mineiros belgas, violentamente reprimidas pelo governo no rei Leopoldo II (1835-1909). Os camponeses estavam organizados nas províncias de Luxemburgo, Namur e Brabante. A organização do movimento operário belga era bem diversa: sociedades de resistência, cooperativas, sociedades de socorro mútuo, sociedades educacionais e de cultura operária. Entre as sociedades educacionais e de cultura operária destacavam-se: Círculo Popular de Bruxelas, Círculos de Conferências de Bruxelas, Liga Operária de Ensino Mutualista, *Emancipados*, Sociedade dos Livres Pensadores, Círculo de Emulação, entre outros.

Os bakuninistas se organizam em 1864 com a fundação da “Fraternidade”⁶⁴, que na sua primeira geração de membros contava com os franceses Benoît Malon (1841-1893)⁶⁵, jornalista, e Albert Richard (1846-1925)⁶⁶, tecelão, que atuaram desde os primeiros congressos da AIT. O programa da “Fraternidade” era coletivista, como se vê no seu *Catecismo Revolucionário*:

1º - Separação absoluta entre a Religião e a Política, entre a Igreja e o Estado – Abolição de qualquer Igreja de Estado – de qualquer subvenção do Estado ao culto que for – Liberdade absoluta para todas as religiões cristãs ou anticristãs – e que os gastos e a manutenção de todas as igrejas sejam pagos pelos próprios sectários.

2º - Para o estado da república – e em todas as aplicações da vida política e social, o princípio da liberdade em lugar da autoridade – para o indivíduo, assim como para as unidades coletivas: associações, comunas, distritos, províncias e nações. Em todo lugar, o princípio liberal da Federação deve substituir o princípio despótico da Centralização.

3º - Abolição das classes e dos privilégios – Sufrágio universal. Tudo para o povo e tudo pelo povo – E, na medida em que possa ser

64 Em 1864 Bakunin funda uma organização revolucionária anarquista que atuava na clandestinidade, denominada inicialmente Aliança da Democracia Social, mas posteriormente passa a ser chamada de Aliança dos Revolucionários Socialistas, pois a noção de “democracia social” ficou vinculada à social-democracia alemã (GUILLAUME, 2009:175). Essa organização bakuninista ainda ficaria conhecida como Fraternidade Internacional – Sociedade Secreta Internacional da Revolução, ou simplesmente “Fraternidade”. A Aliança fundada em 1868 não tinha o mesmo caráter clandestino, por isso, suas seções pediram ingresso à AIT. Essa forma organizativa ficou conhecida como organização dual, isto é, uma organização anarquista clandestina e uma organização proletária revolucionária pública.

65 Benoît Malon foi um socialista francês que defendeu as teses coletivistas no interior da AIT, era jornalista. Membro da seção parisiense da AIT, militou ao lado de Bakunin na “Fraternidade” e da Aliança, foi uma das lideranças durante a Comuna de Paris (1871), depois da derrota da Comuna foi exilado na Suíça onde participou da Federação do Jura após a cisão da AIT, em 1872. Com a anistia dos *communards* em 1880 retornou para a França, onde se filia ao Partido Operário Francês, liderado pelo comunista Jules Guesde, mas após o racha promovido pelos “possibilistas franceses”, ele adere, juntamente com Paul Brousse e Jean Allemane, à Federação dos Trabalhadores Socialistas da França.

66 Albert Richard era um operário tecelão e liderança anarquista da AIT na cidade de Lyon. Foi membro da “Fraternidade” e da Aliança e liderou a Comuna de Lyon em 1870.

explicada, progressivamente, em cada país, a necessidade de uma reorganização social, de uma mudança progressiva nas leis que regulam as condições do trabalho e do capital, do direito de herança e da propriedade – Necessidade, para todo o mundo, de trabalhar, e de só viver de seu próprio trabalho, sem explorar o trabalho de outros. Dignidade do trabalho, que deve-se instituir como base única de todos os direitos políticos e sociais – Importância da educação pública, esta ama de leite moral da democracia. Transformação das escolas – Instrução obrigatória e gratuita. (BAKUNIN, 2014: 135-136).

A partir desse programa em defesa da federação livre das associações operárias e comunas, centrado no princípio da liberdade coletiva e na abolição das classes, os bakuninistas se inseriram na AIT. Mas foi em 1868, com a fundação da Aliança, que Bakunin e seus partidários passaram a ter uma atuação efetivamente decisiva. Sua ramificação francesa contou com a militância de Eugène Varlin (1839-1871)⁶⁷, Benoît Malon, Albert Richard, Élisée Reclus⁶⁸, Aristide Rey, Victor Jaclard, Charles Keller, Louis Palix, Jules Gay, Alfred Talandier, Alfred Naquet e Élié Reclus⁶⁹, e com presença nas associações de operários-artesãos de Paris, Lyon, Rouen e de Marselha, e entre os operários industriais e mineiros de Creusot.

Entre os suíços, os aliancistas tinham capilaridade entre os operários genebrinos da construção civil, com importante atuação de Charles Perron⁷⁰, François Brosset e Fritz Heng, entre os operários-artesãos do Jura, cujos principais representantes eram Constant Meuron⁷¹, James Guillaume⁷² e Adhémar Schwitzguébel⁷³, e entre os operários da Suíça Alemã com a militância de J-Ph. Becker⁷⁴. Ainda na Suíça Românica, a presença de François Mermillod, Henri Perret, Th. Duval, L. Guétat, Tanner Jaillet e Adolphe Catalan reforçavam a perspectiva coletivista.

67 Louis Eugène Varlin um operário francês encadernador de ideias proudhonianas, é considerado o principal nome da corrente de coletivistas franceses da AIT. Ingressou na Aliança Internacional da Democracia Socialista e foi importante liderança *communard* executado pela reação contra a Comuna de Paris de 1871.

68 Élisée Reclus (1830-1905) era professor e geógrafo. Atuou na Internacional e na organização dos trabalhadores franceses entre os partidários do bakuninismo. Foi membro da “Fraternidade” e da Aliança e uma das lideranças *communards* e referência do sindicalismo revolucionário. Destacou-se como um dos pioneiros na elaboração de uma pedagogia tendo por base as ideias anarquistas.

69 Élié Reclus (1827-1904) era etnólogo e militante anarquista. Participou das organizações bakuninistas, a “Fraternidade” e da Aliança.

70 Charles Perron (1837-1909) era pintor de esmalte que se dedicou aos estudos cartográficos. Foi um militante anarquista partidário de Bakunin na militância no interior da AIT, membro da “Fraternidade” e da Aliança, foi referência para o movimento operário genebrino. Sindicalista revolucionário que contribuiu para o desenvolvimento das teorias anarquistas para a educação.

As primeiras seções da AIT da Itália e na Espanha são fundadas já a partir da política dos aliancistas, o que garantiu o vínculo orgânico dessas seções ao coletivismo. Entre os militantes italianos destacaram-se: Carlo Gambuzzi, Guisepe Fanelli⁷⁵, Stefano Caporusso, Alberto Tucci e Saverio Friscia⁷⁶. Já entre os espanhóis, destacavam-se: Gaspard Sentiñon⁷⁷, Rafael Farga-Pellicer⁷⁸, Francisco Mora, Tomás Gonzáles Morago e Antonio Marsal Anglora.

Os aliancistas também tinham uma ramificação na Bélgica, com a militância de Paul Robin⁷⁹, entre exilados russos, Mikhail Elpidin e Nikolai Zhukovsky, e poloneses: Valérien Mroczkowsky⁸⁰ e Jean Zagorski.

71 Constant Meuron (1804-1872) foi um revolucionário suíço, que lutou nas insurreições de 1831, foi preso e condenado à morte. Fugiu em 1834 e se refugiou no Vale de Saint-Imier. Se estabeleceu no Locle, onde participou da insurreição de 1848. Tornou-se operário artífice gravador e fundou, junto com Guillaume, a seção do Locle da AIT.

72 James Guillaume (1844-1916) foi um anarquista de origem inglesa radicado na Suíça, onde era professor. Membro fundador da seção no Locle, Suíça, membro das organizações bakuninistas, da “Fraternidade” e da Aliança. Depois da cisão da AIT, em 1872, participa da fundação da Federação do Jura e no início do século XX aproxima-se da CGT francesa.

73 Adhémar Schwitzguébel (1844-1895) foi um anarquista suíço, era relojoeiro gravador. Membro da Internacional e, enquanto militante anarquista, militou ao lado de Bakunin e Guillaume na “Fraternidade” e na Aliança. Depois da cisão da AIT participa da fundação da Federação do Jura.

74 J-Ph. Becker (1809-1886) foi um socialista revolucionário e publicista, participou dos movimentos democráticos na Alemanha e na Suíça nas décadas de 1830 e 1840. Durante os processos revolucionários de 1848 e 1849 participou das lutas na região alemã de Baden. Na década de 1860 dedica-se à construção da AIT e foi membro da Aliança Internacional da Democracia Socialista, mas posteriormente rompeu com o bakuninismo em 1872.

75 Fanelli (1827-1877) era arquiteto revolucionário anarquista italiano que participou de diversas revoltas e insurreições armadas desde 1848, lutando nas campanhas de Mazzini e Garibaldi. Em 1864 conhece Bakunin e começa sua militância anarquista na “Fraternidade”. Inserido na AIT, teve um papel fundamental na expansão e na organização da AIT e da Aliança na Espanha.

76 Friscia (1813-1886) era médico e revolucionário italiano que participou da Insurreição Siciliana de 1848. Começou sua militância socialista filiando-se às ideias de Fourier e se aproximou de Mazzini. Adere à “Fraternidade” em 1864 e passa a militar na construção da AIT.

77 Sentiñon (?-1903) era médico e anarquista espanhol. Liderança da AIT na Espanha, foi membro da “Fraternidade” e da Aliança.

78 Farga-Pellicer (1840-1890) era um tipógrafo espanhol defensor do anarquismo. Foi um dos fundadores das primeiras seções da AIT na Espanha. Partidário de Bakunin, foi membro da “Fraternidade” e da Aliança.

79 Paul Robin (1837-1912) foi um pedagogo anarquista de origem francesa radicado na Bélgica. Militando na AIT foi membro da Aliança e um dos responsáveis pela elaboração do programa educacional da AIT. Defensor da pedagogia do ensino integral, é considerado o fundador da pedagogia anarquista.

80 Mroczkowski (1840-1889) era um revolucionário anarquista de origem polonesa, participou da Insurreição Polonesa de 1863 e ficou exilado na França e na Suíça. Partidário de Bakunin, foi um dos fundadores da “Fraternidade” 1864, militou na Liga da Paz e participou da fundação da Aliança. Em 1871 atuou no levante da Comuna de Marselha.

Nos estudos aqui realizados, a partir dos discursos, dos relatórios das seções, das posições políticas assumidas, dos artigos nos jornais operários, das cartas trocadas entre militantes, optou-se por considerar o coletivismo belga e os aliancistas como correntes distintas do coletivismo no interior da AIT. Mas outros pesquisadores procuram aproximá-los significativamente. Nas pesquisas recentes realizadas pelo historiador Robert Graham, ele assevera que De Paepe foi recrutado por Bakunin para participar de sua organização revolucionária: “Bakunin ainda estava recrutando membros para sua Irmandade Revolucionária, incluindo De Paepe na Bélgica, que se juntou à irmandade em maio de 1867” (Graham, 2015: 82), entretanto, não cita a fonte primária dessa informação.

Na obra já consagrada do historiador anarquista Max Nettlau, *História da anarquia*, cuja primeira publicação foi feita entre 1925 e 1931, De Paepe e demais belgas, Brismée, Eugène Hins, são denominados de *anarquistas coletivistas* (Nettlau, 2008: 151). O autor sustenta essa afirmação com um trecho da carta do Conselho Geral belga para a Aliança, 16 de janeiro de 1869: “que todos os Estados políticos e autoritários existentes atualmente devem ser reduzidos a simples funções administrativas dos serviços públicos em seus respectivos países e, enfim, desaparecer da união universal das associações livres, tanto agrícolas como industriais” (CONSELHO GERAL BELGA *apud* NETTLAU, 2008: 151).

Embora não se possa reafirmar as teses de Graham e Nettlau, é fato que coletivistas belgas e aliancistas defenderam na AIT as mesmas concepções e programas para a classe trabalhadora. Resumidamente, as tendências coletivistas defendiam: 1) a supressão do regime de assalariamento, com a implantação de relações mútuas e de reciprocidades entre as associações e cooperativas operárias; 2) a abolição da propriedade privada e do direito de herança, como condição necessária para a destruição dos privilégios das classes dominantes; 3) a greve geral como estratégia prioritária de luta revolucionária; 4) o programa da sociedade socialista com a livre federação das organizações operárias e camponesas; e, por último, 5) eram contrários à estratégia da organização de partidos operários para a disputa das eleições burguesas.

Os coletivistas desenvolveram uma teoria específica das organizações dos trabalhadores e seu papel na luta pelo socialismo. Nos *Informes da Seção de Bruxelas*, ao congresso de Bruxelas de 1868, os belgas sistematizaram essa teoria:

Por fim, para concluir, podemos dizer que se somos tão fortes defensores das sociedades de manutenção de preços, como se diz na

Bélgica, das sociedades de resistência, como se diz na França; das *trade's unions*, como se diz na Inglaterra, não é só tendo em conta as necessidades do presente, mas com vista para a ordem social do futuro. Vamos explicar: não consideramos essas sociedades apenas como um paliativo necessário (note que não dizemos como remédio); não, nossas visões são maiores. Do fundo desse caos de luta e miséria em que nos agitamos, levantamos nossos olhos em direção a uma sociedade mais harmoniosa e feliz. **Vemos então nessas sociedades de resistência os germes das companhias operárias que um dia substituirão as companhias capitalistas, que possuem sob seu comando milhões de assalariados, pelo menos, todas as indústrias onde a força coletiva é utilizada e onde nela não existe intermediários entre assalariado e associação.** E em grandes greves que eclodiram nos últimos anos, começa a tomar forma muito claramente uma nova tendência: a greve deve resultar na sociedade de produção. (SEÇÃO DE BRUXELAS *apud* FREYMOND, 1973 [Tomo I]: 407 – grifos nossos).

Observa-se, que na concepção dos coletivistas belgas, compartilhadas pelos aliancistas, as organizações de tipo sindical, *trade-unions*, sociedades de resistência, sociedades de manutenção dos presos, e seu principal instrumento de luta – as greves, não tinham um fim em si mesmas, nem uma condição necessariamente reformista e imediatista, mas, ao contrário, seriam o germe da sociedade socialista. Nessa concepção encontra-se a gênese do sindicalismo revolucionário, isto é, a tendência do movimento dos trabalhadores que faz da defesa político-ideológica e teórico-programática de que os objetivos das organizações dos trabalhadores (sindicatos, cooperativas, associações de categorias, etc) objetivam a ruptura revolucionária com o sistema capitalista.

Essas formulações ficaram mais explícitas no congresso de Saint-Imier em 1872, cujas resoluções se opuseram às decisões do congresso de Haia realizado dias antes. Os aliancistas e seus aliados, não só não reconheceram as resoluções de Haia, como delinearam os princípios do federalismo:

Considerando que a autonomia e a independência das federações e seções operárias são a primeira condição da emancipação dos trabalhadores;

Que todo poder legislativo e regulamentar acordado aos Congressos seria uma negação flagrante desta autonomia e desta liberdade:

O Congresso nega em princípio o direito legislativo de todos os Congressos, sejam eles gerais ou regionais, não atribuindo a eles nenhuma outra missão além de reunir as aspirações, as necessidades e ideias do proletariado das diferentes localidades ou países, afim de que a harmonização e a unificação destas se opere ali na medida do possível; mas de forma nenhuma a maioria de um Congresso qualquer poderá impor suas resoluções à minoria. (Guillaume, 1909: 6).

Da mesma forma, o *trabalho* foi definido como a base organizativa para a realização da emancipação do proletariado:

Que as aspirações do proletariado não podem ter outro objeto além do estabelecimento de uma organização e de uma federação econômicas absolutamente livres, fundadas sobre o trabalho e a igualdade de todos, e absolutamente independentes de qualquer governo político, e que esta organização e esta federação só podem ser o resultado da ação espontânea do próprio proletariado, das corporações de ofício e das comunas autônomas. (Guillaume, 1909: 8).

Os congressistas de Saint-Imier também aprovaram resolução sobre o papel revolucionário das organizações operárias, segundo a qual, a destruição das estruturas do poder político seriam o objetivo da classe trabalhadora, como condição para suprimir o privilégio das classes dominantes:

Considerando que qualquer organização política só pode ser a organização da dominação em proveito de uma classe e em detrimento das massas, e que o proletariado, se quiser tomar o poder, viria a se tornar uma classe dominante e exploradora por sua vez;

O Congresso reunido em Saint-Imier declara:

- 1- Que a destruição de todo poder político é o primeiro dever do proletariado;
- 2- Que qualquer organização de um poder político supostamente provisório e revolucionário para trazer esta destruição só pode ser uma enganação a mais, e seria tão perigosa para o proletariado quanto todos os governos que existem hoje em dia;
- 3- Que, repudiando qualquer compromisso para chegar ao cumprimento da Revolução Social, os proletários de todos os países devem estabelecer, fora de qualquer política burguesa, a solidariedade da ação revolucionária. (GUILLAUME, 1909: 8).

O federalismo passou a ser o centro da organização política, com a autonomia das seções sendo preservada e protegida de qualquer tentativa de centralização ou imposição de concepções que pudessem ferir os princípios e concepções aprovadas nos fóruns deliberativos das seções e federações regionais. Portanto, para os congressistas de Saint-Imier, seria sob o federalismo que o *trabalho* estaria organizado internacionalmente, para se constituir na força coletiva capaz de protagonizar a Revolução Social.

A AIT-Federalista celebrou seu último congresso em 1877, na cidade de Verviers na Bélgica. Encontrava-se sem fôlego e no congresso do ano anterior, em Berna, se estabeleceu uma nova ruptura: os belgas liderados por De Peape explicitaram suas divergências com os anarquistas, ou seja, concluíram que existiam duas posições: as tendências que defendiam o programa anarquista e aquelas que defendiam um “Estado operário”. Apesar das divergências, foi aprovado a realização de um “congresso socialista universal”, onde os partidos socialistas e operários também seriam convocados. Assim, o “congresso socialista universal” ocorreria na cidade de Gent, na Bélgica, dias depois do congresso da AIT.

Mesmo encerrando suas atividades em 1877, a AIT-Federalista, conforme argumenta Moss, lançou as bases fundamentais da corrente do sindicalismo revolucionário que se tornaria um fenômeno global no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX:

As tendências comparativamente reformistas dos sindicatos de ofício no século vinte obscureceram suas raízes socialistas. Em muitos países industrializados, incluindo Estados Unidos e Inglaterra, o movimento sindical começou com um projeto cooperativo pela emancipação das categorias do sistema de salários. Depois, os sindicatos passaram desse programa cooperativo para uma estratégia revolucionária de coletivização do capital em federações de categorias. Esse coletivismo revolucionário predominou nos países latinos – Espanha, França, Itália e partes francófonas da Bélgica e da Suíça – e formaram as bases da tão falada oposição bakunista à liderança de Marx na Primeira Internacional. No período da segunda internacional, esse coletivismo revolucionário reapareceu nesses mesmos países na forma de sindicalismo revolucionário. (Moss, 1980: 27).

A outra importante corrente operária da AIT foram os social-democratas e comunistas, cujos principais representantes eram Marx e Friedrich Engels (1820-1895). Social-democratas e comunistas tinham forte presença no Conselho Geral em Londres, além da atuação dos autores do *Manifesto do Partido Comunista*, destacavam-se os exilados alemães Eccarius⁸¹, Lessner, Karl Pfänder e Lochner, o suíço Hermann Jung⁸², e os franceses Eugène Dupont⁸³ e Lafargue, nas seções alemãs, com a importante militância de Moses Hess e Kugelmann e entre os alemães emigrados nos EUA, como Friedrich Sorge⁸⁴.

Os social-democratas e comunistas defendiam que o principal objetivo do movimento operário era a conquista do poder político, conforme explicitado na

81 J. G. Eccarius (1818-1889) era alfaiate de profissão e atuava como publicista. Foi membro da Liga dos Justos e da Liga dos Comunistas. Exilado em Londres, atuou no Conselho Geral da AIT e foi um dos principais defensores das teses comunistas e aliado de Marx, mas em 1872 foi contrário a expulsão de Bakunin e de Guillaume da AIT.

82 Hermann Jung (1830-1901) relojoeiro e socialista de origem suíça. Participou da Revolução de 1848, exilado em Londres foi membro do Conselho Geral da AIT entre 1864-1872 como correspondente suíço. Foi aliado de Marx até 1872, quando se opôs a proposta de expulsão de Bakunin e de Guillaume da AIT. Depois da cisão da AIT passou a integrar o Conselho Federal Britânico da Internacional.

83 Dupont (1831-1881) era operário-artesão, fabricante de instrumentos musicais. Socialista revolucionário, participou da Revolução de 1848 em Paris. Vivia em Londres, onde foi Membro do Conselho Geral da Internacional (1864-72) e Secretário Correspondente da França (1865-71). Aderiu ao comunismo e tornou-se partidário de Marx. Em 1872 tornou-se membro do Conselho Federal Britânico da Internacional.

84 Sorge (1828-1906) era um comunista alemão emigrado nos EUA. Articulou o movimento operário em Nova Iorque e fundou em 1867 uma seção da AIT nos Estados Unidos. Assumiu o Conselho Geral com sua transferência para Nova Iorque em 1872, mas saiu do Conselho Geral de 1874.

Mensagem Inaugural da AIT elaborada por Marx. Assim, as organizações operárias e as greves não poderiam ter um fim em si mesmas, mas teriam o papel de preparar a classe trabalhadora para a luta efetiva pelo poder político, que deveria ser realizada pelos partidos operários. Portanto, participar das eleições para o Estado burguês seria parte da estratégia revolucionária da corrente social-democrata e comunista.

Como críticos radicais do sistema capitalista, defendiam a abolição da propriedade privada e a coletivização dos meios de produção, o que os colocava em oposição aos mutualistas individualistas, mas, por outro lado, possibilitou a formação temporária de um bloco com as tendências coletivistas na aprovação das resoluções contra a propriedade privada.

Sem dúvida, a defesa da corrente social-democrata e comunista na participação das eleições, como estratégia para a conquista do poder pelos operários, provocou a ruptura inconciliável com a corrente aliancista e, conseqüentemente, a cisão da AIT no congresso de 1872.

Sob a hegemonia social-democrata e comunista, a AIT com sede em Nova Iorque realizou seu congresso na cidade de Genebra em 1873. Contou com um total de 30 delegados, sendo 15 da cidade-sede, entre os genebrinos estava Bercker que romperá com os aliancistas. As outras seções representadas eram da Bélgica, Áustria e Alemanha. Como a perspectiva era de um encontro esvaziado, as seções dos EUA e da Inglaterra, não enviaram delegados. Após a renúncia de Sorge do Conselho Geral de Nova Iorque e um período de paralisia, a associação foi dissolvida na conferência da Filadélfia, em 1876.

Apesar de chegar ao final da década de 1870 relativamente descaracterizada, a AIT forneceria, de um lado, os princípios e as concepções para o desenvolvimento do sindicalismo revolucionário, especialmente, o federalismo e a contestação da via eleitoral, e, de outro lado, a via social-democrata do sindicalismo, como concluiu o pesquisador Wayne Thorpe

Fundada em Londres no ano de 1864 essencialmente para assistir à expansão do movimento organizado do trabalho e coordenar a assistência internacional dentro dela, a Associação Internacional dos Trabalhadores desmoronou oito anos mais tarde como resultado de diferenças teóricas e organizacionais entre federalistas e centralistas. Os sindicalistas mais tarde veriam a si mesmos como os legítimos herdeiros da Internacional, embora representassem apenas uma tendência dentro dela, mesmo que aquela numericamente mais significativa. Os sindicalistas, em resumo, identificavam a Primeira Internacional com a sua ala federalista, com aqueles que defendiam uma Internacional descentralizada que respeitasse a autonomia de seus membros e que rejeitavam a ação política. Representados na

Internacional inicialmente pelos proudhonistas e mais tarde e com uma influência maior pelos bakuninistas, os federalistas rejeitavam os partidos políticos, a ação parlamentar e a confiança no poder do Estado enquanto contrarrevolucionários. Por outro lado, os afiliados da Segunda Internacional, dominada por partidos social-democratas da Europa ocidental, como os verdadeiros legatários da Primeira Internacional. Eles se identificavam, por sua vez, com sua fração centralista, representada sobretudo por Karl Marx, a qual insistiu na ação política, a qual expulsou Bakunin, e a qual os libertários viam como irremediavelmente autoritária. A Primeira Internacional deixou um legado dual e contraditório: ela rapidamente assumiu qualidades quase místicas como o símbolo e a promessa da unidade internacional dos trabalhadores, mas a experiência também ajudou a perpetuar dentro do movimento mais amplo dos trabalhadores o divisionismo que veio a reinar no interior da própria Internacional. (Thorpe, 1989: 2-3).

As concepções e princípios das correntes coletivistas, responsáveis pelos congressos da AIT-Federalista, assumiram nova dinâmica no processo de reorganização do movimento operário no final do século XIX, com o desenvolvimento do sindicalismo revolucionário, que teve nas experiências nacionais em escala global sua conversão em força coletiva da classe trabalhadora. Por isso, algumas experiências nacionais, como o sindicalismo revolucionário francês merece destaque. Por seu turno, o sindicalismo social-democrata e comunista se reorganizou na II Internacional.

2. O sindicalismo revolucionário: a experiência francesa

No contexto da cisão da Internacional, foi realizado em Paris, no ano de 1876, um congresso sindical, cujas resoluções e a repercussão das suas resoluções marcaram os debates no interior do movimento dos trabalhadores durante todo século XX: as lutas corporativas e as candidaturas operárias. O historiador Édouard Dolléans se refere da seguinte maneira ao congresso parisiense de 1876:

Um primeiro congresso operário acontece em Paris do dia 2 ao 10 de outubro de 1876; seu presidente, Chabert, faz o compromisso, na sessão de abertura, de que o Congresso se limitará ao terreno puramente operário, econômico e corporativo. O Congresso reivindica, apenas para as operárias, a jornada de oito horas, a abolição do trabalho noturno nas manufaturas e a igualdade do salário. O Congresso demanda também a organização de aposentadoria para os velhos, mas com a ajuda das câmaras sindicais e sem a intervenção do Estado. A mais tenaz de suas reivindicações é a educação nacional, profissional e gratuita em todos os níveis. Entretanto, o Congresso de Paris já afirma uma tendência que vai se desenvolver nos anos seguintes: ele adota, por unanimidade, o princípio da candidatura operária. (Dolléans, 2003: 16).

Édouard Dolléans ainda relata a realização de um segundo congresso de trabalhadores na cidade de Lyon, em 1878, onde as suas resoluções e tendências

corroboraram aquelas aprovadas no Congresso de Paris. Segundo Dolléans, a maioria dos delegados presentes se filiava às tendências corporativistas, mutualistas, cooperativistas do sindicalismo francês (DOLLÉANS, 2003: 16). Mesmo assim, aproveitando-se desse processo de reorganização dos trabalhadores franceses, os comunistas Jules Guesde (1845-1922)⁸⁵ e Paul Lafargue (1842-1911)⁸⁶ fundaram em 1879 a *Fédération du Parti des Travailleurs Socialistas*, aplicando a linha política marxista de organização de partidos operários.

Porém, em 1882 ocorreu uma ruptura com a *Fédération du Parti des Travailleurs Socialistas* capitaneada por Paul Brousse (1844-1912)⁸⁷, até então defensor das concepções anarquistas proudhonianas, que fundou o *Parti Ouvrier Possibiliste*, onde contou com a adesão e o apoio de Benoît Malon. Depois do racha promovido pelos possibilistas, o partido de guesdista passou a ser denominado *Parti Ouvrier Français*. Por sua vez, lideranças socialistas revolucionárias, como Jean Allemane (1843-1935)⁸⁸, fundaram o *Parti Ouvrier Socialiste Révolutionnaire*, que defendia a greve geral, a ação direta e o anti-parlamentarismo, isto é, princípios próximos do anarquismo.

Ao analisar a proliferação de partidos de caráter socialista e operário no final do século XIX na França, Louis Garriguet (1912) considera que as diversas correntes políticas avaliavam a importância eleitoral dos trabalhadores e também aproveitaram a Lei de 1881, que legalizava as organizações sindicais, para organização de federações sindicais vinculadas aos partidos políticos. Esse foi o caso da *Fédération Nationale des Syndicats*, atrelada ao *Parti Ouvrier Français* dos marxistas Guesdes e Lafargue.

Os diversos partidos socialistas percebem o valor político e eleitoral destes agrupamentos operários. Assim, todos eles se esforçam para atrair-los para a sua órbita e para fazer deles clientes. (...) Dois anos apenas se passaram desde a promulgação da lei de 1881, que Guesde fundou a Federação Nacional dos Sindicatos, e fez dela o forro corporativo, a sucursal profissional do partido que ele chefia: o Partido Operário Francês. Os dois agrupamentos são tão intimamente unidos que eles se confundem. De 1886 à 1892, eles realizam seus Congressos

85 Guesde era um tipógrafo francês defensor do comunismo. Sua atuação política foi significativa, ao passo que é comum a utilização da noção de guesdismo para designar o marxismo no final do século XIX.

86 Lafargue era jornalista e economista, nascido em Cuba e criado na França. Casou-se com a filha de Marx, Jenny Laura Marx (1845-1911). Participou do Conselho Geral da AIT, atuando na fundação da Seção de Madri. Posteriormente fundou o *Parti Ouvrier Français* juntamente com Guesde.

87 Paul Louis Marie Brousse, era um médico e militante anarquista francês. Ingressou na AIT em 1872 e aderiu à AIT-Federalista. Mas na década de 1880 rompe com o anarquismo e funda o “socialismo possibilista”.

88 Allemane era um tipógrafo atuante no movimento operário parisiense. Foi liderança *communard* e no processo de reorganização do socialismo francês rompeu com o guesdismo e com o possibilismo e fundou o *Parti Ouvrier Socialiste Révolutionnaire*, com concepções próximas do anarquismo.

nas mesmas cidades, nas mesmas épocas e com os mesmos homens. É o Partido que dá a palavra de ordem à Federação. (Garriguet, 1912:11-12).

Retornando ao campo das organizações sindicais, em 1893, os proudhonianos revolucionários e bakuninistas, que tinham em Fernand Pelloutier (1867-1901)⁸⁹ seu principal expoente, fundaram a *Fédération des Bourses du Travail*, enquanto que, sob as concepções proudhonianas reformistas, a *Confédération Générale du Travail* (CGT) foi fundada em 1895. Sobre essas reorganizações escreve George Gurvitch:

As duas organizações, igualmente influenciadas pelo proudhonismo, fazem contudo concorrência uma à outra durante quase dez anos. Se a *Fédération des Bourses du Travail* se inspira no proudhonismo revolucionário combinado com a influência de Bakunine (e daí a expressão anarco-sindicalismo), a C.G.T. é inclinada a um proudhonismo moderado. A união das duas organizações faz-se no congresso de Montpellier em 1902. É desta altura que data o *sindicalismo revolucionário*, que domina a C.G.T. durante *doze anos*, para se desagregar no começo da primeira guerra mundial em 1914, deixando contudo marcas profundas não só na França como no estrangeiro. (Gurvitch, 1980: 163).

Nesse momento de reorganização do movimento sindical francês, também se renovam as lideranças anarquistas. Além do jornalista Fernand Pelloutier, o sapateiro Victor Griffuelhes (1874-1922)⁹⁰, o operário têxtil Émile Pouget (1860-1931)⁹¹ e o mecânico Paul Delesalle (1870-1948)⁹², foram lideranças destacadas de uma nova geração de militantes sindicais e revolucionários. Esses militantes anarquistas tiveram um papel de protagonistas na reconstrução do movimento dos trabalhadores na França, contribuíram para sistematização do sindicalismo revolucionário, que tem na *Carta de Amiens*, aprovada no Congresso da CGT de 1906, realizado na cidade de Amiens, sua principal expressão. Os anarquistas fizeram forte oposição à orientação política da participação operária nas eleições parlamentares, polemizando com a posição com as demais correntes socialistas, principalmente com guesdistas e possibilistas. Portanto,

89 Fernand-Léonce Pelloutier Émile era jornalista e participou da fundação do *Parti Ouvrier Français*, mas rompeu com o guesdismo e aderiu ao anarquismo, se tornando um dos grandes nomes do movimento sindical francês do final do século XIX.

90 Griffuelhes era um operário-artesão sapateiro, defensor das concepções anarquistas, fez parte da nova geração de revolucionários responsável pela sistematização do sindicalismo revolucionário francês. Foi secretário da *Fédération des cuirs et peaux* e secretário-geral da CGT.

91 Pouget era um operário têxtil e participou da fundação do *Syndicat des employés du textile*. No congresso de Londres de 1896 fez parte do setor anarquista e se tornou secretário da CGT. Em obras como *Ação Direta* e *Sabotagem* delineou as principais concepções do sindicalismo revolucionário.

92 Delesalle era um operário mecânico, liderança da *Chambre syndicale des ouvriers en instruments de précision*. Foi secretário da *Fédération des Bourses du Travail* e da CGT.

apesar das tentativas de aproximação entre anarquistas e comunistas, como o Congresso de Londres de 1896, essas duas correntes continuaram o conflito pela hegemonia do movimento sindical.

É importante destacar que, conforme argumenta George Gruvitch, apesar da contribuição teórica e intelectual de Georges Sorel (1847-1922) e de Edouard Berth (1875-1939) para a difusão da ideia do sindicalismo revolucionário, suas intervenções não chegaram a se expressar em movimentos com capilaridade social significativo para a luta de classes. Assim, conclui Gurvitch, “é preciso não confundir a doutrina elaborada no fogo dos combates, pelos dirigentes efectivos deste movimento e as doutrinas de Sorel e Berth, doutrinários intelectuais que se baseavam nos acontecimentos” (Gurvitch, 1980: 164). Por isso, a pesquisa aqui apresentada se concentrou nos estudos das concepções e práticas dos dirigentes sindicais daquele período, pelo protagonismo que exerceram nas lutas e nos debates no interior do movimento dos trabalhadores.

A análise de dois textos de Émile Pouget, *La Confédération Générale du travail* (1908) e *L'action directe* (1921), permite o entendimento das principais concepções do sindicalismo revolucionário. Ao definir o sindicalismo e seus objetivos, Pouget recorre ao legado da AIT para defender que os sindicatos são expressão da luta de classes, constituindo uma estratégia de solidariedade na luta contra a exploração burguesa e a determinação do protagonismo dos próprios trabalhadores na luta por sua emancipação. Ele defende que as organizações sindicais devem ser erguidas sobre os princípios da solidariedade de classe, o que significa romper com o corporativismo resultante do egoísmo de fração: “Por este mesmo fato, nenhuma coordenação de pensamento de egoísmo estreito, mas um sentimento de profunda solidariedade social” (Pouget, 1908: 5). Assim, o anarquista francês apresenta as declarações da CGT:

Considerando que apenas por sua própria potência, o trabalhador não pode esperar reduzir a exploração de que é vítima;

Que, além disto, seria ilusão esperar nossa emancipação dos governos, pois – mesmo se os supusermos animados das melhores intenções a nosso respeito – eles não podem nada de definitivo, já que a melhoria de nosso destino está em razão direta do decrescimento da potência governamental;

Considerando que, pelos efeitos da indústria moderna e do apoio “lógico” que o poder traz aos detentores da propriedade e dos instrumentos de produção, há o antagonismo permanente entre o Capital e o Trabalho;

Que, por causa deste fato, duas classes bem distintas e irreconciliáveis estão na presença uma da outra: de um lado, os que detêm o Capital, do outro os Produtores, que são os criadores de todas as riquezas, já que o

Capital só se constitui por um saque efetuado em detrimento do Trabalho;

Por estas razões, os proletários devem considerar como um dever a aplicação do axioma da Internacional: “A EMANCIPAÇÃO DOS TRABALHADORES SÓ PODE SER OBRA DOS PRÓPRIOS TRABALHADORES”;

Considerando que, para atingir este objetivo, de todas as formas de agrupamento, o sindicato é a melhor, já que é um agrupamento de interesses que coaliza os explorados frente ao inimigo comum: o capitalista; que por isto mesmo, ele alia no seu seio todos os produtores de qualquer opinião ou concepção filosófica, política ou religiosa que se reivindicarem;

Considerando, igualmente, que se o sindicato se acantonasse num isolamento lamentável, cometeria fatalmente (nas devidas proporções) o mesmo erro que o trabalhador isolado, e que faltaria, assim, à prática da solidariedade; é necessário, então, que todos os produtores se unam, primeiro no sindicato e, realizado este primeiro ato, que completem a obra sindical, fazendo seu sindicato aderir à sua Federação local ou Bolsa do Trabalho, e pelo canal de sua união nacional, à Confederação Geral do Trabalho. Sob esta condição apenas os trabalhadores poderão lutar eficazmente contra os opressores até que o desaparecimento completo do assalariado e do patronato. (POUGET, 1908: 10-11).

Para evitar o que Pouget considera ser uma confusão entre as noções de *classe* e *partido*, ele defende a “neutralidade política”, isto é, defende a não participação nas disputas políticas eleitorais. Argumenta que a luta econômica é o centro da ação política dos sindicatos, por isso, eles não podem definir-se por uma perspectiva ideológica, filosófica ou religiosa específica, somente política classista e revolucionária.

E assim será, porque o ideal confederal não é uma formulação teórica, doutrinal, mas sim a constatação de uma necessidade social, fatalmente opositora da sociedade capitalista e que é o resultado lógico da coesão do proletariado no campo econômico. Assim se esclarece e se define a neutralidade do sindicalismo francês, em frente aos problemas de ordem geral; sua neutralidade não implica sua passividade. A Confederação não abdica frente a nenhum problema social, nem político (tomando esta palavra em seu sentido amplo). O que a distingue dos partidos democráticos é que ela não participa da vida parlamentar: ela é antiparlamentar, assim como irreligiosa, e também antipatriótica. Mas sua indiferença em matéria parlamentar não a impede de reagir contra o governo, e a experiência provou a eficácia de sua ação, exercida contra os poderes públicos, por pressão exterior. (Pouget, 1908: 28).

Em oposição à orientação política eleitoral, o dirigente sindical anarquista teoriza sobre a tática da ação direta, incorporada e apresentada com característica do sindicalismo combativo e classista. A ação direta é entendida como uma atualização dos princípios da AIT, os quais determinam o protagonismo da classe trabalhadora na luta contra a burguesia.

Desta negação do democratismo, mentiroso, hipócrita e forma última de cristalização da autoridade, deriva todo o método sindicalista. A Ação Direta aparece assim como sendo nada mais que a materialização do princípio da liberdade, sua realização entre as massas: não mais em fórmulas abstratas, vagas e nebulosas, mas em noções claras e práticas, geradoras da combatividade que as necessidades do momento exigem; é a ruína do espírito de submissão e de resignação, que torna os indivíduos apáticos, faz deles escravos voluntários, - e é o florescimento do espírito de revolta, elemento fecundante das sociedades humanas. Esta ruptura fundamental e completa entre a sociedade capitalista e o mundo operário que a Ação Direta sintetiza, foi expressa pela Associação Internacional dos Trabalhadores em seu lema: “A emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”. (Pouget, 1921: 1-2).

A ação direta se torna a tática de luta característica do sindicalismo revolucionário, diferenciando-o, segundo Pouget, da concepção do sindicalismo reformista, isto é, das concepções corporativista e intervencionista do sindicalismo, cujas práticas e perspectivas convergem para a assimilação na ordem capitalista e, conseqüentemente para o colaboracionismo de classe.

Deve-se notar, além disto, que, se a Ação Direta é a tendência dominante do sindicalismo francês, ela não é, entretanto, uma tendência unânime. Há, no seio da Confederação – como em qualquer grupo – dois polos: ao lado dos elementos revolucionários, sobrevivem grupos “reformistas”, com manifestações heterogêneas, mas que podem ser ligadas a duas concepções: o corporativismo e o intervencionismo. (...) Na sua origem, o corporativismo, limitando sua ação a pequenas melhorias, não tendo nem visões de conjunto, nem ideal, nem outro horizonte além da fronteira corporativa, não ameaçava em nada a sociedade capitalista. Por outro lado, a esperança na intervenção do Estado, que, por estar saturado de democratismo, seria um bom policial em favor dos explorados, chegava aos mesmos fins conservadores. De uma e outra concepção derivava a colaboração de classes, substituindo a luta de classes, pedra fundamental do sindicalismo. (Pouget, 1908: 37-38).

As diversas formas de luta, as greves, os boicotes, a sabotagem, são formas de ação direta que promovem o acirramento da luta de classes e são resultantes da solidariedade de classe entre os trabalhadores contra a burguesia, por isso, são entendidas, por um lado, como parte da “guerra social”, e, por outro lado, são entendidas como parte da autorrealização da classe trabalhadora, cuja condição se realiza no seu *fazer-se*, ou melhor, na sua ação direta.

Entretanto, a principal estratégia de luta para a emancipação dos trabalhadores seria a greve geral. Pouget recupera a noção de greve geral insurrecional desenvolvida

pelos bakuninistas durante suas intervenções na AIT como estratégia privilegiada do sindicalismo revolucionário.

O modo de ação que permitirá à classe operária realizar esta obra, que é a da emancipação integral, é o resultado lógico de seu agrupamento no campo econômico e das concepções que daí emanam: ele tem sua expressão na ideia de greve geral. A greve geral é a cisão material entre o proletariado e a burguesia, que precedeu a quebra moral e ideológica pela afirmação da autonomia da classe operária. Esta, após ter proclamado que carrega em si todos os elementos reais da vida social, tendo adquirido o vigor e a consciência necessários para impor suas vontades, passará à ação, recusando produzir para a classe burguesa, e esta revolta decisiva será a greve geral. (Pouget, 1908: 47).

Émile Pouget ainda diferencia o sindicalismo revolucionário das concepções de sindicalismo predominantes na Inglaterra, os *trade-unions*, e na Alemanha, o sindicalismo social-democrata (Pouget, 1908: 8). Voltando-se para o contexto interno da França, também diferencia o sindicalismo revolucionário dos sindicatos que ele classifica como “fictícios, e problemáticos e amarelos” (Pouget, 1908: 12), demarcando bem os conflitos pela hegemonia do movimento sindical.

As resoluções da *Carta de Amiens* foram a consolidação do sindicalismo revolucionário, pois a resumiu as tarefas dos sindicatos revolucionários: primeiro preparar a emancipação completa da classe trabalhadora, que só pode ser alcançada através da expropriação capitalista, e em segundo lugar, a defesa da greve geral como meio ação e por fim, considera os sindicatos, que hoje são responsáveis pela resistência, serão, no futuro, os responsáveis pela produção e pela distribuição da riqueza, ou seja, a base da reorganização social:

O Congresso confederal de Amiens confirma o artigo 2, constitutivo da CGT;

A CGT agrupa, fora de toda escola política, todos os trabalhadores conscientes da luta dirigida pela desapareição do assalariado e do patronato...;

O Congresso considera que esta declaração é um reconhecimento da luta de classes que opõe, no terreno econômico, os trabalhadores em revolta contra todas as formas de exploração e de opressão, tanto materiais quanto morais, colocadas em prática pela classe capitalista contra a classe operária;

O Congresso reforça, através dos seguintes pontos, tal afirmação teórica:

Por obra da reivindicação cotidiana, o sindicalismo procura a coordenação dos esforços obreiros, o aumento do bem-estar dos trabalhadores através da realização de melhorias imediatas, tais como a diminuição das horas de trabalho, o aumento dos salários, etc.;

Mas esta tarefa não é senão um flanco da prática do sindicalismo; ele prepara a emancipação integral; que não pode realizar-se senão através da expropriação capitalista; preconiza como meio de ação a greve geral

e considera que o sindicato, hoje agrupamento de resistência, será no porvir o agrupamento de produção e de repartição, base da organização social;

O Congresso declara que esta dupla tarefa, a cotidiana e a do porvir, decorre da situação de assalariado que pesa sobre a classe operária e que faz com que todos os trabalhadores, sejam quais forem suas opiniões ou tendências políticas e filosóficas, tenham o dever de pertencera este agrupamento essencial, que é o sindicato.

Como consequência, no que concerne aos indivíduos, o Congresso afirma a total liberdade do afiliado participar, fora do agrupamento corporativo, das formas de luta que bem corresponderem à sua concepção filosófica ou política, reservando-se à solicitar-lhe, em reciprocidade, que não introduza nos sindicatos as opiniões que professa fora deste;

No que concerne às organizações, o Congresso decide que a fim de que o sindicalismo atinja seu máximo efeito, a ação econômica deve-se exercer diretamente contra o patronato, as organizações confederadas não devem, enquanto agrupamentos sindicais, lidar com partidos e seitas que, fora dele e ao lado dele, podem perseguir com total liberdade a transformação social. (A Carta de Amiens, IXº Congresso da CGT Amiens - 8-13 de outubro de 1906).

Portanto, os princípios do sindicalismo revolucionário são: 1) a revolução social, ou seja, a emancipação dos trabalhadores e trabalhadoras, é o resultado das lutas das organizações sindicais e demais movimentos da classe trabalhadora; 2) defender o socialismo é defender a propriedade coletiva; 3) o socialismo é a livre federação das comunas e das associações da classe trabalhadora; 4) a greve geral é um instrumento para a emancipação da classe trabalhadora.

O sindicalismo revolucionário também se desenvolveu, enquanto força social em outros países da Europa, especialmente Espanha, Itália e Portugal, das Américas e na África do Sul. A partir dos estudos de Linden e Thorpe (1992), pode-se entender o sindicalismo revolucionário como fenômeno do trabalho global, isto é, sendo o trabalho um fenômeno global (Van Der Linder, 2008), sua condição de força coletiva, expressa nas suas lutas e organizações, também deve ser entendida como um fenômeno global. Portanto, a corrente do sindicalismo revolucionário, que se desenvolveu no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, constituiu um fenômeno igualmente global.

Tabela – Sindicalismo Revolucionário

Sigla	Organização	País	Fundação
NAT	<i>Nationaal Arbeids Secretariaat</i>	Holanda	1883
IWPA	<i>International Working People's Association</i>	EUA	1883
CGT	<i>Confédération Générale du Travail</i>	França	1895

IWW	<i>Industrial Workers of the World</i>	EUA	1905
FORU	<i>Federación Obrera de la Regional Uruguay</i>	Uruguai	1905
COB	Confederação Operária Brasileira	Brasil	1906
FTCH	<i>Federación de Trabajadores de Chile</i>	Chile	1906
SAC	<i>Sveriges Arbetares Centralorganisation</i>	Suécia	1910
-	<i>“Labour unrest”</i>	Inglaterra	1910
IWW (SA)	<i>Industrial Workers of the World (South Africa)</i>	África do Sul	
CNT	<i>Confederación Nacional del Trabajo</i>	Espanha	1911
USI	<i>Unione Sindacale Italiana</i>	Itália	1912
COM	<i>Casa del Obrero Mundial</i>	México	1914
FORA	<i>Federación Obrera Regional Argentina</i>	Argentina	1914
OBU	<i>One Big Union</i>	Canadá	1919
CGT	<i>Confederação Geral do Trabalho</i>	Portugal	1919
-	<i>Freire Arbeiter - Union Deutschland</i>	Alemanha	1919

Considerando a periodização feita por Linden e Thorpe, pode-se concluir que o sindicalismo revolucionário se desenvolveu entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, sendo a ascensão do nazifascismo e a deflagração da Segunda Guerra Mundial os marcos do seu descenso. Assim, depois de 1945 as concepções do sindicalismo social-democrata e conservador se convertem nas correntes hegemônicas do movimento dos trabalhadores.

3. Considerações finais

Nos últimos anos, apesar de ainda incipiente, historiadores e cientistas sociais no Brasil começaram a recuperar a história e os significados do sindicalismo revolucionário. São iniciativas fundamentais, mas faltam o aprofundamento das fontes históricas e do sentido das práticas e concepções dessa proposta de um movimento sindical que desenvolveu uma teoria e um programa revolucionários.

Alguns exemplos dessa iniciativa é a publicação da obra de Edilene Toledo, *Anarquismo e sindicalismo revolucionário: Trabalhadores e militantes em São Paulo na*

Primeira República, em 2004, e da obra de Alexandre Samis, *Minha Pátria é o Mundo Inteiro: Neno Vasco, o anarquismo e o sindicalismo revolucionário em dois mundos*, em 2009. São obras que estudam o sindicalismo revolucionário a partir do movimento operário brasileiro, no caso de Samis, brasileiro e português, entretanto, partem de perspectivas distintas cujas conclusões são bem diferentes.

Edilene Toledo procura argumentar que o sindicalismo revolucionário e o anarquismo seriam concepções socialistas divergentes, que disputaram a consciência operária no início do século XX:

Enquanto para os anarquistas o sindicato era algo a ser combatido ou instrumentalizado como espaço de propaganda que desapareceria na sociedade futura, assim como todas as outras instituições do mundo burguês, para os sindicalistas revolucionários o sindicato seria a base da sociedade futura, por meio da qual os trabalhadores organizariam a produção e a distribuição das riquezas, substituindo a autoridade e as funções do Estado. Enquanto os primeiros sonhavam com uma federação de indivíduos, os segundos imaginavam um mundo que fosse uma federação de sindicatos. Uns apostavam na solidariedade moral, outros numa solidariedade de classe. Enquanto para os sindicalistas revolucionários as vantagens obtidas pelos trabalhadores eram a preparação da sua emancipação, para muitos anarquistas eram parte de um fenômeno nocivo que faria que a sociedade capitalista se perpetuasse. (Toledo, 2004: 15).

A historiadora não apresenta fontes capazes de comprovar sua tese. Ignora os processos históricos de construção das concepções, das práticas e do programa do sindicalismo revolucionário no interior da AIT e na reorganização depois de sua cisão em 1872. A autora também desconsidera os processos de organização proletária no Brasil no final do século XIX e início do século XX, marcado pela relação orgânica entre as concepções anarquistas e o movimento operário, considerando o papel central de anarquistas como o já mencionado Edgard Leuenroth, Domingos Passos (?-?), José Oiticica (1882-1957), dentre outros. A autora ainda busca em Georges Sorel (1847-1922) as bases do sindicalismo revolucionário, ou seja, em um intelectual de um marxismo heterodoxo cuja obra teve pouca capilaridade no movimento operário real. Portanto, Edilene Toledo desenvolve uma argumentação a-histórica, partindo de noções abstratas e superficiais de anarquismo e sindicalismo revolucionário.

Por sua vez, Alexandre Samis tem o mérito de desenvolver uma pesquisa histórica com rigor metodológico e teórico, buscando as fontes primárias e os fatos históricos para entender as relações entre anarquismo e sindicalismo revolucionário.

Os anarquistas organizacionistas no Brasil já haviam entendido a necessidade de se explorar as condições favoráveis proporcionadas pelo ascenso das forças proletárias reunidas em torno do sindicalismo revolucionário. Afinal, os métodos tinham sido herdados da Internacional e em especial do aliancismo que atuou por anos em seu interior. Observando-se as devidas especificidades históricas e econômicas, tratava-se então de colocar em marcha o projeto de revolução contido nas premissas adotadas no Congresso Operário que, pelas circunstâncias já expostas, acontecera antes mesmo da elaboração da Carta de Amiens. (Samis, 2009: 200).

Portanto, ao contrário de Edilene Toledo, Samis aprofunda a pesquisa histórica, considerando aquelas concepções forjadas na AIT e na Aliança de Bakunin as origens do sindicalismo revolucionário e sua presença no Brasil, durante a organização e fundação da Confederação Operária Brasileira (COB) em 1906.

Pode-se afirmar que Samis se aproxima das teses dos pesquisadores sul-africanos Schmidt e Van der Walt, segundo as quais o sindicalismo

é uma variação do anarquismo, e o movimento sindicalista é parte da ampla tradição anarquista. Isso é aplicável a todas as principais variantes do sindicalismo: o anarco-sindicalismo (que se situa, explicitamente, dentro da tradição anarquista), o sindicalismo revolucionário (que não faz de maneira explícita esta conexão por ignorância ou por uma negação tática de sua ligação com o anarquismo), o deleonismo (uma forma de sindicalismo revolucionário que se reivindica marxista) e o sindicalismo de base (uma forma de sindicalismo que constrói grupos independentes de base que se envolvem com sindicatos ortodoxos, apesar de serem independente deles). O sindicalismo, na essência, é uma estratégia anarquista e não um rival do anarquismo. Quando utilizamos o termo sindicalismo sem prefixos ou qualificações, o fazemos de maneira a descrever todas estas variantes do sindicalismo. (Schmidt e Van Der Walt, 2009: 16).

De fato, com as análises das atas e documentos dos congressos da AIT e das organizações sindicais fundadas a partir da década de 1880, bem como dos boletins operários e das obras e escritos dos anarquistas atuantes no movimento sindical, pode-se concluir que o sindicalismo revolucionário é parte da ampla tradição e experiência de luta do anarquismo. Mas não se pode desconsiderar a atuação decisiva dos coletivistas e federalistas, como foi o caso do belga César De Paepe.

Um ano antes do importante congresso de 1868 da AIT que aprovou as resoluções coletivistas, os belgas prepararam a defesa da propriedade coletiva para a apresentar no congresso de 1867, em Lausanne, porém prevaleceu a posição mais moderada da corrente mutualista de Tolain, por isso, os belgas recuaram e reaperentaram sua defesa no ano seguinte.

Mas nesse mesmo ano de 1867 ocorreu, na mesma cidade e da sequência do congresso da AIT, o congresso da Liga da Paz, que contou com a participação da delegação dos internacionalistas, entre eles De Paepe e Guillaume (Guillaume, 2009: 110-137). Foi nesse espaço que os internacionalistas participaram de um debate público com Bakunin e com os demais aliancistas e, segundo Guillaume, formaram o bloco socialista que rivalizou com os jacobinos e republicanos.

Os bakuninistas e os coletivistas da AIT, em especial os belgas, defenderam posições muito semelhantes. Bakunin apresentou sua tese, *Federalismo, socialista e antiteologismo*, defendendo o socialismo e o federalismo: “a liberdade sem o socialismo é o privilégio, a injustiça; e que o socialismo sem liberdade é a escravidão e a brutalidade” (BAKUNIN, 1988: 38). Sendo que em sua concepção o federalismo é o sistema político capaz de garantir a liberdade e socialismo é sinônimo de coletivismo. Por seu turno, De Paepe defendeu que “federalismo político supõe federalismo econômico, sem isso, é apenas um engodo; federalismo econômico significa: mutualidade, reciprocidade dos serviços e dos produtos, suspensão de todos os saques do capital sobre o trabalho” (DE PAEPE *apud* Guillaume, 2009: 133).

Essa consonância entre os bakuninistas e os coletivistas belgas foi o resultado de uma mesma base: o anarquismo de Proudhon. Assim, pode-se concluir que foi a confluência entre as concepções coletivistas, dos bakuninistas e dos belgas, no interior da AIT, que deu origem aos princípios, estratégias e do programa sindicalista revolucionária: 1) a defesa da propriedade coletiva; 2) as organizações da classe trabalhadora são consideradas o germe da sociedade futura; 3) a organização da sociedade socialista significa a livre federação das comunas e associações da classe trabalhadora; 4) a Greve Geral é a estratégia principal da luta pela emancipação dos trabalhadores. Ou seja, são concepções sindicalistas revolucionárias porque entendem que as organizações da classe trabalhadora são as protagonistas de toda a luta revolucionária. As concepções coletivistas materializaram a palavra de ordem: “A emancipação dos trabalhadores, será obra dos próprios trabalhadores”.

O anarquista e liderança negra norte-americana, Lorenzo Kom’boa Ervin, ex-Pantera Negra, sintetizou bem a atualidade do sindicalismo revolucionário:

Eu acredito no controle da sociedade e da indústria pelos trabalhadores, então eu sou um Anarco-Sindicalista. Sindicalismo Anarquista é sindicalismo revolucionário, onde as táticas de ação direta são usadas para combater o Capitalismo e tomar conta da indústria. Acredito que os comitês de fábrica, conselhos e outras organizações de trabalhadores

devem atuar nos locais de trabalho, e devem assumir o controle dos Capitalistas depois de uma campanha de ação direta de sabotagem, de greves, de paralisações do trabalho, ocupações de fábricas e outras ações. (Ervin, 2015: 170).

Kom'boa Ervin, nesse trecho da sua obra *Anarquismo e Revolução Negra*, conseguiu sintetizar bem as ideias aqui defendidas: 1) o programa coletivista do sindicalismo revolucionário; 2) o sindicalismo revolucionário com parte da tradição do anarquismo; 3) o lugar central da estratégia é a ação direta. Cujas origens encontramos na atuação dos coletivistas e anarquistas da AIT. Ao mesmo tempo, Kom'boa Ervin lança o desafio da atualização dos princípios e do programa do sindicalismo revolucionário, efetivamente um retorno as origens para construção do futuro.

Bibliografia

ALVES, Giovanni (2003), *Limites do sindicalismo - Marx, Engels e a crítica da economia política*. (2003). Bauru, Práxis.

BAKUNIN, Mikhail (2014). *De baixo para cima e da periferia para o centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. FERREIRA, Andrey Cordeiro e TONIATTI, Tadeu de Souza (orgs). Niterói, Editora Alternativa.

_____. (1988). *Federalismo, socialismo, antiteologismo*. São Paulo.

BIHR, Alain (1999). *Da grande noite à alternativa*. 2a ed. São Paulo, Boitempo.

DA SILVA, Selmo Nascimento (2014). A anarquia social: resistência, insurgência e revolução social na teoria de Bakunin. In *Em Debate*, Florianópolis, n. 11, p. 26-46, jan-jun.

_____. Greves e insurreição: da teoria bakuninista à socialdemocracia contemporânea. In FERREIRA, Andrey Cordeiro (org.) (2016). *Pensamento e práticas insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI*. Niterói: Alternativa; Rio de Janeiro: NEP; FAPERJ, pp. 159-202.

DOLLÉANS, Édouard (2003). *Histoire du mouvement ouvrier, Tome II: 1871-1936*. Québec, Édition électronique.

ERVIN, Lorenzo Kom'boa (2015). *Anarquismo e Revolução Negra*. Singular.

FREYMOND, Jacques (1973). *La Primera Internacional (Tomo I)*, colección de documentos. Bilbao, Edita Zero.

- GARRIGUET, Louis (1912). *L'évolution actuelle du socialisme en France: le mouvement syndicaliste révolutionnaire, son histoire, son originalité, ses doctrines, sa tactique*. Paris, Bloud.
- GUILLAUME, James (2009). *A Internacional: documentos e recordações*, volume I. São Paulo, Imaginário.
- _____. (1909). *L'Internationale: documents et souvenirs (1864-1878)*. Tome III. Paris, P.-V. Stock.
- GURVITCH, George (1980). *Proudhon e Marx*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes.
- GRAHAM, Robert. (2015) *"We do not fear anarchy - we invoke it": the First International and the origins of the anarchist movement*. Oakland, AK Press.
- LEUENROTH, Edgard (1933) *A Plebe*, Nova Fase, número 36.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. (2010) *Collected works: Volume 44 Marx and Engels – Letters 1870-73*. Lawrence & Wishart; Electric Book.
- MOSS, Bernard H (1980). *The origins of the french labor movement - 1830-1914: the socialism of skilled workers*. Berkeley; London; Los Angeles: University of California Press.
- NETTLAU, Max (2008). *História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo*. São Paulo, Hedra.
- POUGET, Émile. (1921). *L'action directe*. Nancy, Édition du "Réveil ouvrier". (Bibliothèque de documentation syndicale, n° 5).
- _____. (1908) *La Confédération Générale du travail*. Paris, M. Rivière. (Bibliothèque du mouvement socialiste, II).
- SAMIS, Alexandre (2009). *Minha Pátria é o Mundo Inteiro: Neno Vasco, o anarquismo e o sindicalismo revolucionário em dois mundos*. Lisboa, Letra Livre.
- SCHIMIDT, Michael e VAN DER WALT, Lucien. (2009) *Black Flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism*. Oakland: Ak Press.
- THORPE, Wayne (1989). *"The Workers Themselves": Revolutionary Syndicalism and International Labour, 1913-1923*. Boston, Kluwer Academic Publishers.
- TOLEDO, Edilene (2004). *Anarquismo e sindicalismo revolucionário: trabalhadores e militantes em São Paulo na Primeira República*. São Paulo, Perceu Abramo.
- VAN DER LINDEN, Marcel (2008). *Workers of the World. Essays toward a Global Labor History (Studies in global social history)*. Brill: Leiden; Boston.

_____ y THORPE, Wayne (1992). Auge y decadencia del sindicalismo revolucionario.
Historia Social (12): 3-30.

CENAS DO AGIR ANÁRQUICO SCENES OF ANARCHIC ACTING

Nildo Avelino

Professor da Universidade Federal da Paraíba

[...] anarquismo é simplesmente a arte de bem cultivar a si e aos outros para que os homens possam se governar e gozar por si mesmos.

Fernand Pelloutier. *L'art social*, dezembro de 1896.

Cena I: 1917

Em São Paulo a crise econômica agravou-se com a 1ª Guerra: entre 1914 e 1923 a progressão do aumento de salários foi de 71% contra 189% nos itens básicos de subsistência; o salário médio era estimado em 100 mil réis contra um consumo básico familiar de 207 mil réis. Uma das consequências imediatas da pauperização da vida operária foi a introdução massiva da mão-de-obra infantil e feminina em trabalhos noturnos, insalubres e perigosos, com jornadas de trabalho que chegavam a 16 horas. Nesse quadro, intensificam-se os protestos operários contra a carestia de vida; em junho de 1917 uma greve no Cotonifício Crespi por aumento salarial, melhoria das condições de trabalho e pela supressão da contribuição “pró-pátria” destinada à Itália durante a guerra, desencadeou um movimento de solidariedade que se espalhou rapidamente. A inflexibilidade dos patrões e a repressão governamental deram força ao movimento. Durante os conflitos um jovem sapateiro anarquista, José Martinez, morre atingido pela bala da polícia: a greve geral é desencadeada.

Na manhã do dia 11 de julho de 1917 não se ouviu o ruído da maquinaria das fábricas; as grandes edificações da construção civil tinham somente uma aparência espectral; as chaminés, outrora fumegantes, cessaram de arder os céus; o apito que feria cotidianamente os ouvidos de centenas de operários não soou naquela manhã. Viu-se somente uma multidão silenciosa de 10.000 operários acompanhar o corpo de Martinez em direção ao cemitério do Araçá sob o olhar apreensivo de soldados. O silêncio, de quando em quando quebrado pelas lágrimas incontidas da multidão – consta que até mesmo os soldados se comoveram – durou até o cair da tarde, quando um estranho ruído invadiu a cidade: grupos de operários erguiam barricadas aqui, saqueavam armazéns ali e por toda parte enfrentavam as forças da ordem. Nas ruas só circulavam veículos militares requisitados pelos industriais, portando tropas armadas com fuzis e metralhadoras. A ordem era atirar em quem permanecesse parado. Nos bairros operários

do Brás, Mooca, Barra Funda e Lapa, registraram-se tiroteios com grupos de populares que ergueram barricadas com pedras, madeiras e carroças viradas. A polícia, temerosa, evitava proximidade sabendo que dos telhados e cantos partiam tiros certos.

O governo decide interromper a repressão e iniciar a negociação. Os anarquistas fundam o Comitê de Defesa Proletária para representar o movimento, mas recusam-se a negociar com as autoridades; uma comissão de jornalistas é formada para intermediar o impasse. Patrões e governo cedem e a greve é finalizada. Imediatamente as forças da ordem prendem militantes, fecham sindicatos, empastelam jornais. O anarquista Edgard Leuenroth, diretor de *A Plebe*, o mais combativo jornal da época, é encarcerado e acusado de “mentor intelectual” do movimento (cf. LOPREATO, 2000).

Cena II: 1918

No Rio de Janeiro o movimento grevista alastrou-se em novembro de 1918 quando fortes contingentes de polícia guardaram as portas das fábricas paralisadas transformando suas imediações e alguns bairros operários em verdadeiras praças de guerra. A guarda do palácio do Catete foi reforçada; nos trens os passageiros eram minuciosamente revistados por soldados do exército. Além de dar impulso ao movimento grevista, os anarquistas tentaram um assalto ao palácio do governo. José Oiticica redige boletins sediciosos dirigidos aos soldados da Vila Militar e, juntamente com outros anarquistas, planeja tomar o depósito de armas e munições do Campo de São Cristóvão; para isso, anarquistas metalúrgicos cortariam as linhas telefônicas e dinamitariam as torres de iluminação da Light, deixando a cidade às escuras e sem comunicação; entre os planos dos anarquistas cariocas também figurava quarenta tambores de petróleo e gasolina que seriam utilizados para incendiar o edifício da prefeitura, o quartel-general do Exército e o prédio da polícia.

Neste ínterim, uma bomba explode próximo à estação da Carioca, outra na esquina da Rua Silva Manuel. A imprensa noticia, em 19/11/1918, que mãos terroristas haviam minado a linha do bonde com dispositivos explosivos e insinuavam com ironia ser esse o modo pelo qual os anarquistas realizariam a “nova sociedade”. Falava-se de “um perverso, de ideias anárquicas, que arremessou uma bomba de dinamite contra um orfanato”; divulgavam-se notícias de que bombas de dinamites eram encontradas pela estrada e entre o capim alto das praças. O episódio, que ficou conhecido como insurreição

anarquista, foi frustrado; José Oiticica e outros anarquistas são encarcerados no presídio da Ilha Rasa, sindicatos fechados, jornais empastelados (cf. ADDOR, 2001).

Cena III: 2013

Quase um século depois, um ímpeto semelhante volta a assombrar as ruas das principais capitais do país. Após o aumento da tarifa de ônibus de R\$ 3,00 para R\$ 3,20 a cidade de São Paulo torna-se palco de uma série de manifestações. A primeira delas ocorrida no dia 6 de junho, quatro dias após o aumento, reuniu 2.000 manifestantes (dados oficiais); a polícia responde com a violência que lhe é peculiar. No dia seguinte, mais uma manifestação reúne 5.000 pessoas e novas cenas de violência se repetem nas ruas e avenidas mais importantes da cidade. Frente ao aumento vertiginoso de manifestantes, o prefeito, que inicialmente havia justificado a ação da polícia, silencia-se; o governador, entretanto, continua defendendo a ação da sua polícia e a rotular os manifestantes de vândalos e baderneiros. No dia 10 e 11 de junho será a vez da cidade do Rio de Janeiro presenciar manifestações e violência policial em larga escala.

Na terceira manifestação ocorrida em São Paulo, em 11 de junho, calcula-se que mais de 5.000 pessoas saíram às ruas deixando um saldo de 19 pessoas presas, a maioria delas acusadas de crime inafiançável por formação de quadrilha; as demais com fianças estipuladas entre R\$ 6.000,00 a R\$ 20.000,00. Na quarta manifestação do dia 13 de junho outras 5.000 pessoas saíram às ruas, mas dessa vez a violência policial ganhou uma visibilidade inesperada: imagens de manifestantes, jornalistas e simples cidadãos desavisados foram exibidas juntamente com as feridas produzidas por balas de borrachas, bombas de efeito moral, gás lacrimogênio e de pimenta, e pelos golpes de cassetete. As cenas inundaram as páginas dos principais jornais do país e as redes sociais com imagens de rostos ensanguentados, olhos perfurados, cabeças rompidas, corpos rasgados; além de infinitas cenas de humilhação, truculência e arbitrariedade policial. Imediatamente produz-se uma vasta onda de indignação conferindo às manifestações um novo ímpeto.

Tudo indica que as cenas da truculência policial contra as manifestações do dia 13 tenham criado o clima de adesão e simpatia que atraiu para as ruas de São Paulo, e de outras cidades, dezenas de milhares de manifestantes para seu quinto ato. Na página do *facebook* do MPL (Movimento Passe Livre) as confirmações de presença já ultrapassavam a casa dos 200.000 apenas para a cidade de São Paulo. Sabia-se que era um número improvável; porém, jamais se imaginou possível que 65.000 pessoas lotassem

as ruas de São Paulo no dia 17 de junho, além dos 100.000 manifestantes na cidade do Rio de Janeiro e mais centenas de milhares em outras 10 diferentes cidades brasileiras. Calcula-se que cerca de 215.000 pessoas saíram às ruas em todo país. O acontecimento fazia sua entrada na história: há décadas o cenário político brasileiro não conhecia manifestações de tamanha envergadura cujo registro remontava aos anos 1970, às lutas contra a ditadura. Em todo caso, no dia seguinte, outras 50.000 pessoas invadiram novamente as ruas de São Paulo e desta vez investindo contra o maior símbolo de poder da cidade: a sede da prefeitura – na manifestação anterior o alvo tinha sido a Assembleia Legislativa. Era o que faltava para colocar de joelhos as duas maiores autoridades do Estado: prefeito e governador anunciam a suspensão do aumento no dia 19 de junho, e o mesmo foi feito por autoridades de outras seis cidades. Apesar da “vitória”, manifestações continuaram ocorrendo por todo Brasil e com mais vigor: no dia 20 de junho cerca de 1 milhão de pessoas tomaram as ruas de várias cidades. Em Brasília, o palácio do Itamaraty (sede do Ministério das Relações Exteriores) é atacado e incendiado durante manifestação que reuniu 30.000. No Rio de Janeiro o impressionante número de 300.000 manifestantes transformaram as ruas do centro da cidade num campo de batalha; em São Paulo 110.000 tomaram as ruas com saques de lojas, depredações de bancos e incêndios de carros da grande imprensa.

Autoridades, mídia e intelectuais de todas as tendências políticas assistiram atônitos o país ser engolido por um furor até então desconhecido. Na vertigem dos acontecimentos, a autoridade máxima do Estado reúne seus ministros decidindo pronunciar em cadeia nacional um patético e evasivo apelo à ordem e à paz social. Enquanto isso, a Agência Brasileira de Inteligência monta às pressas um plano de monitoração das redes sociais (ESTADO DE S. PAULO, 2013a), a Polícia Militar prendia massivamente (ESTADO DE S. PAULO, 2013b), e a justiça acusava com base na antiga Lei de Segurança Nacional dos tempos da ditadura (ESTADO DE S. PAULO, 2013c).

Ação direta como repertório

Nessas três cenas de confronto político seria possível apontar a atuação do mesmo tipo de performance coletiva: invenção de horizontalidades, organização anti-hierárquica por redes ou ligas, ação direta. O Movimento Passe Livre (MPL), grupo responsável pela convocação das manifestações, define-se como organização horizontal e apartidária;

adota o princípio da rotatividade para evitar a cristalização de estruturas de poder, pratica a autogestão de seus trabalhos internos e a associação por redes. Além disso, não possui chefe, nem líder, nem porta-vozes. O MPL rejeita, portanto, o princípio da representação política e, conseqüentemente, recusa o jogo da democracia liberal (cf. MOVIMENTO PASSE LIVRE). Mas aquilo que as *redes* representaram para organização dos jovens do MPL, as *ligas* o foram para os operários grevistas do século XX. Com efeito, são termos diferentes para referir-se ao mesmo tipo de experiência horizontal e anti-hierárquica: organizados a partir de dezenas de ligas de bairro (Belenzinho, Mooca, Lapa, Água Branca, Ipiranga, Brás, Cambuci, Bom Retiro, Vila Maria etc.), os grevistas de 1917 combateram abertamente a verticalidade do corporativismo sindical, acolhendo na horizontalidade das ligas “trabalhadores de todas as classes” em “sociedades de resistência de caráter geral e nos próprios bairros onde eles trabalham e residem.” (“O mundo operário”, *A Plebe*, 30/06/1917 *apud* KHOURY, 1981: 138) Assim como as redes de hoje, as ligas operárias de ontem tiveram o mérito de preservar a autonomia individual e a independência coletiva, na medida em que evitavam dissolver as diferenças (de gênero, idade, nacionalidade, categoria profissional etc.), na uniformidade do sindicato por corporação ou profissão. Seu funcionamento era exatamente o inverso do sindicalismo de “frente única”: a organização centralista e disciplinada dos sindicatos subordinados à seção central com delegação de poderes, defendida pelos comunistas.

Retomando as análises de Charles Tilly, tudo ocorre como se estivéssemos diante de performances particulares, porém encenadas a partir de *scripts* compartilhados. Quando observadas, as performances dos protestos mencionados podem ser percebidas como experiências acumuladas no tempo que foram aprendidas e improvisadas a partir de semelhantes repertórios de ação coletiva “que desenham uma longa história de lutas anteriores.” (TILLY, 2006: 35) Assim, por exemplo, a horizontalidade remeteria ao federalismo proudhoniano, em seguida defendido e praticado por Bakunin no seio da 1ª Internacional contra o centralismo de Marx (BAKUNIN, 1988). A ideia de federação buscou evitar as fusões e as sínteses sempre autoritárias. Ao definir a anarquia como governo de cada um por si próprio, Proudhon (1996: 44) sustentava que a organização de uma sociedade anarquista resulta das próprias relações entre os indivíduos tornados em *autocratas de si mesmo*.

Dessa premissa resulta a ideia de federar, tanto quanto possível, as relações sociais para evitar a concentração do poder político, dividindo tudo o que for materialmente

divisível: a construção de uma estrada, o comando de uma frota, o policiamento de uma cidade, a educação dos jovens; a estrada dividida em seções, a frota em esquadras, a cidade em quarteirões, o ensino em classes. O relevante, contudo, é que todas essas divisões *são políticas*, jamais meramente administrativas como ocorre na ordem do Estado moderno. Seu caráter essencial, diz Proudhon, consiste na divisão do poder e na fragmentação da soberania. Consequentemente, cada uma delas possui prerrogativas de governo: cada divisão dá origem a um poder que é autônomo, independente e soberano.

E para aquilo que não for divisível é preciso multiplicar seus titulares. Proudhon menciona o fato de que os atenienses da Grécia clássica tinham o hábito, nas suas guerras, de nomear entre dez a doze generais que deveriam comandar rotativamente a cada dia; prática impensável para os modernos (PROUDHON, 1996: 44, 48). Em todo caso, essa divisibilidade na ordem da soberania política produz a horizontalidade nas relações de poder que impede práticas de domínio, permitindo o exercício da autocracia de si mesmo.

Já a organização por *ligas* ou por *redes* é uma decorrência prática do federalismo anarquista. Ao federar as funções preservando em cada uma delas sua soberania política, a divisão do poder bloqueia as palavras de ordem e impede que os indivíduos sejam dispostos e subordinados em uma cadeia hierárquica de comandos. É preciso, contudo, que os poderes divididos se associem entre si a partir de uma coordenação que não será, obviamente, de cima para baixo (na medida em que não haverá um “de cima”), mas deverá se realizar horizontalmente e de forma rizomática a partir de ligas, redes, malhas etc. As Bolsas de Trabalho francesas, que deram nascimento ao anarcossindicalismo, são o exemplo histórico mais notável da prática do federalismo (cf. JULLIARD, 1971), como também a curta e explosiva existência da Primeira Associação Internacional dos Trabalhadores, antes de sucumbir às manobras de Marx e Engels (cf. FREYMOND, 1973).

Contudo, para nossa discussão, é o princípio da ação direta que constitui o repertório de atuação mais importante e marcadamente presente nas “performances confrontacionais” de 1917, 1918 e 2013. A flagrante analogia entre o *modus operandi* que tem sido acionado nas manifestações de 2013 e aquele utilizado pelos movimentos anarquistas dos séculos XIX e XX deve-se, sobretudo, ao fato de que neles floresceu um mesmo estilo de agir, a *ação direta*. Princípio de ação e tática de luta, a ação direta nos permitirá seguir os traços disso que poderíamos chamar, retomando o trabalho seminal de Reiner Schürmann (2013), de *agir anárquico*.

Na definição de Pouget (2009: 13), ação direta é uma forma do agir bastante específica cuja característica principal é a de “nada esperar dos homens, dos poderes ou das forças exteriores a ela mesma”. O agir da ação direta “atua criando suas próprias condições de luta e emprega por si mesmo seus próprios meios de ação.” Portanto, trata-se de um agir que se manifesta primordialmente pela capacidade do indivíduo de se afastar das forças exteriores para afirmar suas próprias forças, constituindo a si mesmo como o centro e o motor de sua própria ação. Tomada nesse aspecto, a definição elaborada por Pouget pode ser facilmente remetida para a noção de *capacidade política* de Proudhon, com a qual o criador do anarquismo moderno denunciava como ficção as capacidades legais conferidas pelo Estado, afirmando contra elas a capacidade política real do indivíduo. Em 1864, criticando as candidaturas operárias, dizia Proudhon:

Para que exista capacidade política em um sujeito, indivíduo, corporação ou coletividade, três condições fundamentais são necessárias: 1º. Que o sujeito tenha *consciência* de si mesmo, de sua dignidade, de seu valor, do lugar que ele ocupa na sociedade, do papel que ele desempenha, das funções às quais ele tem direito de exigir, dos interesses que ele representa ou personifica; 2º. Como resultado dessa consciência de si em toda sua potência, que esse sujeito afirme sua *ideia*, quer dizer, que ele saiba se representar pelo entendimento, traduzir pela palavra, explicar pela razão, no seu princípio e consequências, a lei do seu ser; 3º. Que dessa ideia, enfim, afirmada como profissão de fé, ele possa, segundo a necessidade e a diversidade de circunstâncias, sempre deduzir conclusões *práticas*. (PROUDHON, 1989: 56)

Portanto, conhecimento de si, afirmação de si e prática ou exercício de si mesmo, são as condições de possibilidade, segundo Proudhon, para a capacidade política. Assim, segundo Proudhon, uma afirmação teórica e uma conclusão prática do conhecimento que o indivíduo tem de si mesmo, do seu próprio valor e dignidade, do lugar que ocupa, do papel que desempenha, dos seus direitos e interesses, em suma, da sua potência de agir como singularidade, não apenas precedem, mas, sobretudo, constituem o solo sobre o qual florescerá a capacidade política. Para compreender o alcance e a originalidade da concepção anárquica de Proudhon, seria preciso perceber o efeito de ultrapassagem que ela provoca na célebre fórmula de espinosiana. Para Espinosa (2009), como para toda tradição liberal e iluminista,

“[...] a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente, segue-se que estão maximamente sob sua

jurisdição [*esse sui juris*] aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos e por isso chamo totalmente livre ao homem na medida em que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente [...]” (ESPINOSA, 2009: 17-18).

Espinosa reduz a potência do ser ao conhecer. O ser será *sui juris*, isto é, sob sua própria jurisdição, portanto, “totalmente livre”, quando, distinguindo-se pela razão, deixar-se por ela conduzir, determinando seu agir. Proudhon inverte a proposição espinosista, criticando precisamente essa redução do poder ao saber:

Em última análise, diz Espinosa, a potência da alma se reduz ao conhecimento [...]. Mas, pergunto, para conhecer é preciso poder conhecer, é preciso pensar; para ter um conhecimento adequado, é preciso uma potência de reflexão equivalente à impressão recebida; para agir conforme uma ideia adequada de maneira proporcional a ela, é preciso, na alma, uma potência de determinação que, tornando-a mestre de si mesma, lhe permitirá ir até lá e não mais além [...]. A potência é a condição prévia e produtora do conhecimento; jamais seu efeito. (PROUDHON, 1990: 1419)

Ou seja, para Proudhon, e depois dele Nietzsche, Foucault, Deleuze e todo o anarquismo moderno, o poder precede e produz o saber: melhor que encerrar a “potência humana” na “fortaleza da mente”, Proudhon afirma “uma potência de determinação”, um poder que, tornando o ser mestre de si mesmo, coloca-se como condição de possibilidade para todo conhecimento. Portanto, sem a constituição dessa potência de determinação, dessa capacidade de ser si mesmo (*capax sui*), não é possível o desenvolvimento de uma capacidade política (*sui juris*). Esse encadeamento causal entre capacidade de si – não conhecimento de si – e capacidade política, além de ultrapassar a tradição liberal e iluminista, constitui, a meu ver, o núcleo central de todo agir anárquico. É o que explica, por exemplo, a origem da irreduzível rejeição anarquista ao princípio da representação, tanto na ordem do Estado, quanto na ordem do Direito, na medida em que ambos provocam a elisão de si mesmo: o primeiro por meio de uma ficção política a partir da qual o indivíduo suspende sua vontade e cessa de querer; o segundo por uma ficção jurídica a partir da qual o indivíduo faz da ordem a máxima e o conteúdo da sua vontade para querer apenas o que a lei quer. A anulação de si mesmo no indivíduo é o que faz do

anarquista o inimigo do Estado e do Direito, duas instâncias em que, como afirmou Nietzsche (1983: 66), “todos, bons ou malvados, se perdem a si mesmos”.

Compreende-se a razão que teria movido Kropotkin (*apud* MAITRON, 1975: 78) a escrever em 1880, no jornal *Le Révolté*, sua polêmica definição da ação anarquista como sendo “a revolta permanente pela palavra, pelo escrito, pelo punhal, fuzil, dinamite”, acrescentando: “tudo é bom para nós que não a legalidade.” Seguindo as transformações sucessivas no repertório da ação direta, veremos mais tarde Pelloutier, o inventor das Bolsas de Trabalho francesas, declarar que é “preciso encorajar tudo o que tende para o esforço direto que faz nascer o espírito de iniciativa e desperta as energias” nos indivíduos. Questão de eficácia? Certamente, mas, sobretudo, questão de dignidade, tendo em vista ser a ação direta, diz Pelloutier, “a arma natural de todo ser digno e honrado.” (Pelloutier *apud* JULLIARD, 1971: 215-216) Em seguida, Luigi Fabbri, amigo e biógrafo de Errico Malatesta, após assistir a Revolução Russa instalar-se na velha ordem do Estado e do Direito, declarou como sendo a característica principal da ação revolucionária “o afastamento da legalidade, a ruptura do equilíbrio e da disciplina do Estado, *a ação impune da rua contra a lei*” (FABBRI, 1938: 200, grifos meus).

Existe na ação direta uma estranha relação entre ilegalidade e afirmação de si. Na sua célebre definição do anarquismo – *Anarchism: What It Really Stands For* – Emma Goldman ressaltou esse aspecto. Contra a superstição política, diz ela,

O anarquismo defende a ação direta, o desafio aberto e a resistência à todas leis e restrições econômicas, sociais e morais. Mas desafio e resistência são ilegais. Aqui reside a salvação do homem. Tudo que é ilegal reclama integridade, autoconfiança e coragem. Em suma, exige espíritos livres e independentes, exige “homens que são homens e que possuem ossos em suas costelas”. (GOLDMAN, 2011: 75)

Os anarquistas rapidamente perceberam a potência ético-política das ilegalidades e procuraram conferir-lhe um desenvolvimento pleno, isto é, procuraram estimular um tipo de ilegalidade que não fosse apenas de natureza econômica, mas também, sobretudo, de natureza ética, política e social. O surgimento ruidoso dos chamados *bandidos trágicos* demonstra o quanto o ilegalismo anarquista do final do século XIX e começo do XX procurou reativar “a ação impune da rua contra a lei” num horizonte fora do direito e da moral: de Ravachol ao Bando Bonnot, vê-se surgir um tipo de “fora da lei por vigor instintivo, por dignidade, por originalidade [...], porque a honestidade é quadro demasiado

estreito para suas vidas”, afirma Victor Kibaltchiche, conhecido ilegalista belga redator do jornal *L'anarchie* em Paris (*Apud* THOMAZO, 2007: 94). Não era possível situá-los entre a categoria dos bandidos comuns; pelo contrário, os bandidos trágicos desprezavam o mundo do crime; “liam e citavam Schopenhauer, frequentavam Nietzsche, Stirner, Le Dantec, Gustave Le Bon”, e, acima de tudo, faziam do ilegalismo um estilo de vida. No repertório de suas ações, Victor Méric menciona o roubo de frangos e morangos de uma mercearia para saciar a fome de algum faminto; mas também a falsificação de moedas, a recusa em pagar aluguel sob o grito do slogan proudhoniano “a propriedade é o roubo!”:

Poder-se-ia também contar a história de outro ilegalista que enfiou seu revólver no nariz de um oficial de justiça encarregado da penhora dos bens e ali o manteve até que seus camaradas terminassem a retirada de todos os móveis. [...] Houve um garoto anarquista de 16 anos, espécie de guri atraído ao ilegalismo, que chamava a si mesmo o “terror dos merceeiros”. (MÉRIC, 1926: 106)

São anedotas que indicam a atmosfera “fora da lei” na qual vivia toda uma camada da população. E pode-se imaginar o grande incômodo que essa prática do ilegalismo produziu. Uma das grandes preocupações da burguesia até o final do século XX consistiu precisamente em conjurar o desenvolvimento da dimensão ética e política das ilegalidades populares por meio da produção de um tipo de ilegalidade politicamente não perigosa: a chamada delinquência. Foucault (2000) mostrou o quanto a delinquência tornara-se útil para a administração das colônias penais, no controle das redes de prostituição, dos tráficos de álcool, drogas e armas. Mas também, e sobretudo, o quanto ela foi politicamente útil ao fornecer delatores, denunciadores, espias, agentes provocadores, fura-greves e toda uma milícia extralegal que se engajou nos quadros do fascismo.

Em todo caso, o que se viu durante a greve de 1917 em São Paulo foi ainda o mesmo tipo de “ação impune da rua contra a lei”. A Federação Operária de São Paulo, organizada durante as agitações grevistas, declarava em suas bases de acordo “servir-se unicamente, para o trabalho de propaganda e educação dos trabalhadores e sua luta contra o capitalismo, dos meios próprios da ação direta, tais como a greve parcial e geral, o boicote, a sabotagem, o labéu, a manifestação pública etc.” (*apud* KHOURY, 1981: 161) A greve geral, que mobilizara 100.000 pessoas apenas na capital paulista, havia sido provocada pelo custo de vida e agravada pela violência policial e a estupidez governamental: a palavra de ordem dos grevistas era parar a cidade e a do governo

reprimir. Contra a truculência da polícia e governo, os operários ergueram barricadas, destruíram fábricas, saquearam armazéns, depredaram a iluminação pública, apedrejaram bondes. O governo tenta sem êxito atribuir a violência dos grevistas a uma minoria de anarquistas. Porém, estava claro que a revolta da multidão não era impulsionada por nenhuma grande utopia, mas pelo sentimento do intolerável que resultava da miséria econômica combinada com o autoritarismo governamental. Após uma semana de conflitos abertos, a repulsa dos grevistas em relação à legalidade era tamanha que se recusaram até mesmo em negociar diretamente com o governo e patrões quando esses decidem ceder: o Comitê de Defesa Proletária anunciava publicamente sua rejeição em negociar com quaisquer representantes da ordem. Foi somente graças a intermediação de uma comissão de jornalistas que foi possível o acordo que pôs fim à greve. Respirava-se, enfim, uma intensa atmosfera de suspensão da legalidade.

O mesmo pode ser observado nas revoltas de junho: de simples ato de protesto contra o aumento do transporte público, logo a brutalidade e a estupidez governamental transformaram no intolerável que fez suspender a legitimidade da ordem das leis. Como se sabe, o sentimento que atravessou as manifestações no Brasil foi uma forte aversão às instituições de maneira geral. Foram atacados não somente partidos políticos, mas também sindicatos e grupos da esquerda com alto grau de institucionalização, como o MST; além da Assembleia Legislativa de São Paulo e do Rio de Janeiro, Prefeitura de São Paulo, Banco Central e Palácio do Itamaraty em Brasília. Nas revoltas de junho o alvo foram as instituições.

Além disso, o slogan “R\$ 3,20 é roubo!” foi suficiente para mostrar a fragilidade da autoridade do Estado frente à indisciplina e o questionamento da sua hierarquia: *ocupar a rua e parar a cidade* contra o movimento controlado e o imobilismo do *laissez-passer* atingiu a própria lógica estatal. Se é o Estado que controla e produz o movimento, inspeciona as estradas e polícia as ruas, conseqüentemente, sua mobilidade é confinamento: define os trajetos, fixa os pontos a serem percorridos, limita a velocidade, determina direções, distribui homens e coisas num espaço fechado e territorializado, sedentariza os indivíduos. É vital para o Estado vencer o nomadismo. A prática nômade quebra sua mobilidade disciplinada produzindo uma dinâmica de ocupação do espaço que lhe é exterior. Ao liberar os espaços, o nomadismo torna-se um ato transgressor fundamental, uma máquina de guerra contra o aparelho de Estado (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2002). As revoltas de junho produziram um amplo ilegalismo.

Em suma, a relação com a ilegalidade torna a ação direta não somente um princípio de ação, mas uma forma de ser e agir no mundo; confere-lhe uma estética que a distinguirá, por exemplo, das diversas práticas de desobediência civil. Como observou Graeber,

[...] quem pratica a desobediência civil está aceitando também as consequências legais da sua ação. Ação direta vai mais além. Os atores da ação direta não somente se recusam a pagar impostos para um sistema escolar militarizado, eles se articulam com outros para criar um novo sistema escolar que operará sob princípios diferentes. E o fazem como se o Estado não existisse, deixando a ele a decisão de enviar força armada para reprimi-los. (GRAEBER, 2009: 203)

É nesse sentido que a ação direta, diferentemente da desobediência civil, implica todo o ser dos atores: ela é também uma ética e uma estética da existência.

Dramaturgia da vida revolucionária

As noções utilizadas aqui de performance e repertório de ação direta mostram-se úteis para estabelecer comparações e discernir filiações possíveis entre os acontecimentos de protestos e conflitos mencionados. Ao empregar tais metáforas teatrais na análise dos confrontos políticos, Charles Tilly tinha o propósito de mostrar que, tal como acontece em uma peça de teatro, também os atores de uma determinada situação de conflito e contenção política realizam suas performances a partir de repertórios disponíveis. Para o autor, protestos coletivos são sempre produtos de performances historicamente sedimentadas e assimiladas. E, embora as “performances confrontacionais mudem consideravelmente como resultado da experiência acumulada e da coerção externa”, no curto prazo, afirma Tilly (2008: 4-5), “elas limitam significativamente as escolhas disponíveis dos potenciais manifestantes”.

Trata-se de um critério útil para analisar a presença de regularidades na atuação dos atores de certos confrontos políticos ao longo da história e entender por que táticas de ação e modos de manifestação particulares, mais do que quaisquer outros, foram usados em determinado tempo e lugar. Ajuda-nos a compreender, por exemplo, por que seria pouco plausível se referir ao movimento francês de *maio de 1968* para traçar paralelos que permitam tonar inteligível as revoltas brasileiras de junho de 2013. A análise proposta por Tilly nos ajuda a perceber que as jornadas de maio de 1968 apresentam diferentes repertórios de ação: o *il est interdit d'interdire* [é proibido proibir]

não passava por uma rejeição das instituições e da ordem da legalidade; assumia muito mais a forma da desobediência civil contra o patrulhamento ideológico de partidos e universidades. Em uma lúcida leitura daqueles acontecimentos, Maurice Joyeux (1988) dizia que, terminada “a festa”, os principais atores foram recuperados pelos partidos ou assimilados em cargos importantes. “Após terem atirado sua cólera na cara do pai, do professor e da sociedade, [...] foram reconverter-se nos partidos e nas organizações do Estado nas quais haviam vomitado”. Do mesmo modo, não seria plausível uma aproximação entre junho de 2013 com as manifestações pelas Diretas Já ou do Fora Collor, tendo em vista que, como observou Tatagiba (2014: 55), “a dimensão, o significado e o enquadramento do uso da violência na ação coletiva [de junho de 2013] são dados novos”.⁹³

Talvez possa-se afirmar que o “dado novo” esteja precisamente no grau de exterioridade que as revoltas de junho – também as greves de 1917 e 1918 – lograram estabelecer em relação ao quadro político-institucional e que, a meu ver, se traduz na expressão: “ação impune da rua contra lei”, ou seja, na prática da ilegalidade. Talvez é o que se possa inferir dessa ampla rejeição das instituições. O que é, afinal, uma instituição? Como mostrou Donzelot (1994: 97), as instituições são responsáveis por conectar os indivíduos à lógica do poder,

[...] articulando direitos e deveres respectivamente dos indivíduos, das comunidades e da potência pública, de tal modo que eles respeitem o princípio – necessário à ordem – que quer que uma força domine as outras, e também esse outro princípio – necessário ao equilíbrio – que quer que uma força dominante possa ser moderada por forças menores [...]. *Instituição* é o nome que Hauriou propôs dar a todo um conjunto regulável por essa dupla lei da ordem e do equilíbrio.

Tomado no interior de uma instituição, o indivíduo deve se conformar às regras da sua organização e é dominado por suas finalidades em nome das quais decisões serão tomadas em acordo com a ordem do Estado. É o que faz com que a legalidade não se estruture como simples ordem exterior aos indivíduos, mas que seja integrada na sua própria subjetividade por meio da qual opera e se manifesta. Graças às instituições, o regime de legalidade se instala nos espíritos antes de erguer suas fortalezas. Neste sentido, romper com o quadro institucional constitui um ato político de grande radicalidade na

⁹³ Com efeito, mesmo as pequenas semelhanças apontadas pela autora se mostram pouco convincentes: “passeatas marcadas pela alegria e descontração [...], rostos jovens [...], verde e amarelo”.

medida em que implica uma profunda modificação da subjetividade, decisiva para uma transformação política efetiva. Contudo, não sem antes provocar um impulso e estímulo de ação para além do quadro político-institucional sob a forma de um agonismo mais ou menos agudo que se transforma sem, no entanto, desaparecer. Nesse momento, como enfatizou Guyau (1919: 125), a luta “passa do domínio das coisas físicas para o domínio intelectual, sem nada perder do seu ardor e da sua embriaguez”. Na luta se adquire consciência da sublimidade da própria vontade e se experimenta o prazer do perigo e do risco. Essa intrepidez, que se apodera do mais humilde e do mais *médio* dos indivíduos quando colocado face ao perigo, exigirá dele quase sempre atos sublimes. Daí Guyau (*Idem*: 133-134) afirmar que “dever-se-ia oferecer sempre certo número de empresas perigosas àqueles que estão desalentados de viver.”

É nesse sentido que a suspensão da legalidade constitui o elemento original e decisivamente anárquico de junho: quando jovens aceitam o perigo de oporem a fragilidade de seus corpos às balas e às bombas da polícia se está diante de uma transformação ética de grandes proporções capaz de inaugurar um novo movimento da história que escapa às determinações da política. Nesse movimento irreduzível, no qual os indivíduos passam a aceitar os riscos das ruas em vez do conforto e da tranquilidade de uma obediência segura, encontra-se aquilo que Camus (1999) chamou de “ascese da revolta”. Por meio dela, recusa-se um estado de coisas, uma exploração, uma violência etc.; mas recusa-se igualmente e ao mesmo tempo papéis, funções, percepções e afetos que organizam a realidade que se quer transformar. A ascese, portanto, provoca uma dobra, abre uma fenda na subjetividade suspendendo no si aquilo que é habitual e já constituído (cf. AVELINO, 2010). Como sublinhou Daniel Colson (2013: 228), trata-se de um momento de “perda da própria individualidade”:

[...] em proveito de subjetividades novas e indeterminadas que têm como tripla característica, primeiramente, a de impulsionar sua potência e sua realidade para um fora e uma alteridade desconcertante e assustadora; segunda característica, a de ser, ao mesmo tempo, um interior e um outro de si mesmo; e, terceiro, de abolir todos os limites e todos os quadros de ação e de identidade até então constitutivos do ser dos narradores.

Sob esse aspecto, a metáfora teatral utilizada por Tilly para analisar as dinâmicas do confronto político parecem insuficientes. Sem dúvida, elas nos ajudam a perceber os mesmos tipos de modularidade e autonomia presentes nas performances dos repertórios de 1917, 1918 e 2013; porém, pouco nos diz sobre as transformações que provocam na subjetividade de seus próprios atores. Embora o autor reconheça que os participantes do confronto político aprendam continuamente por meio da sua interação, influenciando os

problemas, as configurações e os resultados da luta, estabelecendo uma memória, novas informações e outras redes de relações (TILLY, 2008: 16), entretanto, quase nenhuma atenção é dada à espessura dramática do próprio agir contencioso.

Meu argumento é que seria possível complementar a metáfora teatral de Tilly com outra, ela também teatral, utilizada por Michel Foucault. Pensador das relações de poder como relações de força, para o filósofo, quando se espreita por trás da política pode-se apreender nela sempre a possibilidade de um “movimento irreduzível”, “profundamente ameaçador para qualquer despotismo” e que se manifesta como “aquilo que deve incondicionalmente limitá-la”, isto é, a decisão que consiste em dizer: “‘não obedeco mais’, e que joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco da sua vida” (FOUCAULT, 2001: 793-794). Foucault percebeu nessa decisão uma “dramaturgia do vivido revolucionário”:

Decidir que se vai morrer quando se faz a revolução não quer dizer simplesmente colocar-se frente a uma metralhadora e esperar que ela dispare. Decidir que se vai morrer, ou que se prefere morrer a continuar, assume certo número de formas. Pode assumir a forma da luta armada ou da guerrilha, do atentado individual, do movimento de massa, de uma manifestação religiosa, da marcha fúnebre etc. É o que eu chamaria de dramaturgia do vivido revolucionário, e é indispensável a se estudar. Ela é absolutamente a expressão dessa espécie de decisão que produz a ruptura das continuidades históricas e que é coração da revolução. (FOUCAULT, 2013)

Conhece-se a importância que o tema da dramaturgia revolucionária vai adquirir no final da vida de Foucault. Na abertura do curso de 1983, ele será retomado, juntamente com a reflexão kantiana sobre a Revolução Francesa, para deslocar a análise do “drama da Revolução” para o “entusiasmo revolucionário”. A partir disso, foi possível para Foucault mostrar que “o importante na Revolução não é, portanto, a própria Revolução, [...] mas o que se passa na cabeça dos que não fazem a Revolução ou que não são, em todo caso, seus atores principais. [...] O significativo é o entusiasmo pela Revolução.” (FOUCAULT, 2008: 19) É o entusiasmo dos espectadores ou, no limite, dos coadjuvantes o que é relevante nas revoluções; ele se manifesta não nos grandes atos revolucionários, fundadores e solenes, mas no ímpeto e na energia da vida revolucionária, isto é, nessas diversas maneiras de viver a revolução que constituirão a sua dramaturgia e que não se confundem simplesmente com uma *mise-en-scène*, mas adquirem o valor de uma *alèthurgie*, de um “ato pelo qual o sujeito [...] se manifesta, [...] representa a si mesmo e

é reconhecido pelos outros [...], se constitui e é constituído pelos outros” (FOUCAULT, 2009: 4), como alguém que faz da sua própria vida o palco visível da revolução.

Trata-se, portanto, de deslocar o foco da análise para esse tipo de experiência-limite em que, na prática política das sociedades ocidentais, o indivíduo aceita pagar o preço da própria morte nos confrontos com o poder. Do que procede esse desprendimento de força, ímpeto e energia que produz o dilaceramento do próprio ser e a ruptura do razoável? Para Foucault, a espessura dramática da vida contenciosa e revolucionária integra o “enigma das insurreições”. Contudo, seria possível apreendê-la a partir de certo número de figuras históricas: durante a antiguidade na figura do conselheiro do Príncipe; em seguida, por volta do século XVI, na figura do ministro da razão de Estado; também na figura do “crítico político”, ao longo do século XIX e XX; e, finalmente, no discurso revolucionário, daquele “que se levante, no seio de uma sociedade, e diz: eu digo a verdade, e a digo em nome de qualquer coisa que é a revolução” (FOUCAULT, 2008: 67).

O vivido revolucionário, o fazer da própria vida o palco vivo de uma revolução, permite-nos perceber o que existe de mais genuinamente precioso nos confrontos políticos. Coloca-nos diante desse momento dramático de transformação das subjetividades a partir do qual os indivíduos adquirem consciência de si mesmos, do lugar que ocupam na prática política, da sua dignidade, do seu valor próprio, e fazem da própria existência a expressão visceral dessa consciência – realizam por si mesmos sua capacidade política, diria Proudhon. Sem dúvida, trata-se de um tipo de experiência ética destinada a durar no tempo, que não começou em 1917 e, seguramente, não terminou em 2013. A memória de suas táticas permanece sempre estimulando lutas pontuais e impedindo sua captura nas estruturas oligárquicas e burocráticas dos partidos e das instituições do Estado. A luz opaca que delas ainda irradia pode servir para iluminar o palco de lutas de modo a garantir que sua próxima entrada em cena seja mais uma vez turbilhonar e que seus atores sejam ainda como os “seres imprevisíveis” de que fala Nietzsche (1988: 92): aqueles que “vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, [que] surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra”, para serem sequer odiados.”

Referências

- ADDOR, Carlos Augusto. A insurreição anarquista no Rio de Janeiro. 2a ed., Rio de Janeiro: Achiamé, 2001.
- AVELINO, Nildo. (2010), “Errico Malatesta e a revolução como estética da existência”. Revista Aulas, n. 7.
- BAKUNIN, Mikhail. (1988), Federalismo, socialismo, antiteologismo. Trad. Plínio A. Coêlho. São Paulo: Cortez.
- CAMUS, Albert. (1999), O homem revoltado. 4ª ed., trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record.
- COLSON, Daniel. (2013), “Crise coletiva e desenraizamento subjetivo”. Cadernos de subjetividade, v. 10, n. 15.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (2002), “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra” In: _____. Mil Platôs, v. 5. São Paulo: Ed. 34.
- DONZELOT, Jacques. (1994), L’invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques. Paris: Seuil.
- ESPINOSA. Baruch de. (2009), Tratado político. Trad. Diogo P. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- ESTADO DE S. PAULO. (2013a), “Abin monta rede para monitorar internet”, Cidades, 20/06, p. 24.
- ESTADO DE S. PAULO. (2013b), “PM prende jovens por porte de vinagre”, Metrôpole, 14/06, p. 13.
- ESTADO DE S. PAULO. (2013c), “SP endurece com vândalos e vai usar balas de borracha e até lei da ditadura”, Metrôpoles, 09/10, p. 16.
- FABBRI, Luigi. (1938). Dictadura y revolución. Trad. D. A. de Santillan. Buenos Aires: Proyección.
- FOUCAULT, Michel. (2000), Vigiar e punir. Nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. 22ª ed., Petrópolis: Vozes.
- FOUCAULT, Michel. (2001), “Inutile de se soulever?” In: _____. Dits et écrits, t. II: 1976-1988. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (2008), Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/Sueil.
- FOUCAULT, Michel. (2009), Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984. Paris: Gallimard/Sueil.

- FOUCAULT, Michel. (2013), “Entretien inédit avec Michel Foucault (1979)”. Rodéo, n. 2, 2013. Disponível em: <<http://fares-sassine.blogspot.com.br>>.
- FREYMOND, Jacques. (1973), La Primera Internacional. Trad. M. Pecellín Lancharro. Madri: Zero.
- GOLDMAN, Emma. (2011), Red Emma Speaks. An Emma Goldman Reader. 3ª ed. Nova Iorque: Open Road Integrated Media.
- GRAEBER, David. (2009), Direct Action: An Ethnography. Oakland: AK Press.
- GUYAU, Jean Marie. (1919), Ensaio de uma moral sem obrigação nem sanção. Trad. José M. Cordeiro. Lisboa: Guimarães.
- JOYEUX, Maurice. (1988), “Mai 68 par eux-mêmes”. Le monde libertaire, n. 707, 12/05.
- JULLIARD, Jacques. (1971), Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d’action directe. Paris: Seuil.
- KHOURY, Yara Aun. (1981), As greves de 1917 em São Paulo. São Paulo: Cortez.
- LOPREATO, Christina Roquette. (2000), O espírito da revolta – a greve geral anarquista de 1917. São Paulo: Fapesp/Annablume.
- MAITRON, Jean. (1975), Le mouvement anarchiste en France, I: des origines à 1914. Paris: Gallimard.
- MERIC, Victor. (1926), Les bandits tragiques. Paris: Simon Kra Éditeur.
- MOVIMENTO PASSE LIVRE. Disponível em: <<http://tarifazero.org/mpl/>>. Consultado em: set./2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1988), Genealogia da moral. São Paulo: Brasiliense.
- NIEZTSCHE, Friedrich. (1983), Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém. 3ª ed., trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- POUGET, Émile. (2009), L’action directe suivi de Le sabotage. Marselha: Le Flibustier.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. (1989), De la capacité politique des classes ouvrières. Paris: Éditions du Trident.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. (1990), De la justice dans la révolution e dans l’Église, tome troisième. Paris: Fayard.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. (1996), Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução. Trad. Francisco Trindade. Lisboa: Colibri.
- SCHÜRMAN, Reiner. (2013), Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir. Bienna/Paris: Diaphanes.

TATAGIBA, Luciana. (2014), “1984, 1992 e 2013. Sobre ciclos de protestos e democracia no Brasil”. *Política & Sociedade*, v. 13, n. 28.

THOMAZO, Renaud. (2007), “Mort aux bourgeois!”. *Sur les traces de la bande à Bonnot*. Paris: Larousse.

TILLY, Charles. (2006), *Regimes and Repertoires*. Chicago: The University of Chicago Press.

TILLY, Charles. (2008), *Contentious Performances*. Cambridge: Cambridge University Press.

A REPÚBLICA SEM POETAS: A ARTE DE VANGUARDA NA CONTRARREVOLUÇÃO RUSSA

Pedro Guilherme Freire

Doutor em Poética pela UFRJ. Professor de Sociologia na Rede Estadual de Educação (SEEDUC).

Os poetas contra o Estado

O poeta Torquato Neto suicidou-se no dia 10 de novembro de 1972, um dia após o seu vigésimo oitavo aniversário. “Muitas coisas que eram problemáticas e torturantes para ele”, disse Gil, “hoje já teriam ficado mais simples. Mas ele tinha pressa, abriu o gás”. A despedida explosiva encontrou a violenta experiência da língua: “Escute, meu chapa: um poeta não se faz com versos. É o risco, é estar sempre a perigo sem medo, é inventar o perigo e estar sempre recriando dificuldades pelo menos maiores, é destruir a linguagem e explodir com ela (...). Quem não se arrisca não pode berrar” (NETO, 2017: 169). O poeta não senta na mesa, bem-comportado, correto e diz: “ok!”. O poeta desacerta, desafina, rompe o acordo:

Quando eu nasci
um anjo louco muito louco
veio ler a minha mão
não era um anjo barroco
era um anjo muito louco, torto
com asas de avião

eis que esse anjo me disse
apertando minha mão
com um sorriso entre dentes
vai bicho desafinar
o coro dos contentes
vai bicho desafinar
o coro dos contentes
let's play that (39)

Augusto de Campos, em um ensaio de 1967, escreveu que “nenhum balanço honesto que se faça da arte contemporânea pode passar em branco o capítulo da experiência russa, com a história de sua grandeza e de sua tragédia” (1989: 73). Reconhecidos e admirados por suas obras, perseguidos e executados por elas, a vanguarda artística soviética continua sendo o pontapé para muitas reflexões – sobre o poema, sobre o verso, a arte, a revolução, sobre a reação, sobre os dias de hoje.

A morte do poeta e dramaturgo russo Daniil Kharms ainda é imprecisa. Sabe-se que ele foi preso em 1941 em uma cela de um hospital psiquiátrico. Provavelmente, morreu de fome devido ao cerco de Leningrado pelas tropas nazistas. Desde 1939, Kharms havia sido declarado insano mentalmente pelas autoridades soviéticas. Um dos fundadores, em 1927, da OBERIU (Associação para uma Arte Real), ele fez parte da última geração de poetas da vanguarda russa. Ele foi preso pela primeira vez em 1924, com 19 anos, após aparecer em público lendo poemas de Gumilióv, morto em 1921 como contrarrevolucionário. Nesta ocasião, ele foi detido, interrogado e libertado em seguida. A sua segunda prisão ocorreu já na década de 30, quando os principais nomes da arte revolucionária soviética já haviam sido encurralados. Juntamente com Aleksándr Vvediénski e Aleksándr Tufánov, Daniil Kharms foi preso em 1931 “como membro de um grupo antissoviético de escritores para crianças e condenado a três anos de trabalhos forçados, mas, graças à intervenção de antigos camaradas do pai, a pena é comutada em exílio na cidadezinha provinciana de Kursk, por seis meses” (BERNARDINI: 278). O exílio e a perseguição deixaram marcas violentas em seu corpo, minaram sua saúde. Ainda assim, Kharms continuou a escrever e publicar para as crianças.

Em 1937, entretanto, veio o golpe mais duro. Ele foi proibido de publicar. Sem qualquer recurso, passa fome ao lado de Marina Málich, sua companheira. O motivo para a proibição, de acordo com as autoridades, foi a publicação do poema *Saiu de casa um sujeito*, deste mesmo ano, uma possível referência ao desaparecimento de pessoas durante o terror stalinista. Nestes anos de terror, o regime totalitário termina o que começara anos antes, em diferentes medidas, piores medidas, prendendo ou eliminando à sangue a vanguarda artística. A OBERIU, por exemplo, foi eliminada por completo. Em 1930, ela deixou de existir como associação literária. Seus membros receberam a classificação de “arruaceiros literários”. Alguns anos depois, em 1936, a primeira esposa de Kharms foi sentenciada a cinco anos de Gulag. O poeta Nikolai Oléinikov foi preso e executado em 1937; Zabolótski foi enviado para um campo de trabalhos forçados na Sibéria por cinco anos, em 1938; Kharms foi declarado insano mentalmente em 1939 e detido em 1941, ano em que Vvediénski foi preso e executado. Daniil Kharms morreu em fevereiro de 1942. Em um de seus curtos *causos*, de 1937, o absurdo revela a catástrofe concreta:

Havia um homem ruivo que não tinha olhos nem orelhas. Ele também não tinha cabelo, de modo que só poderíamos chamá-lo de ruivo condicionalmente. Ele não podia falar, porque não tinha boca. E também não tinha nariz. Não tinha sequer pés e mãos. Não tinha

barriga, não tinha costas, e espinha dorsal também não, nem mesmo vísceras ele tinha. Ele não tinha nada! De modo que não está claro de quem estamos falando. Pois o melhor é não falarmos mais dele (KHARMS, 2013: 19).

Em *Escrava que não é Isaura*, Mário de Andrade (1980: 223) balançou a cabeça diante dos voos da vanguarda russa: “Maiakóvski exagerou” (Apesar de considerar justificável seu protesto contra o passado, Mário não deixou de apontar o que entendia como a “linda ignorância do poeta” que buscou “apagar o antigo” e acabou suicidando-se com um tiro no peito no dia 13 de Abril de 1930, em seu próprio apartamento⁹⁴. O poeta da linguística Roman Jákovson, amigo de Maiakóvski, identificou um exagero parecido nesta vontade irremediável de futuro capaz de romper a unidade do tempo: “Lançamo-nos”, disse ele, “em direção ao futuro com excessivo ímpeto e avidez para que pudessemos reter algum passado” (2006: 52). Era tarde, então, era muito: “O elo dos tempos foi rompido. Vivemos, pensamos e acreditamos demais no futuro, não temos mais a sensação de uma atualidade que se baste a si mesma, perdemos o sentimento do presente (Idem). Com uma paixão pelo futuro capaz de ameaçar a própria existência, era doloroso demais para quem se envolveu intensamente com as Revoluções Russas de 1917 ver que o novo não era tão novo assim e que algo estacionara a necessária criação. No ano de 1923, em artigo publicado na revista LEF, *Front de Esquerda das Artes* (Левф – *Liev Front Isskustvogo*)⁹⁵, principal campo das artes de vanguarda durante os anos da NEP (Nova Política Econômica)⁹⁶, Maiakóvski reclamou:

⁹⁴ A última pessoa a estar com Maiakóvski, minutos antes do poeta apertar o gatilho, foi a jovem atriz Nora Polonskaia. Traduzi o seu relato em minha tese de Doutorado concluída em 2017 (<http://www.posencialit.letas.ufrj.br/images/Posencialit/td/2017/Tese-2017-Pedro-Guilherme-Freire-min.pdf>)

⁹⁵ A LEF foi fundada em 1923 reunindo, principalmente, futuristas, produtivistas, construtivistas e formalistas - “a esquerda das artes”. Foi a denominação de um grupo de artistas responsável pela publicação das revistas LEF (1923-5) e, posteriormente, *Novy LEF* (1927-8), com direção de Maiakóvski.

⁹⁶ Os membros da LEF se opuseram fortemente à NEP. Lenin a considerava como “um passo atrás, para dar dois passos adiante”. Um recuo para fortalecer o caminho rumo ao comunismo. Segundo Daniel Aarão Reis, a NEP, “a despeito de manter e até enrijecer os padrões de ditadura política, inclusive no interior do Partido Comunista, promoveu uma abertura econômica notável e efetiva. Mediante uma série de medidas, a começar pela fixação de um imposto in natura, teve início a superação do 'comunismo de guerra': pagas as taxas fixadas, os camponeses adquiriram liberdade de fazer o que desejassem com suas colheitas. Foi restabelecida a liberdade de comércio. Novas Leis previram que pequenas empresas (perto de 10 mil) fossem devolvidas aos proprietários antigos ou a coletivos de operários que estivessem dispostos a geri-las. Até mesmo decretos autorizando investimentos estrangeiros foram editados, embora sem êxito. Políticas orçamentárias, monetárias e fiscais começaram a ser regidas por princípios que consideravam a existência de um mercado livre, o qual, apesar de regulado, passou a existir efetivamente. Na esfera cultural, a atmosfera da NEP também produziu efeitos, com margens consideráveis de liberdade de criação, o que permitiu a constituição de diversas tendências e organizações e uma floração notável de obras artísticas e literárias” (p. 143-44).

Cinco anos de crescentes conquistas.
 Cinco anos, dia à dia, que renovam e realizam as palavras de ordem.
 Cinco anos de vitórias.
 E: -
 Cinco anos de feriados e monotonia das formas.
 Resultado de cinco anos de impotência da arte. (MAIAKÓVSKI, 1923)

No monumental poema *Sobre Isto*, deste mesmo ano, a vida já se apresentava sufocada com o peso da *byt*, da vida cotidiana, da semelhança. Por isso, talvez, o poeta parecia cantar, como gritou Elis, gravando Belchior: “Minha dor é perceber que apesar de termos feito tudo o que fizemos, ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais”. Um canto, uma dor indelével, uma dor eterna enquanto dura. Respostas precisavam surgir. Ainda havia esperança. O poeta “vira a página”, grita, ordena aos cientistas:

Ressuscite-me -
 quero viver a vida até o final!
 Para que o amor não seja escravo
 de casamento,
 luxúria
 pão.
 Maldizendo as camas,
 erguendo-se do estrado,

 para que o amor preencha a imensidão. (MAIAKÓVSKI, 2018: 82)

A percepção de uma crescente burocratização da vida – fisionomias da *reação* - e de que os “dois passos para trás para dar dois adiante”, preconizados por Lenin, já haviam se alongado demais, fazia LEF convocar os artistas a seguir o exemplo da classe trabalhadora de todo o mundo e colocar sua experiência na rua, revolucionar as formas artísticas e as formas da vida:

Pretensos diretores!
 Será que deixarão, enfim, vocês e as ratazanas, de perder tempo com os falsos adereços da cena?
 Assumam a organização da vida real!
 Tornem-se planejadores da marcha da revolução!
 Pretensos poetas!
 Será que deixarão os gorjeios de álbum?
 Cantarão as glórias das tempestades apenas nos jornais conhecidos?
 Deem o novo "La Marseillaise", conduzam a "Internacional" até o trovão da marcha vitoriosa da revolução!
 Pretensos pintores!
 Deixem de pôr remendos de várias cores no tempo gasto pelos ratos.
 Deixem de enfeitar a vida pesada da burguesia Nepista.
 Aumentem a força dos artistas até abarcar as cidades, até a participação em todas as obras de construção do mundo!

Deem à terra novas cores, novos contornos! (Idem).

Um fato importante observado por Maiakóvski e seus companheiros à esquerda: “embora o grupo dos acadêmicos + aliados mude de marcos (plataforma ‘marxista’), o seu ‘método de elaboração’ formal permanece antigo (revolucionário, naquele sentido, e conservador, no sentido de um tratamento formal da palavra)” (MAIAKOVSKI, 1924). Os “academicistas” e o Estado soviético (para o qual passaram a trabalhar) não aceitavam as vanguardas, pois estas afirmavam uma “síntese nova”, violenta e intuitiva, enquanto os burocratas ainda reproduziam antigos esquemas e pareciam o velho passageiro do conto de Pasternak que por todo o dia caminhava sofrendo “por não ter ouvido da outra margem nem uma linha escrita em pentâmetro” (PASTERNAK, 2012: 377). Como escreveu Kazemir Maliévitch (2007: 53),

Em geral, a intolerância com o novo se dá porque chega ao fim uma síntese ainda viva; a soma do antigo deve se dissipar pois suas unidades são necessárias para a formação das novas sínteses econômicas. Por isso, o senso comum persegue o cubismo, o futurismo e o supematismo, pois estes pulverizam as sínteses da velha arte. E se nos jornais e revistas os socialistas também perseguem novas sínteses da arte, é só porque aquela arte com que se alimentava a opinião pública anterior aos tempos socialistas ainda permanece viva entre eles. Por outro lado, há uma grande influência da razão, acostumada ao conforto, que teme que a perturbem com inovações e apresenta uma pilha de volumes de axiomas lógicos e “sensatos”, que a coalizão pequeno burguesa aceitava sem contestar.

Falamos muito sobre Stálin ao abordar a repressão contra as vanguardas artísticas e as correntes políticas divergentes na era soviética. Às vezes esquecemos, contudo, que ela não se deu apenas ou começou com a sua ascensão ao comando do partido e do Estado. Ela se iniciou com a diminuição do poder dos *soviets* e das liberdades políticas a partir de 1918. Neste mesmo ano, Maiakóvski – congelado por Stálin, alguns anos após a sua morte, como o “orgulho da poesia soviética”⁹⁷ - leu para o comitê central do Partido Comunista a comédia *Mistério-Bufo*, sua homenagem ao primeiro aniversário da Revolução de Outubro ou, como diz o subtítulo da obra, uma *Representação heroica, épica e satírica de nossa época*. Apesar da empolgação do autor, ela foi recebida com

⁹⁷ A partir do momento em que Stálin recebeu uma carta de Lília Brik, em 1935, cinco anos após o suicídio de Maiakóvski, e resolveu empurrá-lo “à força, conforme se fizera em relação à batata, no tempo de Catarina” (PASTERNAK, 1973:171), o poeta se tornou apenas retalho de um panfleto, um “retórico propagandista do regime burocrático e autoritário que se instalou na URSS” (CAMPOS, 2008: 153). Foi a sua “segunda morte”, lamentou Pasternak, mas “por essa ele não é responsável” (PASTERNAK, 1973: 171).

uma chuva de críticas por parte dos membros do partido que a consideraram inapropriada, “incompreensível para as massas”. O diretor da *Edições do Estado*, após recusar imprimir a peça, disse-lhe: “Sinto-me orgulhoso de que se recuse a imprimir semelhante bobagem. Tais porcarias precisam ser varridas das edições com uma vassoura de ferro” (MAIAKÓVSKI, 1963: 97).

Com essas reações oficiais, Maiakóvski encontrou imensa dificuldade para divulgar a sua obra e as apresentações da peça ficaram limitadas a apenas três dias (7, 8 e 9 de novembro de 1918), sob direção de Meierhold e com cenografia de Maliévitch. Na estreia, por conta da ausência de dois atores, Maiakóvski precisou representar três papéis – o *Homem simplesmente*, *Musalém* e um dos diabos. A peça teve uma segunda edição escrita em 1920 e encenada em 1921 no Teatro RSFSR Primeiro, em Moscou, nos festejos do primeiro de Maio de 1921. Ela também esteve em destaque num circo da cidade em homenagem ao III Congresso do Comintern (a Terceira internacional Comunista). Foram as oportunidades para Maiakóvski explicar tanto o título, sua duplicidade paródica, como o sentido e objetivo da obra: “*Mistério-Bufo* é a nossa grande revolução, condensada em versos e em ação teatral. Mistério: aquilo que há de grande na revolução. Bufo: aquilo que há nela de ridículo” (RIPELLINO, 2007: 77). Seus versos, completa o poeta – afirmando a “simbiose entre a atualidade do teatro político e o espetáculo sacro do mistério medieval” (CAVALIERE, 2012: 173), afirmando o programa futurista para uma arte revolucionária –, “são as epígrafes dos comícios, a gritaria das ruas, a linguagem dos jornais. A ação de *Mistério-Bufo* é o movimento da massa, o conflito das classes, a luta das ideias: miniatura do mundo entre as paredes do circo” (RIPELLINO, 2007: 77).⁹⁸ O comissário para instrução pública, Lunatchárski, aumentou a polêmica em relação à obra ao elogiá-la e ao dizer, no ano de seu lançamento, que “o conteúdo desta obra é constituído por todas as emoções gigantes da contemporaneidade. O conteúdo, pela primeira vez entre obras de arte dos últimos tempos, é adequado aos fenômenos da vida” (Apud MAIAKÓVSKI, 1999: 8). Em artigo publicado no jornal *Pravda*, de Petrogrado, com o título *Espectáculo comunista*, ele ainda afirmou ser esta a “única peça que foi

⁹⁸ Arlete Cavaliere destaca que em resposta às duras críticas que a peça recebia “Maiakóvski se viu obrigado a fazer leituras do texto em bairros operários, participando de assembleias e comícios para comprovar a perfeita compreensão e a acolhida positiva pelo público popular desta nova versão de *Mistério-bufo*” (2012: 174). Ainda sim, diz Cavaliere, “toda aquela galeria de bufões (os sete pares de Puros e os sete pares de Impuros que se contrapõem nos seis atos desta comédia *clownesca*), repleta de expedientes do teatro de feira e de máscaras circenses, certamente seria considerada inadequada para a solene data, além de classificada pela cultura oficial e propugnada pelo comitê central do Partido como uma sátira grotesca de mau gosto” (Idem).

idealizada com a influência de nossa revolução e portanto possui o seu carimbo de tom maior, de entusiasmo, de ousadia” (Idem)

Os materiais de sátira política criados por Maiakóvski para criticar o fortalecimento da pequena burguesia e da burocracia estatal são diversos, não se intimidaram com as críticas. Na peça *O Percevejo*, o protagonista, *Prissípkin*, apresenta logo nos primeiros atos os aspectos mais detestáveis vistos por Maiakóvski na vida soviética. Casando-se com uma pequeno-burguesa que conseguira espaço na sociedade russa após o aburguesamento promovido pela NEP, ele encarna a imagem negativa do boêmio individualista envolvido em um universo consumista e fútil. A própria montagem do palco, na primeira cena, um “magazine” com “vitrines repletas de mercadorias” onde “as pessoas entram de mãos vazias e saem carregadas de pacotes” (MAIAKÓVSKI, 2009: 11), abre a imagem da Rússia dos seus últimos anos de vida. Cenário ainda mais infeliz, considerando que o protagonista - que grita orgulhoso ao lado de sua noiva: “Minha casa vai ser o corno da abundância. Rosália Pávlovna, compre!” (MAIAKÓVSKI, 2009: 14) -, que já não pode conviver no ambiente “grosseiro” da fábrica, “capaz de estragar seu gosto refinado em formação...” (MAIAKÓVSKI, 2009: 28), fora um operário que combatera pela revolução e agora se misturava “à classe ascendente”.

O “casamento vermelho”, satirizado na peça, define o presente conservador que sufocava o poeta, representado comicadamente nas palavras de *Baian*, “um bajulador, talentoso por natureza, membro dos antigos proprietários” (MAIAKÓVSKI, 2009: 78): “Com sucesso, nós conseguimos unir e coordenar as classes contraditórias desse casal. E nós, armados como estamos com a visão marxista, podemos ver neste fato (...) o futuro risonho da humanidade, vulgarmente chamado socialismo” (2009: 35). Nos tempos duros da autocracia, pergunta a todos, com sua ironia jocosa: “como nossos grandes mestres Marx e Engels poderiam imaginar que os laços do Himeneu poderiam unir o Trabalho, anônimo, mas grandioso, ao Capital, destronado mas sempre sedutor?” (MAIAKÓVSKI, 2009: 35).

Novy-Lef, criada em 1927, também se construiu lutando contra a dependência da arte ao mercado e contra o que considerava como os “péssimos gostos da NEP”:

Nós lançamos a primeira edição de "*Novy Lef*".
Para que lançamos? O que há de novo? Por quê *Lef*?
Lançamos, porque a situação da cultura no campo da arte, nos últimos anos, chegou a um pântano completo.
A demanda do mercado torna-se a medida de valor de muitos fenômenos da cultura.

Com uma fraca capacidade para comprar produtos culturais, a demanda de mercado muitas vezes obriga as pessoas da arte a trabalhar tanto voluntária como involuntariamente, por simples oportunismo, para os péssimos gostos da NEP (MAIAKÓVSKI, 1927).

Ao mesmo tempo em que acentuava a crítica a políticas do novo governo, as vanguardas foram sendo encurraladas, taxadas como burguesas, boêmias, anarquistas⁹⁹ - “doença infantil do esquerdismo”, ironizou Trótski parafraseando o livro de Lenin (2007: 118). No poema *À Serguei Iessiênin*, de 1926, Maiakóvski se debate: “Os tempos estão duros/ para o artista:/ Mas,/ disse-me,/ anêmicos e anões,/ os grandes,/ onde,/ em que ocasião,/ escolheram/ uma estrada/ batida?” (MAIAKÓVSKI, 2017: 186-187). Tornaram-se ordem do dia as notícias: “cortes”, “demissões”, “censura”. Os artistas de vanguarda sentiam todo o peso deste aniquilamento em medidas. A palavra “incompreensível” soava como o adjetivo final de uma década incrível:

Sempre cobram da arte que seja compreensível, mas nunca cobram de si mesmos ajeitar a própria cabeça para a compreensão, e os socialistas culturalmente mais avançados seguem pelo mesmo caminho, com as mesmas cobranças sobre a arte, parecem-se com o comerciante que cobrava do pintor as tabuletas que representassem compreensivelmente as mercadorias que tinha em sua venda. E muitos, especialmente socialistas, pensam que a arte serve para desenhar pães verossímeis; também acham que os automóveis e toda a vida técnica está somente a serviço das comodidades da causa econômica e alimentar. (MALIÉVITCH, 2007: 43).

A arte de esquerda, as vanguardas, criaram muito nos primeiros anos da Revolução Russa, mesmo sem ter sido fácil. A posição de Lenin em relação às artes era

⁹⁹ Sobre as relações entre o movimento anarquista na Rússia e as vanguardas artísticas revolucionárias, diz Dunaeva: “Muitos dos artistas da vanguarda, naquele país, estiveram próximos ou compartilharam das ideias e das práticas anarquistas. Pesquisas contemporâneas apontam dois momentos que aproximam vanguardas artísticas do anarquismo. Em primeiro lugar, houve uma aproximação filosófica. Lembremos da famosa expressão de Mikhail Bakúnin, anarquista russo, sobre a força criativa da destruição. Vanguardas adotam esta máxima e, como podemos observar, passam continuamente a destruírem o academicismo, as formas estéticas renascentistas e pós-renascentistas, academicistas; depois passam a destruir ou desconstruir, desmontar as novíssimas descobertas plásticas do modernismo europeu: cubismo, futurismo, expressionismo, criando, a partir desta destruição total, novas formas de expressão pictórica, como cubofuturismo (ou aloguismo) e suprematismo. É possível aproximar, no plano teórico a crítica de representação e de representatividade em teorias e práticas anarquistas com a ideia de não figuração em pintura. Segundo artistas de vanguarda que, a partir do início da década de 1910 passam a realizar pinturas abstratas, como Kandínski, Maliévitch, Larionov, - a abstração é a não figuração, a não representação do mundo objetual, do mundo de objetos. Maliévitch (2007) nomeia seus quadros abstratos, a partir de 1915, de arte sem-objeto, alegando a desnecessidade de repetição, em tela, das formas visíveis; e a urgência de uma criação livre a partir dos meios pictóricos, como cor, forma e movimento. Outro momento que aproxima o anarquismo aos ideais das vanguardas artísticas é a ideia de criação livre, da arte livre que não deve ser contaminada por nenhuma influência do antigo, do passado. Liberdade é o lema das vanguardas. Nina Gurianova (2012) chama a primeira fase da vanguarda artística na Rússia (anterior a 1917) de ‘ontologicamente anárquica’” (2017: 3).

muito diferente da ditadura gerida por Stálin ou da radical ausência de democracia nas sociedades capitalistas onde impera a lei do mercado e a ilusão liberal, mas não se pode esquecer que existem muitas maneiras de eliminar um “adversário”, “inimigo”, ou simplesmente um diferente, para além de assassinatos de revolucionários sinceros (como anarquistas e Socialistas Revolucionários de esquerda a partir de 1918) ou decretos de proibição – também executados por ele, é preciso dizer -, padrão de conduta no período stalinista. Uma das formas de aniquilamento da diferença é a sabotagem, o boicote, o isolamento, o desgaste, a estigmatização, e tudo isso foi feito pelos homens do Estado soviético, os homens do governo, da *real politique*, da polícia política criada por decreto em 7 de Dezembro de 1917, a TCHEKA (Comissão Extraordinária Panrussa para a Luta contra a Sabotagem e a Contrarrevolução), da única organização partidária possível na Rússia com o “fim do bloco soviético”¹⁰⁰ após o desarmamento dos anarquistas, o fechamento de federações e jornais libertários como o *Anarkhia* e o *Golos Truda* – este, segundo o marxista Víktor Serge (2007: 274), “em certos momentos havia concorrido em influência com o *Pravda*, de Lenin” -, e a prisão ou execução dos Socialistas Revolucionários de esquerda em 1918. Uma ditadura política, com ampla concentração de poder no Estado e na direção do partido único¹⁰¹, se estabeleceu no “país dos soviets”,

¹⁰⁰ Segundo Viktor Serge, “o fim do bloco soviético acarretou uma formidável concentração de poderes. Até aquele momento a ditadura fora, de certo modo, democrática; havia formas constitucionais claramente expressas. A multiplicidade das atividades locais, a existência dos partidos e de grupos, as exigências da opinião pública, as tradições democráticas dos revolucionários formados na escola das democracias ocidentais, a fraqueza do poder central, tudo atuava nesse sentido. Além disso, as discussões dentro do Partido Bolchevique nos têm demonstrado a vitalidade de sua democracia interna. Naquele momento, porém, tudo se alterava. A intervenção dos Aliados, coincidindo com as sublevações dos *kulaks* e com o fim do bloco soviético, ergueu sobre a República uma ameaça de morte muito clara. A ditadura do proletariado teve de se despojar rapidamente de suas aparências democráticas. A fome e a anarquia local impuseram uma rígida concentração de poderes nas mãos do comissariado competente. A desorganização dos transportes impôs, nas ferrovias, o recurso draconiano aos métodos autoritários. A guerra, o cerco completo à revolução e a insuficiência das resistências espontâneas ao inimigo impuseram a formação de um exército regular em lugar dos corpos de guerrilheiros. A bancarrota impôs a centralização da política financeira. Os complôs, a criação de um poderoso aparelho de defesa interna. Os atentados, as revoltas rurais, o perigo mortal, o terror. A colocação na ilegalidade dos socialistas contra-revolucionários e o rompimento com os anarquistas e os socialistas revolucionários de esquerda tiveram como consequência o monopólio político do Partido Comunista e, na verdade, a debilitação da constituição. Como não houvesse mais debates políticos entre partidos que representassem, através de nuances de opinião diferentes interesses sociais, as instituições soviéticas, desde os soviets até o VtsIK e o Conselho aos Comissários do Povo, no qual os comunistas estavam sozinhos, funcionavam no vazio; todas as decisões eram tomadas pelo partido e aquelas instituições nada mais faziam do que lhes opor o sele oficial” (p. 337-38).

¹⁰¹ Daniel Aarão Reis (2017: 130), destaca que a concentração de poder, com a eliminação da pluralidade de ideais e correntes, se acentuou no próprio partido bolchevique: “Em 1921, parecia longe no tempo aquela Rússia de 1917, que se tornara a ‘nação mais livre do mundo’. No contexto das guerras civis, em vez dos múltiplos centros de poder, surgiu a ditadura política, dotada de uma temível polícia política e de um Exército centralizado e verticalizado. Mesmo os bolcheviques mudaram radicalmente: de uma elite política, atravessada por debates contraditórios, transformaram-se num partido de massas centralizado, militarizado, em que não mais admitidas dissensões, vistas com desconfiança e suspeição. O X Congresso, realizado em

preservando, ao mesmo tempo, durante a década de 20, o direito a certas tendências artísticas, como os futuristas (taxados como contrarrevolucionários), de existirem e até mesmo publicarem com pequenos recursos.

Os futuristas tiveram que provar ao Partido que tinham o apoio dos trabalhadores e, portanto, tentaram, em janeiro de 1919, organizar um coletivo comunista-futurista dentro do Distrito do Partido Viborg. Este passo, no entanto, falhou, uma vez que o Partido se recusou a registrar os comunistas-futuristas como um partido coletivo. No entanto, a ideia não morreu, e a necessidade de se organizar não diminuiu-os Futuristas encontraram grande resistência todo o tempo e foram acusados de serem "incompreensíveis" para as massas. A oposição à publicação e encenação do "Misterio-buffo" de Maiakóvski levou, em janeiro de 1921, à criação de um segundo coletivo comunista-futurista e, finalmente, aos contatos com Nikolai Tchujak e o grupo dos Futuristas do Extremo Oriente. Obviamente, no inverno e na primavera de 1921, Maiakovski sentiu grande necessidade de criar uma organização capaz de defender os interesses dos futuristas e resistir à oposição do Partido e dos críticos conservadores. (JANGFELDT, 1976: 13-14)

Perseguidos pelo novo Estado, agora daqueles que se colocavam como representantes acima do proletariado, em seu nome, as produções da “arte de esquerda” encontraram dificuldades semelhantes às da esquerda revolucionária combatida pelos órgãos de repressão. Na situação catastrófica de 1921, “Lenin faz uma série de reflexões autocríticas sobre o 'sonho' de 'começar imediatamente a passagem para a produção e a redistribuição comunista'...” (ALBERA, 2002: 182). A União Soviética abandona, assim, devastada por diversas guerras civis e um saldo catastrófico de 7 milhões de mortos em guerra, 5 milhões de mortos no inverno de 1921-1922 vítimas de epidemias e 2 milhões de exilados, a utopia do “comunismo de guerra”¹⁰². Adota uma “Nova Política Econômica”, reestabelece “relações mercantis e monetárias em uma escala maior” (ALBERA, 2002: 182) e opera um retorno ao “capitalismo de Estado”. Desta época, diz Albera, “data o refluxo, até mesmo 'a perseguição' da arte 'de esquerda’”. Albera (2002) continua:

O “realismo” político e econômico adotado em 1921 (a NEP), assim como a decisão de 1929 que lançou a industrialização e a coletivização,

março de 1921, proibiu formalmente as frações. No plano da Internacional Comunista, o II Congresso em 1920, aprovaria as '21 condições', enrijecendo as condições de adesão e de funcionamento dos partidos vinculados”.

¹⁰² Segundo Daniel Aarão Reis (2017: 129), “a Utopia do 'comunismo de guerra' cedo se decantara, inviabilizada. E, 1919-1920, no contexto da mais absoluta escassez, com a moeda em crise e a economia de troca tomando o lugar do mercado, houve a ilusão de que se estava caminhando para um tipo especial de 'comunismo'. Mas a escassez e a miséria não ofereciam condições favoráveis ao socialismo, pensado como um redime próspero, fundamentado na abundância”.

é sempre controlado por um poder político imutável (a ditadura do proletariado conduzida pelo partido de vanguarda), é a condição *sine qua non* de todo “passo para trás” ou “para a frente” na ótica leninista. Pedir aos artistas um mesmo “realismo” é, por sua vez, pedir à vanguarda que se suprima como tal no momento em que suas tarefas são ainda maiores, devido ao “reco” nas frentes econômicas e sociais! O PC compreende isso perfeitamente quando se trata da ideologia “pura” e da religião (não se pratica trégua alguma nesses setores), mas não quando se trata da frente da arte, do modo de vida, dos gostos... Progressivamente, os construtivistas verão crescer, a um só tempo, sua tarefa e seu isolamento.

A relação entre Estado e arte como uma relação baseada no controle da “ordem pública”, do primeiro sobre a última, é um tema de discussão desde os gregos antigos. É muito conhecida a representação do poeta e da poesia não-narrativa feita por Platão em *A República*. Como diz Agamben (2012: 20), Platão “vê no poeta um elemento de perigo e de ruína para a cidade”. A palavra do poeta – e a poesia grega dependia da palavra dita, declamada – era uma palavra potencialmente perigosa e desestabilizadora da ordem, devendo, por isso, ser banida da cidade-estado¹⁰³.

Não se compreende, em particular, o fundamento do tão discutido ostracismo imposto por Platão aos poetas se não se conecta isso com uma teoria das relações entre linguagem e violência. O seu pressuposto é a descoberta de que o princípio – que na Grécia tinha sido tacitamente tomado como verdadeiro até o surgimento da Sofística -, segundo o qual a linguagem excluía de si toda possibilidade de violência, não era mais válido, e que, ao contrário, o uso da violência era parte da linguagem poética. Uma vez feita essa descoberta, era perfeitamente consequente da parte de Platão estabelecer que os gêneros (e por fim os ritmos e metros) da poesia deviam ser vigiados pelos guardiões do estado (AGAMBEN, 2012: 21).

Na Rússia soviética também havia o temor diante da possibilidade da arte mobilizar pessoas, posições, ideias contrárias ao regime. Era uma justificativa para a perseguição e para o controle sobre a arte. Mas, além disso, ou como expressão disso, havia um elemento característico do pensamento político autoritário que era a intolerância e rejeição a tudo o que aparecia como *diferença* e, enquanto diferença, revelava-se como erro, reacionário, contrarrevolucionário, mesmo sem ser, mesmo desejando e afirmando um projeto socialista e revolucionário, entretanto diferente, ou, pode-se dizer,

¹⁰³ “Platão, e o mundo grego clássico em geral, tinham da arte uma experiência muito diferente, que tem muito pouco a ver com o desinteresse e com a fruição estética. O poder da arte sobre o espírito lhe parecia tão grande que ele pensava que ela poderia, sozinha, destruir o próprio fundamento da sua cidade”. (AGAMBEN: 22).

radicalmente socialista e revolucionário. Seria um absurdo explicar a repressão a artistas como Tarkóvski, bem diferentes de um cineasta como Eisenstein, por exemplo – tanto em relação aos objetivos como às formas do filme - por sua “influência sobre as massas”. Tarkóvski não tinha essa influência e muitos dos perseguidos e censurados pelo governo nem desejavam tê-la. Em casos como o de Tarkóvski, a resposta para o controle encontra-se mais na poderosa ditadura do partido e do pensamento único que se estabeleceu na união soviética, com dimensões trágicas sob o stalinismo - incapaz de admitir um mínimo fragmento de pluralidade -, do que simplesmente no medo diante da potência opositora da arte. A revolucionária Rosa Luxemburgo (1991: 156) percebera e advertira sobre os perigos do “terror de Estado” logo no início da Revolução de Outubro:

Tirando tudo isto, o que resta? Lenin e Trotski puseram, em lugar de corpos representativos saídos de eleições populares gerais, os soviets como a única representação verdadeira das massas operárias. Mas, abafando a vida política em todo o país, é fatal que a vida seja cada vez mais paralisada nos próprios soviets. Sem eleições gerais, sem liberdade ilimitada de imprensa, de reunião, sem livre luta entre as opiniões, a vida morre em todas as instituições públicas, torna-se uma vida aparente, onde a burocracia constitui o único elemento que permanece ativo. É esta uma lei à qual ninguém escapa... A vida pública pouco a pouco adormece; algumas dúzias de chefes de partido, de uma energia inesgotável e de um idealismo sem limites, dirigem e governam; entre eles, a direção está na realidade nas mãos de uma dúzia de homens de cérebro eminente, e uma elite da classe operária de tempos em tempos é convocada a reuniões para aplaudir aos discursos dos chefes, votar com unanimidade as resoluções que lhes apresentam – trata-se portanto, no fundo, de um governo de grupo – uma ditadura, é verdade, mas não a ditadura do proletariado, não: a ditadura de um punhado de políticos, isto é, uma ditadura no sentido burguês, no sentido da dominação jacobina.

Proudhon, na primeira metade do século XIX, e Bakúnin, na segunda metade do século, advertiram sobre os perigos para a liberdade e para a democracia apontados por Rosa e expressos num projeto centralista e ditatorial com aparência revolucionária. Em reunião do Comitê Central da Liga da Paz e da Liberdade, de 1867, Bakúnin (1988: 38) afirmou “que a liberdade sem o socialismo é o privilégio, a injustiça; e que o socialismo sem liberdade é a escravidão e a brutalidade”. Por proferir palavras como estas ele será expulso da liga. Para Bakúnin (1983: 209), criticando a ideia de “ditadura do proletariado”, nenhuma democracia pode ser criada por meio de uma ditadura, mesmo “revolucionária”, pois depois da vitória inicial “os políticos revolucionários, esses partidários da ditadura descarada, tratarão de apagar as paixões populares. Apelarão pela

ordem, a lealdade e à submissão àqueles que, no desenvolver da revolução, se apoderarão de seus próprios poderes ditatoriais e os legalizarão”. Em outra passagem, ele parece apressar a história da Rússia: “Se você pegar o mais ardente dos revolucionários, e der a ele um poder absoluto, num ano ele será pior do que o próprio tsar”.

As previsões se cumpriram? O anarquista Piotr Kropotkin, fez as suas últimas observações, já na terra natal, um pouco antes de morrer:

Devo confessar-vos francamente que, na minha opinião, essa temática de edificar uma república comunista sobre a base de um comunismo de Estado fortemente centralizado, sob a lei de ferro da ditadura de um partido, está levando a um fiasco. Aprendemos a conhecer, na Rússia, como o comunismo deve ser introduzido. A ideia dos soviets, isto é, de conselhos operários e de camponeses, preconizada de início durante a tentativa revolucionária de 1905 e imediatamente realizada pela revolução de fevereiro de 1917, tão logo o tsarismo foi derrubado, a ideia de tais conselhos controlando a vida política e econômica do país, é uma grande ideia, tanto mais porque ela conduz necessariamente à ideia de que esses conselhos devem ser compostos por todos aquele que tomam uma parte real na produção da riqueza nacional por seu próprio esforço pessoal. Todavia, pelo tempo que um país é governado pela ditadura e um partido, os conselhos operários e camponeses perdem evidentemente toda a sua significação. (KROPOTKIN *apud* SKIRDA: 89)

Na Rússia revolucionária, importante repetir e marcar diferenças, Lenin e Trotski não tiveram como principal método político no campo artístico proibir, como Stalin, as diferentes tendências artísticas de publicarem e existirem. “O relativo liberalismo cultural desse período”, diz Eagleton (2011: 74), “com sua mistura de movimentos artísticos (futurismo, formalismo, imagismo, construtivismo e assim por diante), refletia o relativo liberalismo da chamada Nova Política Econômica desses anos”. Uma resolução do comitê central do Partido Comunista de 18 de junho de 1925 - “Sobre a política do Partido no campo das belas-letas” -, no ano seguinte à morte de Lenin, determinava: “O partido deve se declarar a favor de uma competição livre entre diferentes grupos e tendências literárias. Qualquer outra solução para esse problema seria uma falsa solução, burocrática e administrativa” (ALBERA, 2002: 202).¹⁰⁴

Com certeza, alguns casos de repressão a tendências artísticas se tornaram emblemáticos, como em relação ao *Proletkult*, subordinado ao *Narkompros* em 1920 por decisão do governo (e intervenção direta de Lenin), o fechamento de *A arte da comuna*,

¹⁰⁴ A referida resolução ainda considerava “inadmissível legalizar por decreto ou por resolução do Partido o monopólio da edição em prol de um grupo ou de uma organização literária” (ALBERA, 2002: 202).

um ano antes, além das medidas de controle citadas neste texto. Como observa corretamente Octavio Paz, escrevendo sobre o extermínio da geração de poetas russos, “as razões dessa hecatombe derivam tanto da história russa – um passado bárbaro ao qual Lenin e Trótski aludiram mais de uma vez – como da crueldade paranoica de Stalin. Mas não é menos responsável o espírito bolchevique, herdeiro do jacobinismo e de suas exorbitantes pretensões sobre a sociedade e a natureza humana” (2013: 110). O esforço de Trótski para atribuir ao seu ex-companheiro todos os feitos autoritários de um regime que se tornara sangrento, neste sentido, só convence quem quer ser convencido, afinal, a “ditadura dos chefes sobre o proletariado” é uma marca da teoria leninista do poder. Mesmo assim, durante os primeiros anos do regime soviético – mostrando as diferenças de nível e forma entre as diferentes noções de ditadura concebidas por Lenin e Stalin - não se estabeleceu uma organização cultural oficial e única como se deu a partir de 1932. Como Maiakóvski escreveu em LEF, em 1923, o caminho repressivo foi outro: os acadêmicos logo “começaram a caça à arte de esquerda, coroada brilhantemente com o fechamento de *A arte da Comuna* etc. Ocupado com as frentes e a devastação, o poder pouco se importava com polêmicas estéticas, esforçando-se apenas para conseguir que a retaguarda não fizesse barulho excessivo, e tentava nos convencer da reverência pelos ‘grandes nomes’” (ALBERA, 2002: 183). O que o governo nesta época fez, em relação às tendências artísticas taxadas como “esquerdistas” e burguesas, sobretudo, era dificultar a sua existência, controlar o seu “barulho”, demitindo pessoas de funções públicas, de cargos nos comissariados, limitando financiamentos, tiragens de livros, etc.

A preferência pelos “realistas”, ao mesmo tempo, não era estranha às ideias de Marx ou uma “russificação” do marxismo. O próprio interesse de Marx e Engels pelas obras de Tchernychévski e Dobraliúbov, os “dois Lessing socialistas” (MARX e ENGELS, 2010: 250), passa por uma apreciação da obra de arte em sua dimensão ideológica. Talvez o principal ponto de intersecção entre o pensamento de Marx acerca das artes e a prática – e teoria - das vanguardas artísticas do início do século XX esteja na crítica comum ao local ocupado pelas obras de arte e pelos artistas na sociedade burguesa e a compreensão de que a democratização da produção artística era uma necessidade urgente, o que passava, na opinião de ambos, pelo fim da divisão social e intelectual do trabalho, pelo fim da “especialização” do artista e a abolição de toda e qualquer áurea em torno de sua obra, pelo fim do capitalismo e da sociedade de classes.

A concentração exclusiva do talento artístico em indivíduos – e a consequente asfixia de tais dotes na grande massa – deriva da divisão do trabalho. Se, mesmo sob certas condições sociais, todos pudessem chegar a ser pintores magníficos, isto não excluiria, em absoluto, que cada qual fosse um pintor original – com o que, também neste ponto, reduzir-se-ia a um puro absurdo a distinção entre o trabalho “humano e o trabalho “único”. De qualquer modo, numa organização comunista da sociedade, desaparece a subordinação do artista à limitação local e nacional – que deriva unicamente da divisão do trabalho – e a inserção do indivíduo em uma determinada arte, de tal maneira que existam exclusivamente pintores, escultores etc., designações que expressa, com eloquência a limitação do seu desenvolvimento profissional e sua dependência da divisão do trabalho. Numa sociedade comunista não haverá pintores, mas, no máximo, homens que, entre outras coisas, também se ocupam com a pintura. (MARX, 2010: 168)

A passagem acima, escrita por Marx em *A ideologia alemã*, poderia figurar em qualquer manifesto futurista, construtivista, dadaísta ou da arte de esquerda em geral após outubro. As diferenças, e diferenças radicais, manifestam-se em outros pontos. Nadezhda Krúpskaya escreveu um artigo intitulado *Lenin e Tchernychévski* onde fez o seguinte comentário acerca dos gostos literários de Vladímír Ílitch, seu companheiro: “Vladímír Ílitch lia literatura de entretenimento, a estudava, gostava. Mas tinha uma peculiaridade: o enfoque social se fundia em um todo único com a representação artística da realidade. Não separava estas duas coisas” (1968: 243). Do mesmo modo, prossegue Krupskaya (1968), com que Tchernychévski “refletia integralmente suas ideias em suas obras artísticas, Vladímír Ílitch, ao escolher livros de literatura de entretenimento, sentia especial predileção por aqueles que refletiam brilhantemente em obras artísticas umas e outras ideais sociais”. Em outro artigo, *A literatura predileta de Lenin*, Krúpskaya (1968: 236) lembra que a “nova arte russa”, a arte da revolução, da juventude revolucionária que afirmava não existir arte revolucionária sem forma revolucionária, “lhe parecia esquisita e incompreensível”.

Composto como um presente dos futuristas à Lenin, o poema *150.000.000*, de Maiakóvski, por exemplo, desagradou seriamente o comitê central do partido. Em uma carta escrita à Lunatchárski, no dia 6 de maio de 1921, Lenin reclama deste por ter votado a publicação de 5 mil exemplares do poema, o que “não passa de tolice, absurdo, extravagância e pretensão”. Em um bilhete à M.N. Pokrovski, ele é mais enfático: “Peço-lhe mais uma vez que nos ajude na luta contra o futurismo etc. Lunatcharsky conseguiu do Colégio (ai de mim!) a publicação dos ‘150.000.000’, de Maiakóvski. Será que não é possível colocar um limite nisso tudo? É preciso limites” (LENIN *apud* ALBERA, 2002:

184). Controlando a produção artística, ele conclui: “Acertamos a não-publicação desses futuristas mais de duas vezes por ano, e não mais do que 1.500 exemplares. Parece que Lunatcharski ordenou ainda que se eliminasse Kisselis, que é, dizem, um artista ‘realista’, para substituí-lo por um futurista (...). Será que não é possível encontrar anti-futuristas melhores?” (LENIN *apud* ALBERA, 2002: 184).

Numa ocasião, convidaram Lenin e Krúpskaya para um concerto no Kremlin destinado aos soldados vermelhos. Reservaram lugares para os dois nas primeiras fileiras. A artista Gzóvskaya recitou versos de Maiakóvski aproximando-se de Lenin que se sentiu, por sua vez, “constrangido, surpreendido e confuso”. Quando à Gzóvskaya sucedeu um artista que recitou *O criminoso* de Tchékhov, “Ilitch repirou aliviado” (LENIN *apud* ALBERA, 2002: 184). Lenin estava preocupado, sobretudo, com o que se dizia e o como se dizia deveria estar em função de sua mensagem, *do que se dizia*. Uma mensagem da obra de Maiakóvski ridicularizando os burocratas soviéticos foi responsável por aproximá-lo do dirigente bolchevique. Não foram suas imagens, ritmos-montagens, rimas inusitadas, cartazes, seu léxico, pelo contrário. Foi o conteúdo do discurso e a admiração sentida pelo poeta por jovens “cheios de vida e de alegria, dispostos a morrer pelo poder soviético e que não encontravam palavras na linguagem contemporânea para expressar-se e por isso as buscavam nos versos pouco compreensíveis de Maiakóvski” (KRÚPSKAYA, 1967: 237).¹⁰⁵

Mao Tse-Tung, um dos principais nomes e teóricos do marxismo, além de dirigente político era também poeta (como também o foram Ho Chi-Minh, Mariguella, Agostinho Neto, entre outros). Diferente de Lenin, que reconhecia seu desconhecimento neste campo e procurava manter-se relativamente distante quanto aos seus assuntos, Mao escreveu textos de grande impacto sobre a política cultural na China, sobre a “aplicação dos princípios de Marx e Lenin” em relação às artes, sendo o princípio de um importante acontecimento no século XX conhecido como a *Grande Revolução Cultural Proletária*,

¹⁰⁵ Sobre estes jovens, Krúpskaya (1967: 237) narra um encontro especial que marcou para sempre Lenin e ajudou a mudar um pouco a visão fortemente negativa que este tinha sobre a poesia de Maiakóvski: “Uma tarde Ilitch sentiu o desejo de ver como vivia uma comunidade juvenil. Resolvemos visitar a Varia Armand, conhecida nossa que estudava nos Estudos Superiores de Artes Aplicadas. Acredito ter sido o dia do enterro de Kropotkin, em 1921. Foi aquele ano de fome, mas entre os jovens reinava o entusiasmo. Na comuna dormiam pouco mais ou menos sobre tábuas sem nada e não tinham pão. ‘Mas temos grão’, nos disse, radiante, o guarda da comuna. Com aquele grão fizeram para Ilitch umas sopas de aveia estupendas, mesmo sem ter sal. Ilitch olhava para os jovens, olhava os rostos resplandescentes dos jovens artistas que o rodeavam e a alegria deles se refletia em seu semblante. Mostravam-lhe seus ingênuos desenhos, explicavam seu sentido e lhe faziam mil perguntas. Mas Ilitch riu, esquivou-se da resposta e perguntou, por sua vez: “O que vocês lêem? Lêem Púchkin? “Ah não – soltou alguém -, esse era um burguês! Nós lemos Maiakóvski”. Ilitch sorriu. “Púchkin – disse – me parece melhor”.

iniciada em 1966. Trazemos algumas elaborações deste autor pois ele conseguiu (e se propôs a) condensar em texto e política toda uma interpretação sobre a força e os caminhos da arte, questões dispersas tanto em Marx como em Lenin. Não a consideramos como uma ruptura em relação a estes pensadores, no que se refere a esta questão, nem à URSS, mas a aplicação em termos de conceitos, projetos e políticas de Estado daquilo que já se formulara antes, inclusive como tais, mostrando uma interessante unidade dentro de um campo bem diverso – o marxismo – quando se trata deste tema. Por exemplo, em um famoso discurso durante uma reunião de artistas e escritores em Yenan, China, no ano de 1942, Mao Tse-Tung (1968: 186) faz a seguinte colocação: “Toda a obra artística, seja qual for a classe a que pertence, é sempre um reflexo e uma estilização da vida dos homens”. Nesta lógica, considerando que “todos os nossos trabalhadores artísticos e literários devem realizar sua missão, devem mudar corajosamente suas posições, penetrar no seio dos operários, camponeses e soldados, atingir a fase atual da luta real”, quer dizer, devem trabalhar com e para o povo, então a arte revolucionária só poder ser “o resultado obtido pelo trabalho intelectual do artista revolucionário, tendo em vista refletir a vida do povo” (Tse-Tung, 1968:188).

Seguindo o caminho argumentativo de Mao, após uma primeira questão – para quem se destina a arte revolucionária? - com uma única resposta (em acordo com as vanguardas artísticas revolucionárias) - “para as massas” -, chegamos a um segundo questionamento: como realizá-la? Pela elevação do nível cultural? Ou pela extensão universal da cultura? No poema *Incompreensível para as massas* (1927), Maiakóvski responde aos críticos:

Esse palrar
de literatos
muitas vezes passa
entre nós
por convívio com a massa.
E impinge
modelos
pré-revolucionários
da arte do pincel,
do cinzel,
do vocábulo.
E para a massa
flutuam
dádivas de letrados -
lírrios,
delírrios,
trinos dulcificados.

verdadeiros e falsos, que, às vezes, sinto vontade de partir não sei para onde, por um ou dois anos, contanto que não ouça esse vozerio e essas

injúrias! Mas, no dia seguinte, pego novamente o touro pelos chifres, abandono o pessimismo, arregaço as mangas e ponho-me outra vez a brigar, reivindicando meu direito a existir como escritor da revolução, para a revolução e de não ficar à margem. (MAIAKÓVSKI, 1987: 95-96).

O símbolo maior da derrota da arte revolucionária, naqueles tempos, talvez tenha sido o tiro no peito dado por Maiakóvski. Não podiam acreditar, diz Pasternak (2010: 200), “não queríamos crer – delírio!/ Mas dois, três, todos, incessantes,/ O repetiam. Ajustados no trilho”. O povo, ausente no *Jubileu*, desconhecedor do *Jubileu*, corria em direção ao caixão. 150 mil choraram a sua morte diante de seu corpo calado: “Um dia inócuo, inócuo, mais inócuo/ que uma dezena de teus dias passados./ No vestíbulo, a turba se coloca/ Em fila, premida por um disparo”. Não adiantava o grito de sua irmã, à beira do túmulo: “Volódia!”. Ele partira. O tempo, após isso, corria. Em 1932 a RAPP, antes tão mimada pelo governo, é dissolvida e substituída pelo Sindicato dos Escritores Soviéticos, “um órgão sob o poder direto de Stalin, cuja afiliação era obrigatória para ser publicado” (EAGLETON, 2011: 75). Quatro anos após o suicídio de Maiakóvski acontece o Congresso dos Escritores Soviéticos que adota oficialmente, como doutrina de Estado no campo das artes e da cultura, o “realismo socialista”. A literatura, livre da vanguarda, agora, “deveria ser tendenciosa, voltada para o partido, otimista e heroica” (EAGLETON, 2011: 72).

Casos “toscos” aconteceram neste congresso e anunciaram o futuro de desenganos. Ao mesmo tempo em que o público assistia as tristes transformações de Górkki, o fantástico poeta de *Infância*, em homem de Estado e escritor da ordem, “os participantes também presenciaram o trabalho de Radek sobre 'James Joyce ou o realismo socialista?', que descrevia a obra de Joyce como um monte de bosta cheio de vermes e acusava *Ulisses* (que se passa em 1903) de falsidade porque não fazia referência à Revolta da Páscoa na Irlanda (1916)” (EAGLETON, 2011: 73). Como nos piores trechos de *Arte e vida social*, de Plekhánov, o valor de uma obra literária manifesta-se na verdade que esta revela. O problema é se perguntar: quem diz ou tem o poder de dizer a verdade? Ou, pior, mais perigoso, descobrir como Nietzsche (2004: 69) que a “verdade é uma multiplicidade incessante de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em síntese, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente elevadas, transpostas, ornamentadas...” e, após isso, berrar bem alto: “A verdade! Ilusão exaltada de um Deus! O que importa aos homens a verdade” (Nietzsche, 2000: 28). O surrealista André Breton, alguns meses após a realização deste congresso, deu uma conferência em Praga, no dia

1º de abril de 1935, sobre a *Posição política do surrealismo*, analisando o cenário da poesia soviética e das vanguardas artísticas em geral naquele contexto. Abaixo uma passagem interessante extraída à luz de todos estes acontecimentos:

O Primeiro Congresso dos Escritores Soviéticos, realizado de 17 de Agosto a 1º de setembro, em Moscou, dá a nítida impressão, nesta matéria de assinalar a origem de um período de distensão. Quer isto dizer que os tempos chegaram nos quais, aonde quer que seja, a personalidade humana poderá dar sua plena medida, tanto na poesia lírica quanto em outras partes? Não se poderia afirmar semelhante coisa, claro está, e tem escassa utilidade recordar que a Revolução apenas se prepara, a retomarmos a expressão de Trótski, para “conquistar para todos os homens o direito não somente ao pão, mas também à poesia”. Esta conquista pertence à sociedade mundial sem classes. Contudo, não deixa de augurar o melhor o fato de se ter manifestado em Moscou, em 1934, uma tendência preponderante ao aprofundamento do problema humano em todas as suas formas, não é senão confortador observar atentamente certos aspectos característicos do Congresso. Enquanto nos outros países a poesia é condenada a viver à margem da sociedade, pouco menos que envergonhadamente, e não pode aspirar senão a um eco longínquo (fora do âmbito da existência do poeta), é um sinal dos tempos que um dirigente da política soviética, Bukharin, que um dialético de primeiro plano se encarregue de apresentar a um Primeiro Congresso de Escritores o relatório sobre a poesia, e é também um sinal dos tempos que esse relatório conclua pelo não-antagonismo da imagem (recurso do irracional) e da ideia, ao não-antagonismo do “novo erotismo” e do “senso de coletividade” no quadro de um “realismo socialista” que “não pode ter por objetivo senão o próprio homem”. É impossível medir, atualmente, o alcance de tais declarações, provindo elas de onde provém. O menos que se pode dizer é que, a partir delas, a poesia se afigura mais necessária, mais vivaz do que nunca, que seu prestígio não pode deixar de crescer consideravelmente na escola internacional. (267-68)

A década de vinte, a década dos grandes sonhos e grandes invenções, estava morta. À distância, diz ainda Breton (2001: 167), pode parecer que as “graves perseguições” sentidas em vida por Maiakóvski e Iessiênin, por exemplo, aconteceram “para forçá-los a dar mais do que podiam”, como alguns chegaram a dizer depois. Por outro lado, complementa, contrariando esta hipótese, “é necessário concluirmos hoje que, nesse ponto, a política cultural da União Soviética não só se revelou assaz nefasta, mas também inteiramente inútil” (BRETON, 2001). Os últimos suspiros da vanguarda foram totalmente abafados com a eliminação dos antigos membros da OBERIU, no início da década de 30, como vimos no início deste ensaio.

“E a vida é boa, e viver é bom” [и жизнь хороша, и жить хорошо], dizem os seus versos.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. (2012), *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- ALBERA, François. (2002), *Eisenstein e o construtivismo russo*. São Paulo: Cosac & Naify.
- ANDRADE, Mário de. (1980), *Obra Imatura*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.
- BAKUNIN, Mikhail. (1977), *La anarquia segun Bakunin*. Barcelona: Tusquets.
- BRETON, André. (2001), *Manifestos do surrealismo*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- CAMPOS, Augusto de. (1989), *A margem da margem*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAVALIERE, Arlete. (2012), “O teatro de Maiakóvski: mistério ou bufo?” In: *Mistério-Bufo*. São Paulo: Ed. 34.
- DUNÁEVA, Cristina. (2017), *Anarquismo e Arte na Rússia revolucionária: a atuação de artistas da vanguarda*. In: <http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1507749731.ARQUIVO.cristinasnh2017.pdf>.
- EAGLETON, Terry. (2011), *Marxismo e a crítica literária*. São Paulo: Ed. Unesp.
- JAKOBSON, Roman. (2006), *A geração que esbanjou seus poetas*. São Paulo: Cosac Naify.
- JANGFELDT, Bengt. (1976), *Majakovskij and Futurism 1917-1921*. Stocolmo: Almqvist & Wiksell, Uppsala.
- KHARMS, Daniil. (2013), “Os sonhos teus vão acabar contigo”: *prosa, poesia, teatro*. São Paulo: Kalinka.
- KRUPSKAYA, Nadezhda. (1968), “La literatura predilecta de Lenin”. In: *La literatura y el arte*. Moscou: Editorial Progreso, 1968.
- _____ “Lenin y Chernyshevski”. In: *La literatura y el arte*. Moscou: Editorial Progreso, 1968.
- LENIN, Vladimir Ilitch. (1968), *La literatura y el arte*. Moscou: Editorial Progreso.
- LUNATCHARSKI, A.V. (2006), “Kommunistitcheskii spektakl” [Espetáculo Comunista]. In: *V.V.Maiakovskii: pro et contra*. Sankt-Peterburg: RKHGA.
- LUXEMBURGO, Rosa. (1991), *Revolução Russa*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MAIAKÓVSKI, Vladimir. (1923a), *Za tchto boriectcia Lef?* [Pelo que luta a Lef?]. Lef.

_____ (1923b), *Kovo predosteregaiet Lef* [A quem a Lef adverte?].
Lef.

_____ (1923c), *Tovarichi – Formovchiki Jisni* [Camaradas – que
dão forma a vida]. Lef.

_____ (1924), *Biecieda s sotrydnikom gaziety “Bilchovik”*.
Polojienie Lefa v SSSR [Conversas com os colegas do jornal “Bilchovik”]. A posição da
Lef na URSS.

_____ (1927), *O Lefie* [Sobre Lef]. Novy-Lef.

_____ (1987), *Antologia poética*. Trad. Emilio Carrera Guerra. São
Paulo: Ed. Max Limonad.

_____ (2009), *O percevejo*. São Paulo: Ed. 34.

_____ (2012), *Mistério Bufo*. São Paulo: Ed. 34.

_____ (2018), *Poemas*. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2018), *Sobre Isto*. São Paulo: Ed. 34.

MALIÉVITCH, Kazimir. (2007), *Dos novos sistemas da arte*. São Paulo: Hedra.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (2010), *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*.
São Paulo: Expressão Popular.

PAZ, Octavio. (2013), *Filhos do Barro*. São Paulo: Cosac & Naif.

NETO, Torquato. (2017), *Torquato Neto: Essencial*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

RANCIÈRE, Jacques. (2017), *Políticas da escrita*. São Paulo: Ed. 34.

REIS, Daniel Aarão. (2017), *A revolução que mudou o mundo: Rússia, 1917*. São Paulo:
Companhia das Letras.

RIPELLINO, A.M. (1971). *Maiakóvski e o teatro de vanguarda*. São Paulo: Perspectiva.

SERGE, Victor. (2007) *O ano I da Revolução Russa*. São Paulo: Boi tempo.

SKIRDA, Alexandre. (2017), *Os anarquistas russos, os soviets e a revolução de 1917*.
São Paulo: Intermezzo Editorial.

TROTSKI, Leon. (2007), *Literatura e Revolução*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

TSE-TUNG, Mao. (1968), “Artistas e escritores na nova china”. In: *O problema chinês*.
Rio de Janeiro: ZAHAR.

“NÃO MAIS GOVERNOS, NEM REI!”: A LITERATURA REBELDE E LIBERTÁRIA DE ANGELO BANDONI

Bruno Corrêa de Sá e Benevides

Mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO.

Graduado em História pela mesma instituição (UNIRIO).

Apresentação

Numa bela noite, apareceu Angelo Bandoni. Trazia no bolso do paletó volumoso catatau de folhas de papel almaço dobradas (...). Ele que sempre improvisara — e era famoso por isto — desta vez preferira escrever, pondo no papel o que lhe vinha do coração.

Tivera muito trabalho na redação, empregara frases fortes(...). O discurso saíra a seu gosto (...). No correr do tempo, Bandoni releu muitas vezes sua “obra-prima”, encalhada numa gaveta; aproveitava então para burilá-la, mudando uma palavra aqui, um adjetivo ali...

Bandoni tomou impulso, pediu silêncio. Levantou-se, puxou do bolso o calhamaço de papel, colocou os óculos e em tom oratório (...) iniciou a leitura. Comovido com as próprias palavras, interrompia-se de vez em quando para enxugar suor e lágrimas, limpar as lentes embaçadas dos óculos, assoar o nariz (GATTAI, 1994: 179-180).

Diversos foram os textos literários proferidos e publicados por Angelo Bandoni ao longo do período em que residiu no Brasil. Encontramos, durante a pesquisa que originou este artigo, inúmeras publicações na imprensa anarquista contendo suas poesias. O objetivo era único: propagandear o anarquismo. Mas como veremos neste trabalho, diferentemente de outras formas de manifestações da cultura libertária, a estrutura poética possui uma dupla proposta, ambas de caráter pedagógico: informar e educar o público — em geral trabalhadores, e não apenas a respeito dos ideais anárquicos; e uma segunda que seria propagar questões filosóficas e muitas vezes notícias da conjuntura política nacional e estrangeira.

De uma maneira geral, Angelo Bandoni escrevia de forma rebuscada, quase sempre em língua italiana, imprimindo em seus textos constantemente elementos que pertenciam à sua bagagem cultural. Além disso, buscou tratar de temas variados, porém geralmente de forma prolixa e contendo divagações filosóficas, que certamente se por um lado lhe davam um contorno de intelectualidade, por outro gerava certa desconfiança em

seus leitores. Entretanto, Bandoni soube lidar bem com essa questão, tanto foi assim que seus escritos vão “amolecendo” com o passar dos anos. Aquelas palavras mais exóticas e incompreensíveis vão lentamente sendo deixadas para trás, e assim substituídas por outras mais familiares. Ademais, tem as suas habilidades em oratória e linguística paulatinamente aprimoradas, conforme o relato constante na epígrafe.

Neste artigo, faremos uma análise detalhada de algumas poesias de autoria do militante anarquista Angelo Bandoni que foram publicadas nos periódicos libertários no Brasil entre anos de 1900 a 1921. Para tal análise, tencionamos em considerar o contexto social e histórico vivenciado por esse militante durante a confecção de seus textos, e também a sua percepção sobre a história do anarquismo e dos trabalhadores organizados. Pretendemos com isso compreender a função que estas práticas exerceram sobretudo enquanto estratégia de propaganda anárquica. Porém, antes de tudo, cabe fazermos um breve resumo da biografia de Bandoni.

Uma breve biografia de Angelo Bandoni¹⁰⁷

O *hall* da fama do anarquismo em São Paulo nos primeiros anos da República é composto por militantes emblemáticos como Gigi Damiani, Oreste Ristori, Tobia Boni, Alessandro Cerchiai, Edgard Lourenroth, Florentino de Carvalho, Neno Vasco, entre outros, que em razão de suas ações aguerridas despertaram interesse na produção de trabalhos biográficos¹⁰⁸. Para alguns historiadores e memorialistas, o nome Angelo Bandoni também se insere nesse grupo.

Angelo Bandoni, nasceu em 2 de julho de 1868 em Bastia, uma cidade localizada ao norte da ilha da Córsega na região do mar Mediterrâneo. Vale ressaltar que a ilha da Córsega, até o ano de 1769, sofreu grande influência política de diversos reinos, principalmente os italianos ainda não unificados, quando a partir desta data passou a pertencer ao domínio da França (REY, 2008: 05). Essa informação possui grande relevância, na medida em que demonstra ser Bandoni francês de nascimento, mas de cultura italiana.

Apesar de ter nascido na Córsega, este tinha origem italiana por parte materna e paterna, pois ambos eram de Livorno. Após seu nascimento, a família Bandoni viveu na

¹⁰⁷Sobre as informações biográficas de Angelo Bandoni mencionadas neste texto ver: BENEVIDES, 2018b.

¹⁰⁸ Sobre Gigi Damiani: FEDELI, 1954; sobre Oreste Ristori: ROMANI, 2002; sobre Edgard Lourenroth: KHOURY, 1989; Neno Vasco: SAMIS, 2009 e Florentino de Carvalho: NASCIMENTO, 2000.

ilha francesa por mais 18 anos, quando ele, seu pai (Giovanni Bandoni) e seu irmão migraram em direção à Itália.

De Bastia, a família Bandoni chega à cidade de La Spezia onde se estabelece no ano de 1886. A trajetória de Angelo na Itália é um conjunto de “idas e vindas”. No momento em que aporta na península itálica, o anarquismo estava fervilhando e sofria intensa repressão por parte das autoridades italianas. No final do século XIX, o país era possuidor de uma massa trabalhadora ainda predominantemente agrária e artesã, que passava por grandes dificuldades e uma miséria crescente. O processo de industrialização na região norte do país e as periódicas crises econômicas geraram um expurgo de proletariados desempregados provocando uma profunda desigualdade social e entre regiões¹⁰⁹.

Tais condições favoreceram o desenvolvimento do movimento anarquista, sobretudo nas regiões da Toscana (seu berço), Firenze, Prato, Livorno, Massa, Carrara e dali foi ampliando o seu raio de propagação por toda a península até 1898 (LEVY, 1999: 07), quando experimentou o seu processo de enfraquecimento em razão de uma intensa repressão. Fator preponderante no desenvolvimento dos ideais libertários foi a passagem de Mikhail Bakunin na Itália entre os anos de 1864 a 1867, cujos ensinamentos colaboravam na formação de dois dos maiores expoentes do anarquismo italiano – Errico Malatesta e Carlo Cafiero (PERNICONE, 1993: 03-04).

Uma das características essenciais do proletário italiano do final do novecentos foi o estabelecimento de um nexos entre o pensamento e a ação, onde a camada mais baixa do proletariado, os *braccianti* (trabalhadores, jornaleiros ou boia-fria), em “contato com um discurso teórico do socialismo, apropriou-se gradativamente das premissas teóricas anarquistas rejeitando, porém, as práticas de luta da pequena burguesia”. O modelo de reação adotado por esse novo contingente anarquista contra a “exploração de quem os dominava passou a ser sistemática: a realização de furtos campestres e o incremento dos bandos armados” (ROMANI, 2002: 32).

Por consequência, duas vertentes do anarquismo na Itália se desenvolveram. O individualismo, aqui incluídos os insurrecionalistas, já desde a década de 1870 quando da perseguição aos trabalhadores internacionalistas após o fim da Comuna de Paris, e o chamado anarco-comunismo, a partir da concepção originária de Kropotkin e muito

¹⁰⁹ Sobre a Itália na segunda metade do XIX, ver: BIONDI, 2011: 39-40 e HOBBSAWM, 2013: 183-184, para uma compreensão do universo proletário neste mesmo período.

defendido por Malatesta desde seu regresso da Argentina ao final da década de 1880. Como a corrente individualista foi mais forte até quase o final do *dezenove*, percebe-se certa e efêmera proximidade de Angelo Bandoni com esta vertente, tendo em vista algumas de ações à época de sua estadia na Itália. E que ações foram essas?

O jovem Bandoni não tinha endereço e nem destino certo, transitando por distintos lugares da costa tirrênica norte italiana. Todos esses sítios inclusive sob grande influência do anarquismo. Depois de constatar a sua primeira aparição em La Spezia (1886), os registros policiais apontam que ele havia sido preso na comuna de Lucca (1887), na região da Toscana, por contrabando de moeda falsa, permanecendo privado de sua liberdade até final de 1890, quando, após ter cumprido a sua pena, retornou pela segunda vez a La Spezia.

No mesmo ano que foi posto em liberdade, Bandoni foi novamente condenado a cinco anos de reclusão por furto, roubo e uso de documento falso. Só que desta vez cumpriu pena na Argélia, colônia administrada pelo Estado da França, já que era francês nato. Em 1895, após ter saído da prisão, retorna pela terceira vez a La Spezia, ocasião em que foi mais uma vez detido (por nove meses) e definitivamente expulso da Itália. Entre os anos de 1895 a 1900 há divergências nos registros policiais. Uma versão menciona que durante este período migrou clandestinamente para a Argentina, retornando à Itália anos depois. A segunda versão diz que veio para o Brasil e posteriormente retorna à comuna de La Spezia.

Em maio de 1898, uma forte onda de repressão assolou os anarquistas. Com a deflagração da revolta contra o aumento do pão, as forças do rei Umberto I (1878-1900) acertaram o cerne do movimento libertário na tentativa de reprimir os “subversivos”. Desta forma, iniciou-se uma sequência de expulsões e prisões por todo o país. Além disso, foi necessário empurrar essa massa proletária para um lugar distante e amenizar as tensões internas, o que foi providenciado pelo governo italiano através da imigração em massa para a América (LEVY, 1999: 06). Foi exatamente nesse contexto conflitante e de grande repressão, que Bandoni teve a sua expulsão decretada.

No dia 05 de maio de 1900, Angelo Bandoni aportou em Santos, no Estado de São Paulo, a bordo do vapor *Città di Genova*. Veio sozinho em busca de novos rumos na América. Tinha apenas 30 anos e do Brasil jamais se mudou, permanecendo no país por mais de 47 anos.

Quando chegou a terras brasileiras, residiu em uma área rural na zona oeste do Estado de São Paulo, denominada Água Virtuosa. Possivelmente nesse momento deve ter trabalhado no campo como colono agrícola, fenômeno muito comum junto aos italianos recém-chegados ao país no final do *oitocentos*. Em um segundo momento, muda o local de sua residência para o centro urbano paulistano, mais especificamente no bairro do Bom Retiro (região onde abrigou grande quantidade de imigrantes italianos).

A escravidão havia sido recentemente abolida (1888) e a República acabara de ser proclamada (1889) quando adentrou ao país. O parque industrial nacional ainda era muito incipiente e se restringia ao Estado de São Paulo e Rio de Janeiro. Quer dizer, o movimento de trabalhadores operários ainda estava germinando. Portador de certo *capital* libertário adquirido no exterior, assim como diversos militantes, Bandoni contribuirá ativamente na formação da massa trabalhadora organizada, sobretudo propagando as ideias anarquistas.

Em terras brasileiras, as suas ações libertárias tiveram maior ênfase na propaganda e na informação dos trabalhadores. Tanto é assim, que durante o período de permanência no país, escreveu em diversos periódicos¹¹⁰ e também foi responsável pelas edições de alguns outros que ganharam notabilidade¹¹¹. Além disso, realizou conferências, organizou escolas e ainda teve tempo para escrever poesias. Tais práticas, além de privilegiar o prazer e o entretenimento da classe trabalhadora, buscavam convencer, por meio da propaganda, o seu público alvo da “necessidade de emancipação social” (HARDMANN, 2003: 13-14 e 32).

Além de grande articulista, Bandoni também tem sido reconhecido por suas ações no campo da educação libertária. A sua prática pedagógica, que vai se aperfeiçoando e se

¹¹⁰ Como por exemplo: com a participação, em 1900, de alguns artigos no periódico *Palestra Social*, cuja direção pertencia ao anarquista Tobia Boni. A partir de 1904, contribuiu recorrentemente nas páginas do implacável jornal editado por seu grande companheiro de luta Oreste Ristori, o já referido *La Battaglia*. Quando o *La Battaglia* chegou a seus momentos finais (1912), passa a ser editado sob outro nome – *La Barricata*, o qual teve sobrevida até outubro de 1913. Bandoni também participou como redator em algumas edições. Em julho de 1913, faz presença no periódico organizado pelo anarquista Alessandro Cerchiai, *La Propaganda Libertaria*.

¹¹¹ Produto do círculo libertário *Germinal*, em fevereiro de 1902, Bandoni funda um periódico com o mesmo título. Em 1915, organizou o periódico *Guerra Sociale*, que ousaria fazer as vezes do *La Battaglia* de Ristori. Foi diretor-responsável até a edição de n. 16, quando Gigi Damiani assume a direção. Este jornal durou até o ano de 1917 e teve papel crucial na organização da greve geral de São Paulo em 1917. No ano de 1919, editou o jornal *Alba Rossa*, contribuindo até a edição de n. 11. O jornal teve breve duração, intercalada por sucessivas interrupções, encerrando as suas atividades definitivamente em 1934. Bandoni havia deixado o *Alba Rossa* em 1919 para dar prosseguimento ao seu antigo periódico - o *Germinal!*, que encerra no mesmo ano.

profissionalizando com o decorrer do tempo de estadia no Brasil, ganhou reconhecimento, inclusive, no interior da comunidade italiana a qual fez parte.

Após ter-se deslocado do interior paulista em direção ao centro urbano da capital paulistana, Bandoni passa a ser reconhecido pela alcunha: o *professor*, tamanho o seu vínculo com a arte do ensino. Essa experiência pedagógica foi sendo adquirida na prática cotidiana e na aplicação de um método específico baseado em suas leituras (Cf.: BENEVIDES, 2018a).

Os últimos momentos da vida de Bandoni não são precisos. Os seus artigos vão pouco a pouco desaparecendo das páginas da imprensa anarquista remanescente. As suas pegadas somem, mas alguns de seus rastros ainda são encontrados até meados da década de 1940. Permanece morando no mesmo bairro (Bom Retiro) com a sua esposa até o ano de seu falecimento (1947). Ao que se sabe, não morreu como um mártir como tantos outros anarquistas. Provável que tenha deixado a vida pelo avançar da idade, o corpo cansado e vencido pela velhice, mas com a mente convicta de seu anarquismo.

Os anos 1940 no Brasil foram exigentes com os libertários. Encontravam-se espremidos; de um lado o trabalhismo varguista e a repressão do Estado Novo; do outro, o comunismo ganhava terreno entre a classe proletária. Diante desta realidade, certamente a sua trajetória e seus escritos à época não foram reconhecidos por seus pares e caíram no esquecimento dos frios dados estatísticos. Assim, acabou não sendo lembrado nem pelos anarquistas organizados que sobraram, nem pela atual escrita da história (ou historiografia) sobre o respectivo tema.

Literatura e propaganda na imprensa libertária

Entre os diversos grupos libertários formados no país ao longo da primeira República, sejam eles de matriz estrangeira ou não, os anarquistas integrantes de tais grupamentos foram versáteis na produção e no desenvolvimento de práticas culturais variadas, marcadas intensamente pela diversidade étnica. Tais práticas, além de privilegiar o prazer e o entretenimento da classe trabalhadora, buscavam convencer o seu público alvo da “necessidade de emancipação social” (HARDMAN, 2003: 13-14 e 32).

No que tange às variadas formas da cultura libertária, especialmente as praticadas no interior da comunidade italiana em São Paulo, que neste artigo possui maior relevância, estas tendiam a se manifestar a partir da organização de jornais, festas, ações teatrais, escolas, conferências, poesias, entre outras atividades. Entretanto, nesse

momento, interessa-nos a última modalidade, já que esta explorava intensamente o universo da literatura tornando-se importantes instrumentos para o “proselitismo libertário” (LEAL, 1999). Em razão de seu teor pedagógico, a cultura era pensada fundamentalmente como meio de emancipação (HARDMAN, 2003: 43).

Por outro lado, percebe-se a estruturação de uma “moral anarquista” voltada para consolidar uma cultura que fosse capaz de resistir aos “males da ordem dominante”. De acordo com Francisco Hardman, no plano estético, esta perspectiva traria uma tensão mal resolvida entre os valores conservadores e a “energia explosiva do desconhecido”, do novo. De certo modo, ainda segundo o autor, a presença dessa tonalidade conservadora possibilitou produzir contradições que muitas vezes “chegavam às raias da ética protestante”, muito embora isso acontecesse em casos excepcionais (HARDMAN, 2003: 85)¹¹².

Nas produções literárias (em prosa ou em verso), de uma maneira geral, pode-se distinguir os escritores¹¹³ anarquistas como: profissionais que aderiam à causa momentaneamente; os militantes que “escreviam para a classe trabalhadora, incorporando-se ao movimento pelo trabalho de divulgação doutrinária e pedagógica” (podemos inserir nesse caso Angelo Bandoni); o escritor-operário que geralmente colaborava anonimamente para os periódicos; e finalmente o militante político do anarquismo, que conduzia a liderança do movimento e ocasionalmente fazia literatura (também reconhecemos um pouco do Bandoni nesta categoria) (PRADO; HARDMAN; LEAL, 2011: XIX-XX).

De uma maneira geral, afirma-se que a literatura anarquista nas primeiras décadas do século XX no Brasil mesclou a insubordinação política com certos traços do parnasianismo, movimento literário que foi hegemônico no país até a década de 1920. Entretanto, há quem argumente que para o escritor libertário, por não ser um profissional, a sua obra é mais um resultado da experiência coletiva do que efeitos da percepção estética, importando, para o seu trabalho, o impulso criador “mais do que o próprio texto”

¹¹² Como veremos em momento propício, essa contradição esteve bastante aparente nos textos de Angelo Bandoni. Por exemplo, se por um lado foi ousado ao falar sobre sexo, por outro idealizou a prática deste de maneira um tanto conservadora. Outro exemplo de paradoxo foi a constante presença de valores cristãos em um universo onde o contato do divino era desprestigiado, etc.

¹¹³ Sobre a autoria dos escritos, cabe ressaltar que: “Grande parte dos escritores anarquistas não cultivava a arte de escrever como um fim em si mesma, e o próprio texto nasce, circunstancialmente, da sucessão dos embates que vão preenchendo a pauta militante dos jornais operários: a denúncia de maus-tratos nas fábricas, a comemoração de um evento revolucionário, o confronto com a repressão, o registro quase expressionista da miséria, a crônica corrosiva da cena burguesa, a caricatura impiedosa dos inimigos da causa, com ênfase para o burguês, o militar e o padre”. (PRADO; HARDMAN; LEAL, 2011: XX).

em si (PRADO; HARDMAN; LEAL, 2011: XXIII). Em que pese esta afirmativa, como veremos em momento oportuno, a forma da escrita, por diversas vezes, no caso de Bandoni (e de outros anarquistas como Gigi Damiani), obedecia a um critério estético rigoroso, tanto na métrica quanto na rima.

Nesse sentido, talvez essa combinação de estilos servisse também como uma “maneira de ocupar o código das classes dominantes e forçar a se abrir por dentro um novo modo de convivência cultural, sempre como forma de conduzir as transformações da ordem burguesa”. Dito de outra forma, a literatura anarquista possuiria uma dupla perspectiva: a mobilização da classe operária, por um lado; e pelo outro o “contraponto da vanguarda política à vanguarda estética” (PRADO; HARDMAN; LEAL, 2011: XIII). De todo modo, seja como for, os textos literários tanto em verso quanto em prosa tinham como horizonte, em primeiro lugar, a propaganda, pois o lugar que tais publicações ocupavam na imprensa anarquista indicavam este fato. Além disso, a literatura libertária em verso “respondia também a outras funções, ou mesmo abria espaço para elas, entre as quais a musicalidade, a harmonia, a emotividade, o entretenimento” (LEAL, 1999: 85 e 92).

Os textos em prosa (como, por exemplo, as inúmeras conferências que eram publicadas nos jornais ou em formato de opúsculos) exerciam uma função menos festiva ou menos voltada para o entretenimento, privilegiando, assim, o seu caráter didático que contribuía para a “formação da consciência anárquica junto aos trabalhadores” (LEAL, 1999: 131 e 132). Entretanto, como veremos a seguir, determinadas conferências proferidas por Bandoni foram produzidas em forma de verso, fato este que possibilitava amalgamar a alegoria peculiar a este estilo a uma via pedagógica.

A literatura libertária de Angelo Bandoni

As poesias de Angelo Bandoni exploravam temas variados, que iam desde uma declaração de amor à anarquia, a homenagens de anarquistas que se tornaram mártires pela causa, a sua paixão pela educação, explicações quanto a conjuntura política, até a um engajamento antifascista. Bandoni possuía uma enorme capacidade rítmica, que somada ao seu capital cultural e a sua oratória, permitia-lhe a criação de textos complexos, e por vezes apenas escritos musicados resultantes de meros improvisos. Por tais habilidades, também passou a ser reconhecido na comunidade italiana a qual fazia parte em São Paulo. De acordo com o relato de Zélia Gattai:

Angelo Bandoni frequentava muito nossa casa. Falava sempre em tom oratório, cantava, declamava, discutia qualquer assunto, estava por dentro de tudo, um poço de sabedoria! Era autor de uma paródia ao hino fascista: ‘Con il terrore / Con il fascismo /non si vince il comunismo...’. Distribuí a letra de sua autoria entre os amigos e filhos dos amigos; sempre que aparecia, organizava um coro para cantar essa sua versão. Adorava fazer conferências, a qualquer pretexto saía com um improviso. Era professor, eu nunca soube de quê (GATTAL, 1994: 132).

Algumas obras e determinados poetas, tradicionais entre os imigrantes italianos nesse contexto, foram recorrentes nas publicações de seus jornais. Assim, via-se circular, constantemente, trechos e referências de *A Divina Comédia*, de Dante, *Germinal*, de Émile Zola, *Guerra e Paz* de Leon Tolstói e os escritos do anarquista italiano Pietro Gori, cujo estilo imprimiu um traço marcante nas poesias de Bandoni¹¹⁴ (VEGLIANTE, 1996: 70-71).

Dentre outros militantes que escreveram poesias, as produções de Bandoni tenderam a abordar temas mais leves (menos radicais em relação a alguns valores libertários), porém a expressão rimada foi um artifício que possuiu maior presença em sua literatura em comparação com outras autorias. Consoante já ressaltado, em algumas ocasiões expressou conferências em versos longos, que eram publicados nos jornais de maneira fracionada e em distintas edições, como foi o caso de *Progresso e Civiltà*, cuja métrica e a estética eram verdadeiros “rios” de hendecassílabos¹¹⁵¹¹⁶ (ver: VEGLIANTE, 1996: 72), conforme demonstrado no trecho abaixo:

(...)
Di titaniche lotte e di studio indefeso;
(Di ti/tani/che lot/te e di s/tu/dio in/de/fe/so;)

Mentre l'incoercibile baldanza del pensiero
(Men/tre l'in/coer/ci/bi/le bal/dan/za del pen/sie/ro)

Schiude breccie di fuoco nel piú denso mistero;

¹¹⁴ A influência das obras de Gori foi intensa para diversos anarquistas em São Paulo e mesmo no Brasil, pois “foi autor de vários poemas dramáticos, encenados com enorme frequência pelos grupos de teatro operário de São Paulo e Bueno Aires: *Il Primo Maggio; Senza Pratria; Ideale*. (...) Os diálogos em verso entremeiam o tema do amor e do ideal anarquista” (HARDMAN, 2003: 38-39).

¹¹⁵ Hendecassílabo é uma forma métrica que casa verso contém onze sílabas métricas.

¹¹⁶ Esta não foi uma tendência exclusiva dos textos de Bandoni. Isabelle Felici, em trabalho intitulado *Poesie d'un rebelle*, ao analisar as poesias do anarquista Gigi Damiani, identifica essa mesma métrica para os seus textos (ver: FELICI, 2009: 19).

(Schiu/de bre/ccie di fuo/co nel piú den/so mis/te/ro)

*Ora che sugli oceani, sfidanti gli urugani,
(Ora che su/gli o/cea/ni, sfi/dan/ti gli u/ru/ga/ni,
(...)¹¹⁷*

Quanto à rima, nem sempre seguia uma coerência, isso para os poemas longos. Mas as poesias curtas tendiam trilhar um padrão *emparelhado* obedecendo a uma sequência, como no caso da poesia *L'odissea di Sante Caserio*¹¹⁸, cuja organização, ao menos na primeira estrofe, seguia o modelo AABBAACC (...), o que possibilita produzir uma sonoridade perfeita. Além disso, as rimas são ricas, já que Bandoni buscou rimar palavras de classes gramaticais diferentes para cada verso (ver: FELICI, 2009: 19, que fez análise semelhante nas poesias de Damiani).

*Cieco, devoto e vile, la chiesa mi volea; A
«Prega, sopporta e spera, ognor mi ripetea ... A
E la infantil vaghezza del viso e del pensiero. B
Per l'orgie della fede, pei riti del mistero, B
Servi più d'una volta, in scene di parata, A
A dar vita e colore all'ombra inanimata A
Di qualche santo in voga.... ne' miei primieri anni, C
Fui spesso conquistato a fare il San Giovanni,... C*

Ao reunir toda a produção poética de Angelo Bandoni elaborada entre os anos de 1900 a 1920, isso a partir dos jornais anarquistas em que ele publicou, poderíamos esquematizá-la de acordo com o quadro abaixo:

Quadro 04 – Poesias publicadas por Angelo Bandoni

Título	Assinatura	Autor	Localização	Data
Primo Maggio		Angelo Bandoni	<i>Germinal</i> n. 05 a. I	01 de maio de 1902
Sciopero generale	Angelo Bandoni	Angelo Bandoni	<i>Germinal</i> , n. 09 a. I	30 de junho de 1902
Sans titre		Angelo Bandoni	<i>Germinal</i> n. 01 a. III	24 janeiro 1904
Figli di Plebe		Angelo Bandoni	<i>Germinal</i> n. 01 a. III	24 janeiro 1904

¹¹⁷ *Guerra sociale*, n. 01, 11 de agosto de 1915, p. 04, “Progresso e Civiltà”.

¹¹⁸ *Alba Rossa*, n. 01, 26 de janeiro de 1919, p. 03, “L’odissea de Sante Caserio”.

Sans titre		Angelo Bandoni	<i>Germinal</i> n. 02 a. III	21 fevereiro 1094
Canzone a Michele Angiolillo	Angelo Bandoni	Angelo Bandoni	<i>La Battaglia</i> n. 342	17 fevereiro 1912
Canzone di Pietro Gori	A. B	Angelo Bandoni	<i>La Prop. Libertaria</i> n. 20	19 dezembro
Progresso e Civiltà	Angelo Bandoni	Angelo Bandoni	<i>Guerra sociale</i> , n. 01 e ss	11 de agosto de 1915
L'Odissea di Sante Caserio	Angelo Bandoni	Angelo Bandoni	<i>Alba Rossa</i> n. 1 ao 5, 7 e 8	D e 29 janeiro a 15 março de 1919
Figli di Plebe		Angelo Bandoni	<i>Germinal!</i> n. 05	17 maio de 1919
Germinal!		Angelo Bandoni	<i>Germinal!</i> n. 05	17 maio de 1919
I coloni Ribelli		Angelo Bandoni	<i>Germinal!</i> n. 07	31 maio de 1919
Ribellione		Angelo Bandoni	<i>Germinal!</i> n. 07	31 maio de 1919
Propietà pivada e miséria		Angelo Bandoni	<i>Germinal!</i> n. 08	7 junho de 1919
In memoria di M. Angiolillo		Angelo Bandoni	<i>Germinal!</i> n. 08	7 junho de 1919
Ricordando l'impresa libica		Angelo Bandoni	<i>Germinal!</i> n. 10	21 junho de 1919
L'impresa triplolina		Angelo Bandoni	<i>Germinal!</i> n. 10	21 junho de 1919

Fonte: informações retiradas a partir das edições dos jornais citados no quadro. Elaboração do autor

Tendo em vista as considerações expostas até aqui e que privilegiaram, sobretudo, as questões teóricas, voltaremos, nesse momento, a atenção para a análise temática de algumas poesias de Bandoni. Não apreciaremos todas, mas somente aquelas que julgamos relevantes enquanto instrumento de propaganda anárquica, já que muitas apenas continham elucubrações e divagações filosóficas.

Nesse sentido, começemos pela poesia publicada em seu periódico *Germinal*, no ano de 1902, em comemoração ao primeiro de maio, prática comum na imprensa libertária. Na ocasião, o jornal veiculou uma capa especial contendo um texto e uma poesia em exaltação àquela data. A pretensão de Bandoni era despertar entre os trabalhadores a importância da luta que o operariado enfrentava contra o patronato,

transformando este embate em um verdadeiro campo de batalha cuja redenção do proletariado contra as injustiças deveria ocorrer não por outorga, mas pela luta autônoma:

*Corre-nos nas veias muito sangue diluído,
As lentas palavras têm demasiada inércia:
As doces retóricas do amor, da fraternidade,
Penetrou na alma com mentirosa esperança.
Os nossos mortos, entretanto, dos patíbulo atroz
Suspensos [...], os massacres ferozes,
E vingança e tortura e insultos sanguinários
(...)
Oh Primeiro de Maio fúlgido, venha a nós o glorioso
Mas seja o dia dos fortes, (...);
Seja, não do céu a mística contemplação inerte
Não a apatia impotente dos braços cruzados
(...)
A hora da justiça, da grande vitória,
Quando do sangue vivido surge a nova história
A cancelar as infâmias e as vergonhas da servidão...
Será aquele apenas o nosso Primeiro de Maio¹¹⁹¹²⁰*

Ainda dentro dessa temática pertencente ao mundo do trabalho, a greve geral também possuiu guarida na poética bandoniana. De acordo com ele, a ação grevista deveria ser entendida como movimento cujo objetivo seria a revolução social e não apenas a luta por conquistas trabalhista mais imediata:

Sobre a greve geral

*Irromperemos nos aposentos
Vossos, o potente, como um furacão:
Então vai suplicar-te em vão,
Serão vans as lágrimas, os lamentos.
Aos vossos tetos vamos pendurar ardentes
Língua de fogo, deixaremos a canção
A canção, e aos corvos, com furor insano,
Daremos os corpos ensanguentados extinto
E, pisando aqueles em ruínas
Em chamas ainda, ou tirando os anêmicos,
Que vive da infâmia e da rapina,
Saudaremos prazerosos o novo,
Que, depois de tantos desconhecidos cuidados,*

¹¹⁹ A tradução de todos os poemas foi feita livremente pelo autor. Visando uma melhor compreensão do texto, optamos por transcrever o original em italiano em cada poesia trabalhada.

¹²⁰ “Ci scorre nelle vene troppo sangue annacquato;/ Di languide parole si hanno troppa inabbriato;/ Il dolcissimo rettorico d’amor, di fratellanza,/ Ci penetrò ne l’animo con speranza,/ I nostre morti, instantly, dai potiboli atroci/ Pendono [...], e massacrati feroci,/ E vendetta e torture e sanguinari insulti./ (...) O Primo Maggio fulgido venga il tuo di glorioso/ Ma c’è de forti il diorno, (...)/ C’è, non del cielo la mística contemplazione inerte,/ (...) L’ora de l’agustizia da la grande vittoria,/ Quando dal sangue vivido spunti la nova storia/ A cancellar le infamie e le onte del servaggio.../ Sarà quello soltanto il nostro Primo Maggio!” (*Germinal*, n. 05, 01 de maio de 1902, p. 01, 03 e 04, “Primo Maggio”).

*Por nós remido surgirá mais belo!*¹²¹

As poesias não eram apenas publicadas nos jornais. Elas, antes de correrem nas páginas da imprensa anarquista, deveriam, em muitos casos, ser lidas em público. Geralmente isso se dava em festas libertárias realizadas em teatros por iniciativa dos anarquistas. Lá o orador se apresentava ao público e executava sua performance. Nessa prática, Bandoni tornou-se perito ao longo do período em que esteve no Brasil e por vezes discursava sozinho ou dividindo o tablado com outros militantes, como na comemoração do primeiro aniversário de seu *Centro educativo libertário Germinal*, em setembro de 1902, no qual ficaria encarregado de realizar uma apresentação e ter recitada uma de suas conferências poéticas (*La Miseria*¹²²) por um dos seus companheiros (Gioavanni Gargi):

Centro educativo libertário Germinal

*Em ocasião de primeiro aniversário da constituição deste círculo, os aderentes estão organizando um grande sarau que terá lugar o dia 13 do próximo setembro, a hora 20:30 no teatro Andrea Maggio, citado na rua dos Imigrantes, 180.*¹²³

Outra temática enfrentada por Bandoni era a homenagem realizada em memória de alguns militantes anarquistas que, porventura, tivessem sido presos e condenados à pena de morte. Neste sentido, podemos ressaltar duas poesias portadoras dessa perspectiva: a *Canção de Michele Angiolilo*¹²⁴, publicada no *La Battaglia*, e uma verdadeira odisseia intitulada *A Odisseia de Sant Caserio*¹²⁵, cuja veiculação percorreu diversas edições do jornal *Alba Rossa*.

De semelhante, além de cultivarem a memória de dois anarquistas, as poesias buscam sacralizar as ações destes militantes que estiveram envolvidos em regicídios. De

¹²¹ “Lo sciopero generale sarà il nostro ultimatum! o cecederete o.../ Irromperemo negli appartamenti/ Vostri, o potanti, come un uragano:/ Allora voi supplicherete invano,/ Saran van le lagrime, i lamenti./ Al vostri tetti appiccheremo ardenti/ Lingue di fuoco, vi faremo a brano,/ A brano, e ai corve, con furore isano./ Daremo i corpi insanguinati e spenti/ E, calpestando poi quelle rovine/ Fumanti ancora, o anemici tiranni./ Che viveta d’infamie e di rapine./ Saluteremo lieti il di novello./ Che, dopo tanti inauditi affanni./ Per noi redanti sorgerà più bello!” (*Germinal*, n. 09, 30 de junho de 1902, p. 01, “Sullo Sciopero Generale”).

¹²² Que não chegou a ser publicada, e por conta disso desconhecemos o seu conteúdo.

¹²³ *Germinal*, n. 14, 06 de setembro de 1902, p. 04.

¹²⁴ Foi um tipógrafo anarquista italiano que assassinou o primeiro-ministro espanhol Antonio Cánovas del Castillo em agosto de 1896.

¹²⁵ Trata-se de uma homenagem feita pelo Bandoni para o anarquista Sant Geronimo Caserio, um anarquista nascido na Itália e que ganhou fama após apunhalar o presidente da República francesa Carnot com um único golpe. Um dos motivos do regicídio foi a vingança da execução de um outro anarquista francês: Ravachol.

outro modo, como era de se esperar, condenam toda a ação repressora das autoridades envolvidas no julgamento de ambos os ácratas e os transformam em verdadeiros heróis. O ponto de distinção das artes está na métrica e na estética, onde na *A Odisseia de Sant Caserio*, Bandoni buscou maior complexidade e riqueza, enquanto que em a *Canção de Michele Angiolilo* a rima tenha como fim maior uma certa musicalidade.

Canção de Michele Angiolilo

*No castelo maldito¹²⁶
 Sucumbia, torturados,
 Os companheiros infelizes
 Borrás, Rochez e Bernich
 Se pretendia, com o terror,
 Sufocar as rebeliões
 Contra os padres e os patrões,
 Contra todos os opressores
 (...)
 Sempre ousados, sempre fortes
 Superaram o mártir.
 Mas a iniquidade
 Em Cánovas del Castilho,
 Da Itália um filho
 (...)
 De anarquista tem o pensamento
 E a heroica coragem;
 Mais não um único momento
 Enquanto a hora soar.
 Aos termos salutare
 (...)
 Ao cadafalso da história:
 D'um Castilho, a memória
 Execrada a todo momento será!
 Pela humanidade,
 Ao garrote ascendido e riu
 E lançou o grito
 De: Germinal!!¹²⁷*

A Odisseia de Sant Caserio

*(...)
 Da justiça e da paz iluminou por algumas vezes
 Não foi pela minha dor, não foi pela minha revolta*

¹²⁶ N. do autor: a fortaleza de Monte Juic, em Barcelona, tristemente conhecida pela atrocidade cometidas contra os anarquistas detidos.

¹²⁷ “Nel Castello maleditto/ Soccombevan, torturate,/ I compagni sventurati/ Borrás, Rochez, Bernich/ Si voleva, col terrore,/ Soffocar le ribellioni/ Contro i preti ed i patroni,/ Contro tutti gli oppressor;/ (...) Sempre audaci, sempre forti/ Superarono il martir./ Ma l’iniquità/ In Canovas del Castiglio/ D’Italia un figlio./ (...) Dell’anarchico ha il pensiero/ E l’eroico ardimento;/ Più non posa un sol momento/ Finchè l’ora suonerá./ Alle terme suonerá./ (...) Alla gogna della storia:/ D’un Castiglio, la memoria/ Esecratata ognor sarà!/ Per l’umanità,/ Al garotte ascendo e rido/ E lancio il grido/ Di: Germinal!!” (*La Battaglia*, 09 de março de 1912, p. 04, “Canzone di Michele Angiolillo”).

*Contra os rigores injustos da terra ou do céu...
 A fé, aos olhos meus, havia tecido um véu
 (...)
 Creio que grande parte do infortuno humano
 Se devem ao caso e as paixões insanas
 Que conturbam o pensamento correto da mente
 (...)
 De ser atingido por mil inquietudes,
 D'Único, que insurge contra a sociedade.
 Odiava imensamente; gostaria ter
 De Aquiles, o legendário recurso de poder
 E, somente, conta todos, padres, guardas, patrões
 Magistrados, lacaios e leões...
 (...)
 Com o inferno no coração com o fogo no cérebro,
 (...)
 Sem ter o que comer, sem repouso¹²⁸*

Além de render homenagens a militantes, Bandoni valeu-se, também, de sua poesia para denunciar as “injustiças da sociedade”, que seriam produzidas pela burguesia. Novamente a luta de classe emergiria em seus textos, transformando o poema em um verdadeiro campo de batalha. Como reação, caberia ao anarquista resistir aos valores e às imposições burguesas, como: a propriedade, a pátria, o sistema judiciário e os patrões. Em outras palavras, o poeta, no caso em tela, torna-se um verdadeiro rebelde, incrédulo das instituições, e um propagador da desobediência:

Os nossos tutores
*Guerra a gente burguesa
 (...)
 Orgulhosos pelo impacto tremendo,
 Arqueiros da humanidade,
 Radiaremos, com foco e com sague,
 As infâmias da propriedade:
 (...)
 Não mais patrões e tiranos!
 Não mais governos, nem rei!
 Não mais magistrados, nem padres!*

¹²⁸ “(...) Di giustizia e di pace m’illuminò talvolta,/ Non fu pel mio dolor, non fu già per rivolta/ Contro rigore ingiusti della terra o dell cielo.../ La fede, agli ocche miei, avea tessuto un velo/ (...) Credevo che gran parte dele sventure umane/ Si dovessero al caso e alle passioni insane/ Che conturbano il retto ragionar della mente/ (...) Dell’essere colpito da mille iniquità,/ Dell’Unico, che insorge contro la società./ Odiavo immensamente; avrei voluto avere/ D’Achille, il leggendario ricorso di potere/ E, solo, contro tutti preti, birre, padrone/ Begnine, magistrati, tirapiedi e lenoni./ (...) Coll’inferno nel cuore, col fuoco nel servello,/ Senza voglia di cibo, non curante il riposo,/ (...)” (*Alba Rossa*, n. 1, 26 de janeiro de 1919, p. 07, “L’Odissea di Sante Caserio”). A odisseia continua nas edições: n. 3, 8 de fevereiro de 1919, p. 03; n. 4, 16 de fevereiro de 1919, p. 03, e ainda nos números 4, 5 (22 de fevereiro de 1919), 6, 7, 8, 9, 10. Mesmo assim não chegou a ser publicado íntegra, pois antes disso Bandoni havia se retirado do grupo editorial do jornal).

*Abaixo a lei e a fé!*¹²⁹

A partir de 1914 a grande maioria dos textos de Angelo Bandoni tendeu a tratar da conjuntura internacional, sobretudo com a deflagração da Primeira Grande Guerra (1914-1918). Se seus artigos em prosa foram afetados por esse contexto, sua poesia não ficaria à margem desta tendência. Em novembro deste mesmo ano, no periódico de língua italiana *La Propaganda Libertaria*, publicou um poema fazendo críticas contundentes à guerra europeia.

Este texto tratou-se de um ensaio se comparado a outro bem maior que viria a ser publicado também em forma de poesia alguns meses depois (*Progresso e Civilização*, já mencionado). Mas na poesia em questão, Bandoni de forma incipiente apontou quais seriam para ele os elementos causadores da guerra (a pátria, o nacionalismo e o capitalismo) e sustentou ainda que todas as instituições, por servirem-se de tais elementos, são as motivadoras do conflito bélico na Europa que foi responsável pela morte de inúmeros inocentes. Além do mais, sugere o fim das fronteiras, rememorando a máxima anarquista de autoria do anarquista Pietro Gori – “minha pátria é o mundo inteiro”:

*Enquanto o impacto tremendo de inúmeros abates,
Os vales, os montes, o mar, disseminam a morte;
Enquanto as mães choram seus filhos trucidados,
Que o Estado assassinou e tirou a fé dos soldados;
Enquanto cessa o trabalho e por todo lado há dor, A
maldade e a fome maltratam o corpo e o coração;
Deixem que um anarquista, o malfeitor audaz
Vos faleis, com grande fé da liberdade e da paz...
Mas não de paz armada, mas de liberdade dos grilhões;
(...)
Hoje o apocalíptico furor da guerra,
Que invade, que se estende, que ameaça cada terra,
Que investe e que varre as casernas, os hospícios, igrejas,
Edifícios e habitações, que raparigas indefesas
Imaculada mata, atormenta, que não poupa os padres
(...)
Mentirosa é a justiça, - e a pátria o engano,
A religião fantasia, o capital um dano,
A política um jogo de otários e de idiotas,
A moral e a honra... Talismã falsos e vazios!...
(...)
Abatem-se as fronteiras, - e a pátria se amplia!
(...)*

¹²⁹ “(...) Fieri nell’curto tremendo,/ Arceri dell’Umanità,/ Ragieremo, col fuoco e col sangue,/ Le infamie della proprietá:/ Non più patroni e tiranni!/ Non più governi, né re!/ Non più magistrati, né preti!/ Abbasso le leggi e la fé! (...)” *La Battaglia*, 23 de março de 1912, p. 03, “I nostri tutori”.

*Que a pátria é o engano, já o disse, mas não basta
Faz do efeito realçar o engano para quem domina...
Qual é a pátria nossa? De nós deserdados?
O lugar no qual nascemos. No qual fomos criados
(...)¹³⁰*

Já tivemos a oportunidade de mencionar anteriormente alguns aspectos técnicos do longo poema *Progresso e civilização*. Agora, seria o momento ideal para a compreensão das temáticas tratadas nele por Bandoni. De maneira geral, ele ressaltou o papel ambíguo que a ciência possuiu ante a sociedade, pois se por um lado representou o progresso da humanidade e a libertação após anos de dominação da religião, por outro foi a grande causadora da Primeira Guerra, conflito este que será compreendido por ele como o grande colapso da civilização e a chegada da tão aguardada crise do capitalismo que cairia abatido de joelhos de uma vez por todas.

Mesmo assim, a sua fé na ciência era inabalável. Ela seria a grande proclamadora da morte de todas as divindades (como na proposta de Nietzsche, presente em seus textos), e por meio dela haveria o progresso e o desenvolvimento humano. Com tais considerações, é possível perceber que Bandoni orbitava ao redor de um pensamento típico da segunda metade do século XIX, já que possuía uma percepção da história em torno de um processo autônomo, incontrolável, um progresso involuntário e automático (historicismo).

Ademais, há uma zona de influência do marxismo em seus textos, posto que a luta de classe assume papel crucial no curso da história. Há, do mesmo modo, uma percepção escatológica do processo histórico, talvez ainda pela influência do marxismo ou apenas por conta de alguns dogmas do cristianismo¹³¹ (comum em seus escritos), afinal, mesmo pretendendo ser um anarquista, escapar de tais zonas de autoridade não era tarefa fácil,

¹³⁰ “(...) Mentre l’urto tremendo d’innumeri coorti/ Le valli, i monti, il mare, dissemina di morti;/ Mentre la mamme piangono su i figli trucidati./ Che lo stato assassino lor tolse e fé soldate;/ Mentre cessa il la lavoro ed ovunque il dolore./ La nequizia e l’afame straziano il corpo e il cuore;/ Vi parli, con gran fede, di libertà e di pace.../ Ma non di pace armata, di libertà nel ferri;/ (...) Oggi, l’apocalittico furore dele guerra./ Che invade, che si estende, che minaccia ogai terra./ Che investe e che travolge caserme, ospizio, chiese./ Palazzi ed abituri, che fanciulle indifese/ Insozza uccid, pistrizia, che non risparmia i preti,/ (...) Menzogna é la giustizia, - e la patria un inganno./ La religione fisima, il capitale un danno./ La politica un giuoco di succhioni e d’idioti./ La morale e l’onore... ciondoli falsi e vuoti!.../ (...) Si abbatton le frontieri, - e la patria ingrandisce./ (...) Che la pátria é l’inganno, già dissi, ma non basta/ Fa d’uopo lumeggiare l’inganno a chi sovrasta.../Qual’è la patria nostra?Di noi diseredati?/ Il luogo in cui nascemmo? In cui fummo allevati/ (...) (La Propaganda Libertaria, n. 18, 21 de novembro de 1914, p. 04).

¹³¹ Refiro-me a percepção judaico-cristã do tempo. Nessa perspectiva, as ações históricas percorreriam de forma linear um processo que, ao final, inexoravelmente, chegaria a um fim (o apocalipse).

tanto em razão de seu continente de origem (uma Europa católica) quanto no Brasil nos primeiros anos do século XX.

Progresso e Civilização

(Continuação)

*Erradicado o poder da nobreza e do clero,
Inicia-se a epopeia do pensamento livre;
Começa aquele progresso grandioso, universal,
Que penetra as profundezas, que sobre o céu
Para arrancar o raio da mão divina,
Que salva o gênero humano da última ruína
De um fatalismo cego... grandiosa renascença
De viril coragem, despertar de consciência,
Titânica revolta contra o dogma e a fé
Contra a onipotência, conta aos destinos (...)
(...)
Mas tesouros da ciência que mudam o destino,
Arrancará os abismos da terra e do céu,
Da riqueza, da paz e da justiça desejada.¹³²*

Na segunda estrofe dessa parte, Bandoni exaltou a ciência e algumas de suas descobertas científicas do século XIX, como por exemplo a eletricidade, a ferrovia, a química, a biologia, o telescópio, entre outros. Outrossim, realiza uma homenagem a inúmeros cientistas, desde Galileu, Newton, entre outros. Seguindo a poesia:

(Continuação)

(...)

*O progresso caminha, não estamos com a aurora
Do despertar grandioso
(...)
De Londres ou de Paris na condição de Receptores,
Queria os meios da falsa possessão
E o progresso avança sobre o mar e sobre a terra,
Benéfico, se tem paz, terrível, se tem guerra¹³³*

(Continuação)

“(...)

¹³² “Debellato il potere de’nobile e del clero,/ S’inizia l’epopea del Libero Pensiero;/ Comincia quel progresso grandioso, universale,/ Che penetra gli abissi, che su nel cielo sale/ A strappare la folgore dalla mano divina,/ Che salva l’uman genere dall’ultima rovina/ D’un fatalismo cieco... Grandiosa rinascenza/ Di virili ardimenti, risveglio di coscienza,/ Titanica rivolta contro il dogma e la fede,/ contro l’onnipotenza, c’ai distini presente:/ (...) Ma tesori di scienza, che mutano il destino,/ Strapperá dagli abissi della terra e del cielo,/ Di ricchezza, di pace e di giustizia anelo/ (...)” (*Guerra Sociale*, n. 03, 09 de outubro de 1915, p. 03 e 04, “Progresso e Civiltà”).

¹³³ “Il progresso cammina, non siamo s’all’aurora/ Del grandioso risveglio. Domani ci diranno,/ Di Londra o di Parigi, purchè di *Ricellori*./ Abbiamo voglia e mezzi di farsi possessori./ Ed il progresso avanza sul mare e sulla terra,/ Benefico, s’è pace, terribille, s’è guerra; (...)” (*Guerra Sociale*, n. 04, 23 de outubro de 1915, p. 04, “Progresso e Civiltà”).

*O progresso social na ciência e na arte,
 Não é, da civilização, nem início nem parte;
 O progresso é um influxo de potência nos meios,
 Que refina os produtos, e modifica os preços,
 Que acelera, que acresce as escassas produções
 Pode fazer ricas e potentes várias populações,
 Porém no entanto não traz fraternidade, não desarmam os rancores,
 Não nos guia à paz, não atenua as dores,
 Não cura o escravo preso nas correntes,
 Não dá à miséria, a sua parte de bem.
 (...)
 Se a luta incivilizada e não sempre incruenta,
 Pelo pão maldito, que os rancores fomentam,
 Não houvesse cada senso de humanidade falseado;
 Se o véu não fizesse, o interesse privado,
 Aos olhos de Caim, conciliante ao direto
 Do Pai, despojado, que lhe garante a alimentação.¹³⁴*

A propriedade privada também foi criticada nas poesias de Angelo Bandoni, posto que no seu entender era a fonte das misérias. A burguesia, com a sua ganância, contribuía para a rebelião dos despossuídos. A anarquia era um valor sacralizado, e pelo que conseguimos extrair, possuía como significado a liberdade, fraternidade e a igualdade, ou seja, os mesmos princípios norteadores da Revolução francesa, que de acordo com Bandoni, seria um grande exemplo da tomada de poder por vontade do povo, dos camponeses, dos trabalhadores¹³⁵:

Propriedade privada e miséria.
*Vermelho do nosso sangue
 (...)
 Choro e suor,
 Os campos, privativos e cercados,
 Negam, aos derrotados
 A colheita e a flor.
 Mas a canalha que pão não tem,
 Que não tem casa, nem liberdade;
 (...)*

¹³⁴ “(...) Il progresso sociale nella scienza e nell’arte./ Non é, di civiltà, né indice, né parte;/ Il progresso é un influsso di potenza nei mezzi./ Che raffina i prodotti ne modifica i prezzi./ Che accelera, che accresce le scarse produzioni/ Può far ricche e potenti varie popolazioni./ Però, non al fratello, non disarma i rancori./ Non cí guida ala pace, non lenisce i dolore./ Non cura dello schiavo le ferrigne catene./ Non porge, ala miseria, la sua parte di bene./ (...) Se la lotta incivile e non sempre incruenta,/ pel pane maleditto, ch’i rancore fomenta./ Non avesse ogni senso d’umanità falsato;/ Se velo non facesse, l’interesse privato,/ Agli occhi di caino, conculcante il diritto/ Del fratello, spoglito, che limosina il vitto,/ (...)” (*Guerra Sociale*, n. 05, 06 de novembro de 1915, p. 03, “Progresso e Civiltà”).

¹³⁵ Neste ponto, cabe mencionarmos que a sua compreensão sobre a Revolução francesa é equivocada de acordo com as atuais análises historiográficas que redimensionam o papel do terceiro estado nesse processo, pois os camponeses, ao que se sabe atualmente, não teriam agido de forma autônoma, e nem imbuídos de tais princípios que originalmente foram defendidos pela burguesia.

Vão propagando,
 E apressando,
 A rebelião
 A cruel burguesia
 Se apressa em reagir,
 Mas contra a anarquia
 Vã e fraudada insano e ousadia.
 (...)

 Mas com a alavanca da razão
 Removeremos as religiões
 Da injustiça, da vida.
 Por igualdade,
 A fraternidade
 E a liberdade¹³⁶

As duas próximas e últimas poesias que serão analisadas a seguir versam sobre a prática anarquista com a qual Bandoni melhor se identificou: a pedagogia libertária. A primeira delas, *Primavera Redentora*, que inclusive foi publicada em português, fato raro já que praticamente ele pouco produziu em vernáculo (ao menos que tenha ganhado publicidade), buscou ressaltar o papel da educação e da escola no processo de revolução social. Cabe atentar-se, também, para a métrica utilizada, que neste caso foi a *alternada*, seguindo a sequência ABAB:

Primavera Redentora
 As blandícias desta primavera **A**
 São penhores de libertação; **B**
 A maldade que no mundo impera **A**
 Não se salva da conflagração **B**
 (...)

Nós, crianças cheias de bondades,
 Nossa pedra levarem, também,
 A grande obra da fraternidade
 Redentora que o por vir contém.
 (...)

 O desvelo da Escola Nova
 Nos dá luzes, para triunfar,
 Nos permite de vencer a prova
 Mas penosa, sem tergiversar.
 (...) ¹³⁷

¹³⁶ “Rossi del nostro sangue,/ (...) Pianto e sudor,/ I campi, or privati e recinti,/ Negano, ai vinti,/ Messe e i flor/ (...) Ma la canaglia che pan non ha,/ Che non ha casa, né libertà;/ Van propagando,/ Ed affrettando./ La ribellion./ La truce borghesia/ Si appresta a reagir,/ Ma contro l’anarchia/ Vana e la fronde ed insano l’ardir./ (...) Ma colla leva della ragion/ Rimuoveremo le religion/ Dell’ingiustizia, della viltà/ Per l’eguaglianza/ La fratellanza/ E la libertà” (*Germinal!*, n. 10, 21 de junho de 1919, p. 03, “Proprietá privada e Miseria”).

¹³⁷ *Germinal!*, n. 13, 12 de junho de 1919, p. 03, “Primavera Redentora”.

E finalmente, a segunda poesia recebeu como título *Na Escola* (publicada em italiano), e que basicamente é uma exaltação do amor ao conhecimento, à aprendizagem e à prática do ensino, uma verdadeira homenagem à profissão de professor por aquele que dedicou parte de sua vida a esta tarefa:

Na Escola

(...)

*No forte amor;
Folgas e brincadeiras,
Jogos e asneiras
Fazem perder
O tempo mais propício
E o benefício
De compreender*

*Não há mais grata ocupação
De ler, compor e calcular;
Na glória do saber
Só pode-se gozar.*

(...)

*Belo é folgar, depois de ter
Estudado com proveito
E seguido com respeito
Do professor a boa lição
Que o coração
Nos faz vibrar
Cheio de fulgor, ao longe está
O pendão da liberdade
De fremente humanidade;
De lá chegar, certeza tem
Quem muito e bem
Sabe estudar¹³⁸*

Apesar da mensagem contida no poema, de forma nítida percebe-se uma tendência de Angelo em expor e abraçar certa “moral anarquista”, ao defender a necessidade de obediência e respeito aos ensinamentos do professor.

Talvez aí possamos encontrar uma das muitas contradições existentes nas ideias libertárias, pois propõe fazer coexistir em um mesmo indivíduo a rebeldia contra algumas imposições sociais, e por outro lado a aceitação de valores oriundos de determinados grupos (principalmente quando tais valores são invocados como necessários à sobrevivência do coletivo); em outras palavras, o que se vê é em choque entre a liberdade

¹³⁸ *Germinal!*, n. 13, 12 de junho de 1919, p. 03, “Na Escola”.

individual, a máxima potência do indivíduo – o eu Único de quem fala Stirner, em detrimento da coletividade. Há quem diga que por esses e outros paradoxos o anarquismo é “esquizofrênico” (ROMANI, 2013: 13), o que lhe faz ser tão peculiar, ao tentar juntar duas situações aparentemente antagônicas: “o individualismo e o socialismo”.

Considerações Finais

Como visto, os traços marcantes de uma espécie de proselitismo por uma “boa moral” anárquica esteve constantemente presente nos textos de Bandoni, sobretudo em suas poesias, servindo como um importante instrumento de propaganda libertária.

Ao fazer uma síntese analítica de seus textos, percebemos pelo que se verificou até o momento, uma zona de influência de alguns conceitos teóricos, como por exemplo: uma percepção orgânica da sociedade semelhante às estruturas biológicas (traços do organicismo de Spencer e do positivismo de Auguste Comte), a apreensão da ciência como parte do processo do desenvolvimento da humanidade que teria, de uma vez por todas, afastado os homens das religiosidades e, finalmente, uma compreensão histórica baseada na luta de classes associada a uma interpretação linear e teleológica do tempo (aqui por conta da influência do marxismo). Por essas possíveis associações, concluímos que Bandoni possuía um conhecimento, ou ao menos rudimentos básicos, das teorias que estiveram em voga entre a segunda metade do oitocentos e os primeiros anos do século XX.

Supondo que esta gama de informações não tenha sido adquirida a partir da leitura direta das obras desses autores, e mesmo que tenha tomado ciência destes conceitos a partir de grandes enciclopédias, ainda assim temos que reconhecê-lo como um indivíduo intelectualizado, um pensador da sociedade da qual fez parte. Mesmo que a sua visão de mundo tenha se limitado aos postulados dos teóricos da época, que em grande parte, nos dias atuais, encontram-se ultrapassados, devemos compreender Bandoni como afinado com as perspectivas sociais daquele período. Tal fato não merece julgamento, pois implicaria incorremos em um anacronismo, já que à época muitos desses preceitos eram considerados a vanguarda e estavam em plena maturidade

Periódicos utilizados

Alba Rossa, São Paulo.

Germinal!, São Paulo.

Germinal, São Paulo.

Guerra Sociale, São Paulo.

La Battaglia, São Paulo.
La Propaganda Libertaria, São Paulo.
Palestra Social, São Paulo.

Referências bibliográficas

- BENEVIDES, Bruno Corrêa de Sá e (2018a), A educação libertária como “nova tendência revolucionária”: as experiências pedagógicas de Angelo Bandoni, *Revista Latino-Americana de História*, vol. 7, n. 19, jan./jul.
- _____ (2018b), O Anarquismo sem adjetivos: a trajetória libertária de Angelo Bandoni entre propaganda e educação, Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BIONDI, Luigi (2011), *Classe e nação. Trabalhadores e socialistas italianos em São Paulo, 1890-1920*. Campinas: Ed. Unicamp.
- FEDELI, Ugo (1954), *Gigi Damiani. Note biografiche: il suo posto nell’anarchismo*. Cesena: L’Antitato.
- FELICI, Isabelle (2009), *Poésie d’un rebelle: Gigi Damiani. Poète, anarchiste, émigré (1876-1953)*. Lyon: Atelier de création libertaire.
- GATTAI, Zélia (1994), *Anarquistas, graças a Deus. Memórias*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Record.
- HARDMAN, Francisco Foot (2003), *Nem pátria, nem patrão: vida operária e cultura anarquista no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- HOBBSAWM, Eric J (2012), *A Era dos Impérios (1875 – 1914)*. 16ª ed. São Paulo: Paz e Terra.
- KHOURY, Yara A. (1997), Edgard Leuenroth: Uma Vida e Um Arquivo Libertários. In: *Revista Brasileira de História*, ANPUH/Editora Unijuí, vol. 17, no. 33, p. 112-149.
- _____ (1988), Edgard Leuenroth: uma voz libertária. Imprensa, memória e militância anarco-sindicalista. Tese de doutorado em História. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- LEAL, Claudia Feierabend B (1999), *Anarquismo em verso e prosa: literatura e propaganda na imprensa libertária em São Paulo (1900-1916)*. Dissertação de mestrado. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP.
- LEVY, Carl (1999), *Gramsci and the Anarchist*. New York: Berg.
- NASCIMENTO, Rogério H. Z. (2000), *Florentino de Carvalho. Pensamento social de um anarquista*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- PERNICONE, Nunzio (2009), *Italian Anarchism, 1864-1892*. Oakland: AK Press.
- PRADO, Antonio A. HARDMAN, Francisco Foot; LEAL, Claudia Feierabend Baeta. (Orgs) (2011); *Contos anarquistas: temas e textos da prosa literária n Brasil (1890-1935)*. São Paulo: Martins Fontes.
- REY, Didier (2008), *Historique des migrations en Corse depuis 1789*. In: PESTEIL, Ph (Org.); *Histoire et mémoires des immigrations en région Corse*. Corte: Université de Corse – Pascal Paoli.
- ROMANI, Carlo (2013), *História e historiografia do anarquismo italiano: das origens até 1907*. Rede-A, [S.l.], v.3, n. 2, p. 3-23, jul/dez.
- _____ (2002), *Oreste Ristori uma aventura anarquista*. São Paulo: Annablume.
- SAMIS, Alexandre (2009), *Minha pátria é o mundo inteiro. Neno Vasco, o anarquismo e o sindicalismo revolucionário em dois mundos*. Lisboa: Letra Livre.
- VEGLIANTE, Jean-Charles (1996), *Gli Italiani all’estero: Tome 4, Ailleurs, d’ailleurs*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.

RESENHA DO LIVRO: “2013 – REVOLTA DOS GOVERNADOS: OU PARA QUEM ESTEVE PRESENTE, REVOLTA DO VINAGRE

Guilherme Xavier de Santana

Doutorando em História Comparada na UFRJ; Mestre em Educação pela UFRJ; Professor da Sociologia da Rede Estadual de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC)

O ano de 2013 no Brasil foi marcante e acredito que um divisor de águas para uma geração da população que assistiu ou vivenciou intensamente as maiores revoltas (manifestações) da história do país. Praticamente todos os estados da federação foram contagiados pelo espírito de indignação, primeiramente com a pauta a respeito do aumento nas tarifas dos transportes públicos entre outras questões locais ou até mais abrangentes que foram se incorporando às revoltas em várias cidades.

Assim, afirmamos que o livro de Wallace de Moraes pode ser considerado um marco a respeito das interpretações no campo da ciência política sobre esse período tão importante na nossa história recente, visto que é um trabalho de fôlego.

Podemos dizer que a importância da obra “2013 - Revolta dos Governados: ou, para quem esteve presente, Revolta do Vinagre” (2018) se dá por diferentes aspectos e que ela deve servir como uma referência fundamental não só na ciência política, mas nas ciências sociais e humanas em geral, que queiram aprofundar algum tema referente às manifestações de 2013.

Para começar Moraes (2018) expõe um arcabouço teórico que se propõe a romper com a tradição das correntes da área, que possuem destaque nas universidades e no campo acadêmico de forma generalizada há várias décadas. O autor busca interpretar os fatos políticos que aconteceram em 2013 no Brasil (com foco principalmente no Rio de Janeiro) a partir de conceitos libertários, formulando assim uma autêntica teoria política anarquista. Acima de tudo, a proposta do cientista político é se comprometer com uma teoria que “sai das ruas” e nos faz refletir teoricamente. Ou seja, dialoga diretamente com o pensamento anarquista buscando o tempo inteiro estar conectado com a realidade social vivida e observada, assim como apontar reflexões sobre as estratégias de transformação dessa realidade.

Diferente do pensamento marxista, por exemplo, que busca indicar e apontar saídas (por meio de suas lideranças intelectuais, partidárias ou líderes políticos de forma

geral, ou seja, as chamadas vanguardas revolucionárias) para que as pessoas se mobilizem e façam ações nas ruas e demais espaços de disputa política contra a classe dominante, os anarquistas buscam estar também atuando e analisando o que as ações de mobilização ensinam, porém sem indicar um único caminho correto a seguir, considerando esse caminho para a emancipação como um caminho em constante construção. O autor busca discutir por meio desse viés teórico as noções de Revolução Social, Ação Direta e Auto-Instituição Social que segundo Moraes foram aspectos que predominaram nas manifestações de 2013 e que duraram até 2014 no Rio de Janeiro.

Portanto, Moraes mostra que as manifestações de 2013 romperam com diversos símbolos e práticas políticas que há décadas se estabeleceram em manifestações e reivindicações de cunho popular. Para isso, o cientista político se apoia na construção de diversos conceitos que questionam e avançam no sentido de complexificar o regime político no qual vivemos. Para o intelectual não existe democracia no Brasil e na maior parte do mundo, mas sim plutocracias (governo dos ricos). Esse é um conceito central que necessita ser aprofundado e diferenciado caso a caso. Daí Moraes diferencia os conceitos primeiramente a partir do vocábulo e da prática política, institucional, econômica e social, analisando como se dão as relações políticas no local referido.

Portanto, o que temos não só no Brasil, mas na maioria dos países do mundo, são plutocracias na prática, nas quais os governantes econômicos na maior parte das vezes ditam as regras do jogo político nas localidades e no nível global. Toda plutocracia acaba por ser uma espécie de ditadura e reforça desigualdades, pois necessariamente estabelece hierarquias bem definidas.

Para estabelecer um paradigma político e filosófico anarquista Wallace de Moraes procura consolidar uma discussão mostrando que a teoria libertária seria a única que busca romper tanto na teoria quanto na prática a dicotomia: governantes e governados. Nenhuma outra matriz teórica se propõe a romper com esse pressuposto.

No aspecto social e cotidiano, Moraes reforça que ao analisarem politicamente de forma diferenciada, os anarquistas necessitam questionar e romper com todas as formas de opressão que acabam sendo governanças, reproduzindo hierarquias e desigualdades sociais em diversos aspectos. A partir daí enumera e caracteriza cinco governanças

institucionais (governança política¹³⁹, econômica¹⁴⁰, sociocultural¹⁴¹, jurídica¹⁴² e penal¹⁴³). Uma revolução social que busque um autogoverno seguindo um viés do método libertário só pode ser construída rompendo com todas as governanças citadas.

Para avançar nessa ruptura epistemológica, o intelectual trabalha também outros conceitos como a noção de “estadolatria”, que justifica a existência do Estado desde a tradição moderna e contemporânea da teoria política. De Maquiavel até Marx, passando por Hobbes, Locke e Hegel – dentre outros – o Estado é legitimado como uma instituição fundamental para a organização da sociedade, da sua defesa, ou até mesmo para acabar com as classes sociais. No livro “Governados por quem? diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela” (2018), Wallace de Moraes desenvolve e aplica os conceitos comparando o histórico político dos dois países latino-americanos (MORAES, 2018: 38).

As formulações teóricas desenvolvidas para interpretar os acontecimentos políticos de 2013 passam justamente por uma espécie de lente interpretativa sobre a realidade social. O autor se coloca de forma oposta ao que tradicionalmente ficou conhecido como “neutralidade axiológica” no campo das ciências sociais.

Logo, o autor não é isento e escolhe um lado para narrar as grandes manifestações e o que ocorreu no período que o livro busca dar conta de analisar (entre os anos de 2013

¹³⁹ É habitada pelos seguintes atores: a) governantes políticos (presidentes, reis, imperadores, vereadores, burocratas do alto escalão governamental). Esses podem ser divididos em dois subgrupos: governantes do Executivo e do Legislativo. Na parte hierárquica inferior dessa governança estão: b) governados politicamente (todos que devem obedecer às leis e políticas empregadas por aqueles). O lócus, por excelência, da governança política, é o Estado (DE MORAES, 2018: 76-77).

¹⁴⁰ É habitada pelos seguintes atores: a) governantes econômicos (proprietários dos meios de produção e subsistência: patrões, chefes, donos das fábricas, terras, empresas e grandes conglomerados comerciais, banqueiros, acionistas etc.) e b) governados economicamente (todxs que devem obedecer a um ou mais governantes econômicos no local de trabalho, em sua casa ou em qualquer ambiente produtivo, comercial ou financeiro) Essa é a governança por essência da produção social que, sob o regime capitalista, tende a transformar tudo em mercadoria. A sua mola mestra é o dinheiro (DE MORAES, 2018: 78).

¹⁴¹ Existem cinco grandes instituições que atuam em conjunto para a manutenção/justificativa do *status quo*. São elas: 1) grandes meios de comunicação de massa; 2) escola (academia); 3) igreja; 4) família; 5) redes de internet (DE MORAES, 2018: 80).

¹⁴² É a responsável por aplicar e interpretar a lei. A artimanha da interpretação do Direito de maneira vertical, com criação de jurisprudências que devem ser obedecidas por todos, a justifica. Quem compõe o corpo de governantes políticos são Ministros dos tribunais superiores ou equivalentes, magistrados em geral, Procuradores da República e membros superiores do Ministério Público (DE MORAES, 2018: 83-84).

¹⁴³ É povoada pelos seguintes atores: a) governantes penais: oficiais superiores das forças armadas ou equivalentes, das polícias estaduais, federais, tribunais penais civis e militares, e todas as forças de repressão militares ou civis e milicianos apoiados ou negligenciados por essas mesmas forças.

Esses governantes, por controlarem as armas, a espionagem, a coerção legal, as sentenças, possuem um importante papel político para a manutenção do capitalismo, do Estado, de suas instituições e todas as governanças sociais existentes (DE MORAES, 2018: 85).

e meados de 2014). A perspectiva que o analista político escolhe na obra é a da classe explorada, dos militantes e ativistas revolucionários, dos indignados contra todas as formas de opressão, daqueles que se rebelaram e ainda se rebelam contra a política capitalista e buscam construir saídas antiestatistas no cotidiano de suas lutas.

Moraes acrescenta a esses conceitos supracitados um método que combina observação participante nos protestos e acompanhamento dos fatos seja presencialmente ou em redes sociais, aprofundamento da bibliografia teórica do campo anarquista e também das perspectivas marxista, liberal e que flertam com regimes autoritários, além de uma análise minuciosa das interpretações dos acontecimentos políticos realizadas por partidos em geral, oligopólios da mídia, grupos de extrema direita, coletivos e agrupamentos de militantes revolucionários.

Ao abordar e detalhar os fatos políticos que fizeram parte da conjuntura de 2013 no Rio de Janeiro, Moraes identifica cinco interpretações diferentes ou discursos que buscaram narrar os acontecimentos do período. São elas: a plutocrática neoliberal dissimulada¹⁴⁴, a plutocrática neoliberal desavergonhada¹⁴⁵, plutocrática neoliberal proto-fascista¹⁴⁶, a esquerda oficial institucional¹⁴⁷ e os setores revolucionários¹⁴⁸.

Podemos destacar que para ele apenas a interpretação revolucionária não se encaixa no conceito de estadolatria, enquanto as demais reivindicam e justificam a existência e atuação dentro do Estado insistentemente.

¹⁴⁴ Composta por jornalistas e intelectuais do petismo, cujo principal objetivo foi isentar o governo federal da responsabilidade pelo descontentamento dos governados (DE MORAES, 2018: 105).

¹⁴⁵ Propalada por aqueles que aproveitaram a revolta para criticar a governança plutocrática petista a partir de conjecturas características da teoria liberal de Nozick, Hayek, Friedman e outros (DE MORAES, 2018: 106).

¹⁴⁶ Realizada por grupos que não estavam muito colegiados politicamente em 2013. Todavia, a partir de 2014 esse setor ganhou corpo com a organização e adesão de diversos segmentos das governanças penais (polícias militares, civis, forças armadas, etc) e de determinadas Igrejas evangélicas e católicas, dotadas de receio das mudanças sociais, principalmente comportamentais, propostas e potencialidades pelos insurgentes em 2013 (DE MORAES, 2018: 106).

¹⁴⁷ Defende o Estado e suas instituições, a dicotomia entre governantes e governados, mas diferencialmente advoga que o governo implemente políticas sociais para os trabalhadores. Do ponto de vista comportamental, possui uma postura mais libertária, defendendo a liberdade de orientação sexual, a liberalização das drogas, a defesa dos direitos humanos e, ainda, critica o racismo na sociedade (DE MORAES, 2018: 107).

¹⁴⁸ Que podem ser subdivididas em duas. A primeira cunhamos de revolucionária libertária ou anarquismo, pois defende a autogestão – acabando com a dicotomia entre governantes e governados – o fim do Estado e a ação direta como forma de atuação para superar o capitalismo. A segunda possibilidade revolucionária é a vanguardista, que coincide em grande medida com os princípios anarquistas e/ou da esquerda oficial, sendo contrária à participação institucional. Defende o processo revolucionário e, portanto, apoia a insurgência popular contra as instituições (DE MORAES, 2018: 108).

Avançando na exposição da obra vale mencionar que o autor em um momento do livro busca narrar de forma detalhada vários dias e contextos vividos nas manifestações do Rio de Janeiro. É impressionante a riqueza de detalhes com que Moraes dedica essas passagens, construindo imagens a partir da leitura, coordenando citações de palavras de ordem com aspectos teóricos, sempre utilizando os conceitos trabalhados de forma diferenciada de outras correntes teóricas e demais interpretações.

Como dito anteriormente, o foco do autor não é a pretensão da neutralidade, mas sim enaltecer o caráter popular das lutas que ocorreram no período de 2013, dar destaque às ações diretas e aos movimentos insurgentes, que de certa forma buscaram a partir da indignação romper com o sistema e de certa forma quebraram com alguns paradigmas que há tempos eram estabelecidos e praticamente inquestionáveis, como por exemplo, a forma de lutar e de se manifestar. Moraes a todo instante examina algumas particularidades que somente quem viveu e esteve presente nas mobilizações pode de certa forma lembrar e ratificar. A composição dos fóruns de deliberação, as posições partidárias e dos grupos revolucionários, detalhes de como se deram os embates políticos dia após dia nos grandes protestos.

Além disso, o autor expõe o discurso presente em alguns cartazes – frases políticas, de revolta e outras irônicas – até quem compunha alguns detalhes nas estratégias de lutas nas ruas. Wallace descreve como se posicionavam e o que cantavam os chamados Black Blocs nos atos, como os partidos da esquerda oficial reagem quando havia repressão, até palavras de ordem que eram específicas para o contexto de uma manifestação por conta do público e da pauta.

Assim, o livro busca abranger vários aspectos desse fenômeno político complexo. Nas manifestações as palavras de ordem da categoria da educação por exemplo, ocorriam em alguns momentos específicos, enquanto em atos contra o aumento da passagem ou em frente à casa do Governador Sérgio Cabral outras frases eram puxadas, e assim por diante.

O cientista político faz um histórico que traz os antecedentes nacionais e locais, e enumera um total de vinte elementos que mostram o histórico de acontecimentos sociais, políticos e que servem de interpretação para a culminância das mobilizações. Dentre os fatos citados temos a proliferação de coletivos autônomos, crescente atuação de movimentos sociais em ocupações urbanas, o avanço do crescimento de pré-vestibulares

comunitários em favelas, inserção de sociologia e filosofia no currículo do ensino médio, dentre outros componentes que servem como elementos disparadores de 2013.

A análise aprofunda aliando o contexto nacional ao internacional, citando os protestos na Primavera Árabe (2010-2013), Occupy Wall Street (2011), e indo além, na chamada Ação Global dos Povos que se iniciaram com protestos em Seattle (1999) e Europa na virada do século XX para o século XXI. O autor conseguiu canalizar e captar o mais importante desse momento histórico: a indignação de boa parte da população que sempre foi extremamente massacrada historicamente, e que mesmo com um governo dito de “esquerda” ou “progressista” no governo federal (segundo autores acadêmicos e oligopólios da mídia), se levantou, não se curvou e buscou se rebelar diante de tantas pautas em curso.

Em um dos capítulos finais da obra, Wallace de Moraes junto a Luciana Simas travam um diálogo entre ciência política, história e ciência jurídica para traçar o caminho que levou a perseguições, criminalizações e até prisões de ativistas e militantes de movimentos sociais que foram protagonistas durante todo esse processo de ebulição política no Rio de Janeiro. É interessante que nesse capítulo há conceitos próprios da área do Direito, porém contextualizados a conjuntura e aos fatos que ocorreram.

O percurso da criminalização tem toda uma lógica social e política, que numa conjuntura de megaeventos, avanço do capital e conseqüentemente da repressão aos movimentos sociais, se acentua e acaba por ter conseqüências drásticas a quem fez ou ainda faz parte de movimentos que possuem uma prática e pautas revolucionárias.

Mais uma vez a riqueza de detalhes, com citações de leis e o contexto que ela foi aplicada de forma rigorosa ou até ilegal com relação a alguns casos de perseguição política em 2014 merecem ser mencionados no presente trabalho.

Por fim e não menos importante vale comentar de forma breve outra categoria que Moraes utiliza que é “ativismo conservador agressivo”, que consiste nos diversos aspectos que compõem a reação conservadora e autoritária que ocorreu de 2015 em diante. Fatores como as perseguições políticas já mencionadas, manipulação das informações que buscava sempre criminalizar os setores mais combativos na jornada de lutas e manifestações, infiltração de agentes das forças de repressão nos protestos e grupos, erro de leitura da conjuntura por parte da esquerda oficial, dentre outros motivos. Esses elementos segundo o autor foram fundamentais para o fim do movimento no ano de 2014.

Concluo a resenha do livro “2013 – Revolta dos Governados: ou, para quem esteve presente, revolta do vinagre” reforçando que se trata de uma obra de extremo fôlego reflexivo, com uma capacidade de dialogar teoria, empiria e originalidade nas interpretações de um dos eventos políticos mais importantes da história do país.

Wallace de Moraes consegue de fato romper e quebrar alguns paradigmas no campo da ciência política, colocando como foco a teoria libertária e anarquista como um viés tão importante quanto as interpretações marxistas e liberais, já consagradas no âmbito universitário há décadas pelo mundo.

É um livro que deveria ser lido e pensado para refletirmos a nossa realidade, dentro das universidades, movimentos sociais e entender que 2013 ainda poderá reverberar por muito tempos nas questões políticas envolvidas em nossa sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DE MORAES, Wallace. Governados por quem? Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

DE MORAES, Wallace. 2013 – Revolta dos Governados: ou, para quem esteve presente, revolta do vinagre. Rio de Janeiro: WSM Edições, 2018.