

UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO RIO  
DE JANEIRO

INSTITUTO DE  
FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS SOCIAIS

ISSN 2675-0619

REVISTA  
ESTUDOS  
LIBERTÁRIOS

Decolonial  
e Libertária

REVISTA ESTUDOS  
LIBERTÁRIOS

V.2; N. 5; JULHO  
2020

## SUMÁRIO

**EDITORIAL**

	<b>AUTORES</b>	<b>TÍTULO</b>	<b>PÁGINAS</b>
Andréa	Nascimento	<b>EDITORIAL</b>	4/6
Wallace	de Moraes		

**ARTIGOS**

Peterson Roberto	da Silva	<b>A POSIÇÃO ANARQUISTA NOS DEBATES</b>	7/33
Bruno Lima Rocha	Beaklini	<b>SOBRE PRIVATIZAÇÃO, BUROCRACIA</b>	
Augusto Martins	Oliveira	<b>E MERITOCRACIA</b>	

Fernando Bonadia	de Oliveira	<b>SOBRE A INDIGNAÇÃO: BRASIL, JUNHO DE 2013</b>	34/58
------------------	-------------	--	-------

Paula Simone	Busko	<b>ESTUDOS DECOLONIAIS: PRÁTICAS INTERCULTURAIS NO VALE DO RIBEIRA (SP) PROPOSIÇÕES PARA UM FEMINISMO AGROECOLÓGICO</b>	59/80
--------------	-------	---	-------

Diego Leonardo	Santana Silva	<b>GOVERNANÇA RACIAL E SUPREMACISMO BRANCO: A CHURCH OF THE CREATOR E A NATURALIZAÇÃO DO RACISMO</b>	81/92
----------------	---------------	--	-------

Victor Mignone	Emery Trindade	<b>“ANARCHISTIC SPAIN”</b>	93/128
Andrea	Costantini	<b>IS AN ANARCHISTIC SYSTEM CHANGE POSSIBLE</b>	
Eva	Koller	<b>AFTER THE CORONA CRISIS? A COMPARATIVE ANALYSIS OF SPAIN’S DEVELOPMENT</b>	

Cello Latini	Pfeil	<b>PELA EMANCIPAÇÃO DOS CORPOS TRANS TRANSGENERIDADE E ANARQUISMO</b>	129/155
--------------	-------	---	---------

Guilherme Sam-Sin	de Souza	<b>ANARQUISMO E VIOLÊNCIA: DEPURANDO A QUESTÃO</b>	156/167
-------------------	----------	--	---------

**ENTREVISTAS**

Lucas	Munduruku	ENTREVISTA/RELATO DE PESQUISA	168/192
Kandu Tupã	Puri	AS RUÍNAS DO SABER: DESAFIO E DIÁLOGOS DE ESTUDANTES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE	

---

## Editorial

Rio de Janeiro, 10 de julho de 2020

Estamos vivendo em plena pandemia da COVID-19 e acabou de ser revelado que entre janeiro e abril de 2020 a polícia do Rio de Janeiro bateu o recorde de assassinatos dos últimos 22 anos. Foram em média 5 assassinatos por dia.<sup>1</sup> Dos assassinatos em 2019, 78% eram negros e pardos. Além disso, em Recife, em junho desse ano, uma patroa, branca e rica, largou o filho de 5 anos da empregada, negra, no elevador, de serviço, e o enviou para a cobertura. A criança na busca pela mãe, que estava passeando com o cachorro da patroa na rua a mando dela, caiu do 9 andar do prédio e morreu.

Outros jovens e adolescentes negros continuaram sendo mortos pelo Estado. Foram vários “Pedros”, “Ágathas” e “Claúdias” que tiveram suas vidas ceifadas. Nos EUA, mais um negro foi assassinado por um policial. Esses casos evidenciam que as vidas de negros e indígenas não importam no mundo colonialista. Todos sabemos que negros e indígenas vivem nas piores condições em todos os países das Américas. As florestas continuam sendo devastadas junto com a vida de seus habitantes. Esses são os princípios do colonialismo que continuam com a colonialidade. Até quando?

Racismo e fascismo vigoram com toda força na nossa sociedade doente. Temos o orgulho de publicar textos em contrário aos princípios do colonialismo, da modernidade, do capitalismo, do fascismo. Temos o orgulho de aqui não ser publicado nenhum artigo que defende o capitalismo, seus teóricos, sua escravidão, seu extermínio de negros e indígenas. Lutar contra o racismo é um dever de todos! Lutar contra os fascismos é um dever de todos! Podem contar com essa revista para esses propósitos. Acreditamos que a organização popular, autônoma, horizontal, por meio da ação direta, conseguirá a autodeterminação dos povos e realizar políticas decoloniais, que devem ser pensadas sob a égide da autogestão.

Nesse número trazemos uma entrevista e dois artigos que versam diretamente sobre decolonialidade e antirracismo. Enquanto, outros três tratam de anarquismo e antifascismo. Como não são excludentes, de um modo geral, trazemos as perspectivas decoloniais e libertárias. No interior do primeiro campo, apresentamos uma entrevista de dois indígenas, estudantes da UFRJ, um é o Kandu, da etnia Puri, e o outro é o Lucas, da etnia Munduruku. Eles, melhor do que muitos livros eurocentrados e teóricos colonialistas, relatam suas

---

<sup>1</sup> Fonte: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/06/22/rj-tem-maior-numero-de-mortes-por-policiais-em-22-anos-e-o-2o-menor-indice-de-homicidios-ja-registrado-pelo-isp.ghtml>

experiências na Universidade ocidentalizada, autoritária, preconceituosa, racista. Trata-se de um relato muito rico e absolutamente de acordo com aquilo que acreditamos, isto é, na construção de um mundo decolonial. Na mesma linha, está o artigo de Paula Busko que resgata o feminismo agroecológico a partir de uma perspectiva decolonial em estudos em comunidades no Vale do Ribeira em São Paulo. O mais importante nesses relatos é o protagonismo dos povos, que não estão como objetos de análise, mas como responsáveis por sua própria História. Ainda na perspectiva antirracista, temos o artigo de Diego Leonardo Santana Silva que a partir dos conceitos de Governança racial e supremacismo branco apresenta um excelente estudo de caso da “*Church of the Creator*” identificando a sua atuação na defesa e justificativa do racismo e a sua naturalização. Trata-se de estudo histórico que ajude a entender os tentáculos do racismo nos EUA. Diego Silva mostra como ninguém a importância de se conhecer o inimigo para melhor combatê-lo.

No campo libertário de análise, estão os artigos de Peterson Roberto da Silva, Bruno Lima Rocha Beaklini e Augusto Martins Oliveira. Os autores de maneira brilhante colaboram sobremaneira para o debate sobre a posição anarquista diante da privatização, da meritocracia e da burocracia. Eles fazem um resgate histórico desse debate e coerentemente apontam para saídas autônomas que não fiquem presas à camisa de força marxista. Ao fazer tais estudos, os autores preenchem uma lacuna na literatura anarquista que muito discute papel do Estado, mas pouco aborda sobre os temas que eles tocam. Para estudiosos e militantes anarquistas se torna uma leitura obrigatória.

Em outro artigo de fôlego, Fernando Bonadia, nos brinda com uma discussão imprescindível, perspicaz e inteligente sobre os maiores protestos de nossa História. Trata-se da revolta dos governados de 2013 no Brasil. Já existem muitas análises sobre 2013, não obstante, o autor, especialista na filosofia de Bento Espinosa, inova ao utilizar o conceito de indignação, do supracitado autor, para abordar as jornadas de junho. Ele foca suas análises nos acontecimentos da cidade de São Paulo. É leitura obrigatória para estudiosos do tema e para aqueles que querem entender os nossos dias, pois 2013 explica muita coisa.

Victor Mignone Emery Trindade, Andrea Costantini, Eva Koller, desde a Universidade de Estocolmo, nos brindam com uma análise absolutamente atual sobre o anarquismo na Espanha durante a pandemia de Covid-19 e as possibilidades de ocorrer mudanças profundas no país. Depois de amplo debate, com resgate histórico de momentos revolucionários saírem de temporadas de profunda crise, como o que estamos vivendo hoje, os autores concluem que, diferente da década de 1930, quando ocorreu a revolução espanhola, na qual foi demonstrada a força anarquista, hoje a possibilidade de revolução é mais remota.

Essas conclusões, ocorrem, embora, os movimentos anarquistas tenham se reinventado e ganhado cada vez mais força no país. Uma das grandes contribuições do artigo é seu resgate teórico com autores clássicos do anarquismo como Bakunin até Chomsky e a passagem sobre a história do movimento anarquista na Espanha.

Guilherme Sam-Sin de Souza discute de maneira exemplar “anarquismo e violência.” Para tanto, o autor realiza o encontro entre a teoria anarquista clássica, Bakunin e Kropotkin, e uma vertente que cada vez mais tem ganho força no movimento social, o anarquismo negro de Kom’Boa Ervin. Como forma de incrementar a discussão, Souza também recorre a Georges Sorel e Walter Benjamin. Trata-se de estudo no campo da Filosofia que ocupa um lugar de reflexão absolutamente atual de maneira multifocal. Assim, consegue atingir seu objetivo de modo que o leitor verá uma visão contra-hegemônica da violência.

Cello Latini, enquanto um corpo trans, escrevendo desde a sua experiência pessoal, traz uma discussão original sobre a transgeneridade. Sua grande e singular contribuição para o tema constitui-se na utilização da lente teórica anarquista. Assim, se apropria dos conceitos de autogoverno e autodeterminação para reivindicar a tão sonhada liberdade dos corpos. Trata-se de artigo definitivamente ousado e revolucionário. Indubitavelmente, fará história para os estudos sobre a situação de pessoas trans. Certamente, será um marco para quem quiser pensar na situação dos corpos trans e na sua libertação.

Agradecemos a todes que colaboraram diretamente para que esse trabalho viesse a público. Os membros do conselho editorial, os pareceristas, os autores e mais particularmente, Guilherme Santana, Juan Magalhaes, Isabella Correia, Caroline Lima Dias, Cello Latini e Kaio Braúna foram fundamentais.

Por fim, mais uma vez esperamos que a revista venha cumprir o seu papel histórico: dar voz aos saberes sujeitados, aos estudos que sofrem do epistemicídio, às pesquisas que sofrem de diferentes racismos. Assim, temos orgulho de veicular aqui temas decoloniais, transgêneros, antirracistas, negros, indígenas e anarquistas. Desejamos uma boa leitura!

Saudações decoloniais e libertárias!

Andréa Nascimento – Editora Assistente

Wallace de Moraes – Editor

## A POSIÇÃO ANARQUISTA NOS DEBATES SOBRE PRIVATIZAÇÃO, BUROCRACIA E MERITOCRACIA

*Peterson Roberto da Silva*

Doutorando em Sociologia Política com ênfase em Ciência Política (UFSC) com sanduíche na Loughborough University (Reino Unido) junto ao Anarchist Research Group (ARG)

*Bruno Lima Rocha Beaklini*

Doutor e Mestre em Ciência Política (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS), Bacharel em Jornalismo (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ). Pós-doutorando em Economia Política, Professor de graduação nos cursos de Relações Internacionais, Jornalismo e Direito (Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos e Faculdade São Francisco de Assis – Unifin).

*Augusto Martins Oliveira*

Bacharel em Ciências Humanas (Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF).

**Resumo:** Buscamos discernir a especificidade da posição anarquista sobre privatizações, considerando que esta corrente historicamente se mobiliza tanto contra a privatização de empreitadas públicas quanto contra o próprio Estado. Analisamos a postura ácrata frente tanto à questão da propriedade quanto aos argumentos de outras ideologias a respeito da suposta ineficiência estatal. Concluímos que se justifica a defesa tática da propriedade estatal sob ameaça por razões retóricas e práticas, em uma estratégia mais ampla de fortalecimento da autogestão. Esta tática se diferencia da crítica privatista quanto à ineficiência do Estado, que deseja uma eficiência relativa a iniciativas que podem contribuir com a dominação de classe. A autogestão visa proporcionar o controle popular sobre os recursos socialmente compartilhados, e é necessária para realizar uma distribuição verdadeiramente eficiente das tarefas especializadas. A contribuição anarquista assim demonstra-se coerente, específica, embasada em uma história de defesa teórica e realização prática da autogestão e, para além do reformismo dos pontos de vista mais visíveis no debate público sobre privatizações, volta-se para a resolução de questões estruturais mais profundas, assumindo um caráter decididamente revolucionário.

**Palavras-chave:** Anarquismo. Privatização. Burocracia. Meritocracia

**Abstract:** We seek to discern the specificity of the anarchist position on privatizations, considering that this current has historically been mobilized both against the privatization of public works and against the State itself. We analyzed the uncritical attitude towards both the matter of property and the arguments of other ideologies regarding the supposed state inefficiency. We conclude that the tactical defense of state property under threat is justified for rhetorical and practical reasons, in a broader strategy to strengthen self-management. This tactic differs from the privatist criticism regarding the inefficiency of the State, which wants efficiency relative to initiatives that can contribute to class domination. Self-management aims to provide popular control over socially shared resources, and is necessary to achieve a truly efficient distribution of specialized tasks. The anarchist contribution thus shows itself to be coherent, specific, based on a history of theoretical defense and practical realization of self-management and, in addition to the reformism of the most visible points of view in the public debate on privatizations, it is aimed at resolving structural issues deeper, taking on a decidedly revolutionary character.

**Keywords:** Anarchism. Privatization. Bureaucracy. Meritocracy.

## Introdução

No âmbito do anarquismo, não faltam críticas aos fenômenos do Estado e do capitalismo. No entanto, é difícil mapear produções teóricas ácratas sobre o fenômeno da privatização que se diferenciem de outras no campo mais genérico da esquerda.

A privatização seria ruim em termos de relações de trabalho (demissões, terceirizações, precarização), sociais (piora nos serviços prestados, menor controle social sobre a empreitada em questão, possível perda de autonomia local com característica de submissão a imperialismo(s)) e econômicas (perder um recurso não vale a receita gerada, perde-se a capacidade de dirigir investimentos). No entanto, estas críticas são frequentemente compartilhadas por marxistas e social-democratas de várias vertentes. É comum que anarquistas defendam e se aliem a lutas de base (em sindicatos, entidades da sociedade civil e movimentos sociais) que se contrapõem às tentativas de privatização; considerando a coincidência entre meios e fins uma característica fundamental do movimento político anarquista (Cohn, 2006: 14; Corrêa e Silva, 2015: 40-42), a defesa tática da empresa estatal contra a posição privatista deveria aproximar do fim (revolucionário, não-estatal) desejado. De que maneira, afinal, esse é o caso?

Assim, partimos deste problema para discernir a especificidade da posição anarquista no debate sobre as privatizações, o que envolve não apenas abordar a questão diretamente colocada – a “propriedade” de uma determinada empreitada econômica; se estatal, privada ou algo além – mas também lidar com as nuances da interação entre anarquistas e os contrapontos do campo da direita, qual sejam, a suposta ineficiência do gerenciamento estatal e da intervenção sobre mercados. Menos intervenção estatal na economia, bem como a meritocracia na distribuição de recursos e poder administrativo (esta última algo que supostamente não poderia acontecer de outra maneira senão mediante a privatização), afirmam-se em geral à direita, serviriam melhor o interesse público. Como anarquistas respondem a essa argumentação, considerando que a crítica ao Estado não obstrui o reconhecimento de que a inação governamental em determinadas áreas pode levar a malefícios imediatos para a população? Além disso, críticas da forma como o discurso meritocrático escamoteia e reproduz desigualdades estruturais podem ser lidas (por leigos, no contexto da disputa da opinião pública) como uma desconsideração da capacidade técnica nas atuações e organizações profissionais.

### A alternativa autogestionária

Embora tanto a privatização quanto a “acumulação primitiva” (Marx, 1996: 340) envolvam a transformação de bens comuns em propriedades privadas, há diferenças entre os processos. A privatização não é uma “grilagem”, isto é, agentes estatais não estão adicionando uma ameaça de violência legitimada para cancelar e garantir um ato de violência privada *pregresso* que apropriou um bem comum. Embora em privatizações a força estatal efetivamente garanta essa apropriação (mediante o funcionamento normal do poder de polícia), esta apropriação só se efetivará após um processo político explícito, em grande medida legal e superficialmente não-violento. Em segundo lugar, privatizações ocorreriam ao mesmo tempo em que a acumulação capitalista – muito embora uma vasta literatura já tenha relativizado também o caráter pré-capitalista da própria acumulação primitiva<sup>2</sup>.

Uma diferença fundamental das privatizações é o fato de que o que estaria sendo privatizado não é, como costuma ocorrer no caso da acumulação primitiva, um bem *de facto* comum. Via de regra, a privatização se refere a um direito já tutelado pelo Estado, de modo que ele só poderia ser visto como um bem *atualmente* comum se as duas coisas – a comunalidade de um bem e o fato de ser gerido pelo Estado – fossem o mesmo. Para anarquistas, essa identidade (bem comum e gestão estatal) não é automática; não é somente porque algo é gerido pelo Estado que se torna um bem público, pois está sendo apropriado também por uma minoria, como os setores tecnocráticos que compõem o aparelho estatal<sup>3</sup> (governantes de turno, carreiristas estamentais ou teocratas, por exemplo). O que caracterizaria um bem comumente gerido, em linhas gerais, seria a autogestão – que segue alguns modelos diferentes, como veremos mais adiante, todos tendo em comum a participação de pessoas diretamente vinculadas aos processos produtivos e grupos sociais consultados nas decisões relevantes. Dependendo do âmbito da relevância da decisão, o processo em si pode implicar a participação de todo um território federado.

A apropriação do Estado torna indireto o controle social sobre o bem comum a ponto de ser quase uma espécie de privatização: a estrutura hierárquica que exclui a participação social direta faz com que um grupo político (o arranjo político-econômico que faz a composição de forças hegemônica no regime ou governo de turno) “apropriar-se” do bem

---

<sup>2</sup> Ver Tilley, Kumar e Cowan (2017). Um dos críticos dessa noção de acumulação primitiva foi justamente Kropotkin (2012), para quem a acumulação primitiva não é algo do passado, acontecendo rotineiramente.

<sup>3</sup> Importante observar que em muitas ocasiões, como na privatização argentina nos governos de Carlos Saúl Menem ou na política de “vouchers” cooperativos, depois apropriados por máfias de oligarcas lideradas por ex-membros da ala jovem do Partido Comunista da União Soviética (PCURSS), houve uma versão de acumulação primitiva através da tomada, quase que exclusivamente pela força, de empresas estatais de função pública ou estratégicas para a economia de cada território.

comum. Muito embora a mudança de mãos em democracias liberais seja diferente da que ocorre na liderança de empresas, a lógica da “heterogestão” coloca ambos os casos (propriedade privada e propriedade estatal) em oposição à propriedade coletiva ou comum (a ser, portanto, comumente gerida) que historicamente anarquistas elogiam.

Não podemos nos furtar a reconhecer a profunda interdependência entre os fenômenos do Estado e do capital (Polanyi, 2000; Kropotkin, 1995: 118). A natureza indireta da gestão não é um detalhe negligenciável para anarquistas, do mesmo modo como o Estado não seria um aparelho neutro de valores (passível de ser utilizado em seu formato essencial como instrumento de combate ao capitalismo)<sup>4</sup>. A dimensão imperialista do problema, considerando uma determinada divisão internacional do trabalho, tampouco pode ser ignorada, pois coloca sérios impedimentos práticos à realização de um receituário social-democrata, próprio de países centrais do capitalismo, em contextos periféricos. No entanto, se a coadunação entre Estado e capitalismo é tal que ambas as propriedades (estatal e privada) no contexto de uma economia capitalista respondem a um mesmo cenário de dominação de classe, qual é a diferença prática, que inclusive a motivaria enquanto tática das classes dominantes?

A análise imperialista é indispensável. Algumas empresas estatais podem ser compradas por agentes privados (pessoas físicas ou jurídicas) com interesses nacionais externos, ou mesmo independentes, porém coerentes com interesses externos. Mesmo quando compradas por elites locais, muitas empresas destas possuem hoje alto grau de financeirização e transnacionalização de fundos especulativos, além de interdependência entre os âmbitos produtivo e especulativo, entre capital real e fictício – o que implica, por exemplo, subordinar sua governança a avaliações de empresas de análise de “risco” (Dowbor, 2016). No entanto, se a questão for reenquadrada para um ângulo unicamente “local” (regional, nacional), as razões para as privatizações podem incluir divisões internas nas classes dominantes (elites dirigentes, frações de classe, setores de domínio de enclave associados ou não a potência estrangeiras), já que estas não necessariamente constituem grupo monolítico. Em outras palavras, através da privatização ensaia-se um movimento de fortalecimento de um grupo em detrimento de outro (político e/ou econômico). Porém, elas podem incluir também respostas a dinâmicas mais diretamente econômicas. Em determinados contextos, pode fazer sentido para certos grupos econômicos investir em áreas que seriam consideradas antes desinteressantes ou desnecessárias. Ainda, as empresas estatais podem estar gerando conflitos distributivos intoleráveis para um governo pouco consolidado nos setores hegemônicos da

---

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, Katalenac (2013).

sociedade – e a decisão política pode ser não pela correção dos problemas mediante maior investimento, mas sim a venda das propriedades. No fim, somente o caráter teórico (em termos de modelagem e abstração) destas considerações permite separar os elementos locais dos externos pois, nos exemplos históricos, estes estão interconectados.

Até o momento estabelecemos que a privatização, ainda que represente uma apropriação privada do bem comum, faz parte da mesma lógica política heterogestionária criticada por anarquistas, que se manifesta na forma como o Estado gerencia aquilo que deveria, para anarquistas, ser bem comum coletivamente gerado – especialmente porque este é um elemento que explicita a conexão fundamental entre Capital e Estado. No caso dos países do chamado “socialismo real”, por exemplo, as estatais eram controladas pelas elites dirigentes, e embora pudessem cumprir função pública, o planejamento econômico era centralizado e sob a tutela do regime de partido único, e não sob controle popular “soviético”, na forma de conselhos com participação através de delegações por categorias, setores, regiões, e demais sujeitos sociais em representação transitória. Para anarquistas, o problema quanto à organização do trabalho é mais amplo, e sua solução seria a autogestão da produção, com o controle direto da população organizada sobre os meios de produção, com a utilização de sistemas federados de representação devido à escala das atividades (Errandonea, 2003: 54).

Porém, ao contrário das alternativas no campo amplo da esquerda (estatização) e à direita (privatização), a posição anarquista não é reformista, no sentido de que não enxerga na mudança gerencial *de uma única parte* do sistema uma solução para um problema que é, afinal, sistêmico – em outras palavras, o debate sobre “a melhor solução” diante de um projeto de privatização (executá-lo ou manter uma empresa privada) aparenta aos anarquistas como algo de todo míope, semelhante a debater se é melhor ser atropelado por um ônibus ou por um caminhão (melhor seria sair do meio da rua). Uma vez que o problema que instou o debate quanto à melhor forma de gerir a “coisa pública” (algum problema socioeconômico) teria suas raízes na própria estrutura normal do capitalismo, certamente a resposta deveria ser a transformação radical *deste sistema*.

Voltando ao tema da coletivização democrática em unidades específicas de produção, muito embora a autogestão dos meios de produção represente em si a demolição de ao menos um dos pilares do capitalismo, em uma economia com alta interdependência isso é desafiador no sentido de que, aplicada a um único empreendimento, a autogestão seria insuficiente<sup>5</sup>. A

---

<sup>5</sup> É importante observar as cadeias de valor, tanto internacionais quanto de valor agregado. Uma revolução social deve levar em conta hipóteses de bloqueio econômico, escassez de bens essenciais e a necessária busca de alternativas, independente do aval ou não dos poderes hegemônicos no Sistema Internacional, o que pode implicar confrontos com aspectos controversos do direito internacional.

força da autogestão não estaria só em sua diferença filosófica interna, mas também em sua sistematicidade – inclusive porque um dos desafios da política autogestionária é a definição identitária do sujeito a que se refere à partícula “auto” em autogestão: se é um povo que se autogestiona, autodeterminando-se, ele não pode caber todo em uma única empresa ou campo de atividades. Não seria na prática uma *sociedade* autogestionada – imperioso para anarquistas – se uma única empresa fosse autogestionada em meio a uma “oceânica” dinâmica capitalista. Além disso, ao operar dentro de um enquadramento capitalista, a “empresa autogestionada” deve submeter-se às suas regras – o que provavelmente daria origem a uma distópica exploração do grupo pelo próprio grupo. Como o grupo responderia a um cenário de demissões provocadas por um aumento tecnológico da produtividade? As ações do grupo poderiam vir a beneficiar seus próprios interesses, ou de seu Estado-nação, a despeito dos interesses de outros trabalhadores, grupos subalternos, ou da população de outros países?

Poderíamos afirmar que unidades autogestionárias “intramuros”, convivendo, resistindo e sobrevivendo às pressões das economias de mercado e do Estado capitalista, têm uma condição de existência mais relacionada à sobrevivência ou resistência do que à *superação* do sistema de dominação num território específico. Tais unidades autogestionárias operariam como força motriz produtiva – do tipo economia de resistência, de subsistência e de sobrevivência coletiva – dos territórios ainda sob alguma forma de controle, ou mesmo disputando de alguma maneira políticas públicas para o setor.

Não obstante, o horizonte anarquista quando da apresentação de uma alternativa à privatização e à continuidade do status estatal de uma empreitada relacionada ao bem comum é necessariamente revolucionário. Assim, a autogestão deve operar num nível distinto das outras propostas (privatização e estatização) por não se tratar de escolha reformista, isto é, por não poder objetivar a manutenção dos demais elementos da realidade econômica e política que conformaram o problema original. Não obstante a importância de alternativas bem-sucedidas de economia e política mesmo em conexão e competição com o sistema vigente – a economia de resistência, subsistência e sobrevivência coletiva citada acima; a construção e o fortalecimento do “novo na casca do velho” - a autogestão como modelo a ser aplicado em contextos singulares, em desconexão com um conteúdo sistêmico de práticas sociais animadas por todo um espírito democrático, seria provavelmente cooptada ou destruída depressa.

Isto não quer dizer que para anarquistas ou faz-se uma “revolução completa” (seja lá o que isto inclua) ou nada deve ser feito. A aplicação de um modelo de vanguarda em uma única localidade, à revelia de todo o sistema externo que continuaria a ditar as condições que determinariam seu fracasso, não é a única maneira de construir o “novo na casca do velho”.

Outra estratégia é precisamente a construção de movimentos populares de forma federalista e auto-organizada com vistas a conseguir conquistas difusas (no sentido de distribuídas a nível de classe). Tais movimentos seriam dotados de instâncias de participação interna, direito à crítica, formação política não necessariamente de reprodução adesista e rodízio dos cargos de coordenação e de tomada de decisão instantânea. Para não confundir esta estratégia com a de social-democratas gradualistas, observamos que estas disputas de prazo mais longo (em comparação com pautas privatistas) poderiam desencadear processos em que uma ruptura com a ordem capitalista se coloca como necessária para a defesa de uma determinada situação adquirida, diferenciando-se assim precisamente porque tal disposição para a ruptura adviria da força dos movimentos com independência de classe e protagonismo do povo organizado disposto a mantê-lo, e não da tutela do Estado – entendendo os direitos adquiridos do modo como Voltairine de Cleyre (2004: 235) os colocava: “têm direitos aqueles que ousam defendê-los”. Direitos assim aparecem como um processo de conquista material concreta, mas também de construção de antagonismo, de instituições sociais organizadas e fortes, no sentido tanto do pertencimento como classe e povo como na contestação ou não-adesão à política estatal. O processo político que dá origem e sustentação a um *status* da relação entre as classes é tão importante quanto (ou talvez mais que) esse *status* em si; ao defender os interesses das classes subalternas, ainda que em disputas que não objetivam alcançar imediatamente uma revolução estrutural profunda (isto é, contra a própria existência de classes), anarquistas entendem construir os tipos de relações de resistência e ataque à ordem dominante que constroem, no limite, o potencial para o sucesso de tal revolução. “Os anarquistas, pois, devem reivindicar a participação para reduzir a dominação”, sugere Errandonea (2003: 55); “pelos meios e pressões que sejam, na maior medida que se possa. A luta é por participação efetiva”<sup>6</sup>.

É neste contexto que se discute a defesa tática de uma empresa estatal diante de um plano de privatização. Como essa defesa colabora ou não com a formação de classes subalternas com força autônoma para produzir uma ruptura revolucionária? Como anarquistas mantêm essa posição ao mesmo tempo em que criticam a lógica mais fundamental do Estado? Uma vez que os governos das democracias liberais em tese respondem não somente aos afetados/as por uma eventual privatização, mas ao conjunto total de eleitores, como anarquistas disputam a “opinião pública” em contraposição a argumentos a favor de privatizações?

---

<sup>6</sup> Tradução dos autores; no original: “Los anarquistas, pues, debemos reivindicar la participación para reducir la dominación. Por los medios y presiones que sean; en la mayor medida que se pueda. La lucha es por la participación efectiva”.

### As vicissitudes do bem comum como propriedade privada

Empreitadas estatais, em regimes representativos liberais do século XXI, são geralmente retratadas como “bens públicos”, podendo aparecer como instrumentos de atuação sobre os quais espera-se uma posição por parte das classes dirigentes (de que maneira usarão estes bens públicos para promover o bem comum, os interesses da nação, etc.). Para anarquistas, o Estado contemporâneo e seus ocupantes não agem dessa forma (ou somente na medida em que redefinem o “bem comum” e os “interesses da nação” para que coincidam com os interesses das classes dominantes) e a dinâmica estatal como um todo, incluindo assim as empresas que controla<sup>7</sup>, atuam no sentido de manter um sistema de dominação. Apesar disso, o que permanece de fundo é uma ideia de que empresas estatais não são posses pessoais, mas coletivas, referentes à população em geral, e que (por isso, inclusive) estas empresas não são obrigadas necessariamente a operar segundo os mesmos objetivos e as mesmas regras de empresas regulares (isto é, o lucro e as determinações de conselhos diretores que agem segundo o princípio de “Lucros antes de juros, impostos, depreciação e amortização” (Lajida)<sup>8</sup>).

No sentido tático, em termos da defesa do território tanto diante da presença dos capitais transnacionais como dos imperialismos (a exemplo dos Estados Unidos (EUA) e do Estado chinês), a permanência das empresas estatizadas é menos distante no sentido da apropriação pública, e pode incidir em momentos de transição, como o passo derradeiro para desafiar a hegemonia do Sistema Internacional. Exemplos disto podem ser observados em revoluções anticoloniais, insurreições populares, governos de transição – interrompidos – e revoluções concluídas com hegemonia final de partidos autoritários ou com liderança carismática e vitalícia. Nestes casos, as empresas estatais sob controle de partido único têm função pública, mas controle central de um Estado que propositadamente se confunde com o partido e onde a “classe dominante” é primordialmente a elite dirigente.

Em outras palavras, o fato compartilhado do bem comum enquanto “bem público” é uma plataforma inicial a partir da qual pode-se fazer uma defesa política de sua utilização, ainda que o Estado represente uma lógica a partir da qual um povo não pode simplesmente “decidir” por algo, tendo em tese que apelar antes para que a decisão seja feita por governantes, que, em sociedades marcadas pelos efeitos do capitalismo e/ou do imperialismo,

<sup>7</sup> Não apenas as empresas, mas políticas setoriais e demais instrumentos de política econômica de um país soberano, a saber: política fiscal, industrial, monetária, de fomento e aduaneira.

<sup>8</sup> Para mais informações, ver <<https://www.btgpactualdigital.com/blog/financas/ebitda-o-que-e-para-que-serve-e-como-calculer>>.

tendem a levar em consideração toda uma dinâmica social, econômica e política que privilegia os interesses das classes dominantes, e não os advindos do grupo mais amplo da sociedade. A questão é que esses apelos, processados ou não pelos governos, teriam menos força retórica se não estivéssemos falando de bens públicos, coletivos, e sim de posses pessoais de certos indivíduos ou pessoas jurídicas. Além disso, as disputas políticas podem ser não somente por decisões quanto a *o que fazer* com certos bens públicos, mas também pelos próprios sistemas decisórios – em que a própria ideia de democracia é questionada, pois, se entendida como além de uma noção schumpeteriana, em direção à participação direta da população, isto pode dificultar o acesso das classes dominantes à utilização dos recursos comuns com vistas à manutenção de estruturas de dominação<sup>9</sup>. Novamente, isto seria difícil de argumentar quanto a algo que se entende da alçada exclusiva de uma pessoa – física ou jurídica – privada. Assim, na “lógica” do sistema, a reprodução será hegemonicamente do próprio sistema.

A questão da alçada é fundamental. O impacto retórico e ideológico da propriedade privada consiste em justamente dificultar o convencimento da população quanto à importância de contestar politicamente as decisões daquilo que seria de prerrogativa privada. Se as ações de uma empresa são diretamente prejudiciais para um determinado grupo, o enfrentamento tende a se dar menos contra a lógica decisória que levou a estas ações (o que poderia ser o caso de uma empresa estatal) e mais a favor da intervenção do Estado ou de soluções mercadológicas, como boicotes. Para os anarquistas, estas últimas medidas são menos estratégicas e menos desejáveis, considerando o papel do Estado como garantidor não só estrutural do capitalismo (na forma do poder de polícia para garantir a propriedade privada), mas também direto. Afirma-se isso porque seus ocupantes serão inevitavelmente parcela das classes dominantes ou de elites decisórias em relação com as primeiras; do contrário trata-se de um governo de transição e com chances reais ou de ruptura ou de golpe de Estado.

Outra crítica da matriz libertária do socialismo se dá no caráter não-sistêmico de enfrentar a questão sem interferir sobre a lógica mais profunda que provocou os problemas em primeiro lugar (a busca prioritária pelo lucro em uma empreitada hierárquica e atravessada pelas divisões de classe do capitalismo; a devida relação do domínio das matrizes imperialistas destas empresas com seus Estados e tesouros mantenedores). Presume-se que, se uma população reconhece a propriedade privada de um determinado bem, será mais difícil mobilizá-la para discutir politicamente o direcionamento dado a um determinado recurso, o

---

<sup>9</sup> Observamos aqui como experimentos de formas de consulta permanente, acompanhadas de organização das majorias em forma de tecido social classista, incluindo mecanismos de democracia direta, elementos plebiscitários, são instrumentos comprovados de contenção do avanço dos capitais contra as sociedades.

que dificulta o questionamento da própria lógica capitalista (e potencialmente imperialista) à qual este é então submetido, reforçando padrões sociais, políticos e econômicos de exploração e dominação.

Esse “reconhecimento” da propriedade privada é influenciado não só pela disposição do Estado de usar sua reivindicação ao uso “legítimo” da violência (juridicamente válido ou então operando com irregularidades e ações extrajudiciais reiteradas) para forçar à submissão quem não a reconhece, mas também por dispositivos diretamente retóricos e discursivos. Como observa Kropotkin (2009), o governo faz confundir na lei “duas correntes de costume”, isto é, “as máximas que representam princípios de moralidade e união social que resultam da vida em comum, e os mandatos, que garantem a existência externa da desigualdade”. Em outras palavras, a propriedade privada, entendida como legislação estabelecida pelo Estado, compartilha da característica de ser “a união habilidosa de costumes úteis à sociedade, costumes que não precisariam de lei alguma para serem respeitados, com outros costumes úteis apenas aos dominantes”<sup>10</sup>.

Neste mesmo sentido, questionar o caráter privado de uma determinada empreitada – mediante uma proposta para sua expropriação, por exemplo – pode ser então propagandeado para classes subalternas como uma subversão de um princípio que aparentemente protegeria também, por exemplo, suas casas e posses pessoais. Ao atrelar retoricamente a proteção de uma propriedade privada a outra<sup>11</sup>, dificulta-se o questionamento ao caráter privado do bem comum outrora privatizado. Essa mesma defesa de um princípio abstrato de propriedade privada que se estenderia tanto aos lares da classe trabalhadora quanto à corporação multinacional também poderia transferir algum apoio da opinião pública a atos de repressão policial / privada em combate a manifestações ou ações de enfrentamento – uma vez que, pela mesma lógica, estes pareceriam análogos à defesa de um lar. As instituições que criam sentido aos temas centrais da vida em sociedade geram ideias de pertencimento e correção moral tão materiais e materializáveis como as condições materiais concretas de vida e sobrevivência destas mesmas parcelas da sociedade, como coloca-se na teoria anarquista de interdependência das esferas (Beaklini, 2009).

Uma das maneiras como a ameaça do uso da violência (indireta, relacionada à

---

<sup>10</sup> Tradução dos autores; no original: “two currents of custom [...] the maxims which represent principles of morality and social union wrought out as a result of life in common, and the mandates, which are meant to ensure external existence to inequality. [...] the skillful commingling of customs useful to society, customs which have no need of law to insure respect, with other customs useful only to rulers”.

<sup>11</sup> Neste caso não importando a escala, já que a figura jurídica da propriedade privada seria evocada, mas não o limite imposto pela função social da propriedade e os marcos regulatórios como os que definem a reforma agrária, por exemplo.

salvaguarda da propriedade privada) ou a repressão mais direta e estratégica do Estado contra opositores do caráter privado de uma empreitada (que deveria, para estes, ser pública) influencia a percepção pública da questão, aproximando-a do reconhecimento da propriedade privada e que traz os efeitos retóricos e discursivos analisados no último parágrafo, é a questão do apagamento da memória. Como observa Marx em respeito à explicação da economia política de seu tempo para o fenômeno da acumulação primitiva:

Em tempos muito remotos havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, vagabundos dissipando tudo o que tinham e mais ainda. [...] Assim se explica que os primeiros acumularam riquezas e os últimos, finalmente, nada tinham para vender senão sua própria pele. E desse pecado original data a pobreza da grande massa que até agora, apesar de todo seu trabalho, nada possui para vender senão a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham parado de trabalhar. (Marx, 1996: 339)

De maneira análoga, a privatização permitida pode de início existir na memória coletiva enquanto tal – mas no futuro corre-se o risco de que a empresa, agora privada, não seja mais lida como alguma vez tendo sido pública, e sim como mais uma empresa entre outras no contexto do imaginário ideológico capitalista.

De todo modo, a propriedade privada não necessariamente combate os problemas de corrupção identificados em empresas estatais – considerando que, embora os mesmos grupos que dominam uma cena política local num determinado momento não estarão mais diretamente envolvidos com a condução dos negócios de tal empreitada, esta poderá por sua vez engajar-se com aqueles (por meio do financiamento de sua campanha eleitoral, ou atos mais diretos de corrupção pós-campanha) para obter vantagens. Além disso, voltando a trazer para a análise as questões de influência imperialista, uma vez que uma empreitada de propriedade estatal é transformada em propriedade privada, ela pode se dissociar mais facilmente da responsabilidade atrelada ao pertencimento local.

Para um exemplo relativo à propriedade privada de terrenos, D’Souza (2018: cap. 1) aponta que a “terra não é uma ‘coisa’ [mas] uma ligação que liga as pessoas à natureza e umas às outras”, e que “historicamente, direitos transformaram lugares em propriedade [...] uma relação em uma coisa, uma *commodity*”<sup>12</sup>. Assim como a terra uma vez transformada em propriedade privada pode passar às mãos de alguém que nunca sequer a viu, a empresa estatal poderia ainda ser entendida como presa à necessidade de responder a uma necessidade real,

<sup>12</sup> Tradução dos autores; no original: “Land is not a ‘thing’. It is a bond that ties people to nature and to each other. [...] Historically, rights transformed places into property. It transformed a relationship into a thing, a commodity”.

de gerenciar adequadamente um bem comum com vistas a concretizar objetivos coletivamente definidos, e associados a uma determinada população de um determinado local; isto atravessa, assim, as relações dessa determinada população local, respondendo à sua dinâmica de alguma forma. Quando tal empresa torna-se propriedade privada, contudo, pode sujeitar-se à determinação de pessoas que não conhecem a sociedade local e não possuem qualquer relação histórica com ela, o que pode ser fonte não só de uma dinâmica de opressão imperialista como, em forma mais genérica, de desentendimentos e conflitos.

Em suma, apesar da ligação essencial que anarquistas veem entre a dinâmica do capitalismo e a forma do Estado, a conversão de uma empreitada estatal em propriedade privada traria empecilhos ao projeto mais amplo de transformação social que anarquistas desejam, envolvendo o fortalecimento da autogestão não só nesta empreitada, mas na sociedade em geral, já que não interrompe (pelo contrário, dá continuidade) a dinâmicas econômicas de manutenção da dominação das classes dominantes, pode vir a fortalecer dinâmicas sociais, econômicas e políticas imperialistas, e ativa dinâmicas retóricas a partir das quais a empreitada em questão possa ser vista pelo público em geral como menos digna de interferência política coletiva.

Por outro lado, é precisamente a forma como a lei do Estado “confunde” retoricamente as “duas correntes de costume” de que falou Kropotkin (2009) que torna possível uma atuação anarquista que, mesmo na defesa tática da propriedade estatal, não se limite a fazer o elogio desta forma de gestão da coisa pública. Isto porque, ao somar forças com outros atores em busca da não-privatização, anarquistas podem escolher uma estratégia discursiva que enfoca especificamente o caráter da utilização do bem público enquanto tal – seja naquilo que já foi feito (que provavelmente não teria sido se a gestão fosse privada), seja pelas possibilidades de seu uso para o futuro, desde que seja permitida o efetivo controle social deste bem público (em direção à autogestão). Essa politização específica dialoga tanto com a valorização do trabalho feito pelos/as trabalhadores/as do contexto local quanto com a sociedade em geral, e tem o potencial de contribuir justamente com a estratégia de transformação social mencionada na seção anterior na medida em que, permanecendo-se a empreitada em questão pública, difundir um horizonte de sua utilização posteriormente enfrentado pelo governo expõe justamente a oposição entre os interesses das minorias governantes e da população mais ampla.

Em termos específicos, a sindicalização da mão de obra em empresas estatais pode vir acompanhada de uma defesa da democracia interna, subvertendo o sistema de indicações, seja por apadrinhamento, seja pela parcela de cargos por parte dos partidos políticos de governos

de turno. A democracia interna no setor público o tornaria mais público e menos estatal, servindo mais ao conjunto da população e menos ao capitalismo e os conglomerados líderes de oligopólios existentes em uma dada sociedade.

A questão, no entanto, é que esta estratégia discursiva – voltada para um público geral – deve, para ser bem-sucedida, não só (re)afirmar o caráter de um bem comum enquanto tal, mas confrontar a argumentação do campo a favor das privatizações. Para estes últimos, o caráter estatal (e, poder-se-ia pensar, coletivo em geral) de certas empreitadas as tornaria menos eficientes; além disso, a iniciativa privada seria mais meritocrática, um fator também importante para a eficiência da execução da empreitada em questão. Uma posição especificamente anarquista no debate das privatizações exige respostas próprias também para estas questões.

### **Recuperando a burocracia**

O termo “burocracia” assume diferentes significados dentro do debate anarquista, a saber, o de classe social burocrática estatal – ou seja, membros rotativos ou permanentes das estruturas de organização do estado (funcionários públicos, ministros, legisladores, corpo judiciário, poder executivo, etc.) - e o de conjunto de normas, sistemas e procedimentos regulamentados e estabelecidos para um ordenamento premeditado das relações sociais, políticas e econômicas. Sobre o primeiro sentido, anarquistas já produziram extensa literatura quanto a esta classe, sendo este um ponto importante de distinção entre o anarquismo e o marxismo. O segundo sentido será o foco dessa seção.

Uma das invectivas privatistas contra a propriedade estatal seria justamente uma ineficiência maior intrínseca à burocracia estatal. Esse é um ponto importante da análise, uma vez que a crítica às regras, aos procedimentos e aos agentes que materializam a dominação do Estado não é, como se sabe, estranha para anarquistas. Contudo, debates sobre burocracias desejáveis fazem parte da história do anarquismo desde seus primórdios. Várias burocracias europeias serviram de inspiração para projetos, inclusive anarquistas, de transformação radical da sociedade (Graeber, 2015a: 157; Kropotkin, 1995). A “melhor defesa contra o planejamento”, informam-nos Goodman e Goodman (1960 apud Cohn, 2006: 199), é não só “informar-se do plano que de fato existe e opera em nossas vidas”, mas “aprender a tomar a iniciativa de fazer propostas ou apoiar mudanças razoáveis”<sup>13</sup>. Esse próprio processo exige

---

<sup>13</sup> Tradução dos autores; no original: “The best defense against planning [...] is to become informed about the plan that is indeed existent and operating in our lives; and to learn to take the initiative in proposing or supporting reasoned changes”.

algum planejamento – mecanismos de interação, decisão e troca de informação que devem ser pensados justamente para não abrir espaço para a dominação oculta de grupos de afinidade, como colocou Jo Freeman (1972) em clássico artigo. Não importa quão igualitários esses processos, contudo, eles não deixariam de ser burocracias, no segundo sentido acima.

As regras produzem tanto quanto constroem, e é preciso pensar em instituições que ampliem o acesso à informação, empoderem todos a participar da construção e manutenção da sociedade, e não reativem uma lógica de autoridade. É preciso permanecer vigilante, pois mesmo mecanismos burocráticos considerados úteis e positivos nesse sentido horizontal podem, com o tempo, promover uma dinâmica que pode levar à dominação. “A liberdade”, argumenta Graeber (2015a: 192-199), “tem que estar em tensão com alguma coisa, ou então é só aleatoriedade”; nesse sentido, ela é de fato “a tensão do livre fluxo da criatividade humana contra as regras que ela está constantemente gerando”<sup>14</sup>. Embora ela exija “resistência contra a imposição de qualquer visão totalizante do que a sociedade ou o valor devem ser”, ela também demanda o “reconhecimento de algum tipo de mecanismo regulatório”<sup>15</sup> (Graeber, 2001: 89).

Sendo assim, a burocracia proposta por anarquistas para o controle das empreitadas de bem comum de modo a proporcionar a autogestão deveria se orientar por dois princípios que Graeber resume como “auto-organização dos trabalhadores” (ou “controle dos trabalhadores”) e “democracia direta”:

O conceito de controle dos trabalhadores [...] se resume à ideia de que todas as pessoas envolvidas ativamente em um determinado projeto devem ter igual direito a se pronunciar sobre o modo como o projeto é executado. [...] O] princípio [...] da] democracia direta, estabelece que todos aqueles afetados por um projeto devem ter voz na forma como ele é conduzido. [...] Uma sociedade verdadeiramente democrática provavelmente teria que recorrer a uma combinação de ambos. [...] Não há razão para que toda a população cuja vida é de algum modo afetada por um fábrica de papel [...] precise ou queira dar sua opinião sobre a política de férias dos operários; mas essa população tem todos os motivos para querer ser consultada sobre o que a fábrica está despejando no rio da cidade. (Graeber, 2015b: 226-227, ênfase no original)

Uma burocracia segundo qualquer um destes princípios – ou combinações contextuais, como sugere o autor – não necessariamente tornaria uma administração mais “eficiente”

<sup>14</sup> Tradução dos autores; no original: “Freedom has to be in tension with something, or it’s just randomness [...] Freedom, then, really is the tension of the free play of human creativity against the rules it is constantly generating”.

<sup>15</sup> Tradução dos autores; no original: “demands both resistance against the imposition of any totalizing view of what society or value must be like, but also recognition that some kind of regulating mechanism will have to exist”.

segundo critérios usados pelos críticos privatistas, considerando que a abertura para uma discussão ampla convida à consideração de mais pontos de vista, demandando mais tempo<sup>16</sup>. É também relevante apontar que os processos de privatização não produzem necessariamente uma diminuição da burocracia relacionada ao setor ou à empresa privatizada; eles tendem a mudar a lógica de operação da burocracia já instalada do que desobrigá-la ou desmontá-la, bem como é comum, atrelado ao argumento do mérito, o surgimento de uma burocracia de vigilância a fim de manter o controle dos processos, estabelecendo punições e recompensas, que por sua vez aumentam o número de tarefas e relatórios relacionados à avaliação de desempenho. Portanto, alguns dos efeitos observáveis das privatizações implicam em contradições a mantras conhecidos do ideário liberal como o de “Estado mínimo” e “*laissez-faire*”<sup>17</sup>.

Valores, assim tornam-se uma questão central. Para anarquistas, a autogestão envolve a prática de princípios éticos que concernem às relações entre as pessoas na gestão da atividade laboral e de uma vida em comum. Se fosse menos “eficiente” que outras formas de gestão, ela ainda seria preferível porquanto uma maior participação política *seria um valor em si*. No entanto, pode-se também criticar a própria mensuração da eficiência: ela pode ser considerada em termos de tempo necessário até uma decisão ou execução final (de um processo), mas também pode ser lida a partir da chave do custo de informação e de apropriação coletiva do processo produtivo. Em outras palavras, o uso da criatividade da força de trabalho não opera como forma de promoção social dentro do trabalho compartimentalizado e verticalizado/hierarquizado, e sim no sentido de compreender e ampliar as capacidades produtivas de algo que a todas/os pertence. “A fragmentação do trabalho, o isolamento entre trabalhadores, e a dispensabilidade de qualquer trabalhador específico devido à parcialidade de sua contribuição ao produto final”, afirma Ferguson (1984: 11), “controlam os trabalhadores ao torná-los dependentes dos gerentes da organização”. Dessa maneira, “a função social da organização hierárquica do trabalho não é a eficiência técnica, mas a acumulação” (Marglin, 1974 apud Ferguson, 1984: 11). John Clark também comenta sobre a

<sup>16</sup> A despeito das evidências de que processos decisórios com base em consenso podem tornar mais eficiente (inclusive com redução do tempo necessário) à *execução* do que foi decidido. Ver Sagi (2015).

<sup>17</sup> Mesmo que autores relevantes ao pensamento liberal do século XX, como Friedrich A. Hayek, esforcem-se para desvincular tais mantras de suas propostas de reformulação dessa teoria, no que vem a ser conhecido como neoliberalismo. Ao se referir aos “economistas ingleses clássicos, Hayek comenta: “Na verdade, a tese deles nunca foi orientada contra o Estado nem foi próxima do anarquismo, que é a conclusão lógica da doutrina racionalista do *laissez-faire*; [aqui o autor refere-se à visão ultraliberal da crítica ao Estado] foi uma tese que levou em consideração, ao mesmo tempo, as funções próprias do Estado e os limites de sua ação” (Hayek, 1983 apud Dardot e Laval, 2016: 182).

eficiência em termos de própria preservação dos recursos sendo gerenciados:

Elinor Ostrom, [...] a partir de um amplo corpo de trabalho experimental, demonstrou que o gerenciamento de recursos por parte daqueles que os utilizam, através de processos decisórios participativos, resulta em geral em melhor cuidado com eles do que tanto no gerenciamento privado quanto no estatal. [...] “Quando usuários estão genuinamente engajados em decisões sobre regras que afetam seu uso, a probabilidade de usuários seguirem as regras e monitorar uns aos outros é muito maior do que quando uma autoridade simplesmente impõe regras sobre usuários.” Isso reforça e atualiza o que antropólogos sociais que estudaram a relação entre povos comunais e o mundo natural à sua volta sempre souberam. [...] “Onde há florestas, há índios – porém mais que isso, onde há índios, há florestas.”<sup>18</sup> (Clark, 2013: 10)

De qualquer forma, se a perda de eficiência advém não de qualquer incompetência inerente ao sistema autogestionário, mas do fato de que a maior abertura política obriga a maiores discussões, tal tipo de “ineficiência” seria, pelo contrário, algo a ser valorizado, porquanto levaria à descoberta (bem como publicidade), cedo no processo de planejamento ou implementação de alguma medida, de quaisquer malefícios para indivíduos ou grupos, de modo a consertar os problemas ou interromper o processo de todo até que uma solução adequada seja providenciada.

Esta é uma lição, inclusive, aprendida a duras penas historicamente pelos anarquistas. Segundo Olson (1997: 476-477), o colapso de muitos coletivos anarcossindicalistas durante a Revolução Espanhola deveu-se em parte ao impulso tecnocrata de anarquistas da época; a solução para o “problema social constava em declarar toda propriedade uma ‘coisa pública’ e administrá-la de uma forma puramente econômica [... A] tecnocracia [seria] a solução para a questão social”<sup>19</sup>. Assim, sistemas de autogestão não podem apenas abordar a execução técnica do trabalho, mas abrir espaço para “*discursos sobre satisfação de necessidades* – as questões não somente sobre o que será feito, mas como será feito, quem será afetado pelo que

<sup>18</sup> Tradução dos autores; no original: “Elinor Ostrom, [...] in a large body of experimentally based work, has shown that management of resources through participatory decision-making by those who use them results on the whole in better care for them than is the case with either private or state management. [...] ‘When users are genuinely engaged in decisions regarding rules that affect their use, the likelihood of users following the rules and monitoring others is much greater than when an authority simply imposes rules on users.’ This reinforces and brings up to date what social anthropologists who have studied the relation between communal peoples and the natural world have always known. [...] ‘Where you have forests, you have Indians - but more importantly, where you have Indians, you have forests.’”

<sup>19</sup> Tradução dos autores; no original: “Their solution to the social problem is to declare property a ‘public thing’ and administer it in a purely economic manner [... Anarchists] see technocracy as the solution to the social question”.

será feito, quem precisa participar das decisões, e o que resultará do que será feito”<sup>20</sup> (Olson, 1997: 477, ênfase no original).

A crítica privatista da ineficiência devido à burocracia estatal, de fato, não é uma única crítica, mas duas. Por um lado, a ineficiência ocorreria no âmbito de determinadas empreitadas estatais: a complexidade e a morosidade da burocracia estatal engessaria a atuação das/os funcionárias/os públicas/os. Por outro lado, o ataque à “burocracia” mais genericamente (mas, por parte dos críticos, limitando-a implicitamente somente à burocracia estatal) refere-se ao problema percebido na interação entre indivíduos empreendedores e as instâncias mais centrais do aparato governamental, como departamentos do poder executivo ou judiciário. Assim, as empresas que *já são* privadas teriam suas atividades dificultadas, pois suas interações com o governo seriam confusas e dispendiosas. Como as interações com instituições governamentais costumam ser confusas e dispendiosas para a grande maioria dos indivíduos, esta segunda crítica pode contar com um apoio popular que, por sua vez, pode se transformar em apoio à crítica de direita à burocracia estatal num momento de amálgama entre as duas noções de “burocracia”. Contudo, independente do potencial pouco rigor naquilo que fundamenta de fato a crítica à burocracia estatal, ambas as críticas refletem uma espécie de impaciência quanto a mecanismos de controle das ações que, em certo sentido, poderiam servir como uma checagem necessária a ações que causariam problemas a (indivíduos ou grupos) terceiros.

No horizonte da transformação social que anarquistas visualizam, certamente a coletivização dos afazeres econômicos não significaria a disponibilização automática de todos os recursos para o uso arbitrário de qualquer indivíduo em qualquer contexto<sup>21</sup>. A burocracia processual em relação à utilização dos recursos – organizada tecnicamente como for – certamente envolverá instâncias de reunião e discussão abertas e inclusivas, o que poderia “atrasar” decisões no espírito de garantir que as pessoas potencialmente afetadas por certas atividades pudessem participar das decisões caso quisessem<sup>22</sup>. Seja por causa de um otimismo inveterado (ao crer que indivíduos agiriam sempre bem e construtivamente em seus

---

<sup>20</sup> Tradução dos autores; no original: “*discourses about needs satisfactions* - the issues surrounding not merely what is to be done, but how it is to be done, who will be affected by the doing, who needs to participate in deciding, and what outcomes will result from the doing”.

<sup>21</sup> Compreende-se que isto é uma caricatura do conceito, operando como desserviço, contrapropaganda e arma semântica contra conceitos importantes para a luta dos povos.

<sup>22</sup> O mesmo horizonte de transformação certamente inclui considerações quanto às condições materiais, justamente para que o adendo relativo à volição das pessoas em relação à participação política (“caso quisessem”) não se torne um direito formal que, na prática, não se concretiza, legitimando um sistema injusto.

“empreendedorismos”, motivados pela obtenção de lucro em um mercado livre em vez de pela direta satisfação das necessidades individuais e coletivas), ou por consequência de uma estratégia discursiva para angariar o apoio da maioria da população, ideólogos do capitalismo defendem desregulações<sup>23</sup> e privatizações como formas de “desburocratizar” a atividade dos indivíduos, valorizando assim a velocidade com a qual suas ações sobre a realidade material possam ser executadas acima de outras considerações. Anarquistas tendem a valorizar menos essa “velocidade”, o que os faz responder à crítica privatista à burocracia estatal tanto com o redirecionamento da questão para os valores que fundamentam a prática autogestionária quanto com – no caso da defesa tática da propriedade estatal – a observação de que entraves às ações de indivíduos e empresas, no caso específico das empresas estatais, podem significar oportunidades para que ações contestáveis sejam de fato contestadas<sup>24</sup>.

### A relação com o fator “mérito”

Em burocracias estatais, diz a crítica, com frequência são feitas escolhas com base em conexões pessoais e favorecimentos políticos, o que não seria ideal em comparação com metodologias ditas meritocráticas, isto é, baseadas numa avaliação impessoal da produtividade dos/as funcionários/as<sup>25</sup>.

Para o próprio liberal Schumpeter (2003: 206-207), contudo, “o método de seleção de líderes [...] peculiar a uma burocracia ou serviço civil não é necessariamente tão ineficiente

<sup>23</sup> Para além da reivindicação negativa (a burocracia estatal é prejudicial), existe também um argumento positivo (a iniciativa privada é [mais] eficiente). Não pretendo entrar nesta discussão, mas aponto para os estudos específicos de Graeber (2015a: 9), para quem “toda reforma [...] dedicada à redução da burocracia e à promoção de forças do mercado terá em último caso o efeito de aumentar o número total de regulamentações, a quantidade total de formulários, e o número total de burocratas empregados pelo governo” [any [...] reform [...] intended to reduce red tape and promote market forces will have the ultimate effect of increasing the total number of regulations, the total amount of paperwork, and the total number of bureaucrats the government employs], o que o autor chama de “lei de ferro do liberalismo” [The Iron Law of Liberalism]. O autor também afirma que a iniciativa privada têm multiplicado, nas últimas décadas, a quantidade de trabalhos inúteis (casos em que os próprios trabalhadores avaliam que seus postos de trabalho poderiam desaparecer sem que isso trouxesse qualquer malefício, ou às vezes sequer efeito, para a sociedade) (Graeber, 2018).

<sup>24</sup> Ironicamente, para Schumpeter (2003: 299) as “ineficiências do procedimento político são afinal uma garantia de liberdade” [inefficiencies of political procedure are after all a guarantee of freedom]. Nesse caso, argumento que a ineficiência dos procedimentos estatais que causam uma ineficiência nos procedimentos privados podem ser também uma garantia de liberdade, esta no entanto vista como a contestação de iniciativas danosas a subalternos. O caso dos licenciamentos ambientais no Brasil constitui um bom exemplo.

<sup>25</sup> Assim como no caso da última nota de rodapé, não entraremos no mérito da afirmação positiva quanto à efetivação prática do ideal da meritocracia no âmbito da iniciativa privada; quanto a isso, de qualquer forma, ver o capítulo introdutório de Graeber (2015a).

quanto geralmente se diz”<sup>26</sup>; porém, é pouco relevante para anarquistas disputar a ineficiência de burocracias estatais quanto à definição de lideranças, pois a questão com a qual eles/as se confrontam diz respeito à meritocracia enquanto propaganda das classes dominantes<sup>27</sup>. Em seu famoso estudo sobre desigualdade, Piketty (2014) também aponta o papel ideológico que a “meritocracia” assume na justificação da desigualdade econômica própria do desenvolvimento da modernidade capitalista:

Faz parte da nossa modernidade democrática acreditar que a desigualdade da renda do trabalho proveniente do esforço e do mérito individual — ou no mínimo a esperança de que isso seja possível — é menos injusta do que outros tipos de desigualdade. (Piketty, 2014: 237)

Aponta também que, para além do caráter puramente ideológico, o argumento do mérito contribui para uma perspectiva de aumento da desigualdade no futuro, cuja transferência de ativos estatais para a iniciativa privada constitui um elemento de elevado peso, uma vez que legislações como a brasileira não regulam a emissão de lucros e dividendos, tampouco os “supersalários” dos executivos dessas companhias:

No futuro, poderemos reencontrar uma combinação de dois mundos: de um lado, o retorno das fortes desigualdades do capital herdado e, de outro, as desigualdades salariais exacerbadas e justificadas por mérito e produtividade (cujo fundamento factual se mostrou, como vimos, muito escasso). O extremismo meritocrático pode assim conduzir a uma disputa entre os superexecutivos e os rentistas, em detrimento de todos os que não são nem uma coisa nem outra. (Piketty, 2014: 406)

Em outras palavras, se o discurso meritocrático seria uma forma de retratar como consequência de esforços individuais uma distribuição desigual de recursos e prestígio que na verdade deve muito a fatores estruturais precedentes, não só discutir o “grau de meritocracia” de cada tipo de burocracia seria inútil, como reclamar a meritocracia enquanto valor seria problemático. Apesar disso, é sequer possível ou desejável substituir o ideal meritocrático — enquanto “diretriz” para a distribuição de tarefas que exigem qualificação técnica — na prática autogestionária?

Solucionar o abismo no mundo do trabalho entre as decisões coletivas e a necessária especialização no controle de cadeias tecnocientíficas de alto valor agregado é o desafio

---

<sup>26</sup> Tradução dos autores; no original: “Nor is the method of selecting leading executives which is peculiar to a bureaucracy or civil service necessarily so inefficient as it is often made out to be”.

<sup>27</sup> Para anarquistas em geral, seria fundamental, ao tratar da questão da liderança sob forma autogestionária, combinar a especialização necessária com o devido rodízio de funções, ou mesmo coordenações colegiadas e maneiras de informar o coletivo de trabalhadores e trabalhadoras das múltiplas atribuições das unidades produtivas ou dos órgãos nos quais essa parcela da classe trabalha e que gerencia.

concreto nas proposições de territórios liberados com modo de produção coletivizado e estrutura de poder federalista. A proposta anarquista para esta questão é dupla, porque novamente é de caráter duplo a crítica do campo privatista às burocracias estatais. Em primeiro lugar, critica-se a forma como funcionários/as podem ser alocados/as de modo pouco meritocrático. Em um contexto autogestionário, seria desejável que as pessoas mais capacitadas para realizar determinadas tarefas o fizessem – caso as tarefas em questão não se beneficiassem da presença ilimitada de colaboradores, que poderiam ter o mesmo (maior) nível técnico ou até níveis variados de experiência e qualificação. Ainda assim, seria possível inferir que a autogestão proporcionaria este tipo de “meritocracia” de maneira muito mais eficiente que ambas as burocracias – a estatal e a privada – considerando que em ambos os casos decisões não-meritocráticas são possíveis *justamente* porque a responsabilidade por alocações funcionais e promoções torna-se um poder de indivíduos específicos ou de grupos restritos, que não precisam *a priori* “prestar contas” de suas decisões, o que favorece arbitrariedades. É muito menos provável que, em uma assembleia aberta (de tamanho razoável), uma pessoa com menor capacidade técnica para uma função (relativa às demais pessoas que poderiam realizá-la) seria coletivamente escolhida por, digamos, ter subornado ou feito favores pessoais para indivíduos específicos.

Em segundo lugar, critica-se a indicação política de lideranças de maior escalão. Em certo sentido, esta é uma reedição da primeira crítica; ela trata, porém, da intervenção *externa* sobre uma burocracia – membros eleitos ou delegados do poder executivo que desconhecem a realidade técnica de uma empresa estatal indicando pessoas (que às vezes tampouco conhecem a realidade técnica da empresa estatal em questão) para dirigi-la. Neste caso, a resposta autogestionária implica a não-existência desses cargos, uma vez que decisões finais seriam tomadas de maneira conjunta conforme determinado pelos regramentos específicos em uma determinada empreitada. Embora esta pareça uma solução simples, ela remete ao problema da racionalidade de grupos em relação à tomada de decisões – ou seja, enquanto críticos das burocracias estatais afirmam querer que pessoas comprovadamente qualificadas tomem as decisões (não só as técnicas, mas as diretivas, de cunho mais diretamente político), seria possível dizer que, ao executar funções diretivas, um grupo a (auto)gerir uma empreitada de bem comum seria mais qualificado que um único indivíduo qualificado?

Para além da questão supracitada acerca dos discursos sobre satisfação de necessidades, certamente a qualificação dos indivíduos é um fator preponderante. Não há resposta abstrata para a questão que encerra o parágrafo precedente, pois é preciso que a educação científico tecnológica, necessária em um dado contexto seja mais igualmente

oferecida, e que esteja assim disponível para que as pessoas que participem da decisão possam fazê-lo, e com a capacidade para de fato acompanhar as discussões e contribuir adequadamente.

Não obstante, tanto quanto a questão do modelo de gestão influencia essa dinâmica, é importante observar como a tentativa de *implementar regimentalmente a meritocracia* (com destaque para a partícula “cracia”, que remete à dominação e à força<sup>28</sup>) é justamente algo que *dificulta a efetivação* de um ideal segundo o qual as funções devem ser distribuídas de acordo com o comprovado potencial dos indivíduos em relação à execução do que precisa ser realizado<sup>29</sup>. Na medida em que indivíduos adquirem poder decisório e alocativo, conformando um sistema de fato hierárquico, *ainda* que tenham adquirido tal poder de acordo com seu “mérito” (seja lá como este for definido), isto introduz um fator *para além* do mérito na dinâmica alocativa a partir de então, gerando distorções que produzem um sistema em que

o primeiro critério de lealdade à organização se torna a cumplicidade. O crescimento na carreira não se baseia em mérito, e nem mesmo necessariamente em ser o primo de alguém; acima de tudo, baseia-se na disposição para fingir que o crescimento na carreira se baseia em mérito, embora todo mundo saiba que isso não é verdade. Ou fingir que as regras e os regulamentos se aplicam a todos igualmente, quando, na verdade, eles são frequentemente utilizados como meios para efetivar um poder pessoal completamente arbitrário.<sup>30</sup> (Graeber, 2015a: 27)

Assim, no caso da qualificação técnica, lembramos da observação de Bakunin (1970: 30-31), para quem um governo de cientistas seria terrível em parte porque “uma sociedade que obedeceria uma legislação que emana de uma academia científica não por entender o caráter racional da legislação (caso em que a existência da academia se tornaria inútil) mas porque a legislação [...] foi imposta [...] seria uma sociedade não de humanos, mas de brutos”<sup>31</sup>. Nesse sentido, é preciso que os grandes desníveis de conhecimento e habilidade

<sup>28</sup> Ver Crimethinc (2017).

<sup>29</sup> Não abordaremos uma faceta que costuma aparecer em discussões sobre o ideal meritocrático, a saber, a questão da distribuição de prêmios ou remuneração com base na performance avaliada; considere-se, no entanto, que certamente a questão material da diferença de remuneração e recompensa laboral deveria ser problematizada num horizonte de transformação social radical visualizado por anarquistas.

<sup>30</sup> Tradução dos autores; no original: “Career advancement is not based on merit, and not even based necessarily on being someone’s cousin; above all, it’s based on a willingness to play along with the fiction that career advancement is based on merit, even though everyone knows this not to be true. Or with the fiction that rules and regulations apply to everyone equally, when, in fact, they are often deployed as a means for entirely arbitrary personal power”.

<sup>31</sup> Tradução dos autores; no original: “The second reason is this: a society which should obey legislation emanating from a scientific academy, not because it understood itself the rational character of this legislation

sejam não só combatidos (mediante a elevação do nível geral de instrução) como também não sejam utilizados como base para a diferenciação hierárquica de funções e capacidades decisórias, justamente para que um ideal dito “meritocrático” ganhe efetividade prática.

Nesse caso, a defesa tática de empresas estatais (no contexto de ameaças de privatizações) pode vir acompanhada de projetos de horizontalização das relações de trabalho e/ou de maior autonomia para a escolha democrática de dirigentes, por exemplo, em contraposição à ingerência das autoridades políticas. Isto tanto fortaleceria o movimento da força de trabalho em um dado contexto como ofereceria um contraponto técnico às críticas do campo privatista em relação a uma suposta “falta de meritocracia” na empreitada em questão, *sem no entanto* alimentar o próprio discurso meritocrático segundo o qual a estrutura hierárquica da burocracia gerencial privada seria capaz de efetivar (perfeitamente ou no mínimo melhor que outros modelos de gestão) uma alocação de funções laborais e recompensas de acordo com méritos individuais objetivamente verificados.

### **Considerações finais**

O objetivo deste texto foi fornecer uma discussão introdutória da posição anarquista sobre o tema da privatização, considerando que em sua prática política esta corrente, diretamente enraizada na ala federalista da 1ª Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) tem se colocado ao lado de movimentos contrários à privatização de empreitadas públicas sempre que isto emerge nas discussões públicas. É produtivo, assim, refletir sobre as diferenças entre os anarquistas e outros atores políticos que compartilham a posição contrária à privatização, identificando suas especificidades, quais sejam:

1) A avaliação de que, apesar do modelo heterogestionário prevalente tanto nas empreitadas de propriedade estatal quanto de propriedade privada, é possível justificar uma defesa tática da propriedade estatal (quando ocorre uma ameaça de privatização) por razões retóricas e práticas em relação à estratégia mais ampla de fortalecimento das classes subalternas em direção a um projeto alternativo de autogestão, o verdadeiro horizonte anarquista em termos de modelo de gestão organizacional do trabalho, inclusive nas empreitadas de bem comum que estão, no presente momento, sob a tutela do Estado.

2) A crítica à burocracia estatal e à forma como esta representa opressão e dominação de classe não se confunde com a crítica privatista quanto à “ineficiência” do Estado, porquanto neste último caso deseja-se uma eficiência relativa a iniciativas que também em si

---

(in which case the existence of the academy would become useless), but because this legislation [...] was imposed [...] such a society would be a society, not of men, but of brutes”.

potencialmente contribuem com a continuidade da mesma opressão e dominação de classe. O horizonte de longo prazo dos anarquistas inclui alguma espécie de “burocracia”, no sentido de um sistema de organização autogestionário (combinando princípios de necessidade de especialização do trabalho, de auto-organização dos trabalhadores e democracia direta da população em geral), com vistas à precisamente proporcionar o controle popular sobre os recursos socialmente compartilhados. Além disso, em relação à defesa tática da propriedade estatal, tal ineficiência, quando existente, pode oferecer precisamente aberturas para a contestação política das ações de empresas estatais.

3) Muito embora anarquistas não desejem reforçar o discurso meritocrático, reconhece-se a importância de priorizar a competência técnica na distribuição de funções. Contudo, o modelo autogestionário e horizontal é apontado precisamente como condição necessária para conseguir realizar tal distribuição dita “meritocrática” de maneira mais eficiente e direta que ambos os modelos de burocracia heterogestionária, o estatal e o privado.

Anarquistas visam construir uma transformação radical da sociedade, e o princípio de coerência entre meios e fins insta que práticas e medidas de curto prazo contribuam com esse horizonte transformativo. Assim, vimos de que maneira o apoio a movimentos antiprivatização é coerente com uma estratégia radical. A defesa tática da manutenção de um determinado status quo – no caso, a propriedade estatal de um bem comum – não necessariamente caracteriza a posição anarquista como contraditória ou meramente derivativa. Como coloca Franks (2012: 62), “a rejeição [anarquista] ao Estado é compreendida em termos do desenvolvimento de relações sociais que são anti-hierárquicas”<sup>32</sup>, o que não significa que o Estado social democrata não pode ser defendido contra a investida de uma ditadura militar conservadora, como no caso da Guerra Civil Espanhola.

Retratar o anarquismo como necessariamente e unicamente “anti-Estado” sem referência a outros de seus conceitos nucleares e a um contexto institucional, daria suporte aos ataques sensacionalistas de que anarquistas são inconsistentes quando protestam contra privatizações e cortes na rede de seguridade social.<sup>33</sup> (Franks, 2012: 63)

<sup>32</sup> Tradução dos autores; no original: “the rejection of the state is understood in terms of developing social relationships that are anti-hierarchical. However, when the immediate choice is between one state form and another more oppressive one, such as during the Spanish Civil War, it was not inconsistent for anarchists to support the social democratic state over a conservative military dictatorship.”

<sup>33</sup> Tradução dos autores; no original: “Thus, the portrayal of anarchism as necessarily and singularly ‘anti-state’ without reference to its other core concepts and institutional context, would support the tabloid contention that anarchists are inconsistent in protesting against privatization and cuts in the welfare state.”

Buscamos demonstrar que, pelo contrário, a contribuição anarquista é coerente, específica, embasada em toda uma história de defesa teórica e realização prática da autogestão e, para além do reformismo implícito aos pontos de vista mais proeminentes quando os debates sobre privatizações figuram na arena pública, volta-se para a resolução de questões estruturais mais profundas, assumindo um caráter decididamente inovador e revolucionário.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKUNIN, Mikhail. (1970), **God and the State**. Mineola: Dover Publications.

BEAKLINI, Bruno Lima Rocha (2009). **A Interdependência Estrutural das Três Esferas: uma análise libertária da Organização Política para o processo de radicalização democrática**. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

COHN, Jesse (2006), **Anarchism and the crisis of representation: hermeneutics, aesthetics, politics**. Selinsgrove: Susquehanna University Press.

CORRÊA, Felipe; & SILVA, Rafael Viana da. (2015), **Anarquismo, teoria e história** In: CORRÊA, Felipe; SILVA, Rafael Viana da; & Silva, Alessandro Soares da (orgs); *Teoria e História do Anarquismo*; Curitiba; Prismas; pp. 15-62.

CRIMETHINC. (2017), **Da Democracia à Liberdade**. S.l.: Editora Subta.

DARDOT, Pierre; & LAVAL, Christian. (2016), **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo.

D'SOUZA, Radha. (2018), **What's Wrong with Rights?** Londres: Pluto Press.

DE CLEYRE, Voltairine (2004), **Gates of Freedom** In: DELAMOTTE, Eugenia; *Gates of freedom: Voltairine de Cleyre and the revolution of the mind: with selections from her writing*; Ann Arbor; The University of Michigan Press; pp. 235-250.

DOWBOR, Ladislau. (2016) **Governança corporativa: o caótico poder dos gigantes financeiros**. Revista Pesquisa & Debate: ISSN 1806-9029, São Paulo, v. 27, n. 2(50), p. 25-46, dezembro. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rpe/article/view/31350> acessado em 23 de fevereiro de 2020.

ERRANDONEA, Alfredo. (2003) **Anarquismo para el Siglo XXI**. Revista de Ciencias Sociales: v. XVI, n. 21, p. 45-56, agosto.

FERGUSON, Kathy. (1984), **The feminist case against bureaucracy**. Philadelphia: Temple University Press.

FRANKS, Benjamin. (2012), **Anarchism and Analytic Philosophy** In: KINNA, Ruth (ed); *The Continuum Companion to Anarchism*; Nova Iorque; Continuum; pp. 48-69.

FREEMAN, Jo. (1972), **The tyranny of structurelessness**. Disponível em

<https://tinyurl.com/3c8t7o> acessado em 21 de janeiro de 2020.

GOODMAN, Paul; & GOODMAN, Percival. (1960), **Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life**. Nova Iorque: Vintage Books.

GRAEBER, David. (2001), **Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams**. Londres: Palgrave.

GRAEBER, David. (2015a), **The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy**. Nova Iorque: Melville House.

GRAEBER, David. (2015b), **Um Projeto de Democracia**. São Paulo: Paz & Terra.

GRAEBER, David. (2018), **Bullshit Jobs: A Theory**. Nova Iorque: Simon & Schuster.

HAYEK, Friedrich August von. (1983), **Os fundamentos da liberdade**. São Paulo: Visão.

KATALENAC, Juraj. (2013) **Yugoslav Self-Management: Capitalism Under the Red Banner**. Insurgent notes: n. 9, outubro. Disponível em <http://insurgentnotes.com/2013/10/yugoslav-self-management-capitalism-under-the-red-banner/> acessado em 21 de janeiro de 2020.

KROPOTKIN, Piotr. (1995), **The Conquest of Bread and Other Writings**. Cambridge: Cambridge University Press.

KROPOTKIN, Piotr. (2009) **Law and Authority**. Disponível em <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-law-and-authority> acessado em 21 de janeiro de 2020.

KROPOTKIN, Piotr. (2012) **Modern Science and Anarchism**. Disponível em <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-modern-science-and-anarchism> acessado em 21 de janeiro de 2020.

MARGLIN, Stephen. (1974) **What Do Bosses Do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Society**. Review of Radical Political Economy: n. 6, verão.

MARX, Karl. (1996), **O capital: crítica da economia política**, volume 2. São Paulo: Nova Cultural.

OLSON, Joel. (1997) **The Revolutionary Spirit: Hannah Arendt and the Anarchists of the Spanish Civil War**. Polity: v. 29, n. 4, p. 461-488.

PIKETTY, Thomas. (2014), **O capital no século XXI**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Intrínseca.

POLANYI, Karl. (2000), **A Grande Transformação. As origens da nossa época**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier.

SAGI, Srilalitha. (2015) **'Ringi System' The Decision Making Process in Japanese Management Systems: An Overview**. International Journal of Management and Humanities (IJMH): v. 1, n. 7, p. 10-11, abril.

SCHUMPETER, Joseph. (2003), **Capitalism, socialism and democracy**. Abingdon: Routledge.

TILLEY, Lisa; & KUMAR, Ashok; & COWAN, Thomas. (2017) **Introduction: Enclosures and discontents: Primitive accumulation and resistance under globalised capital**. City: v. 21, n. 3-4, p. 420-427.

## **SOBRE A INDIGNAÇÃO: BRASIL, JUNHO DE 2013<sup>34\*</sup>**

*Fernando Bonadia de Oliveira*

Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro desde 2017. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Graduado em Pedagogia, Filosofia e Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Pesquisador nas áreas de Filosofia da Educação, Filosofia da Educação Brasileira e História da Filosofia Moderna.

**Resumo:** Este artigo corresponde à segunda etapa de um estudo sobre as jornadas de junho de 2013 no Brasil a partir do referencial filosófico de Bento de Espinosa (1632-1677). O objetivo é tomar a definição espinosana de indignação para analisar os embates que ocorreram em junho de 2013 e pensar o papel da emulação dos afetos, tanto para o reforço midiático conservador (típico do ativismo conservador agressivo brasileiro contemporâneo) quanto para a conversão das resistências políticas em novas ações constituintes.

**Palavras-chave:** Junho de 2013; Indignação; Bento de Espinosa (1632-1677).

**Abstract:** This article corresponds to the second stage of a research about June 2013 journeys in Brazil from the philosophical framework of Baruch Spinoza (1632-1677). The objective is to take Spinoza's definition of indignation in order to analyze the clashes that took place in June 2013 and to think about the role of the emulation of the affects, for both the conservative media reinforcement (typical of the conservative aggressive contemporary Brazilian activism) and the conversion of political resistances into new constituent actions.

**Keywords:** June 2013; Indignation; Baruch Spinoza (1632-1677).

---

<sup>34\*</sup> Este trabalho foi inicialmente apresentado no dia 13 de junho de 2019 no contexto do seminário “2013 – Legados, Significados e Epistemicídio” organizado pelo Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL), a convite do professor Wallace de Moraes. Do fértil diálogo estabelecido com o público naquele proveitoso dia – no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ – veio a sair, praticamente um ano depois, esta que é a nova versão do trabalho.

Aqui é carne crua, ferida aberta...  
 Ninguém tem medo de morrer não,  
 muito menos de lutar,  
 tampouco de morrer lutando.  
 A gente vai quebrar é tudo,  
 vai trancar pista,  
 queimar pneu!  
 E não me venha dizer que é vandalismo,  
 vandalismo é o que fazem com nossas vidas,  
 Pacífico só oceano,  
 o nome disso é revolta  
 RE-VOL-TA.  
 (Pedro Bomba)<sup>35</sup>

### Indignados?

“Indignados”. Este foi o anátema forjado pela imprensa da Espanha para qualificar o movimento dos cidadãos que tomaram as ruas do país no dia 15 de maio de 2011 em vésperas de eleição (15-M). Embora a imprensa do país possa alegar que o nome “indignados” correspondia ao modo pelo qual os próprios manifestantes se identificavam, tomar os fenômenos observados nas cidades espanholas pela marca exclusiva da indignação frequentemente mais oculta do que revela as causas, as formas e as consequências políticas dos acontecimentos que ali então se deram. Indignados não estavam os cidadãos que, anos antes, ganharam as mesmas ruas, ainda que estivessem embalados por pautas diferentes?

Até mesmo para o senso comum – a indignação é um sentimento ou um estado de ânimo ligado a coisas ruins e tristes, pois ninguém, indignado, encontra o frescor da alegria, mas uma ardência de nervos. Privadamente experimentamos a indignação ao observar alguém, por exemplo, maltratando um animal indefeso ou castigando uma criança de berço; politicamente, porém, a indignação se vincula a objetos mais complexos. Comumente – e este foi o caso da Espanha em maio de 2011 – a indignação coletiva se volta contra a crueldade dos líderes neoliberais atuais. Antonio Negri e Michael Hardt (2016, p. 49), em *Declaração*, explicam a tendência à indignação na perspectiva de quem se dá conta da chantagem imposta pelo sistema econômico vigente.

Os líderes neoliberais atuais – dos seus gabinetes de governo, das suas salas de diretoria corporativa, dos seus escritórios nos veículos de comunicação e dos seus pregões na bolsa de valores – repetem constantemente para nós que a crise é terrível e nossa situação é sem esperança. Estamos no Titanic, nos dizem, e se quisermos ser salvos da catástrofe final, temos de concordar em piorar ainda mais a situação dos endividados, mediatizados, securitizados e representados. Prometem que piorar as coisas é a nossa única salvação! Será

<sup>35</sup> O poema “Homem Bomba”, aqui transcrito em fragmento, foi interpretado por Rebeca Gondim na terceira parte do videodança *Urtiga* (Direção: Coletivo Encruzilhada, 2018). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=p2AF4UxStb4> Acesso: 26.01.2020.

que não é possível se rebelar e dar voz à indignação que fervilha em todos nós quando nos deparamos com essa chantagem?

Os autores recorrem à imagem do “fervilhar” (*seethes*) para se referir ao estado de espírito da indignação. No entanto, abandonadas as aparências que impressionam a imprensa, e deixadas de lado (por um momento) as análises filosóficas, podemos ver o que se esconde por atrás da imagem da indignação dos “indignados da Espanha”.

De acordo com Carlos Taibo (2015, p. 352-353), o primeiro elemento que efetivamente definiu a turba que ganhou as ruas espanholas em 2011 foi o “talento organizativo” expresso pela “capacidade de trabalho” das pessoas, qualidade que viabilizou, na luta, a produção dos melhores prognósticos e das táticas mais precisas; o segundo foi o contexto de crise que atravessava a Europa; o terceiro, o “cenário” das manifestações, isto é, as universidades que enfrentavam um acentuado processo de mercantilização e privatização; o quarto, a proximidade do período eleitoral; o quinto, os ecos da primavera árabe. Os dois últimos elementos mencionados por Taibo, especialmente interessantes para os propósitos deste texto, são os seguintes: “o trabalho de anos dos movimentos sociais críticos” e a transformação que os atos provocavam em “muitas pessoas que inicialmente abraçavam outras perspectivas”.

A *indignação* tem sido considerada a marca mais explícita das jornadas de junho de 2013 no Brasil.

O que ganhou o nome de Jornadas de Junho, *grosso modo*, consistiu em uma espécie de transbordamento da indignação coletiva, que saturada pelos discursos compartilhados nas mídias sociais, transmutou-se em ação, ocupando as ruas das principais metrópoles brasileiras (Ferreira, 2016, p. 6).

Frequentemente, entretanto, não se compreende que o fenômeno conhecido como “jornadas de junho de 2013” é, na verdade, a segunda fase de um movimento que, em geral, permanece reduzido nas análises. Este movimento, em sua primeira fase, pode ser bem captado nos quatro primeiros atos contra o aumento da tarifa do transporte coletivo na cidade de São Paulo (entre os dias 02 e 13 de junho), aqueles que ativaram a generalização da indignação que ganhou o Brasil e as ruas brasileiras<sup>36</sup>. Dificilmente, sem estes atos que ficaram manchados pela brutalidade da repressão da Polícia Militar do Estado de São Paulo, teria havido, na cidade, o despertar da indignação coletiva que culminou em levante (Fordelone, 2013).

---

<sup>36</sup> É importante não esquecer os antecedentes de São Paulo, que mostram como o problema dos transportes coletivos estava em voga de maneira estrutural: Porto Alegre-RS, além de outros lugares, como Vitória-ES, vinham sistematicamente realizando atos contra o aumento de tarifas. Vale ressaltar que a cidade de São Paulo é tomada aqui como lugar em que pode ser bem captado o “estopim” das jornadas, embora na mesma semana, em outras cidades, o mesmo movimento estivesse sendo feito.

É preciso ter ciência: afirmar que sem os quatro primeiros atos paulistanos não teria havido indignação não equivale a colocar São Paulo como certa espécie de vanguarda. Se a cidade acabou se tornando pioneira em um movimento de insurreição<sup>37</sup>, foi como reação ao atraso social, ao excedente de conservadorismo da classe média estadolatra<sup>38</sup> e ao Estado altamente repressivo.

Salvo exceções<sup>39</sup>, junho de 2013 fez ecoar, para muitos intérpretes, o “maio de 1968”, quando no mundo eclodiram gritos coletivos por emancipação. Aliás, se levarmos a sério o projeto de percorrer as causas efetivamente materiais das jornadas da cidade de São Paulo, teríamos que recompor a própria história da urbanização das cidades, amoldadas para acelerar a ampliação do capital da indústria automobilística e de outras grandes corporações. Na Europa, em 1968, o aumento na tarifa do transporte já era causa de sublevações estudantis na Alemanha<sup>40</sup>. Em São Paulo, também em 1968, a grande explosão de fumaça pelos ares levou o compositor brasileiro Tom Zé a cantar: “São oito milhões de habitantes/ Aglomerada solidão/ Por mil chaminés e carros/ Gaseados a prestação”<sup>41</sup>.

Em 2013, a aglomeração da cidade chegava a mais um de seus limites, inviabilizando os encontros, destruindo a liberdade de viver na urbe, sobretudo para a juventude e para a classe trabalhadora<sup>42</sup>. A fúria cotidiana se mantinha naqueles dias de 2013 e o lema *tarifa zero* ganhou um valor inesperado para quem não acompanhou o desenrolar histórico do movimento social em torno dos transportes<sup>43</sup>. Ao fim da luta, essa fúria de militantes predominantemente jovens<sup>44</sup> obteve ganhos diferentes do tão almejado passe-livre: houve a manutenção do preço da passagem, o trânsito na cidade melhorou e, segundo a Prefeitura, isso se deu em virtude da

---

<sup>37</sup> Convém insistir que São Paulo não foi pioneira no movimento insurrecional, mas foi responsável pela massificação dos protestos em função das notícias veiculadas pela grande mídia comercial.

<sup>38</sup> *Estadolatria* corresponde à crença de que o Estado, instituição social transcendente, é algo necessário e imprescindível (De Moraes, 2019, p. 20).

<sup>39</sup> Ver, por exemplo, Marilena Chaui (2018, p. 417).

<sup>40</sup> Na entrevista que Theodor Adorno concedeu no dia 14 de abril de 1968 a Hellmut Becker, este aponta a situação de luta dos estudantes nas ruas de Bremen na Alemanha contra um aumento tarifário nos transportes (Adorno, 2000, p. 158).

<sup>41</sup> “São São Paulo”, do álbum *Grande Liquidação* (Tom Zé, 1968).

<sup>42</sup> Sobre a mobilidade e o estado de urbanização de São Paulo no ano de 2013, ver Wilhelm (2013).

<sup>43</sup> Há um “valor inesperado” para quem não atentou ao modo pelo qual a pauta dos transportes públicos havia crescido no Brasil desde a virada do milênio. Basta ver os famosos protestos de Salvador em 2003 e, mais recentemente, os atos organizados em todo o país pelo Movimento Passe Livre (MLP). A vontade de atribuir a coordenações internacionais (à esquerda ou à direita) a responsabilidade pela alta valorização do tema do transporte – nos quatro primeiros atos de São Paulo – carece, pois, de sentido.

<sup>44</sup> Apesar de ser difícil conseguir dados sobre o perfil dos indivíduos presentes aos primeiros atos de junho de 2013, acreditamos nos dados oferecidos por Singer (2013, p. 28), que mostram a predominância do público jovem.

ação dos jovens dos quatro primeiros atos<sup>45</sup>. O prefeito soube interpretar a gênese do movimento que eclodiu na cidade e, no plano municipal, parece ter dado conta da insatisfação. Ao abrandar, porém, a fonte do desespero do cidadão paralisado no trânsito, o problema da indignação contra a repressão policial não foi tocado; ao contrário, foi agigantado.

Depois do ato do dia 13 de junho na cidade de São Paulo e de suas repercussões, o problema exorbitou a esfera municipal, chegando ao patamar de uma “indignação coletiva”, pois às imagens da repressão policial paulistana, se juntavam vídeos do Rio de Janeiro (De Moraes, 2018, p. 197-198). A questão tomou dimensão nacional, pois passava a se referir ao Brasil como um todo, mudando o tema das manifestações várias vezes de objeto<sup>46</sup>.

Por uma questão didática, chamaremos, doravante, os quatro primeiros atos de “jornadas de junho de 2013” em São Paulo (com pauta precisa) e de “plurijornadas de junho de 2013” no Brasil à grande sucessão de atos que, com pautas diversas – da esquerda à direita – ganharam as ruas do país<sup>47</sup>. Assim, este artigo apresenta sua delimitação: interpretar, a partir de algumas ideias da filosofia de Espinosa, as plurijornadas de junho de 2013 pela mediação das jornadas de São Paulo, com vistas a entender o desdobramento nacional desse fenômeno e as questões que permanecem ainda subterrâneas<sup>48</sup>.

Em nossa proposta, o afeto predominante das jornadas paulistanas (a dos quatro primeiros atos) foi o desespero; o afeto predominante da segunda jornada foi a indignação. Sobre a relação entre o afeto de desespero e a primeira jornada, já tratamos em outro lugar

---

<sup>45</sup> Em matéria divulgada no final do ano de 2013 se lê: “A Secretaria Municipal de Transportes [de São Paulo] prepara um projeto de 234 km de corredores, dos quais 64 km devem começar a ser construídos até março, nas Avenidas Radial Leste, Aricanduva e 23 de Maio. A previsão é que fiquem prontos em dois anos. A ampliação de faixas exclusivas foi uma resposta aos protestos de junho. “É fruto direto da ação dos estudantes”, afirmou [o secretário Jilmar Tatto]. Até aquele momento, a meta era fazer 150 km de faixas durante toda a gestão. Depois, mudou para 220 km ainda em 2013. O ano fecha com quase 300 km de faixas em operação” (Valle, 2013).

<sup>46</sup> A indignação, depois do ato de 13 de junho na cidade de São Paulo, nasce com o horror à ação policial; em seguida, passa para a aversão à corrupção e segue para várias pautas: saúde, educação, segurança etc. Sobre a veiculação dessas pautas pela imprensa, ver Oliveira (2019, p. 156-162).

<sup>47</sup> Embora aqui o termo “jornadas” se refira apenas aos atos de São Paulo, podemos chamar de “jornadas” a todos os atos que foram propostos nacionalmente pelo Movimento Passe Livre, tendo como pauta a questão do transporte. “Plurijornadas” é o termo que se refere de forma precisa às plurais manifestações que vieram a se formar quando a indignação coletiva se espalhou pela mídia comercial. Não há dúvidas de que as jornadas permaneceram em meio às plurijornadas. No Rio de Janeiro, por exemplo, atos animados pela questão dos transportes se misturaram a inúmeras outras pautas. Pensamos ser possível reunir as jornadas e as plurijornadas de junho de 2013 dentro de um movimento muito maior, que possui antecedentes e consequências que se estendem, pelo menos, até julho de 2014. A este amplo movimento o nome mais adequado é “revolta” (De Moraes, 2018).

<sup>48</sup> Na medida do possível, resistiremos à tendência de propor uma visão paulistocêntrica das jornadas, muito comum em certas análises. Não podemos, contudo, deixar de admitir que São Paulo constitui a fonte deste estudo que nasceu, em especial, dos debates que então se fazia na USP em diálogo com colegas pesquisadores do Rio de Janeiro (Oliveira, 2019, p. 155).

(Oliveira, 2019). Neste artigo nos centraremos na indignação e, assim como no outro trabalho, seguiremos a filosofia de Espinosa<sup>49</sup>.

### A indignação na vida afetiva

A proposta de pensar a política pela mediação dos afetos pode parecer não só romântica, mas também acientífica para quem apenas ouve dizer o nome dos afetos *desespero* e *indignação*, mas não desconfia de que, pelo menos desde o Renascimento, os afetos são estudados em relação estrutural com a política. Para Espinosa, longe de qualquer sombra de idealismo, os afetos se definem como “as afecções do corpo” e “as ideias dessas afecções”<sup>50</sup>. Como, em seu entender, o dualismo entre pensamento e extensão mantido pela metafísica de René Descartes é uma fábula, os afetos são processos que dizem respeito sempre ao corpo e à mente dos indivíduos, porque corpo e mente sempre se referem a uma só e mesma coisa, ainda que concebida por diferentes atributos<sup>51</sup>.

Os afetos são sempre transições e são percebidos por nós como *passagem (transitio)*. Para Espinosa, o afeto de tristeza se dá quando experimentamos a passagem de uma potência maior a uma potência menor. Ele se opõe ao afeto de alegria, ou seja, a passagem de uma potência menor a uma potência maior (*Ética* III, Def. Af. 2 e 3). Para o filósofo, o “desespero”, em especial, “é a tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” (*Ética* III, Def. Af. 15). Temos a experiência do desespero quando nossa tristeza (passagem de uma potência maior a uma menor) surge da ideia de uma coisa (triste) que tínhamos dúvida de que pudesse ocorrer, mas agora já não duvidamos mais de sua efetivação. A “segurança”, afeto oposto, se dá quando experimentamos a alegria nascida da esperança de uma coisa que tínhamos dúvida de que pudesse ocorrer, mas agora já não temos dúvida que ocorrerá. A noção de segurança, ao mesmo tempo em que tem no espinosismo um sentido político, é também um afeto, contrário àquele que, em nosso entender, permeou as jornadas: o desespero<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Os livros de Espinosa serão apresentados com a indicação do nome e da parte da obra citada. Para a *Ética*, empregamos a tradução da USP (Espinosa, 2015); para o *Tratado Político*, a tradução de Diogo Pires Aurélio (Espinosa, 2009); para as *Cartas*, a tradução de Marilena Chaui (Espinosa, 1973).

<sup>50</sup> “Por Afeto”, escreveu o filósofo, “entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções” (*Ética* III, Def. 1).

<sup>51</sup> Ao contrário de Descartes, que entende a coisa extensa e a coisa pensante como substâncias, Espinosa considera extensão e pensamento dois atributos distintos de uma mesma e única substância que consta de infinitos atributos. De acordo com Espinosa, corpo e mente são modificações dos atributos extensão e pensamento, respectivamente; portanto, não há entre eles uma relação hierárquica ou causal.

<sup>52</sup> O desespero, uma forma de tristeza, nasce do medo, isto é, a “Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos”. O desespero surge quando é suprimida a causa de duvidar da ocorrência de algo (futuro ou passado) que tememos poder acontecer. O afeto determinante

A “indignação”, entendida por Espinosa como “o Ódio” (que é uma forma de tristeza) “a alguém que fez mal a outro” (*Ética* III, Def. Af. 20), nem sempre se harmoniza com a imagem de indignação típica do senso comum. A fim de eliminar incertezas, convém ter consciência de certa passagem da *Ética*, na qual o filósofo faz uma importante observação sobre os nomes (dados por ele) a afetos como o gozo, o remorso, a comiseração, a misericórdia, apreço e este que aqui procuramos analisar, a indignação:

Sei que estes nomes [*gozo, remorso, comiseração, misericórdia, apreço e indignação*] significam outra coisa no uso comum. Contudo meu intuito não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas, e indicá-las com vocábulos cuja significação usual não repugna inteiramente àquela com que quero empregá-los; e basta tê-lo advertido uma vez (*Ética* III, Def. Af. 20, explicação).

Ao tratar de afetos, não os tomamos como coisas cujos nomes nos interessam em termos de significação, mas os consideramos pelo que evidenciam da natureza das coisas, ou simplesmente, da natureza. Os afetos de gozo, remorso, comiseração, misericórdia, apreço e indignação podem significar coisas distintas no “uso comum”, mas quando são conceitualmente considerados designam algo preciso. Um *gozo*, dependendo de um contexto da vida cotidiana, pode ser uma satisfação por um prazer sensual ou por um alívio de uma forte sede, mas, para Espinosa, é “a Alegria conjuntamente à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança” (*Ética* III, Def. Af. 16)<sup>53</sup>. Por outro lado, o *remorso* pode ser usado correntemente como consequência de um ato equivocadamente cometido por desespero ou por medo, mas é filosófica e precisamente definido como “a Tristeza conjuntamente à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança” (*Ética* III, Def. Af. 17).

A indignação, que Espinosa define como o ódio sentido por alguém contra quem fez mal a um terceiro, pode ser posta, na vida ordinária, como um ódio sentido por alguém em relação a um mal cometido contra ele mesmo. Alguém pode se sentir indignado contra alguém que desdenhosamente o insulta e que merece receber de volta o insulto; além disso, pode-se denominar “indignação” o que se sente quando se vê alguém insultando desdenhosamente outra pessoa. O espinosismo guarda, rigorosamente, a ideia de indignação apenas para o segundo caso. O primeiro, conquanto não deixe de ser reconhecido no senso comum como “indignação”, está mais aliado ao que o filósofo pontualmente chama de vingança, a saber, o

---

do ritmo das jornadas e de seu sentido foi o desespero dos jovens que estavam inconformados com o modo pelo qual as classes dominantes (des)ordenavam a vida na cidade, somado à ausência de esperanças quanto às alternativas propostas pelos líderes governamentais, todos respaldados no poder da representação política (Oliveira, 2019, p. 162-172).

<sup>53</sup> Sentimos o gozo quando, desesperados (ou seja, convencidos de que não há dúvida de que algo que tememos vai acontecer), descobrimos que a causa do desespero não existe mais.

“desejo pelo qual somos impelidos, por Ódio recíproco, a fazer mal a quem nos trouxe dano por afeto semelhante” (*Ética* III, Def. Af. 37)<sup>54</sup>.

Uma advertência de Espinosa sobre o afeto de comiserção (a Tristeza originada do dano a outro) nos conduz a pensar, em especial, na gênese da indignação.

Cabe notar não nos comiserarmos apenas da coisa que amamos (...), mas também daquela pela qual nunca tivemos nenhum afeto, contanto que a julgemos semelhante a nós (...). E por isso também temos apreço por aquele que fez bem ao semelhante e, ao contrário, nos indignamos com aquele que trouxe dano ao semelhante (*Ética* III, Prop. 22, Escólio).

Atentemos à noção de *semelhança*: não nos comiseramos apenas pelo dano que acomete a quem amamos, ou seja, a quem é para nós causa de alegria; comiseramo-nos de todo aquele que julgamos semelhante a nós. Isso se deve, de acordo com a *Ética*, ao processo de “imitação dos afetos”, tão intimamente ligado à natureza humana que se percebe já nas crianças pequenas, mais ainda nos recém-nascidos ou nos bebês, que riem ou choram apenas por ver os outros rindo ou chorando.

Conforme registra o Escólio da Proposição 27 da *Ética* III,

a imitação dos afetos, quando referida à Tristeza, chama-se *Comiserção* (...); contudo, referida ao Desejo, *Emulação*, que assim nada outro é que o *Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo Desejo*.

O traço da *emulação*, nítido no comportamento que julgamos infantil (querer o que o outro deseja), mantém-se em nós mesmo depois da infância; e, assim como a emulação, a comiserção parte da imaginação do outro como semelhante a si mesmo.

No corolário 1 da Proposição 27 da parte III da *Ética* se lê:

Se imaginarmos alguém, por quem jamais nutrimos nenhum afeto, afetar de Alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de Amor a ele. Se, ao contrário, imaginamo-lo afetá-la de Tristeza, seremos afetados de Ódio a ele.

<sup>54</sup> O “desejo” aparece na Proposição 31 da parte I e no axioma 3 da parte II da *Ética* como “um certo modo de pensar”, como o intelecto, o amor etc. Na parte III, ele emerge com a noção de *esforço* e constitui um princípio essencial da filosofia de Espinosa: “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (Prop. 6). No Escólio da Proposição 9 da mesma parte, o filósofo estabelece uma série de distinções sobre tal esforço: “Este esforço, quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Apetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo. Em seguida, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cônscios de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*”. O desejo, cabe entender, não é bom por natureza. Não é por ter consciência de um apetite que ele é sempre bom e, portanto, convém realizá-lo. O espinosismo engendra uma ética segundo a qual não desejamos as coisas por que são boas; mas, ao contrário, julgamos as coisas boas ou más porque as desejamos ou as repelimos: “não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos” (*Ética* III, Prop. 9, Escólio).

Amamos, pois, o que alegra nossos semelhantes; odiamos, em contrapartida, o que lhes entristece. O “Amor por aquele que fez bem ao outro” (e acrescentamos, a um outro que temos por semelhante) “chamaremos Apeço e, ao contrário, o Ódio por aquele que fez mal ao outro, Indignação” (*Ética* III, Prop. 22, Escólio)<sup>55</sup>. O apeço se opõe à indignação.

Esta trama de afetos não tende a uma conformidade de tipo cristã ou humanista, segundo a qual os seres humanos possuem uma natureza voltada para bem. O que ela demonstra é como a consideração do outro como um semelhante atua eticamente sobre o ser humano. Um sujeito, racista declarado, indignar-se-á ao ver um semelhante sendo surrado covardemente por dois opressores; na medida em que percebe ser a vítima da violência alguém de cuja raça ele menospreza, ele será então afetado pelo apeço aos opressores. A partir de sua ética elaborada com respaldo na imitação dos afetos, Espinosa não pretende explicar uma natureza humana previamente boa ou má, mas descrever como ela opera, tanto no altruísta quanto no egoísta, tanto no democrata quanto no autoritário, tanto em um “velho homem de bem” quanto em um “jovem anarquista pobre”. Espinosa evidencia como é de uma mesma propriedade da natureza humana – essa de imitar os afetos – que decorre os indivíduos serem misericordiosos, mas também invejosos (*Ética* III, Prop. 32, Escólio).

Considerando o corolário 3 da Proposição 27 da parte III da *Ética*<sup>56</sup>, percebemos também que o esforço natural de cada um por libertar da miséria o outro-semelhante que foi acometido de um dano (isto é, alguém de quem nos comiseramos) pode ser transposto geometricamente para o caso do outro-semelhante vítima de um mal causado por alguém (isto é, alguém por quem nos indignamos). Também no caso da indignação nos esforçaremos, tanto quanto possível, por libertar a vítima do mal que lhe imprimem. A indignação mobiliza, pois, uma ação de libertação contra um causador de males e, por isso, supõe certa “equidade”<sup>57</sup>.

O que significa, afinal, ser semelhante? A semelhança é uma percepção da imaginação e nada tem a ver com o reconhecimento racional da igualdade existente entre os seres

<sup>55</sup> Escólio da Proposição 22 da *Ética* III: “A Proposição 21 nos explica o que seja Comiseração, a qual podemos definir como sendo a Tristeza originada do dano a outro. Já quanto ao nome pelo qual chamar a Alegria que se origina do bem do outro, ignoro. Além disso, o Amor por aquele que fez bem ao outro chamaremos Apeço e, ao contrário, o Ódio por aquele que fez mal ao outro, Indignação. Enfim, cabe notar não nos comiserarmos apenas da coisa que amamos (...), mas também daquela pela qual nunca tivemos nenhum afeto, contanto que a julgemos semelhante a nós (...). E por isso também temos apeço por aquele que fez bem ao semelhante e, ao contrário, nos indignamos com aquele que trouxe dano ao semelhante”.

<sup>56</sup> “Esforçar-nos-emos, o quanto pudermos, para libertar da miséria a coisa de que nos comiseramos”.

<sup>57</sup> Interpretamos esta “equidade” (que, conforme veremos adiante, aparece na *Ética*) como um sentimento de justiça. Parece justo ao indignado libertar, por quaisquer meios, a vítima daquilo que ele julga ser uma opressão. Não importa se esse causador de males é um socialista que luta por direitos comuns, ou se é um autoritário que defende a destruição dos pobres. Tanto para um quanto para outro, o que Espinosa identifica é o modo de operar de seus afetos.

singulares<sup>58</sup>. A igualdade, na dinâmica afetiva do espinosismo que aqui nos interessa ressaltar, recorre sempre ao elemento da comparação. Ver o outro como um “igual” é vê-lo em iguais circunstâncias (se comparado conosco) para realizar uma ação, ou seja, diz respeito ao modo pelo qual imaginamos os outros a partir de nós mesmos.

Tendo sido compreendido o significado da semelhança assumido por Espinosa, podemos recuperar agora o sentido de emulação, isto é, do “Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo Desejo”. Veremos a seguir como essa *alguma coisa* (que se define como objeto do desejo de quem emula) pode ser alterada, ainda que se conserve vivo o desejo inicial e sua potência de expressão. Refletiremos, em seguida, sobre como se deu (espontânea e midiaticamente) a emulação do afeto de indignação nas plurijornadas de 2013.

### **A indignação na vida política**

Os afetos são produzidos no encontro entre corpos e mentes singulares e, de acordo com a maneira pela qual as cidades são instituídas, eles se configuram como afetos predominantemente alegres ou predominantemente tristes. Segundo Espinosa, uma cidade livre, onde todos igualmente mandam e obedecem, é afetivamente potente, pois vive segura de que seus cidadãos podem realizar, tanto quando possível, sua própria potência de existir. Uma cidade permeada pela servidão é aquela em que poucos mandam e muitos obedecem, e não se pode estar seguro de que cada um realizará a potência própria de existir, pois todos vivem na maior parte das vezes afrontados pelo medo, e não pela esperança que gera a segurança.

A indignação aparece no plano político da filosofia de Espinosa como uma expressão afetiva ligada à ruptura do contrato, ou seja, a situações em que o poder instituído perde sua força e um império retorna ao estado de natureza, como era antes do pacto que o fundou. Não obstante, para Espinosa, os termos “contrato”, “poder instituído” e “estado de natureza” designam coisa diferente daquilo que defendem as filosofias políticas liberais, tanto as do século XVII, que lhe eram contemporâneas, quanto as da atualidade. Podemos afirmar que, para Espinosa, o direito civil é uma continuação direito natural, não a sua negação (Carta

---

<sup>58</sup> A filosofia de Espinosa admite uma igualdade ontológica e ética entre as coisas particulares da natureza. Sobre isso, ver o final do prefácio da parte IV da *Ética*: “uma coisa qualquer, quer ela seja mais perfeita, quer menos, poderá sempre perseverar na existência com a mesma força pela qual começou a existir, de maneira que, nisso, todas [as coisas] são iguais”.

50)<sup>59</sup>; as leis e o contrato se instituem não para cercear a liberdade dos cidadãos e submetê-los a um poder comum que os obrigue ao respeito recíproco, mas para garantir efetivamente aquilo que todos desejam no estado natural, mas que, sem a organização comum (que não é dada por natureza), é impossível alcançar concretamente. A instituição do contrato se dá pela experiência dos indivíduos, na vida cotidiana, do quanto apenas por auxílio mútuo eles podem alcançar. Espinosa não se refere ao surgimento das leis pela necessidade de um poder comum *sobre* os iguais, mas de um consenso comum *entre* os iguais (*Ética* IV, Prop. 37, Escólio 2).

Na visão do filósofo, expressa tanto na *Ética* quanto no *Tratado Político* (*TP*), a ideia de pecado (ou, acrescentamos nós, a ideia de crime) só pode ser admitida em um estado civil, pois ninguém pode ser apontado como pecador (ou criminoso) em um estado ainda sem leis (*Ética* IV, Prop. 37, Escólio 2; *TP* II, §19). Uma vez instituída uma cidade com suas leis e seu contrato (que, vale lembrar, servem para garantir aquilo que em estado de natureza é almejado por cada um, mas impossível de adquirir), é necessário que essa cidade se mantenha em sua própria jurisdição, isto é, observe e cuide das leis que pactuou. O soberano também está adstrito às leis criadas pela cidade, afinal, se não estivesse, não teríamos aí uma cidade (*TP* IV, §4). Porém, garante Espinosa, ele pode violar as leis e o contrato quando isso interessar à salvação comum (*TP* IV, §6). Isso não significa nem que ele “pode tudo”, nem que possua a liberdade de fazer aquilo que não convenha à multidão. Quando um governante, premido pela urgência de satisfazer certas necessidades de uma cidade remaneja, por exemplo, para um segundo setor certa quantidade de verbas legalmente previstas para um primeiro setor, este ato de violação da lei não é causa de ruína para a cidade, mas de fortalecimento.

A ação do soberano, ao violar as leis da cidade tendo em vista a sobrevivência da própria cidade, é a mesma de um indivíduo que, por direito natural, se nega a cumprir um mandato civil que o conduziria à morte (*TP* IV, §5). Mas no momento em que o soberano se põe a violar as leis instituídas de tal maneira que enfraqueça o vigor da vida social, impondo medo aos cidadãos com tal intensidade que este medo comum se converta em indignação, ele certamente colocará a cidade em risco de dissolução do contrato, porque a multidão atuará no sentido de derrubá-lo (*TP* IV, §6).

Em quais casos isso pode acontecer? Espinosa dá exemplos. Em certa passagem do quarto capítulo do *TP* (§4), ele afirma:

Para aqueles ou aquele que detém o império, é tão impossível correr ébrio ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar as

<sup>59</sup> Para Espinosa, o direito não é uma entidade que existe abstratamente ou algo que existe como virtualidade; para ele, ao contrário, direito é o mesmo que potência. O direito civil coincide, nesta perspectiva, com a potência da cidade.

leis por ele mesmo ditadas e, com isso, conservar a majestade, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo. Assassinar e expoliar súditos, raptar virgens e coisas semelhantes convertem o medo em indignação e, por consequência, o estado civil em estado de hostilidade.

É nesse ponto que o problema da indignação emerge na filosofia política de Espinosa, isto é, como consequência da transformação do “medo comum” da cidade. O modo pelo qual este processo se dá é explicado pelo filósofo no *TP* (III, §9), momentos antes, ao assegurar que “pertence menos ao direito da cidade aquilo que provoca a indignação da maioria”. Na sequência, ele informa a razão disso:

É, com efeito, certo que os homens por inclinação da natureza, conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspirarem.

O medo comum convertido em indignação faz trepidar o contrato com fatalidade lógica, pois um soberano que impõe um medo causador de indignação vem a perder necessariamente sua majestade com a mesma necessidade da regra do “terceiro excluído”. É fatal, para uma cidade, quando ela mesma – na figura do soberano ou de algum súdito – dá razões para que muitos cidadãos conspirarem contra ela. No momento em que isso acontece, a cidade é posta em fase de dissolução.

Em função das questões observadas, nenhum particular pode, por direito, violar as leis da cidade (*TP* IV §6); cabe a cada um temer e respeitar as leis instituídas. Inversamente, os cidadãos com certeza as violarão caso o medo diante do poder do soberano venha a se converter em indignação.

A indignação, tal como se delineia aqui, pode parecer justa ou equânime em algum sentido, conforme já mencionamos, pois se coloca sempre contra (ou em vista de reparar) o dano causado a um ser semelhante. Todavia, ao tratar de certos afetos na *Ética*, Espinosa assinala: “(...) embora a Indignação pareça ser uma espécie de equidade, no entanto vive-se sem lei onde é lícito cada um julgar os feitos do outro e vingar o seu direito ou o direito do outro”. Uma comunidade sem leis vive em anarquia e, sem qualquer organização social, está sujeita à conquista por algum outro império ou fadada à própria ruína<sup>60</sup>.

A produção social de indignação é motivo para que – necessariamente – um soberano seja destituído. Em qualquer lugar, a situação de indivíduos indignados é constantemente a de

<sup>60</sup> Espinosa entendia “anarquia” como um “estado sem leis”. É, pois, algo diferente do que, contemporaneamente, chamaríamos de uma “sociedade anarquista”, isto é, uma sociedade organizada por autogestão. Sobre o tema da *anarchia* em Espinosa, cf. Oliveira (2018, p. 109-113).

ter que fazer temer aqueles que governam *dando motivos para que muitos conspirem contra a cidade*. Enquanto “produção social”, isto é, produto de relações sociais específicas, a indignação pode nascer tanto do horror à violência policial aplicada contra cidadãos (horror experimentado por aqueles que, desesperados, são bombardeados pela Polícia) quanto da correlação entre a fúria repressiva da Polícia (contra o exercício da cidadania) e os possíveis crimes de corrupção cometidos pelo soberano. Tendo concebido o sentido da imitação dos afetos e da emulação, é plenamente possível que o afeto de indignação (produzido socialmente) seja convertido – por quaisquer razões – do ódio à violência policial ao ódio ao soberano. Se isso ocorre, conforme se deduz facilmente, mais pessoas podem se sentir irmanadas na indignação, pois se tornam vítimas deste segundo mal que consideram mais generalizado do que o primeiro.

Do ponto de vista da explicação filosófica, este é o mecanismo pelo qual a indignação pode nascer, por exemplo, do desespero imposto aos cidadãos em uma luta legítima por um direito comum. A questão que resta a enfrentar é como, no seio do desespero dos primeiros atos de junho de 2013 em São Paulo (e, talvez, em outras cidades do Brasil), nasceu em rede nacional a indignação coletiva, típica das plurijornadas.

### **A emulação midiática como reforço da indignação**

A causa da indignação nas jornadas, apontada por Ferreira (2016, p. 6) como reação de uma população inundada pelos discursos espalhados nas redes sociais (discursos mostrando a violência policial), tinha como alvo os manifestantes que reclamavam das aglomeradas solidões a que os governantes municipais estão submetendo as cidades. Como o problema do trânsito na cidade é comum, muitos viram nos desesperados dos primeiros atos seres semelhantes, e ficaram indignados com a repressão contra eles. Quando o “transbordamento da indignação coletiva”, nas palavras de Ferreira (2016, p. 6), “transmutou-se em ação, ocupando as ruas das principais metrópoles brasileiras”, o objeto a que se referia a indignação foi convertido – insistimos – em ódio contra a corrupção. O conjunto dos manifestantes que anteriormente suscitavam indignação contra a repressão se tornaram finalmente uma minoria que, causadora de quebra-quebra, começava a ser vista como merecedora de reprimendas eficazes.

A emulação, vimos antes, é o “desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo desejo”. Quando o objeto do desejo implicado na indignação é a corrupção política, a emulação é mais vigorosamente secundada em comparação a quando seu objeto é a repressão policial. O desejo presente na emulação do ódio

contra a corrupção é mais fortemente alastrado do que quando o ódio se aplica contra a repressão policial, já que, em tese, o mal da repressão policial não afeta mais indivíduos do que os males da prática corrupta de certos políticos, considerada muito mais amplamente prejudicial.

No transcorrer dos atos observados nas plurijornadas e nas chamadas manifestações anti-governo de 2015, já era possível perceber que a repressão policial, quando não era desejada pelo próprio setor de manifestantes considerados pacifistas<sup>61</sup>, era louvada explicitamente<sup>62</sup>.

Para entendermos como a mídia pautou as jornadas como movimento contra a corrupção (e pautas dali derivadas) seria necessário reconstruir passo a passo as narrativas para quem estava devidamente antenado no dia 13 de junho de 2013, dia emblemático não só por ter sido o dia do ato que desencadeou a repercussão disparadora das plurijornadas, mas também por ter sido o dia em que a “nação”, em rede de televisão de massas, declarava que era a favor de protesto com quebra-quebra, ou seja, aprovava a estratégia dos blocos de ação política radical e direta.

No dia 13, o juízo emitido por Arnaldo Jabor em certo programa jornalístico da Rede Globo foi o de que os jovens de São Paulo que estavam conduzindo atos políticos cada vez mais suntuosos desde o início do mês não valiam “nem vinte centavos”<sup>63</sup>. O instante em que a fala de Jabor foi ao ar coincidiu com o momento em que estes jovens estavam sendo (ou acabavam de ser) violentamente reprimidos no centro da cidade pela Polícia Militar. Disse ele:

Afinal, o que provoca um ódio tão violento contra a cidade? Só vimos isso quando a organização criminoso de São Paulo [provavelmente se refere ao Primeiro Comando da Capital] queimou dezenas de ônibus. Não pode ser por causa de 20 centavos. A grande maioria dos manifestantes são filhos de classe média. Isso é visível. Ali não havia pobres que precisassem daqueles vinténs. Os mais pobres ali eram os policiais apedrejados, ameaçados com coquetéis molotov, que ganham muito mal. No fundo, tudo é uma imensa ignorância política. É burrice misturada a um rancor sem rumo. Há talvez a influência da luta na Turquia, justa e importante, contra o islamismo fanático. Mas aqui se vingam de quê? Justamente a causa deve ser a ausência de causas. Ninguém sabe mais por que lutar em um país paralisado por uma disputa eleitoral para daqui a um ano e meio. O governo diz que está tudo bem, apesar dos graves perigos no horizonte, como inflação, fuga de capitais, juros e dólar em alta. Por que não lutam contra o Projeto de Emenda Constitucional 37, a (*sic*) PEC 37, por exemplo, que será votada dia 26 [de

<sup>61</sup> É o caso dos pacifistas que se sentavam na rua no momento em que alguém atirava uma pedra a um banco para facilitar a identificação dos “arruaceiros” pela polícia.

<sup>62</sup> Vimos esse fenômeno nos chamados atos de direita “anti-governo”, movidos contra a presidenta Dilma Rousseff (PT), que vieram a acontecer em 2015.

<sup>63</sup> Vale recordar que a pauta que deu início às jornadas foi o aumento de vinte centavos na tarifa do transporte público. Daí, a ironia do comentário sobre jovens que “não valem nem vinte centavos”.

junho de 2013] no Congresso para impedir o Ministério Público de investigar? Talvez eles nem saibam o que é a PEC 37: a lei da impunidade eterna. Esses caras vivem no passado de uma ilusão. Eles são a caricatura violenta da caricatura de um socialismo dos anos [19]50 que a velha esquerda ainda defende aqui. Realmente, esses revoltosos de classe média não valem nem 20 centavos<sup>64</sup>.

Por mais enfadonha e longa que seja a citação, vale a pena entender sua estrutura<sup>65</sup>. O discurso parte da identificação dos manifestantes a famigerados criminosos nacionais, igualando as ações políticas dos jovens presentes aos atos e as práticas criminosas da organização “Primeiro Comando da Capital”. A seguir, lança um vendaval ideológico: nega a pauta dos manifestantes (“Não pode ser por causa de 20 centavos”), condena a mobilização por ser própria de “classe média” que não precisa de “vinténs”, defende a postura da Polícia Militar (violentada pelos manifestantes), qualifica o movimento como burro e ignorante, compara ideologicamente os protestos de São Paulo aos da Turquia. Novamente, nega a causa dos manifestantes (“a causa deve ser a ausência de causas”) e daí em diante oferece uma narrativa envolvendo o governo federal e o tema da corrupção, deixando a impressão, pela montagem lógica do texto oral, de que o governo federal estaria ao lado da liberação eterna da prática de corrupção com a aprovação do “PEC 37”.

Quem acompanhou, na época, a repercussão deste comentário de Jabor, lembra-se do dia em que ele “voltou atrás” e se permitiu uma autocrítica. Dias depois, ele assim iniciou seu novo discurso: “À primeira vista esse movimento parecia uma pequena provocação inútil que muitos criticaram erradamente, inclusive eu”. Daí em diante – e não convém detalhar demais pelos limites impostos a este artigo – segue-se um novo conjunto de ideias que toma as mobilizações como acontecimentos positivos e que devem ter futuro, desde que sejam evitados “dois perigos”:

Só há dois perigos: a tentação da violência e o vazio. Se tudo virar batalhas campais, a coisa se destrói. Se virar um movimento abstrato e genérico demais, tudo se esvai. É preciso uma política nova se reinventando, mas com objetivos concretos. Como, por exemplo, a luta contra o Projeto de Emenda Constitucional 37, o PEC 37, que será votado na semana que vem para limitar o Ministério Público que defende a sociedade<sup>66</sup>.

Como veremos adiante, o primeiro perigo, isto é, a adesão popular a protestos com ação direta já dava sinais de existência desde o dia 13, quando o jornalista José Luiz Datena se deu conta, no ar, de que seu público aprovava em massa “protestos com baderna”. O

<sup>64</sup> Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tZNkg26g-Ng> Acesso: 28 de janeiro de 2020.

<sup>65</sup> Ver, em De Moraes (2018, p. 198-200), a resposta de um movimento social à posição de Jabor.

<sup>66</sup> Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8zQ9TnTpeKw> Acesso: 28 de janeiro de 2020.

segundo perigo, o “vazio”, já tinha a dose certa prevista para preenchê-lo: a luta contra a impunidade dos crimes de corrupção no Brasil, ou seja, a missão contra a “lei da impunidade eterna” (PEC 37).

As contradições entre o primeiro Jabor e o segundo Jabor não se explicam por completo sem um grande empenho dos estudiosos da análise de discurso. O que interessa, porém, é aquilo que nas duas falas permanece constante: a criminalização dos movimentos e dos jovens que promovem “batalhas campais” e a defesa da luta contra a corrupção. Terminada a exposição de Jabor nasceu imediatamente a captura social de jovens aparentemente indignados e dispostos a lutar contra a corrupção. Distintos dos que não valem nem vinte centavos (e que dependem da redução da tarifa para viver), tais jovens poderiam, em tese, dar uma lição à classe política com sua “indignação pacífica”<sup>67</sup>. Não é, aliás, de outra forma que Jabor conclui seu comentário de retratação: “Se tudo correr bem, estamos vivendo um momento histórico lindo e novo. Os jovens terão nos dado uma lição: democracia já temos, agora temos de formar uma república”.

Torna-se uma constante a campanha midiática pela conversão da indignação contra os grandes cartéis do transporte coletivo de São Paulo e a repressão da Polícia em pautas distintas, sobretudo as pautas anticorrupção. Embora novas mídias tenham aparecido para romper o silêncio dos meios de comunicação de massa, a pauta dos atos seguia ampliada e diversificada. Quando os atos se tornam a grande pauta midiática, começam as plurijornadas. O desejo de algo gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo desejo se abraçou ao afeto de indignação contra os políticos, o governo federal e, principalmente, o Partido dos Trabalhadores (PT).

### **A emulação inevitável da revolta**

Horas antes do primeiro discurso de Jabor, no final da tarde do dia 13, quando os manifestantes ainda estavam concentrados em frente ao Teatro Municipal de São Paulo, José Luiz Datena dava a perfeita evidência de que a opinião pública (dita nacional) estava convencida da ação direta. Âncora de um programa de tevê de grande audiência na capital, ele desempenhou um dos papéis mais excêntricos da mídia brasileira contemporânea ao fazer,

---

<sup>67</sup> Daí, o nascimento do MBL (Movimento Brasil Livre) como uma transposição nominal e ideológica do MPL (Movimento Passe Livre), bem como o nascimento de outros tantos grupos de direita que se definem como associações compostas “por jovens até então à margem do *establishment*” e que se assumem explicitamente como agentes transformadores “do panorama político brasileiro a partir da brecha aberta pelas manifestações de 2013”. As palavras aqui postas entre aspas foram retiradas da sinopse do livro *Como um grupo de desajustados derrubou a presidente*, sobre a “origem” do MBL Disponível em: <https://www.record.com.br/produto/como-um-grupo-de-desajustados-derrubou-a-presidente/> Acesso: 28 de janeiro de 2020.

ao vivo, uma enquete para saber se sua audiência concordava ou não com “protestos violentos”. O intuito de desmoralizar os jovens era evidente, mas a opinião pública aumentou para a perspectiva dos que concordavam com “protesto violento”. Surpreso, o jornalista solicitou aos programadores que reelaborassem a pergunta, para fazer o público entendê-la melhor, mas o resultado se repetiu. Ele teve de assumir o que era indisfarçável: a pauta da mobilidade urbana de São Paulo precisava ser profundamente reavaliada, porque a revolta contra os cartéis das empresas de transporte estava aguda.

Notamos aqui a evidência de uma espécie de “emulação espontânea da revolta” que se contrapunha à emulação midiática da indignação coletiva. A pesquisa de Datena transparece esta espontaneidade na medida em que se desenrola contra toda expectativa do programa, que defendia insistentemente apenas manifestações pacíficas. A situação é, de fato, tão excêntrica que tendemos a nos desviar do que efetivamente a surpresa de Datena significava naquele momento das jornadas, e que antecede a disseminação midiática das plurijornadas. Entretanto, isso que se denomina “espontâneo” é, na verdade, o inevitável ou necessário que decorre do momento em que é tão impossível “como ser e não ser ao mesmo tempo” que o medo comum não se converta em indignação.

Desde o começo da enquete, quando o placar ainda estava zero a zero, o jornalista foi enfático: “Você é a favor deste tipo de protesto que inclui aí depredação pública, o pessoal aí andando nas vias públicas?”. Quando o placar já indicava 973 votos contra, e 868 a favor de “protestos deste tipo”, Datena ressalva, já mudando o tom de voz: “Não estou perguntando sobre o aumento da passagem, que eu também sou contra, mas o tipo de protesto que tem acontecido com quebra-pau”. Depois de reforçar duas vezes que era contra protesto com violência e, portanto, votaria “não”, Datena leu os resultados parciais: “Não, 1234; mas quase 1700 pessoas que não aguentam mais estão dizendo sim. A voz do povo é a voz de Deus. Está pau a pau, mas tem muito mais gente dizendo que sim”.

Datena decidiu então “reformular” a questão no momento em que o placar da enquete já indicava uma diferença de quase mil votos entre os que respondiam “sim” e os que respondiam “não” (2800 X 1850). Na tela, sobre o placar, aparecia registrada a pergunta: “Você é a favor deste tipo de protesto?”. Ora, qualquer um – mesmo o mais ardoroso defensor da ação direta – suspeitaria da pergunta, pois embora o programa tematizasse os “protestos com violência”, a questão especificava apenas “este tipo de protesto”, que poderia estar sendo confundido pelo público com “protestos contra o aumento da tarifa”.

Depois de repetir que era pessoalmente contra, ele anuncia a nova pergunta: “Você é a favor de protesto com baderna?”. No final do programa, ele constatou o resultado final: 817 votos “não”, 2000 votos “sim”. E interpretou:

Já deu para sentir: o povo está tão pê da vida com o aumento de passagem – não interessa se é de ônibus, se é de trem ou de metrô – que apoia qualquer tipo de protesto, pelo que eu vi. Fiz duas pesquisas, achei até que uma palavra poderia simplesmente não estar sendo bem entendida, a palavra “protesto”, [que] poderia englobar um protesto com baderna e sem baderna, mas as duas pesquisas deram praticamente a mesma proporção, o mesmo resultado. As pessoas estão apoiando protesto porque não querem aumento de passagem. Então pode tirar daqui [se referindo ao letreiro na tela]”<sup>68</sup>.

A interpretação final da pesquisa, segundo a qual a opinião pública estava apoiando protestos violentos por ser contra o aumento da passagem nos transportes, mostra uma perspectiva coerente com aquela de que, na cidade, vivia-se o caos do transporte. Era, conseqüentemente, uma perspectiva que estava coerente com as circunstâncias vividas na cidade. A referência ao “pê da vida” indicia a indignação coletiva expressa em revolta; uma revolta espontânea, inevitável e necessária.

Manuel Castells (2013) explica “a influência da eurocrise e do exemplo da Islândia nos processos de indignação da população e deslegitimidade dos partidos políticos e do sistema financeiro espanhol” na constituição do movimento dos “indignados da Espanha”. O movimento “descreve um processo iniciado com debates que culminaram em passeatas e manifestações nas principais praças espanholas” (Pereira, 2015, p. 407). Graciela Hopstein (2002, p. 47; 51) explica que a “Baderna Argentina” nasceu da contestação espontânea<sup>69</sup>. Os depoimentos de quem estava presente aos primeiros atos (e, em especial ao primeiro) de junho de 2013 não dista muito do que se verificou em outros movimentos de sublevação coletiva. Em todos os casos, há uma espontaneidade não “espontaneísta”<sup>70</sup>, sempre nascida da conversão do medo comum em desespero e do desespero em luta.

<sup>68</sup> Ver vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7cxOK7SOI2k> Acesso: 28 de fevereiro de 2020.

<sup>69</sup> Segundo Hopstein (2002, p. 50-51), foram várias as circunstâncias que conduziram aos acontecimentos dos dias 19 e 20 de dezembro de 2001 na Argentina e, em especial, na capital do país. Porém, o “episódio fundamental” foi a implantação, no início de dezembro, do *corralito*, ou seja, o “confisco dos depósitos bancários, com as conseqüentes limitações nos saques de dinheiro de todas as contas-correntes existentes”. A situação de crise econômica e social se ampliou ao longo do mês, gerando saques a supermercados, bloqueios em estradas e reações populares à repressão policial que desejava “restabelecer a ordem”. Diante das ações populares, o presidente Fernando De la Rúa decretou (na noite do dia 19), “estado de sítio” sem antes consultar o parlamento. Imediatamente, seguiu-se uma ampla mobilização popular que, desrespeitando o decreto, ganhou as ruas e praças da cidade de Buenos Aires, nelas permanecendo até o dia seguinte.

<sup>70</sup> A espontaneidade destas mobilizações não surgiu em redes sociais, embora vários autores sugiram isso. Cf., por exemplo, a definição de “jornadas de junho” oferecida por Ferreira (2016, p. 6).

O que será, então, a *espontaneidade* nesse caso político? A espontaneidade diz respeito não a algo que acontece sem causas, isto é, de maneira inusitada e aleatória, mas ao modo pelo qual, a partir de uma causa determinada, dá-se necessariamente uma atividade na qual cada um, sem que haja modelos previamente organizados de ação, descobre, aprende ou sabe como agir em coletivo. Para ilustrar os contornos deste tipo de espontaneidade, podemos tomar como exemplo o coletivo infantil.

O coletivo infantil se define por aquilo que as crianças produzem quando estão em interação apenas entre elas, sem a intervenção direta de um adulto. O brincar infantil pode oferecer uma imagem nítida de indivíduos que, envolvidos pelos afetos produzidos por processos reais e concretos, criam uma cultura de ação própria, com seus próprios meios e instrumentos. Quem observar a ação de crianças interagindo entre si (afastadas da intervenção dominadora de um adulto), e não atentar ao conceito de coletivo infantil, dirá – sem medo de errar – que as crianças estão sendo espontâneas. As crianças, no coletivo, são naturalmente emuladas. Se a emulação é o *Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo Desejo*, uma criança que vê outras brincando é naturalmente impelida a desejar brincar com elas, porque o objeto da satisfação desse desejo (o brincar) é igualmente ali desfrutado. As crianças facilmente sabem tomar parte na brincadeira e cumprir seu papel para a realização daquela atividade.

Assim também quem viu os manifestantes ganhando as ruas nos primeiros atos de junho de 2013 dirá que foi ali constituído um coletivo espontâneo, com organização horizontal e ações diretas estratégicas, capazes de fazer temer, pela produtividade, as forças repressivas do Estado. No correr dos atos, as práticas de solidariedade, fuga e enfrentamento da repressão pareciam espontâneas assim como parecem naturais as brincadeiras infantis. Cada um conhecia a posição que tinha e o papel que assumia nos atos.

Este tipo produtivo de emulação necessária da revolta, que ocorre em toda importante luta política, é identificado por um revolucionário que está longe de ser um adepto do anarquismo, Vladimir Lenin (1978, p. 53). Em um de seus textos, ele observa:

Sob a influência de uma série de fatores históricos muito particulares, a Rússia retardatária foi a primeira a dar ao mundo não somente o exemplo de uma progressão por saltos durante a revolução, levada adiante pela atividade espontânea das massas oprimidas (viu-se isso em todas as revoluções), mas ainda o exemplo de um proletariado cujo papel é infinitamente superior à sua importância numérica na população.

Dois ideias nos interessam nesta passagem. A primeira é a ideia de revolução como uma progressão crescente das “massas oprimidas”; uma progressão que se torna cada vez mais abrangente (por atividade de emulação, acrescentamos), e se faz de forma “espontânea”. A

segunda ideia, advinda do “exemplo” maior da Rússia, é a da atividade de um grupo de pessoas que, embora menor numericamente, soube combinar pensamento e tática para alcançar seus intentos. O minoritário, na luta, leva à criação de instrumentos próprios de luta e de organização para se tornar efetivo.

No caso dos “indignados”, esta produção – espontânea, necessária e/ou inevitável – dos manifestantes se fez desde o primeiro dia. Ao descrever o final do ato do dia 15 de maio de 2011 em Madri, Breno Brigel (2015, p. 69) relata:

Finalizado o protesto, vários manifestantes continuaram congregados na Porta do Sol, um dos maiores cartões-postais de Madri e lugar habitual de finalização de manifestações políticas por várias décadas. Vinte e quatro ativistas que almejavam permanecer na praça foram detidos, e no dia seguinte houve uma nova concentração, bem mais massiva, de solidariedade, que acabou com a ocupação da praça e a difusão desse repertório de ação por todo o território espanhol.

A manifestação daquele primeiro dia havia sido convocada por plataformas como *Democracia Real Ya* (DRY), mas a consequência deste ato já não dependeu mais de qualquer figura a que se pudesse chamar de “liderança”. E qual foi a consequência?

Em poucos dias, havia centenas de “acampamentos” nas principais praças espanholas, que se converteram durante aproximadamente um mês no epicentro da indignação. Durante esse período a assembleia converteu-se no espaço decisório central, no qual se buscava tomar decisões por consenso. Criaram-se também comissões sobre temas práticos e internos ao acampamento (...) (Brigel, 2015, p. 69).

Como se nota, atrás da imagem de “indignados”, esconde-se uma atividade criativa que veio a propor solidamente formas concretas de intervenção, orientadas a fazer nascer alternativas para os problemas colocados pelos “indignados”<sup>71</sup>. Houve e há, então, uma atividade produtiva da indignação como revolta, e não como simples “emulação midiática”<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Ringel (2015, p. 61) menciona o partido Podemos como uma das consequências advindas do 15-M. Por ter nascido da atmosfera de luta, o partido demonstrava ter, segundo ele, “fronteiras menos rígidas que as convencionais” na política partidária, e possuía “proximidade ao povo falando de seus problemas em uma linguagem acessível”, mas muitas foram também “as tensões, ambiguidades e disputas internas e externas que levaram a críticas, fragmentações e também a certo arrefecimento social e eleitoral” do partido já em 2015. De fato, nas análises mais frequentes, há sempre um esforço por canalizar essa “atividade espontânea” dos rebelados para alguma forma de representação política cristalizada. Lenin, na citação acima transcrita, encerrou aquela reflexão pontual reconhecendo o nascimento dos soviets como momento culminante das práticas revolucionárias então desencadeadas na Rússia (Lenin, 1978, p. 53).

<sup>72</sup> Sobre esta atividade produtiva da revolta, ver seminário “As origens políticas do biopolítico” de Negri (2016, p. 118), principalmente as linhas finais. Nelas, o autor destaca novas experiências políticas que “nascem dentro de uma vida sujeitada ao comando e ao consumo do capital e que, de dentro dele – e não de outro domínio – rebela-se”.

## Revoltados!

Não é uma missão simples demonstrar como da indignação se passa à revolta e dela à composição de novas forças políticas pelos governados. A indignação pode flutuar, passar de um objeto ao outro, e finalmente se converter em mero ato de expulsão de demônios contra as afrontas das plutocracias. No entanto, se entendermos a indignação em seus contornos espinosanos, descobriremos que, do ponto de vista político, ela é o produto de uma conversão do afeto de medo, assim como o desespero. Quem se desespera ou se indigna supera o medo, mantendo o seu negativo, isto é, o fato de serem tristezas. Enquanto afetos, desespero e indignação nada têm de positivo<sup>73</sup>, mas há certa positividade nesta forma de superar o medo, porque o tipo de transição que se experimenta na passagem do medo ao desespero e do medo à indignação é criador, permite, na prática, associações com outros afetos alegres.

A chave para uma sociedade saudável é pôr fim ao medo e, assim, criar liberdade e seguranças reais. Uma das cenas mais tocantes e inspiradoras aconteceu na Praça Tahrir, no Cairo, em fevereiro de 2011, poucos dias depois das forças pró-governo irromperem através da praça sobre cavalos e camelos, batendo brutalmente nos manifestantes. Em vez de condenar a injustiça ou declarar como iriam se defender no futuro, as pessoas começaram a dizer de maneira simples e notável: “Não temos mais medo”. Isso enfraqueceu o bloco que sustentava o regime de Mubarak, Três meses depois, na Porta do Sol, em Madrid, quando os acampamentos foram ameaçados pela polícia, a sua resposta ecoou as manifestações do Egito: *No tenemos miedo* (Negri; & Hardt, 2014, p. 62-63).

Assim como Negri e Hardt ao se referirem aos acontecimentos do Egito e da Espanha, também não sabemos “explicar plenamente”, no caso brasileiro de junho de 2013, “como esses militantes alcançaram tal estado de destemor”, capaz de levá-los ao enfrentamento das polícias estaduais. Apesar disso, conforme pensava Espinosa (para quem a sociedade se constitui *ex communis consensu*), acreditamos que esta força se originou da coletividade<sup>74</sup>.

Não há como negar que nos interessa, na perspectiva de uma ação política coletiva, pensar sempre uma superação positiva do medo, isto é, quando ele se converte em segurança, criando “liberdade e seguranças reais”. Este é, em dúvida, o processo em construção. Mas é na revolta, nascida no desespero e da indignação, que se tem esboçado uma política realmente nova, ainda que o “ativismo conservador agressivo” reinante tente contê-la<sup>75</sup>. Assim como

<sup>73</sup> “Tudo o que nasce do ódio é socialmente injusto” (*Ética IV*, Prop. 45, Corolário 2).

<sup>74</sup> Não é outro o posicionamento de Hardt e Negri (2016, p. 63): a capacidade de destemor “deve ter sido fruto, em grande parte, do estar juntos na praça”.

<sup>75</sup> De Moraes (2018) identifica este tipo de ativismo à reação conservadora e autoritária que se deu a partir do ano de 2015. Esse ativismo foi alavancado, não se pode deixar de assinalar, pelos erros de análise de conjuntura de parte da “esquerda oficial”. A estadolatria, o ativismo das mídias tradicionais, o propósito de criminalização dos movimentos sociais combativos (propósito ao qual, aliás, boa parte da esquerda partidária adere irrefletidamente) tendem sempre a valorizar a culpabilização e a contenção da revolta popular.

Brasil de 2013 se condenou, por exemplo, os black-blocs, na Espanha os “indignados” foram responsabilizados. Estes, por terem se recusado a participar do processo eleitoral, foram “desligados da esquerda” e rotulados (pejorativamente) como anarquistas (Negri; & Hardt, 2016, p. 67)<sup>76</sup>. De acordo com os autores de *Declaração*, “os indignados (...) não são anarquistas, e não são responsáveis pela fragmentação da esquerda. Ao contrário, eles criaram uma rara oportunidade de reformar e relançar uma esquerda nova e diferente”, que considera a necessidade de destituir para constituir (p. 67). No Brasil de 2013, a militância que praticou a ação direta (e, portanto, ou era anarquista, ou assim se reivindicava) ficou sumariamente relegada ao rótulo de desprezadora da política e inimiga da renovação das esquerdas. Nas diferentes interpretações sobre junho de 2013, é o elemento da ação direta que frequentemente se coloca como suspeito de desintegrar a esquerda e de abalar o movimento pacífico dos cidadãos contribuintes de bem.

Para entender o caso brasileiro, que foi alvo das mais distintas interpretações, recorramos ao já citado caso da Baderna Argentina de 2001. Segundo o *Colectivo Situaciones*, muitos foram os diagnósticos dados aos acontecimentos que tomaram Buenos Aires nos dias 19 e 20 de dezembro daquele ano: “revolução socialista”, “crise revolucionária”, “fascismo antidemocrático”, “antipolítica reacionária de mercado”, “a segunda independência nacional”, “um estalido social tresloucado e irracional”, “um furacão cidadão por uma democracia nova”.

Todas essas interpretações, heterogêneas em seu conteúdo, operam de maneira parecida: frente a um acontecimento maior, lançam suas velhas redes, não pretendendo constatar o que através delas se escapa, mas verificar as possibilidades de fomentar um movimento diverso. O movimento de 19 e 20 [de dezembro de 2001] prescindiu de todo tipo de organizações centralizadas, não as houve nem na convocatória, nem na organização dos fatos. Tampouco depois, na hora de interpretá-los. Esta condição, que em outras épocas foi vivida como uma carência, nessa ocasião se manifestou como um ganho. Porque esta ausência não foi *espontânea*. Houve uma elaboração multitudinária e autossuficiente de reprovação a toda organização que pretendesse representar, simbolizar e hegemonizar o trabalho das ruas. A inteligência popular superou, em todos esses sentidos, as previsões intelectuais e as estratégias políticas (Colectivo Situaciones, 2002, p. 37).

No Brasil, as estratégias políticas foram capazes de fazer preponderar (sobre a indignação coletiva) a emulação midiática, e de fazer silenciar a revolta nascida da indignação e do desespero. Os estratagemas midiáticos, patrocinados pela plutocracia, foram hábeis em disseminar o ódio à ação direta que ocorre como emulação inevitável da revolta e que é, a

---

<sup>76</sup> Não é de se estranhar, historicamente, que chamem de “anarquista” quem procura reinventar a imagem de democracia daqueles que se guiam pela estodolatria. Sobre a classificação “anarquistas”, atribuída a todos aqueles que odeiam a democracia direta, ver Oliveira (2018, p. 112-113).

despeito de uma face necessariamente destrutiva, constitutiva e produtiva. De fato, quem emula tem sempre o desejo colocado fora dele e, portanto, não pode se dizer ativo. Quando esse desejo se torna comum, ele opera como se fosse espontâneo, não porque seja em si mesmo espontaneísta ou incausado, mas porque, ao negar necessária e irresistivelmente a representação, cria – como um coletivo infantil cria novos brinquedos e novas formas de brincar – novas formas de fazer política.

O poema que epigrafa este artigo se inicia com ameaçadores versos:

Eu tenho aqui,  
guardado dentro de mim  
um monte de bomba  
e essa porra toda vai explodir!

No encerramento do poema, a luta pela ação direta diante do vandalismo das plutocracias e do Estado contra os governados ganha um valor coletivo. A bomba que o poeta guarda em si se torna uma bomba coletiva, ou seja, efeito do que estamos chamando aqui de uma emulação inevitável da revolta.

Aqui todo mundo  
tem um monte de bomba  
guardada dentro de si  
e quando essa porra toda explodir...  
Aí eu quero ver...

Bomba irresistível que dispara bombas coletivas, a indignação convertida em revolta requer tempo para ser acendida, embora seja curto o pavio; requer, acima de tudo, anos de acúmulo de experiência de luta e organização. Os espanhóis que tomaram as ruas no dia 15 de maio de 2011 possuíam, segundo Taibo, o suporte de um “trabalho de anos dos movimentos sociais críticos”. Assim também, no Brasil, a conversão da indignação em revolta depende de um tempo de aprendizado, um tempo que ensina a resistir a toda tentativa de representação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor (2000). **Educação e emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Zahar.

BRINGEL, Breno (2015). 15-M, **Podemos e os movimentos sociais na Espanha: trajetória, conjuntura e transições**. Novos Estudos, n° 103, p. 59-77.

CASTELLS, Manuel (2013). **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar.

CHAUÍ, Marilena (2018). **Em defesa da educação pública, gratuita e democrática**. Belo Horizonte: Autêntica.

COLECTIVO SITUACIONES (2002). 19 & 20 - **Apuntes para el nuevo protagonismo social**. Buenos Aires: De Mano en Mano.

DE MORAES, Wallace (2018). 2013 – **Revolta dos Governados: ou, para quem esteve presente, revolta do vinagre**. Rio de Janeiro: WSM Edições.

DE MORAES, Wallace (2019). **Governados por quem?: diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela**. Rio de Janeiro: Ape’Ku.

ESPINOSA, Bento (1973). **Correspondência**. Tradução: Marilena Chauí. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril.

ESPINOSA, Baruch (2009). **Tratado Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

ESPINOSA, Bento (2015). **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

FERREIRA, Rubens (2016). **Jornadas de Junho: uma leitura em quatro conceitos para a Ciência da Informação**. *Ciência da Informação e Documento*. Ribeirão Preto, v. 6, n. 2, p. 5-19.

FORDELONE, Yolanda (2013). **Com aumento da busca no Google, 'Revolta do Vinagre' vira termo no Wikipedia**. Disponível em <https://economia.estadao.com.br/noticias/negocios.com-aumento-da-busca-no-google-revolta-do-vinagre-vida-termo-no-wikipedia,156600e> acessado em 02 de fevereiro de 2020.

HOPSTEIN, Graciela (2002). A “**baderna**” argentina ou a **potência constituinte da multidão**. In: PACHECO, Anelise; COCCO, Giuseppe; & VAZ, Paulo (orgs.). *O trabalho da multidão*. Rio de Janeiro: Gryphus/Museu da República, p. 47-58.

LENIN, Vladimir (1978). **Política**. Tradução: Carlos Rizzi. São Paulo: Ática.

NEGRI, Antonio (2016). **Como e quando li Foucault**. Tradução: Mario Marino. São Paulo: n-1.

NEGRI, Antonio; & HARDT, Michael (2016). **Declaração – isto não é um manifesto**. Tradução: Carlos Szlak. São Paulo: n-1.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia (2018). **Espinosa, um anarquista?** In: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; GOMES, Carlos Wagner Benevides; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa; & SILVA, Henrique Lima (orgs.). *Potência, Cultura e Resistência (VI Colóquio Benedictus de Spinoza)*. Fortaleza: EdUECE, 2018, p. 103-117.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia (2019). **Sobre o desespero**: São Paulo, junho de 2013. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, v. 7, n. 2, p. 147-187.

PEREIRA, Jesus (2015). **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n. 44, p. 407-410.

SINGER, André (2013). **Brasil, junho de 2013: classes e ideologias cruzadas**. Novos Estudos, São Paulo, n. 97, p. 23-40.

TAIBO, Carlos (2015). **El Movimiento del 15 de Mayo en España: luces y sombras**. Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 41, n. 2, p. 351-370.

VALLE, Bruno (2013). **SP troca faixas por corredores em 2014**. Disponível: <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,sp-troca-faixas-por-corredores-em-2014,1111385> acessado em 02 de fevereiro de 2020.

WILHEIM, Jorge (2013). **Mobilidade urbana: um desafio paulistano**. Estudos Avançados, n. 79, p. 7-26.

## ESTUDOS DECOLONIAIS: PRÁTICAS INTERCULTURAIS NO VALE DO RIBEIRA (SP) - PROPOSIÇÕES PARA UM FEMINISMO AGROECOLÓGICO

*Paula Simone Busko*

Doutoranda em Educação Científica e Tecnológica (PPGECT-UFSC); Mestre em Educação e Formação - História, Política e Gestão das Instituições Escolares (UNISANTOS-SP); Especialização em Educação Ambiental e Especialização em Marketing; Participação em Grupos de Pesquisa da UFSC: DICITE (Discursos da Ciência e Tecnologia) e Literaciências (Literatura, Decolonialidade e Ensino de Ciências).

**Resumo:** O artigo situa-se no contexto de uma pesquisa intitulada *Feminismo Agroecológico: Historicidade, Interculturalidade e Multilinguismo no Vale do Ribeira (SP)*, desenvolvida no âmbito dos estudos decoloniais, tendo como um de seus principais objetivos analisar quais os modos de ser, dizer e fazer decoloniais de mulheres que constituem o movimento chamado *feminismo agroecológico* no Vale do Ribeira (SP). Dar destaque às narrativas de mulheres que constituem os sujeitos dos discursos que configuram um feminismo agroecológico é dar possibilidades de ressaltar as escrituras decoloniais daquelas mulheres enquanto personagens que caminham para a busca da alteridade.

**Palavras-chaves:** feminismo agroecológico, decolonialidade, interculturalidade crítica.

**Abstract:** The article is located in the context of a research entitled *Agroecological Feminism: Historicity, Interculturality and Multilingualism in Vale do Ribeira (SP)*, developed as part of the decolonial studies. Its main objectives are to analyze the decolonial ways of being, saying and doing of women who constitute the movement called agroecological feminism in *Vale do Ribeira (SP)*. To emphasize the narratives of women who constitute the subjects of the discourses that constitute an agroecological feminism is to give possibilities to highlight the decolonial writings of those women as characters who are moving towards the search for otherness.

**Keywords:** agroecological feminism, decoloniality, critical interculturality.

## Introdução

O artigo situa-se no contexto de uma pesquisa de doutoramento e está desenvolvida no âmbito dos estudos decoloniais, tendo como um seus principais objetivos analisar quais os modos de ser, dizer e fazer decolonial de mulheres que constituem o movimento chamado feminismo agroecológico no Vale do Ribeira (SP).

De início, argumento que o feminismo agroecológico evidencia a presença da mulher nos espaços agrícolas. Por meio de diversos movimentos sociais no campo, percebe-se que as mulheres constituem uma memória e uma ética comunitária capaz de alterar o cotidiano de tudo o que envolve seus modos de viver. Logo, a “história da gente comum” (Rolim, 1998)<sup>77</sup> ganha uma força capaz de resistir à influência de um sistema que reflete e refrata a miséria e o abandono de comunidades mais distantes dos grandes centros urbanos. Portanto, se ganha força no coletivo. E nesse coletivo, a dialética é um caminho fundamental dessa busca.

Para Muraro e Boff (1989) a mulher está cada vez mais “tomando consciência de sua opressão”, e isto acontece porque se deixa levar a tal ponto em que “seu espaço é reduzido e sua influência é pequena”. A necessidade de operar em espaços onde esta mulher é subalternizada – tanto pela cultura quanto pelos modelos de trabalho impostos pela sociedade – faz-se urgente e inevitável. Deve-se levar em conta que esta urgência não é para tirá-la de seu meio de origem, mas antes afastá-la de uma consciência restrita e oprimida que a conserva, talvez por gerações, identificando as lutas e as vitórias alcançadas pelo aprendizado popular como resultado desta libertação.

Para refletir sobre estas questões trago como um dos referenciais o trabalho de Catherine Walsh sobre o termo *decolonialidade* debatido em muitos espaços dentro das universidades. A socióloga desenvolveu seus estudos decoloniais fundamentada na perspectiva de reconhecer e compreender o colonial existente para que ocorra um movimento de transformação social. Walsh (2014, p.23) não nega o vínculo da descolonização com a humanização dos saberes.

Diante desses aspectos, a interculturalidade presente nesses espaços de interação propõe uma nova forma de partilhar conhecimentos produzidos de “modo outro” (Walsh, 2009). Construída dialogicamente e com a troca de experiências vividas e faladas (modos de dizer e fazer), a interculturalidade se torna um desafio onde os *sujeitos da interação* são os *sujeitos produtores* do próprio conhecimento.

---

<sup>77</sup> Irmã Liz Cintra Rolim, presença missionária no Vale do Ribeira nos anos 1950, por meio das Cônegas de Santo Agostinho, citada em *Memória e Libertação: Ações e Modos de Educar de Mulheres da Igreja no Litoral Sul Paulista (1950-2000)* (Dissertação de Mestrado). São Paulo: UNISANTOS.

O que se sabe é que, no campo, e na produção de hortaliças e frutos as mulheres centralizam suas produções. Com a terra, a água e o meio, que elas têm acesso e o espaço, território, elas conseguem conciliar o trabalho doméstico com o trabalho produtivo. Daí que as mulheres agricultoras são profundas conhecedoras da seleção de sementes, domesticação de espécies, experimentos de combinação entre plantas que asseguram a qualidade da dieta familiar, a estabilidade do ecossistema e da biodiversidade (Peres, 2017).

Visibilizar o trabalho da educação popular em agroecologia é destacar a ação de diversos agentes que formam uma rede de interação social, partindo do princípio de que a agroecologia é uma ciência que orienta a adoção de práticas agroecológicas com o uso de novas ferramentas tecnológicas dentro de determinados sistemas de produção. Assim, ela procura seguir os passos da própria natureza que a orienta num “modo outro” de trabalho com a terra, numa junção homem-natureza, trazendo a estabilidade dos ecossistemas naturais (MACHADO e MACHADO FILHO, 2014).

A obra de Emma Siliprandi, *Mulheres e Agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas* (2015) trazem as mulheres como sujeitos políticos na luta ecológica e os movimentos de mulheres trabalhadoras rurais, com exemplos e significativas experiências da agricultura familiar. Siliprandi enfatiza a importância de um engajamento de instituições e pessoas que ajudam no desenvolvimento rural baseado na produção familiar, além de relatos de mulheres que enfrentam suas pressões mais difíceis no âmbito familiar e social.

Como um movimento social e epistemológico, o feminismo agroecológico aponta para uma reorganização das relações de poder e decisão dentro da família tradicionalmente patriarcal. A proposta de se fazer a igualdade na divisão sexual dos trabalhos é, pois, um desafio importante à própria agroecologia.

Há muitas pesquisas relacionadas à condição do homem do campo e mesmo aquelas que apontam para uma historicidade do meio rural e à educação, não viabilizam a situação da mulher enquanto agricultora familiar. Por isso, são necessárias outras referências a respeito da mulher que participa de movimentos sociais pela educação popular ou na formação de uma ética comunitária. Conforme os estudos de Manzan (1994), linguísta e teóloga feminista, que faz uma abordagem sobre o gênero feminino, as formas de socialização da mulher e suas lutas no cotidiano são imprescindíveis para a formação da sociedade e para o desenvolvimento de comunidades locais.

Para Pollak (1992) reconstituir a memória coletiva de mulheres através da história oral é entender como esta memória é em verdade um fenômeno construído coletivamente, embora submetido a flutuações e mudanças. Sem dúvida, manifesta-se a preocupação na preservação

das memórias daqueles grupos de mulheres e das instituições envolvidas nas práticas educativas que produzem um modo de dizer, contribuem para a formação social e preservação cultural daquelas populações a serem analisadas.

Diante destas considerações, o feminismo agroecológico atua nos seguintes aspectos:

- Valorização do ser, a mulher, enquanto memória, corpo e natureza que a envolve;
- Inter-relação família e trabalho: sem abandono das questões do lar, enquanto constituição cultural, mas de atuação em espaços onde o homem também tem sua participação;
- Conscientização de seus direitos e deveres enquanto cidadã, aprendizado junto ao coletivo para a formação de uma justiça social;
- Pertencimento em seu meio ambiente: é da terra e pela terra; nas resistências e lutas sociais pelo seu espaço, o lugar onde viveram seus antepassados;
- Poder de decisão nos momentos em que sua voz se faz ouvida, respeitada e produtora de mudança social.

Nessa convivência social e “autodecolonial” com os estudos em agroecologia em uma perspectiva feminista (em que você transforma ao mesmo tempo em que é transformado), percebi que o respeito e o fazer de modo outro tem um papel fundamental na constituição de direitos. Nos espaços de aprendizagem onde ocorre o processo desumanizante que torna as minorias invisíveis, há caminhos e estratégias de resistência, assim subvertendo a negação do “outro” e possibilitando aos menos favorecidos pela sociedade uma conquista de saberes.

Ao afirmar os valores das minorias comungo com a fala de Freire (2005, p. 173) de que “numa sociedade dependente” e “na dominação de uma classe sobre a outra”, o caminho para a formação de uma percepção crítica da realidade recai numa nova postura, de reconstrução e reformulação que parte em busca de se dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis.

### **As mulheres do Vale do Ribeira (SP)**

As mulheres do Vale do Ribeira são ribeirinhas, caiçaras, quilombolas e indígenas. Seus povos originários são imigrantes portugueses, espanhóis e negros, no primeiro ciclo de imigração, que foram atrás da exploração mineral e que se instalaram ao sul do estado de São Paulo, mais próximos da divisa com o estado do Paraná. Nesta região, há também os japoneses, que imigraram após a década de 1940, na região de Iguape.

Atualmente, na presença intercultural dos povos, se encontram os quilombolas, indígenas, ribeirinhos e caiçaras que vivem de acordo com a agricultura de subsistência e da venda de suas colheitas para as cooperativas que vendem seus produtos. Estes moradores ainda pescam no Rio Ribeira de Iguape, o principal rio formador da Bacia Hidrográfica do Ribeira e Litoral Sul, e o consideram como uma riqueza que através da qual podem manter suas plantações, sua pesca artesanal e sua diversidade cultural (Gonçalves, 2006).

Tanto os imigrantes portugueses espanhóis quanto as gerações seguintes contribuíram para a formação da região: há forte presença de uma agricultura que deixou de ser somente familiar e que passou a comercializar seus produtos, as populações locais passaram a conviver mais com as novas instituições que se estabeleceram por ali. Ainda assim, as dificuldades de acesso deixaram o Vale do Ribeira em certa condição de isolamento, ainda hoje não há asfalto em alguns trechos (de Iporanga a Apiaí, por exemplo) e algumas cidades ficam praticamente isoladas quando chove.

O Rio Ribeira de Iguape é formado pelo encontro dos rios Ribeirinha e Açungui no estado do Paraná, a menos de 100 km de Curitiba. Com seus 470 km de extensão segue por entre as montanhas e passa pelas comunidades até chegar ao mar, em Iguape. Por não possuir barragens despertou o interesse de indústrias para a construção de hidrelétricas e como a população que vive às margens do Ribeira é carente e não possui recursos para se defenderem por conta própria, buscaram ajuda em diversas organizações não governamentais, mídia, congregações religiosas e movimentos sociais pelo direito a terra para assim preservarem sua cultura e subsistência (Chabaribery et al., 2004).

A vida da mulher trabalhadora rural é extremamente dura. Enfrentando dupla jornada de trabalho para suprir um orçamento doméstico e sem minimizar as duras condições de trabalho, é preciso reconhecer que a produção da vida vai apagando, rapidamente, a vida no corpo de todos os trabalhadores, em especial das trabalhadoras boias-frias. Aos quarenta anos, muitas aparentam sessenta. O sol, a chuva, o peso do facão, a enxada, a postura corporal, tudo contribui para um desgaste acelerado e um envelhecimento precoce. (Silva, 1999, p.8)

As comunidades de trabalhadores rurais foram se adaptando àquilo que se tornou exigência para o “continuar existindo” e expressar “suas vozes”. Levando-se em conta “todo um modo de vida”, é evidente que em cada época as relações se modificaram a partir de suas necessidades. O que algumas vezes chamamos de “cultura” – uma religião, um código moral, o sistema de leis ou conjunto de obras de arte – deve ser visto como apenas uma parte – a parte consciente – daquela “cultura” que é todo um modo de vida. (Eliot como citado em Williams, 1969, p. 249).

No ano de 1998, a Sempreviva Organização Feminista<sup>78</sup> lançou um caderno intitulado *Gênero e Agricultura Familiar* no qual destacava a importância de uma reflexão em torno dos conceitos descritivos de gênero, feminismo, soberania alimentar e agroecologia. A partir daí, a experiência da SOF realizou diversos projetos com base agroecológica em treze municípios indígenas e quilombolas e formou cerca de quinze grupos de mulheres no Vale do Ribeira. Essa experiência contou com a participação de diversas entidades, que formaram uma *rede* de apoio, estudos e práticas educativas de iniciativa popular que tinham como desafio vencer a opressão das mulheres do meio capital que as explorava, de vencer as dificuldades de produção e consumo de seus produtos oriundos da agricultura familiar e trazer-lhes o conhecimento de seus direitos enquanto produtoras rurais.

Para a Sempreviva Organização Feminista (SOF) em seu caderno intitulado *Gênero e Agricultura Familiar* (1998) são as mulheres muitas vezes as responsáveis pelo planejamento da rotina, pelo planejamento financeiro e por toda a estrutura que o agricultor familiar tem para conseguir desenvolver outros trabalhos.

De acordo com a SOF o Vale do Ribeira, situado no extremo sul do estado de São Paulo e nordeste do Paraná:

é a maior área de remanescente contínuo de Mata Atlântica do Brasil. A presença de inúmeras comunidades tradicionais tornou possível a conservação destas áreas. Na região estão presentes 24 aldeias indígenas da etnia guarani, 66 comunidades quilombolas e 7.037 estabelecimentos da agricultura familiar que envolve camponeses tradicionais (os caipiras), pescadores tradicionais (caiçaras) e migrantes oriundos das metrópoles brasileiras, em geral, filhos de pais agricultores expulsos da terra no passado e empurrados para áreas urbanas e que agora retornam à atividade rural. (SOF, 2018, p. 8)

Neste cenário, há uma relação estreita entre a agroecologia e a agricultura realizada pelas mulheres. Tradicionalmente, são as mulheres que selecionam, guardam e trocam as sementes. Os quintais e locais de plantio combinam horta, pomar, criação de pequenos animais, plantas comestíveis, medicinais e decorativas são um espaço privilegiado de experimentação e contam com enorme diversidade da fauna e da flora local. Rico cenário não é mesmo? Mas em uma das atividades educativas proposta pelo grupo de trabalho Mulheres da Articulação Nacional em Agroecologia apresentou um *mapa* da biodiversidade local do

---

<sup>78</sup> A SOF Sempreviva Organização Feminista é uma organização não governamental com sede em São Paulo que faz parte do movimento de mulheres no Brasil e em âmbito internacional. Promovem oficinas, seminários, debates, palestras, boletins, cartilhas entre outros materiais voltados para questões de gênero, agroecologia, economia solidária e feminismo. Recuperado de <http://www.sof.org.br/a-sof/#a-sof>

Vale, em que as agricultoras poderiam descrever sobre ele onde se localizava sua casa, seus vizinhos, suas plantações e tudo aquilo que consideravam importantes para suas vidas. O mapa serviria para que elas pudessem valorizar seus espaços rurais e o trabalho ali realizado, além de aprimorar seus olhares sobre seus espaços de atuação social.

“Quando eu fui desenhar no mapa pensei: vou colocar o quê? Não tenho nada.”

(agricultora familiar)

Em sua *sociologia das ausências* e atento à exaustão do paradigma moderno, Santos (2004) argumenta da necessidade de uma abordagem epistemológica capaz de estar sensível a muitas experiências fornecidas pela razão moderna arrogante e indolente. Faz-se urgente rever tudo que nos últimos 200 anos foi descartado como objeto de estudo: vazios e lacunas que, em verdade, expressavam obras humanas (e humanos) relegadas à desumanização. Precisamos mais que retomá-las como objeto de investigação. E no exemplo acima se tem um bom exemplo da condição de sujeitos do conhecimento. Trata-se também de um desafio epistemológico – ético e político – que se completa pela nossa capacidade de interagir com mundos que tiveram negado secularmente sua existência real.

Em um artigo intitulado *O Território Ameaçado: Vale do Ribeira/SP*, Sheila Saori<sup>79</sup> (2018) traça um perfil das comunidades locais ao longo do tempo e de novos movimentos que surgem como forma de resistências às políticas governamentais que insistem em desapropriar à região, favorecendo às mineradoras e aos grandes latifundiários. Para a autora, a luta de mulheres no combate à exploração da natureza e de seus territórios se faz no coletivo<sup>80</sup>.

Conforme Saori (2018), muitas quilombolas se sentiam invadidas e silenciadas por órgãos do governo ao virem medir suas terras, sem a devida permissão. Em alguns casos, vinham estudar o solo e os remanescentes de água com o discurso que estavam “ajudando” o desenvolvimento da região, como a Embrapa. Nessa desconfiança as mulheres perceberam que a autonomia de seu território não poderia ser invadida e criaram suas resistências locais:

As relações de preservação da natureza que as comunidades tradicionais estabelecem são influenciadas por aspectos espirituais e culturais que simbolizam a existência e continuidade das pessoas naquele local. Isso está numa grande figueira que simboliza os mortos ou na passagem na mata, ao lado do rio, onde são feitas as romarias, e por assim vai. A biodiversidade,

<sup>79</sup> Sheyla Saori é agrônoma, Mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural. Compõe a equipe técnica da Sempre Viva Organização Feminista-SOF. Esta publicação foi realizada com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo e fundos do Ministério Federal para a Cooperação Econômica e de Desenvolvimento da Alemanha (BMZ).

<sup>80</sup> Sindicatos de trabalhadores rurais, associações como a Cooperafloresta, e ONGs como o IDESC (Instituto de Desenvolvimento Sócio-Cultural e Cidadania) e o PROTER (Programa de Terras - Assessoria e Pesquisa em Educação).

para estes povos, é considerada para além dos recursos genéticos e de espécies de plantas: inclui a interação de saberes e relações entre os diferentes modos de vidas com a natureza, que acabam respondendo aos problemas com soluções coletivas e locais. (Saori, 2018, p. 6)

Na região do alto Vale, a presença das empresas mineradoras como a Camargo Correa e Votorantim procuram influenciar diretamente a vida das comunidades, promovendo desde eventos de saúde e lazer até a construção de agroindústrias nos bairros rurais. No início, o discurso acabou por convencer as lideranças locais, que com o tempo desconstruíram essa ideia de “progresso”.

Como resistência, surgiram projetos comunitários em defesa de uma autonomia por parte das famílias e muitas mulheres passaram a se formar em coletivos. Ao mesmo tempo, outras redes populares, com apoio de movimentos sociais, têm se concretizado para debater e valorizar as experiências locais como forma de resistir a este modelo de ocupação e financeirização da natureza. O grupo Carta de Belém<sup>81</sup>, por exemplo, que compõem diversas organizações e movimentos sociais, compartilha a luta e tem apoiado diversos encontros que favorecem o debate e as conexões dos problemas nos territórios (Saori, 2018, p. 14).

Atuando sob os princípios de uma *pedagogia decolonial*, conforme Walsh (2012), tais redes ao atuarem dentro da própria cultura dos grupos envolvidos, “com ela e por meio dela”, trazem novas possibilidades de compreender a importância do trabalho em conjunto e de vincular os saberes coletivos, das memórias daquelas populações e da ciência agroecológica a um projeto maior transformador daquelas gentes, em especial com o grupo feminino.

O feminismo agroecológico no Vale do Ribeira é feito por mulheres que compartilham experiências das redes de produção e comercialização agroecológicas. Além disso, elas também representam a luta concreta nos territórios: as feiras locais, as relações solidárias, os circuitos próximos de comercialização e os encontros de agroecologia são importantes para entender e não aceitar os projetos de economia verde que consideram uma ilusão para as comunidades. Tais empresas que vem de longe para estudarem seus territórios, apenas querem usá-lo, expulsando as populações locais, trazendo apenas desenvolvimento para o grande capital.

De acordo com Milton Santos em seu livro Espaço e Método (2014) deve-se realizar uma análise de espaço segundo uma perspectiva que privilegia a totalidade social, no qual a dinâmica do espaço fragmentado também é um espaço de produção, por vezes cobiçado, pelo processo econômico. Para o autor: “As firmas mais poderosas agem mais eficazmente sobre

---

<sup>81</sup> Amigos da Terra – Brasil/ANA – Articulação Nacional de Agroecologia.

o território pelo fato de que podem mais rapidamente colocar sua produção em pontos mais distantes: num espaço de tempo menor e a um custo também mais reduzido” (Santos, 2014, p. 83).

Nessa linha de pensamento, Gayatri Spivak<sup>82</sup> em seu livro *Pode o Subalterno Falar?* (2010) postula que há muitos silêncios intraduzíveis que jamais serão audíveis. Mas que o ideal é não se tornar porta-voz do outro, mas sim se engajar efetivamente na subversão das estruturas de subalternização que mantêm populações inteiras emudecidas. Para que isso ocorra, faz-se necessário a ampliação do número de falantes (ouvidos) a atuar diretamente na produção do conhecimento.

Considera-se que o estudo da agroecologia associado a gênero não conseguirá separar a alteridade a ser alcançada pelas mulheres das questões ambientais a que se propõem os estudos agroecológicos. O encontro de saberes dos mais variados campos do conhecimento permanece inerente a este processo porque a transformação da realidade da produção alimentar não está somente ligada ao solo, enquanto espaço de plantio, mas é um conjunto sustentável que une mulher e natureza.

Por isso a busca pela *Exterioridade* do “eu” é parte constitutiva dessa formação em que há um caminho a seguir sem eliminar etapas e sem ocultar a essência dos sujeitos envolvidos. Sem dúvida, o que está sendo colocado é complexo e é o ponto de partida para uma *Ética da Libertação* (Dussel, 1995). Portanto há um caminho a seguir: consciência, exterioridade, alteridade. A mulher é “o outro” subalterno, explorado pelo latifúndio, pelo processo cultural que a inferioriza e pelo patriarcado. Todavia, este ‘outro’ não é uma abstração.

Em muitos destes espaços de resistência, como no Vale do Ribeira, o conhecimento local tem sido à base de todas as formas de expressar a vida porque, geralmente, estão vinculados a necessidades e contextos em que vivem. O que se sabe é que as mulheres, pequenas agricultoras do Vale, ao repassarem seus conhecimentos às novas gerações, pelos saberes da memória, valorizam sua ancestralidade e os modos de trabalho dos povos ribeirinhos, indígenas e quilombolas. Sobreviver no território que habitam pela cultura e pelo trabalho e, em muitos casos, na luta pela terra, define a história de uma busca pela alteridade.

Seguindo a filosofia dusseliana, a ética não pode estar integrada à lei do dominante. A racionalidade da lei do mais forte dominando o mais fraco não poderia existir dentro de uma ética comunitária, por exemplo: “o único ato realmente ético é a práxis endereçada ao ‘outro’

---

<sup>82</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, crítica e teórica indiana, mais conhecida por seu artigo "Can the Subaltern Speak?", considerado um texto fundamental sobre o pós-colonialismo,

como ‘outro’, porque é ‘outro’, e não porque preciso dele, porque é meu empregado, porque preciso aliviar minha consciência.” (Dussel como citado em Grolli, 2004, p. 119)

Para Dussel (1995) e sob a ótica da filosofia da libertação, verdades impostas e absolutas, principalmente na transmissão de saberes, negam a natureza do outro. Isto deve ser radicalmente combatido, dando lugar ao *conhecimento-linguagem-alteridade*, ou seja, escutar e acolher, a palavra compartilhada, o enriquecimento mútuo. É um processo educativo, uma forma continuada de ensinar e aprender, talvez instáveis num primeiro momento, mas que respeita, sobretudo, a existência.

Segundo Guzmán e Molina (2005, p. 14), faz-se necessário romper com o “falso discurso científico” que compara à ciência agroecológica a indústria que prioriza a difusão da “biotecnologia como paradigma hegemônico e proclamando a necessária prioridade dos cultivos transgênicos”. A agroecologia está essencialmente ligada à mulher. Os saberes de produção local trazem visibilidade a elas enquanto sujeitos que, de acordo com suas memórias, corroboram para a dialogicidade entre todos os atores sociais envolvidos para um desenvolvimento social local.

### **Pós Colonialismo e Decolonialidade**

A lógica que procura classificar e hierarquizar racial e sexualmente as pessoas, povos e cosmologias e que está presente nos estudos decoloniais, traz a importância de se refletir sobre a relação colonialidade-modernidade que se instaurou juntamente com a formação dos povos caiçaras, ribeirinhos, quilombolas e indígenas no Vale do Ribeira.

Quero com isto dizer que não considero que estes estudos estejam classificados como pós-modernos e sim de cunho emancipatório (Habermas, 1987), embora estejam inseridos no contexto da pós-modernidade. Diante da constatação de que na pós-modernidade muitos modelos hegemônicos procuram formas coloniais de manter sua posição, aponto que os trabalhos educativos estabelecidos por redes decoloniais possibilitam às mulheres do campo uma nova maneira de fazer algo dentro de seus próprios espaços de interação. Assim, acabam por fortalecer o local diante da concorrência global.

Este pensamento conjuga com Boaventura Sousa Santos (2004, p. 787) onde a razão cosmopolita desafia à superioridade da escala universal frente às escalas regionais, nacionais, quiçá, locais, e explicita que “todo global é local e vice-versa”.

Julia Almeida, em *Perspectivas pós-coloniais em diálogo*, na coletânea *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas* (Almeida et al, 2013), traz em evidência os estudos pós-coloniais, em seus diversos domínios linguísticos e culturais, apontando para as

obras de Cèsaire (2010) e Fanon (2010) consideradas fundantes da chamada crítica pós-colonial. A autora trata também de revisitar a elaboração da ideia de alteridade sobre a qual a modernidade ocidental se constituiu como “práxis racional da violência” (Dussel, 2000, p. 472), mas que, sem dúvida, está presente nos tempos atuais.

Santos (2004) ao propor uma *teoria crítica pós-moderna* que retoma a *esperança* em torno de um “paradigma prudente para uma vida decente” a fim de dialogar com a *modernidade-colonialidade-decolonialidade* latino-americana, busca assim visualizar alguns desafios postos à epistemologia moderna a partir dos saberes do Sul. Nesse sentido, a América Latina é palco de muitas experiências, a exemplo do que ocorre no Vale do Ribeira, e que devem ser fundamentais nos estudos decoloniais.

De acordo com Ballestrin (2013), a reimpressão do clássico *Colonialidad y modernidad-racionalidad*<sup>83</sup>, de Aníbal Quijano, originalmente publicado em 1993, na revista *Boundary*, dá um redirecionamento da crítica pós-colonial na América Latina. Para Quijano, citado por Ballestrin (2013) as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. Ou seja, agora se buscam novas formas de dominação em que “a continuidade das formas coloniais de dominação” ganham uma nova roupagem após o fim das administrações coloniais. Muitas destas formas estão nos discursos que tentam convencer as populações dos benefícios de um “novo progresso”, articulando linguagem e persuasão.

De acordo com Lira:

[...] funcionamiento de la colonialidad porque articula dos posibilidades complementarias en la relación hegemonía/subalternidad: por un lado, la colonialidad revelaría el control, a través de la diferencia colonial, del conocimiento y la subjetividad; y por otro, se comportaría como un mecanismo que devela la dominación y posibilita el surgimiento de un pensamiento fronterizo. Este tipo de pensamiento compuesto de categorías limítrofes: gnosia fronteriza, pensamiento otro y lengua otra, genera una nueva posibilidad de escritura, de estética y de pensamiento. (Lira, 2012, p.51)

A pedagogia decolonial convoca conhecimentos subordinados pela colonialidade do saber e do poder, além de dialogar com as experiências críticas e políticas muito presentes nos movimentos sociais e nos trabalhos de redes de interação que colaboram para a derrubada de estruturas e pensamentos hegemônicos. Enquanto pedagogia decolonizante uma ação decolonial implica

---

<sup>83</sup> “Colonialidade e modernidade-racionalidade”. (Tradução da autora)

(...) em um trabalho de orientação decolonial, dirigido a romper as correntes que ainda estão nas mentes, como dizia o intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella; desescravizar as mentes, como dizia Malcolm X; e desaprender o aprendido para voltar a aprender, como argumenta o avô do movimento afroequatoriano Juan García. Um trabalho que procura desafiar e derrubar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade – estruturas até agora permanentes – que mantêm padrões de poder enraizados na racialização, no conhecimento eurocêntrico e na inferiorização de alguns seres como menos humanos (Walsh, 2009, p. 24)

Considerando a emancipação destes estudos, argumento que o feminismo agroecológico não deixa de ser uma busca real pela decolonialidade, que no “giro decolonial”<sup>84</sup> aparece como “[...] um convite a pensar a modernidade/colonialidade de forma crítica, desde posições e de acordo com as múltiplas experiências de sujeitos que sofrem de distintas formas a colonialidade do poder, do saber e do ser” e que “envolve, pois, uma ética dialógica, radical e um cosmopolitismo decolonial crítico” (Maldonado-Torres, 2007, p. 162).

### **Interculturalidade Crítica e Multilinguismo**

Recorrendo as questões de função da língua e seu status social e dando atenção à *Ecologia da Linguagem* (1972) de Einar Haugen<sup>85</sup>, aponto a existência da relação entre língua e seu meio ambiente, visto que o povo aprende a linguagem, a usa e a transmite a outros. O meio ambiente “verdadeiro”, de acordo com Haugen, como sendo a sociedade que usa a língua como um de seus códigos: “A língua existe somente nas mentes de seus usuários, e só funciona relacionando esses usuários uns aos outros e à natureza, isto é, seu meio ambiente social e natural” (Couto, 2016, p. 58).

Observa-se que a linguagem pode ser tratada como parte importante na constituição da interculturalidade e do multilinguismo. Primeiro porque ela é parte psicológica – interação mental com outras línguas nas mentes de falantes bilíngues e multilíngues – e, em segundo é sociológica - sendo a interação em sociedade, como meio de comunicação, ou seja, a língua e o comportamento humano – dual - exterior e interior, uma performance como produto e atividade (Haugen, 1972).

Fishman<sup>86</sup> (1994), ao defender as minorias linguísticas observa que os discursos são uma forma de defesa dos povos menos favorecidos que lutam por seus direitos de manutenção

<sup>84</sup> Termo cunhado inicialmente por Nelson Maldonado-Torres (2005) que já teria surgido desde a fundação da modernidade/colonialidade, contidas em Quijano e Dussel.

<sup>85</sup> Einar Ingvald Haugen era um linguista americano, autor e professor da Universidade de Wisconsin-Madison e da Universidade de Harvard.

<sup>86</sup> Joshua Aaron Fishman, linguista americano especializado em sociologia da linguagem, planejamento de idiomas, educação bilíngue e idioma e etnia.

da linguagem de seus antepassados. O multilinguismo, quando trabalhado em comunidades quilombolas e indígenas, faz menção a termos, enunciados e narrativas (histórias da ancestralidade) próprios de sua gente, o que sob uma ótica decolonial, defende um modo intercultural crítico de grupos que resistem a um processo de intervenção linguística.

Apontando as intervenções linguísticas que ocorrem na linguagem de tais populações, Fishman (1994) questiona de forma crítica a linguagem da modernidade que procura “padronizar” os modos de dizer, refutando ou invisibilizando as línguas nativas. Nessa linha de pensamento, conforme o autor, o ideal é caminhar para uma desconstrução dessa linguagem colonial/moderna que intervém nos processos socioculturais dos povos minoritários, decolonizando tais interferências linguísticas. Argumenta Oliveira e Silva (2017, p. 148): “Como sabemos, essa “integração” custou caro aos povos indígenas – à medida que aprendiam o português, eram levados a abandonar suas línguas, costumes, visões de mundo”.

Mas o que seria o multilinguismo? Para Gilvan Muller de Oliveira<sup>87</sup> (2016) “multilinguismo é só o fato de haver muitas línguas em um território”. A partir de uma sociolinguística é possível criar uma “outra linguagem”, decolonial, onde se convivem diversas linguagens que possam ser ampliadas. Ou seja, o multilinguismo é *a linguagem da minoria*. Ela surge para fazer valer um “outro olhar, ampliar os espaços de interação”. Por isso mesmo, o multilinguismo faz valer novas abordagens sobre “outras ciências” que não a ciência universal.

Para Menezes (2015) o multilinguismo é a valorização de outras línguas. Trata-se da coexistência de diferentes línguas em um mesmo espaço ou sociedade. O autor traz os seguintes aspectos:

- O multilinguismo como forma de descolonizar e decolonizar;
- O multilinguismo presente pelo mundo digital, as tecnologias da comunicação neste movimento;
- Multilinguismo e sua mediação intercultural (interculturalidade);
- A língua espanhola e a portuguesa neste cenário;
- Presença de outras línguas e dialetos indígenas presentes nestas interações;
- Num contexto latino americano, as redes de interação e as relações com o Brasil.

---

<sup>87</sup> Professor doutor em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC-PPGLin; IPOL – Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística.

Edileise Mendes<sup>88</sup> (2018) aponta que a interculturalidade crítica precisa ser inventada, construída e trabalhada. Como uma rede complexa, ela necessita de uma realidade social e uma linguagem que se traduz num esforço para uma mudança.

Quanto à educação em ciências, Mendes argumenta que o ideal é pensar em soluções locais para problemas globais. Os currículos devem construir “experiências multiculturais” em que os professores busquem conhecimentos por meio de suas relações. Para isso se faz necessário criar uma consciência crítica e se perguntar qual a relevância destes conhecimentos para o ensino ou para as instituições, e não somente (de forma mecânica) aplicar um determinado conhecimento. Sem dúvida, a interculturalidade é positiva porque é um processo e estabelece suas metodologias. Ela dá chance para que possam estabelecer outras formas de fazer ciência de forma decolonial.

Todo lugar é um espaço de conhecimento, dialógico, construtivo de práticas e de comportamentos em que os sujeitos – coletivamente – têm possibilidades de dialogar e transitar no sentido construir algo novo dentro de um espaço de significação.

### **Metodologia Decolonial**

Estudos decoloniais sugerem uma metodologia que seja decolonial. Recomenda-se que uma pesquisa que versa sobre decolonialidade deve propor também uma metodologia decolonial. Mas o que é o fazer decolonial? Para Ocaña et al. (2018) significa primeiramente uma mudança de postura do pesquisador: deixa de ser somente o sujeito observador, crítico e colonizador para ser o *sujeito participante*, compreensivo e decolonial. Autodecolonialidade. Em segundo, propor novas formas de pesquisar, mas o ponto principal é o envolvimento com o grupo de interação. Não se fala mais “grupo pesquisado” e sim “grupo de interação”. Necessidade de *transitar* (Interagir): “Estabelecer a relação entre autodecolonialidade e o conversar alterativo (alteridade, reconhecer-se no outro)” (p. 177). Leva-se em conta que interagir é também desenvolver ações e participar de modo ativo e alterativo com o grupo. Num terceiro momento, ter consciência de que não é definir um “paradigma novo” e nem um “paradigma emergente” em pesquisa e sim um “paradigma outro”, conforme Mignolo (p. 178). Isto quer dizer: valorizar a histórias locais solapadas pelo processo colonial; reconhecer a diversidade como um processo emancipatório; decolonizar e ouvir a voz das identidades fraccionadas (fragmentadas). Nesse caso, os paradigmas não se superam uns aos outros,

---

<sup>88</sup> Professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA) no Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura. In: Seminário *De(s)colonizando Saberes – Interculturalidade Crítica* (PPGECT/UFSC) em 2018.

portanto, nem um outro paradigma tem a intenção de superar o anterior, apenas fazer de outro modo (ou seja, não se pode substituir um método universal por outro método igualmente universal). Em quarto lugar, reconhecer nos grupos de interação que há histórias particulares (experiências individuais). Quanto mais fragmentadas as histórias mais proximidade se tem com os sujeitos envolvidos e mais decolonial é sua pesquisa. Valorização da biopraxis humana:

As biopraxis humanas representam as atividades, ações e operações mais concretas que desenvolve uma pessoa em seu cotidiano (fragmentos do viver humano), de forma espontânea. “Os instantes que configuram a vida diária da pessoa”. (Ocaña et. al, 2018, p. 179)

Portanto, Ocaña et al. (2018) faz crítica aos pesquisadores que apenas refletem teoricamente sobre um processo decolonial, isso não é metodologia, é reflexão. Traçar uma metodologia decolonial é mover-se junto ao grupo de interação, é participar não apontar, é reconhecer-se nos sujeitos e não julgá-los, é um processo dialógico e não monológico, é saber que mesmo sendo um processo decolonizante, é político: “Todo processo decolonizante é político e ideológico” (p. 182). Diante dessas considerações, a metodologia decolonial consiste em criticar a ciência clássica, moderna. Criticar seus modos de investigação, do fazer pesquisa colonial, das práticas impostas. Tentativas de se impor ao outro em pesquisa, apontar, disputar de forma antiética, é não respeitar o outro. Para ser decolonial em pesquisa é necessário ser: “democrático, procurar ser justo, compartilhar e solidarizar-se” (p. 183).

A partir de experiências de *imersão* onde são realizados os processos de agricultura familiar, quilombos e aldeias indígenas e *entrevistas* em profundidade com sujeitos sobre seu trabalho, dos processos educativos e acompanhando o trabalho da rede poderão ser analisados os modos como se dão suas experiências.

### **Escrevivências Decoloniais**

Há em Habermas o entendimento de uma *solidariedade universal* da mesma forma colocada por Pollak, (1992) em que a memória histórica possui o sentido de *identidade*, mas coletiva. Mesmo que a memória pareça um fenômeno individual é um fenômeno coletivo e social, que emerge das transformações que ocorrem num tempo e espaço. Pode-se dizer que, em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, porém, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Além desses

acontecimentos, a memória é constituída por pessoas, personagens e para além deles. Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico (Pollak, 1992, p. 201). De acordo com ele

a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em que sua construção de si (Pollak, 1992, p. 204).

Indispensável nos estudos em que a memória é peça chave é buscar as memórias em que se podem (re) descobrir as fantasias nas expressões dos sujeitos ao relembrem do passado. É o que chamo de *escrevivências*. Mas isso é possível?

Para responder a esta questão, faço referência à Conceição Evaristo, em primeiro lugar, porque o termo *escrevivências* foi cunhado por ela:

A autoria de mulheres negras na literatura brasileira traz uma vertente com novas histórias, novos enredos, novos personagens, que na verdade borram a literatura. Essa autoria tem um discurso literário que se distancia do que foi escrito até hoje a nosso respeito. Ela parte de dentro de nossas experiências, somos nós dizendo de nós mesmos, nós como sujeitos de autoria, como sujeitos de temática, criando os nossos próprios enredos. (Conceição Evaristo em NEXO JORNAL, 2017, n.p.)

Em segundo, referencio o trabalho da historiadora Ângela de Castro Gomes intitulado *Escrita de Si, Escrita da História* (2004), em que a autora faz abordagem sobre o uso de diários pessoais, autobiografias e correspondências que com o passar do tempo se tornaram fonte privilegiada pelos historiadores para compor parte de pesquisas históricas. Esta prática pode ser considerada pela autora como a consolidação da chamada História Cultural<sup>89</sup>, que de forma organizada, faz uso do cotidiano das pessoas, de suas experiências, inclusive políticas, que são ricas fontes do trabalho do pesquisador.

Sendo a cultura constituída pelos discursos e determinados pelos interesses do grupo que o forja, diz-se que é a história das culturas. Quando certos discursos e uma sociedade passam a ser entendidos sob a ótica da história cultural, consegue-se visualizar e entender as posições/ocupações dos grupos sociais que os compõem, que são estratégias e práticas, sobretudo de linguagem.

---

<sup>89</sup> Chartier (1990, p. 16) define a “história cultural, como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é constituída, pensada, dada a ler”.

Segundo Pesavento<sup>90</sup> (2007) as práticas sociais ocorrem onde se constroem as representações, histórias das narrativas por apropriação. Ou seja, a cultura popular e cultura letrada se fazem “uma na outra”, pelas práticas sociais, nas apropriações e resistências. Tanto a autora quanto Roger Chartier citado por ela admite que a história cultural tenha peso nos processos de formação de cultura, mas em muitos espaços (coletivos) a cultura popular indica as resistências, os conflitos, em que a linguagem atua com um movimento próprio do pensar e do agir.

Mas escrevivências são verdades? Para Gomes (2004, p. 14) *uma linguagem é uma verdade*, e o que deve importar ao pesquisador é a ótica assumida pelo registro e de como o autor de tais memórias se expressa: “O documento não trata de “dizer o que houve”, mas de dizer o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou, retrospectivamente, em relação a um acontecimento”.

Escrevivências são memórias (re)inventadas? Para Conceição Evaristo em *Becos da Memória* (2017) há várias formas de escrevivências. A escrita que nasce do cotidiano, das lembranças, das experiências de um povo que revelam a condição de vida é um bom exemplo de escrevivências. Para a autora é confundir “escrita e vida, ou melhor, escrita e vivência” (Evaristo, 2017, p. 9). Podem surgir como uma crônica, um poema, um conto. Nos estudos decoloniais em questão, surgem como experiências narradas de uma época, um momento, um aprendizado, uma festa, um encontro, um pensamento e um sentimento qualquer esfacelado e resgatado duma vivência que nos fará, de certo modo, refletir e compreender uma realidade vivida.

Mas recriar algo de memórias narradas não se dá no fundamento da memória primeira como um fato “exato”, sem flutuações e mudanças. Entre o que aconteceu “de fato” e o acontecimento narrado tem-se um hiato. Nele está o espaço para a invenção, ai recria-se uma memória. Nesse sentido, a voz de quem conta se mistura a voz do dono da narrativa: “Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha” (Evaristo, 2017, 11). Ou seja, memórias são (re)criadas, dispersas num contexto, formam um pano de fundo para que apareçam e pareçam inteiras. “uma memória ora viva, ora esfacelada”.

Escrevivências são decoloniais? Considero que sim. Quando se dá visibilidade as vozes que se calam no tempo, principalmente de mulheres, é privilegiar “o fragmento sobre a totalidade”, ou seja, “dando vez às versões, mínimas, fragmentárias de vidas comuns, nem heroicas nem exemplares, de pequenas vidas de personagens em cujos percursos se conjugam

---

<sup>90</sup> Sandra Jatahy Pesavento: foi uma professora, historiadora, escritora e intelectual brasileira. Professora da UFRGS. Trabalhou primeiramente com uma visão de história econômica e formação de classe no Rio Grande do Sul, de vertente marxista.

derrotas advindas de sua condição social, racial e gênero” (Evaristo, 2017, p. 187). Aqui já se desdobra que um processo decolonial está em curso. A linguagem e o discurso têm o poder central e visibilizar a fala do oprimido, que é mulher, a minoria, a negritude, a trabalhadora rural, é ecoar uma denúncia contra a permanência histórica de um privilégio da pronúncia da palavra, quando esse direito deveria ser de todos (Dussel, 1995).

### **Considerações Finais**

O giro decolonial precisa de exemplos. Em muitos textos há discussões, debates, conceituações que se fazem presentes, mas onde estão às minorias citadas em muitos dos seus argumentos? É preciso “ouvir” e “dar voz” a estas populações invisíveis. Trazê-los à visibilidade. Os estudos decoloniais não devem caminhar somente por interpretações e por questionamentos sem apresentar os reflexos desta busca.

A constituição do movimento do feminismo agroecológico enquanto prática social é parte dos estudos relacionados à mulher que integram os estudos decoloniais latinoamericanos. Ao tratar-se de uma linguagem decolonial, aponta-se que seu uso está para os sujeitos que buscam sua Alteridade. Nesse sentido, a linguagem trabalhada nesta pesquisa apresenta um contraponto ao colonialismo latinoamericano, que traz à tona a opressão linguística do que está estabelecido e que agora caminha para uma mudança, ou seja, para uma *nova linguagem*, mesmo que esta seja uma linguagem de resistência. Portanto, como o movimento do feminismo agroecológico está pautado nos estudos decoloniais latinoamericanos, a lógica que procura classificar e hierarquizar racial e sexualmente as pessoas, povos e cosmologias e que está presente nos sujeitos daqueles territórios, traz a importância de se refletir sobre a relação colonialidade-modernidade que se instaurou juntamente com a formação dos povos caiçaras, quilombolas e indígenas no Vale do Ribeira.

Dar destaque as narrativas de mulheres que constituem os sujeitos dos discursos que configuram um feminismo agroecológico é dar possibilidades de ressaltar as escrevivências decoloniais daquelas mulheres enquanto personagens que caminham para a busca da alteridade.

A mulher trabalhadora rural do Vale do Ribeira, enquanto sujeito que caminha para uma libertação não é abstrata, é real, possui um rosto, não é uma a mais no mundo. Embora ausente da história contada pelos homens, em certo momento ‘olha’ e se ‘expõe’ (exterioriza-se), e assim nota-se sua presença, enquanto sujeito constituinte de uma história. Isso pode perturbar e causar espanto em um sistema fechado. Por outra parte, deve-se considerar que a vida das mulheres no Vale do Ribeira não pode ser considerada como uma vida “igual” a das

mulheres campesinas de outros lugares, de outros estados, de outros países do continente, ou de um contexto “total” latinoamericano. A realidade latinoamericana é muito diversa e marcada por um processo histórico diferenciado em certo tempo e em certo espaço. O que se sabe é que a história, sem dúvida, é o palco de ações que visam uma mudança social que parte de ações locais.

A interculturalidade realizada de modo crítico propõe uma transformação dos espaços de interação para que se possa formar uma consciência crítica dos povos assujeitados. O objetivo dessa transformação é o de partilhar conhecimentos, ouvir outras vozes e criar um espaço multicultural e multilíngue. Ou seja, a interculturalidade se dá pelo multilinguismo.

No fazer diferente e no fazer resistência, para além do pensamento decolonial, as mulheres trabalhadoras rurais oportunizam se desconectar dos efeitos totalitários impostos pelas formas coloniais de poder nos modos de reproduzir vivências. Portanto, não somente refletir criticamente as matrizes do pensamento conservador ocidental, mas *agir*, para além dos discursos, seja por resistências ao dizerem não à exploração da terra ou nas manifestações sociais coletivas. Conforme Freire, a libertação das minorias demanda uma “revolução”, isto é, a consciente participação política do povo.

Nesse caminhar a exterioridade se torna o primeiro passo para que a mulher possa atingir a alteridade. Como parte integrante dessa rede de atuação presente no Vale do Ribeira, a mulher é o sujeito fundamental do feminismo agroecológico. Qualquer análise e qualquer estudo decolonial parte dessa mulher, do seu dizer e do seu fazer. A linguagem decolonial é por ela e para ela, enquanto se percebe no mundo, em suas relações sociais, na resistência e em uma ética comunitária. Por isso, há que se reconfigurar o padrão tantas vezes difundido e buscar novas histórias, particulares, de movimentos que trazem o que por muito tempo esteve “escondido”, longe dos olhos daqueles que não tem ou nunca tiveram interesse nos modos de vida de certas populações. É, também, uma denúncia, uma forma de apontar o desinteresse do poder público diante de certas questões, do descaso, do abandono.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, J., MIGLIEVICH-RIBEIRO, A., GOMES, H.T. **Crítica pós-colonial: panorana de leituras contemporâneas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

BALLESTRIN, L. América Latina e o Giro Decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.11, 2013, maio-agosto (pp. 89-117). Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_abstract&tlng=pt)> Acesso em 4 de out. de 2019.

CÈSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Blumenau: Letras Contemporâneas, 2010.

CHABARIBERY, D. Desenvolvimento sustentável na Bacia do Riberia de Iguape – diagnóstico das condições sócio-econômicas e tipificação dos municípios. **Informações Econômicas**, São Paulo, 2004, v. 34, n. 9. Disponível em: <<http://www.iea.sp.gov.br/out/publicacoes/pdf/espec1-0904.pdf>> Acesso em 7 de jan. de 2019.

COUTO, H. **O paradigma ecológico para as ciências da linguagem: ensaios ecolinguísticos clássicos e contemporâneos**. Goiânia: Editora UFG, 2016.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria M. Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand d Brasil, 1990.

DUSSEL, E. Europe, modernity and eurocentrism. **Nepantla: Views from South**, 2000, v. 13 (p. 465-478). Disponível em: <<http://www.unc.edu/~aescobar/wan/wandussel.pdf>> Acesso em 21 de jun. 2019.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

FISHMAN, J. A. Critiques of language planning: Minority languages perspective. **Journal of Multilingual and Multicultural Development**. 1994, ed. 15, p. 91–99.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Ed. 47ª. Petrópolis: Vozes, 2005.

GROLLI, D. **Alteridade Feminino**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GOMES, A. C.(Org). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

GONÇALVES, A. **Desenvolvimento Econômico da Baixada Santista**. Santos: Edit. Universitária Leopoldianum, 2006.

GUZMÁN, E. S.; MOLINA, M. G. **Sobre a evolução do conceito de campesinato**. Tradução de Ênio Guterres e Horacio Martins de Carvalho (ed. 3ª). São Paulo: Expressão Popular, 2005.

HABERMAS, J. **Knowledge and Human Interests**. Cambridge: Polity Press, 1987.

HAUGEN, E. **The ecology of language**. California: Edited by A.S. Dil/Stanford University Press, 1972.

LIRA, L.M.L. **Colonialidad y decolonialidad en la literatura indígena mexicana: El pensamiento fronterizo en Natalio Hernández**. Disponível em: <[78](http://www.red-</a></p></div><div data-bbox=)

redial.net/revista/anuario-americanista-europeo/article/viewFile/128/148> Acesso em 5 de jun. de 2019.

MACHADO, L. C. P; MACHADO FILHO, L. C. P. **A dialética da agroecologia** – Contribuição para um mundo com alimentos sem veneno. São Paulo: Expressão Popular.

MALDONADO-TORRES, N. *A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento: Modernidade, Império e Colonialidade*. In: SANTOS, B. S.;

MENEZES, F. C. S. **O multilinguismo e as novas tecnologias das línguas no século XXI**. Belas Infieis (UNB), 2015, v. 4, n. 1, p. 85-98.

MANANZAN, M. J. **Socialização Feminina: mulheres como vítimas e colaboradoras**. In: FIORENZA, E. S. (Org.). **Violência contra a mulher**. (Concilium/252 – 1994/2: Teologia Feminista), São Paulo: Vozes, 1994.

MENDES, E. De(s)colonizando Saberes – Interculturalidade Crítica. **Seminário Docente**. Florianópolis, SC, Brasil: PPGECT/UFSC, 2018.

MURARO, R., BOFF, L. **Feminino & Masculino: Uma nova consciência para o encontro das diferenças**. São Paulo: Record, 1989.

NEXO JORNAL. **Conceição Evaristo: ‘minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra’**. Entrevista. (ed. de maio). Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3oEvaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3ode-mulher-negra%E2%80%99>> Acesso em 21 de jun. De 2019. OCAÑA, A.O., LOPEZ, M. I. A., CONEDO, Z. P. Metodología ‘otra’ en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante. **Revista FAIA**, 2018, v. 7, n. 30, p.172-200. Disponível em: <<http://editorialabiertaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/146>> Acesso em 4 de fev. de 2019.

OLIVEIRA, G. M. Línguas de Fronteira, Fronteiras de Linguas: Do Multilinguismo ao Plurilinguismo nas Fronteiras do Brasil. **GeoPantanal** (UFMS). 2016, p. 59-71. Disponível em: < <http://seer.ufms.br/index.php/revgeo/article/view/2573/2347>> Acesso em 6 de abr. de 2019.

OLIVEIRA, G.M.; SILVA, J. I. Quando barreiras linguísticas geram violação de direitos humanos: que políticas linguísticas o Estado brasileiro tem adotado para garantir o acesso dos imigrantes a serviços públicos básicos? **Gragoatá**. Niterói, v.22, n. 42, 2017, p. 131-153. Disponível em: <<http://www.gragoata.uff.br/index.php/gragoata/article/view/909>> Acesso em 13 de abr. de 2019.

PERES, F.M.P. “Sem feminismo não há agroecologia!”. **Justificando**, 2017. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2017/05/17/sem-feminismo-nao-ha-agroecologia/>> Acesso em 20 de jun. de 2019.

PESAVENTO, S. J. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5 n.10, 1992, p. 200.

ROLIM, Liz C. **Semeadoras da Esperança – “A.L.A. – Uma Forma de Educar”**. São Paulo: Loyola, 1998,

SANTOS, B. S. de. **Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004, p. 667-709.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. Ed. 7. São Paulo: Cortez, 2010, 92 p.

SANTOS, M. **Espaço e Método**. (ed. 5). São Paulo: EDUSP, 2014.

SAORI, S. O Território Ameaçado: Vale do Ribeira/SP. *Debates Feministas*. SOF. n. 11, set. Disponível em: <[http://www.sof.org.br/2018/09/27/o-territorio-ameacado-vale-do-ribeirasp/SEMPRE\\_VIVA\\_ORGANIZACAO\\_FEMINISTA\\_\(SOF\).\(1998\).\\_Gênero\\_e\\_Agricultura\\_Familiar](http://www.sof.org.br/2018/09/27/o-territorio-ameacado-vale-do-ribeirasp/SEMPRE_VIVA_ORGANIZACAO_FEMINISTA_(SOF).(1998)._Gênero_e_Agricultura_Familiar)> Disponível em: <<http://www.sof.org.br/a-sof/#a-sof>> Acesso em 3 de nov. de 2019.

SILIPRANDI, E. **Mulheres e Agroecologia**: transformando o campo, as florestas e as pessoas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015. Disponível em: <[http://www.mda.gov.br/sitemda/sites/sitemda/files/ceazinepdf/MULHERES\\_E\\_AGROECOLOGIA\\_TRANSFORMANDO\\_O\\_CAMPO\\_AS\\_FLORESTAS\\_E\\_AS\\_PESSOAS\\_0.pdf](http://www.mda.gov.br/sitemda/sites/sitemda/files/ceazinepdf/MULHERES_E_AGROECOLOGIA_TRANSFORMANDO_O_CAMPO_AS_FLORESTAS_E_AS_PESSOAS_0.pdf)> Acesso em: 20 de jun. de 2019.

SILVA, M. A. M. **Errantes do Fim do Século**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: In-surgir, re-existir e re-viver. In: V. M. Candau. **Educação intercultural na América Latina: Entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. Disponível em: <<https://docs.google.com/document/d/1GLTsUp2CjT5zIj1v5PWtJtbU4PngWZ4H1UUkNc4LIdA/edit>> Acesso em: 12 de mar. De 2019.

\_\_\_\_\_. Interculturalidade crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir e re-vivir. **Coleção Digital**. PUC-Rio, 2012. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13582/13582.PDF>> Acesso em 30 de jun. 2019.

\_\_\_\_\_. Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. **Revista Entramados – Educación y Sociedad**, 2014. Disponível em: <<http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Catherine%20Walsh%20%20Pedagog%C3%ADas%20Decoloniales.pdf>> Acesso em 21 de out. 2019.

WILLIAMS, R. **Cultura e Sociedade, 1780-1950**. São Paulo: Nacional, 1969.

## GOVERNANÇA RACIAL E SUPREMACISMO BRANCO: A *CHURCH OF THE CREATOR* E A NATURALIZAÇÃO DO RACISMO

*Diego Leonardo Santana Silva*

Doutorando em História Comparada (PPGHC/UFRJ)

Mestre em Educação (UFS)

Graduado em História (UFS)

Integrante do Grupo de Estudos do Tempo Presente (GET/UFS/CNPq)

Bolsista CAPES

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo analisar, a partir de uma perspectiva anarquista e libertária, como o supremacismo branco a serviço de uma Governança Racial é expressado e justificado nas crenças da *Church of the Creator*. Fundada em 1973 por Ben Klassen, a *Church of the Creator* se tornou um dos grupos supremacistas brancos mais atuantes nos Estados Unidos. Sua crença se fundamentava na compreensão de que a raça branca era naturalmente superior às outras e suas atividades eram pautadas em prol da unidade e preservação da mesma. Para expor como isso acontecia analisaremos a obra *Nature's Eternal Religions* (1973) e, a partir disso, demonstraremos como essa “religião racial” fundamentava suas atividades em prol do supremacismo branco e da defesa da ideia de um direito natural que os mesmos teriam de predominar sobre os outros povos. Sendo assim, este trabalho visa contribuir para os estudos relacionados às formas de Governanças, apresentando uma análise deste caso em especial.

**Palavras-chaves:** Estados Unidos. Governança Racial. Governanças. Supremacismo. Racismo.

**Abstract:** This article aims to analyze, from an anarchist and libertarian perspective, how white supremacy in the service of Racial Governance is expressed and justified in the beliefs of the Church of the Creator. Founded in 1973 by Ben Klassen, the Church of the Creator became one of the most active white supremacist groups in the United States. Its belief was based on the understanding that the white race was naturally superior to the others and its activities were based on the unity and preservation of this idea. To explain how this happened we will analyze the book *Nature's Eternal Religions* (1973) and, from this, we will demonstrate how this "racial religion" based its activities in favor of the white supremacy and on the defense of the idea of a natural right which they would have to predominate over other peoples. Thus, this work aims to contribute to the studies related to the forms of Governance, presenting an analysis of this particular case.

**Keywords:** Governance. Racial Governance. Racism. Supremacism. United States.

## Introdução

Os Estados Unidos da América é a nação mais rica e poderosa do nosso tempo. Sua influência militar, econômica e cultural se insere em diversos outros países de modo que o que ocorre nos Estados Unidos acaba influenciando de forma direta ou indiretamente em outras realidades. A percepção sobre o que são os Estados Unidos também acaba variando. Temos desde características presente em uma autoimagem ilustrada com noções de democracia e liberdade, visão essa contestada por autores como David Graeber<sup>91</sup>, até o ódio presente no antiamericanismo.

Neste artigo nos atentaremos a algo presente na sociedade americana que é a questão racial. Os Estados Unidos é um dos países que mais contam com grupos extremistas de fundamentação racista. Estas organizações atuam desde os tempos da Guerra de Secessão<sup>92</sup> (1861-1865) e possuem várias faces que vão desde supremacistas brancos, neonazistas, neo-confederados<sup>93</sup>, entre outros. Segundo dados da *Southern Poverty Law Center* (SPLC), em 2018 existiam 1020 grupos de ódio nos Estados Unidos<sup>94</sup>. Não é difícil ocorrer manifestações que promovem a intolerância como nos eventos ocorridos em Charlottesville na Virgínia em 2017, onde supremacistas brancos e membros de grupos antirracismo entraram em conflito<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Em *Um Projeto de Democracia*, David Graeber apresenta uma análise sobre os fundamentos da democracia estadunidense. Para ele, os Estados Unidos se fundamentam mais em uma República aos moldes de Roma de que em uma democracia grega. Para este autor o conceito de democracia foi deturpado ao longo do tempo até o estabelecimento de um sistema que se diz democrático mas não o é.

<sup>92</sup> A Guerra de Secessão Americana, também conhecida como Guerra Civil dos Estados Unidos, foi um conflito bélico travado entre os anos de 1861 a 1865. Nela, o norte e o sul deste país entraram em guerra devido a seus opostos interesses econômicos, políticos e sociais que iam desde discordâncias quanto ao modelo econômico (norte industrializado e sul agrícola) até questões envolvendo a escravidão com os estados do sul sendo contrários a abolição da mesma. Tal disputa se acirrou quando os estados sulistas fundaram os Estados Confederados da América. O norte venceu o conflito e a bandeira dos confederados se tornou um símbolo racista nos Estados Unidos até hoje, com este evento se tornando um dos principais acontecimentos tanto da história quanto do imaginário estadunidense.

<sup>93</sup> Remete a grupos de extrema-direita inspirados em doutrinas racistas e que fazem apologia aos Estados Confederados da América.

<sup>94</sup> A Southern Poverty Law Center (SPLC) é uma organização norte-americana sem fins lucrativos que monitora as atividades de grupos de ódio e atividades de extremismo nos Estados Unidos. Em seu site, a SPLC apresenta um mapa do ódio onde é possível encontrar um mapa ilustrado dos Estados Unidos situando grupos nos estados em que eles atuam. No ano de 2018 foram identificados 1020 grupos desse tipo em todo os Estados Unidos. Este é, até aqui, os dados mais atualizados que essa organização possui. Para mais informações acessar <https://www.splcenter.org/hate-map>. Acesso em 13/05/2019 as 16 horas e 48 minutos.

<sup>95</sup> Para mais informações consultar: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-40913908>. Acesso em 05/06/2019 às 14 horas e 13 minutos.

O que ocorreu em Charlottesville é apenas um exemplo de como essas tensões fomentam ódio, intolerância e violência no tempo presente. Neste artigo, atentaremos a um movimento que surgiu nos anos de 1980 e que carrega consigo heranças das tensões das décadas anteriores marcadas pelos movimentos ligados à luta pelos direitos civis e a Guerra do Vietnã (1955-1975). Figuras como Martin Luther King Jr. (1929-1968), Malcom X (1925-1965) Angela Yvonne Davis se destacaram em sua luta por igualdade, com muitos deles atuando nas atividades do grupo denominado *Panteras Negras*. Em contraponto a isso, surgiram também grupos de extrema-direita que tinham no supremacismo racial um de seus principais fundamentos como a *National Alliance* e o *Aryan Nations*. O ex-pantera negra Lorenzo Kom'boa Ervin chamou atenção para as atividades desses grupos em sua obra *Anarquismo e Revolução Negra* (1993). Para ele:

Os Nazistas skinheads e a Klan são as organizações mais extremistas da direita racista/fascista nos Estados Unidos. Hoje, esses grupos são pequenos, e muitos liberais gostam de minimizar a ameaça que representam, até mesmo defendem seus “direitos” legais de espalhar o seu veneno racista. Mas esses grupos têm um enorme potencial de crescimento e podem se tornar um movimento de massas em um período de tempo surpreendentemente curto, especialmente durante uma crise econômica e política, como a que estamos agora. (ERVIN, 2015, p.28)

Dentre os grupos neonazistas que tinham na supremacia racial seu principal fundamentos e que surgiram nos Estados Unidos nessa época um nos chama atenção, a *Church of the Creator* criada em 1973. Fundado por Benhardt “Ben” Klassen, a *Church of the Creator* – atualmente *Word Church of the Creator*<sup>96</sup> - era uma organização que tinha uma proposta de ser uma religião racial e que deu origem nos anos 1980 ao *Creativity Movement* que nada mais foi do que um movimento organizado para difusão dessa crença. Contando com livros “sagrados”, a *Church of the Creator* baseou sua crença e atuação na noção de que o que eles compreendem como sendo a “raça branca” seria uma raça superior, com as atividades deste grupo sendo em prol da unidade, preservação e proteção da mesma. Conforme veremos adiante, a crença da *Church of the Creator* estava a serviço de um projeto supremacista de governança racial.

---

<sup>96</sup> Após a morte de Klassen, Matthew F. Halle assumiu o controle da *Church of the Creator* mudando seu nome para *World Church of the Creator*. Embora essa organização tenha mudado de nome optamos por manter a nomenclatura que a mesma tinha durante período em que a obra de Klassen foi publicada. Tal divisão também ajuda a situar as fases deste grupo, ou seja, durante a gestão de Klassen o nome era um, já quando Halle assume o comando o nome passou por essa mudança.

Para demonstrar como isso se manifestou neste grupo em especial faremos uso da obra *Nature's Eternal Religions*, escrita por Ben Klassen e publicada pela primeira vez em 1973<sup>97</sup> e do conceito de Governança Racial a partir da síntese proferida por Wallace Moraes. Sendo assim, este artigo tem como objetivo analisar, a partir de uma perspectiva anarquista e libertária, como a *Church of the Creator* fundamentava e pretendia exercer uma governança racial sobre outras raças.

### **Governança Racial: princípios e fundamentações**

O racismo é um fenômeno presente ao longo do tempo de modo que se faz necessário situar em qual momento histórico o abordaremos. Nosso foco será a partir do século XIX, quando sua cientificação ganhou espaço tanto no campo das ideias quanto a partir de uma fundamentação pseudocientífica de supremacia racial que também acabou sendo levada para o campo social. Escritores como Arthur de Gobineau (1816-1882) defendiam a existência de uma luta racial que ocorria ao longo do tempo e que nela, as raças superiores iriam predominar sobre as inferiores. (DWORK, PELT, 2005).

Outra forma de teorização do racismo foi o surgimento da pseudociência chamada *eugenia*. Criada por Francis Galton (1822-1911), a eugenia defendia a busca por um “melhoramento racial” a partir da ideia de que existiam diferenças genéticas entre os indivíduos. Em síntese, aqueles que tinham pele branca seriam superiores aos negros e demais povos. É válido ressaltar que a pele branca estava associada também a uma questão étnica, por exemplo, na Alemanha nazista existia a concepção de raça ariana de modo que não bastava apenas ser branco, tinha que pertencer a uma etnia específica para estar no topo da cadeia racial nazista.

Como os negros eram vistos como inferiores, começaram a surgir movimentos de embranquecimento de populações visando a prática de um darwinismo social. No Brasil, a miscigenação acabou sendo encarada como uma forma de alcançar esse objetivo. Para alguns, o projeto de nação brasileira passaria por um processo de embranquecimento do seu povo. Tal concepção entrou no imaginário da época e sua representação pode ser visto em quadros como

---

<sup>97</sup> A obra de Klassen contou também com publicações em 1992 e com uma edição impressa em 2008. Neste artigo faremos uso da edição publicada em 2008 por isso este será o ano contido nas referências.

A *Redenção de Cam* (1895)<sup>98</sup> ou em obras literárias onde aos negros cabe o papel de serviçal. Houve também a defesa da tese de que no Brasil existia uma *Democracia Racial*, visão esta fortemente combatida por autores como Abadias do Nascimento que em sua obra *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista* (1980) defendeu a tese de que não há como existir uma democracia racial em um país no qual ocorre opressão racial (NASCIMENTO, 1980).

Afirmações nesse sentido serviam também como base para a fundamentação do sucesso da colonização europeia na época do imperialismo (século XIX), ou seja, os europeus dominavam outros povos porque eram geneticamente superiores. Se tal superioridade era algo natural e que podia ser provada cientificamente, cabia aos povos inferiores o papel de subserviência. Com isso, movimentos de libertação dos povos oprimidos eram descritos como fanáticos violentos e estes povos deveriam ser combatidos inclusive com a ajuda dos nativos. Tal característica pode ser vista em filmes como *Gunga Din* (1939) que narra a história de soldados ingleses que foram atacados por uma tribo de fanáticos indianos. Após o ataque, os ingleses contam com ajuda de um nativo chamado Gunga Din que trai o seu povo para colaborar com os colonizadores.

Tais crenças não se restringiram apenas a um imaginário popular, servindo também como inspiração para os governos da época. Ao comentar a expansão do Império Alemão no século XIX, Richard J. Evans escreveu que:

Sob tais influências, o darwinismo social ganhava aceitação cada vez maior nos círculos governamentais, propagando uma concepção de relações internacionais determinada por uma luta entre raças – germânicos, eslavos, latinos – por sobrevivência e, em última instância, dominação. (EVANS, 2018, p.29)

Nos Estados Unidos não foi diferente. Durante décadas, os negros foram escravizados para serem usados como mão de obra, sendo esta prática bastante importante para o sistema econômico da época. A escravidão somente foi abolida em 1863. Todavia, tanto as tensões raciais quanto a vulnerabilidade social estiveram longe de desaparecer.

É necessário compreender que escravidão, racismo e sistema econômico estão interligados de modo que uma relação como essa acaba necessariamente por trazer sequelas

---

<sup>98</sup> A *Redenção de Cam* é um óleo sobre tela de 1895. Pintado por Modesto Brocos (1852-1936) o quadro acabou se tornando um símbolo da exaltação ao processo de miscigenação como um recurso para o embranquecimento da raça no Brasil.

mesmo décadas ou séculos após a escravidão ter acabado formalmente. Para Lorenzo Kom'boa Ervin, o capitalismo é um sistema racista que fomenta tensões raciais transformando-as em uma armadilha que opõe brancos pobres e negros. Devido a posse dos meios de produção e a partir da exploração do trabalho e domínio da propriedade, a classe privilegiada exerce dominância econômica aos demais de modo que tanto um negro quanto um branco pobre são socialmente vítimas desse excludente sistema econômico. Ao dar o privilégio de pele aos brancos menos favorecidos, os proprietários os trouxeram para o seu lado comprando-os com migalhas de modo que essas pessoas não entendem que também são oprimidas (ERVIN, 2015).

Desse modo, o racismo se tornou um instrumento de governança utilizado para fomentar tensões que criam uma ilusão sobre os reais problemas da sociedade. Mas, afinal, o que é governança racial? Para responder a esta pergunta a partir de uma abordagem anarquista e libertária de análise temos que levar em conta alguns princípios básicos. Primeiramente temos que ter em mente o que compreendemos enquanto anarquismo. David Graeber (2015) lembra que o anarquismo pode ser visto tanto como um movimento político europeu que surgiu no século XIX quanto como uma sensibilidade política mais ampla com o objetivo de produzir uma sociedade genuinamente livre (2015). Essa sensibilidade política se fundamenta na afirmação dos princípios da igualdade e da liberdade, conforme explicou Moraes:

O anarquismo também significa afirmação de alguns princípios. Seus dois principais são o da igualdade e o da liberdade. A defesa da igualdade entre os homens só pode ser plena conjuntamente com a liberdade. Por isso, anarquistas também são conhecidos como libertários. (MORAES, 2018, p.31)

É válido lembrar também que os anarquistas são contrários a qualquer forma de autoridade, não se restringindo apenas aos indivíduos que a exerce como também às instituições que a representam. A existência de pessoas ou instituições com poder a ser exercido sobre outros resulta na negação da igualdade e da liberdade àqueles que são dominados. Portanto, anarquistas e libertários estão contrários tanto às pessoas que exercem autoridade quanto às instituições que legitimam o exercício desse autoritarismo (MORAES, 2018, p.31).

Neste artigo atentaremos a uma maneira de exercer autoridade sobre outras que é a Governança Racial. Para explicar isso recorreremos à interpretação feita por Wallace dos Santos Moraes em *Estadolatria, Plutocracias, Governanças Sociais e Institucionais – Preâmbulo de um Paradigma Anarquista de Análise* (2018). Conforme explicou Moraes,

existem governanças sociais e institucionais. Ao todo, as governanças institucionais são cinco (política, econômica, sociocultural, penal e jurídica) e nove formas de governanças sociais (racial, patriarcal, sexual, capitalista, religiosa, acadêmico-científica, da estética produtiva, oficialista e xenofóbica) (MORAES, 2018, p.30). Moraes também explica que as múltiplas formas de governanças estão assinaladas e discutidas há tempos e que as suas vítimas já as sentem diariamente. O que Moraes propõe de novo é que o mesmo oferece recursos para pensar a relação entre governanças sociais e institucionais. Segundo o autor:

Portanto, o que buscamos apresentar aqui não se encerra como nenhuma novidade, mas tem por objetivo reforçar a denúncia da existência dessas opressões para melhor superá-la. Em contrapartida, como parte da lente anarquista, a única novidade que procuramos proporcionar é entender essas opressões como governanças sociais, ligadas diretamente às governanças institucionais. (MORAES, 2018, p. 48)

A experiência histórica demonstra como a governança racial pode estar ligada à governança institucional seja por meio de regimes escravocratas ou de Estados fascistas como a Itália (1922-1943) e a Alemanha (1933-1945) onde existiam leis raciais que proibiam, por exemplo, casamentos entre italianos e etíopes e alemães e judeus, entre outros casos. Além disso, no caso da Alemanha Nazista, o uso de símbolos patrióticos do regime ou mesmo a realização da saudação *Heil Hitler* era proibida para os *forasteiros sociais* (EVANS, 2018).

Para seguirmos adiante faz-se necessário uma definição do que vem a ser governança racial. Moraes apresenta algumas evidências ao construir uma síntese do que a mesma seria. Segundo esse autor, a governança racial:

Valoriza e estabelece como referência ideal a raça Branca, europeus e seus descendentes, oprimidos e/ou desvalorizando *a priori*, negros, indígenas, amarelos e mestiços. Dessa forma, o papel destinado aos negros, indígenas e mestiços na sociedade constitui-se na banalização da sua subalternização, exploração, subjugação e idolatria da cultura branca. A supremacia branca deseja que estes achem trivial sua condição e vivam sem admoestar o Estado, suas leis, e os donos do capital. Caso não se enquadre nessa ordem, estará fortemente ameaçado a sofrer um assassinato ou virar residente permanente de um cárcere. (MORAES, 2018, p. 49)

As características descritas por Moraes subsidiarão a análise a ser realizada adiante. Desse modo, a seguir serão apresentados trechos retirados do livro *Nature's Eternal Religions* em um exercício de contrapô-las com o que Moraes apresentou e assim demonstrar como tais características se manifestaram nessa obra.

### ***A Church of the Creator* e a naturalização do Racismo**

A *Church of the Creator* é uma organização que prega, a partir de uma “teologia”, a superioridade racial daquilo que eles compreendem como raça branca. Segundo o *Southern Poverty Law Center (SPLC)*, esse grupo também possui características neonazistas, além de contar com a presença de skinheads que promoveram atos de violência (SPLC, 2019)<sup>99</sup>. Em julho de 1993 membro da COTC foram presos por planejar um atentado a uma Igreja Metodista composta por negros em Los Angeles. Após a prisão de dois skinheads, um deles chamado Jeremiah Gordon Knesal revelou às autoridades que era diretor da COTC do estado de Washington<sup>100</sup>.

A “teologia” pregada por Ben Klassen pode ser observada em suas obras que visam embasar sua visão de mundo. Suas principais produções são *Nature's Eternal Religion*, *Rahowa! This Planet Is All Ours*, and *The White Man's Bible*. Klassen foi o fundador e líder desse grupo até seu suicídio em 1993. Ao analisar-mos o conteúdo presente em *Nature's Eternal Religions* percebemos que essa obra apresenta os princípios da *Church of the Creator* a partir de uma compreensão de que a superioridade racial defendida pela mesma estava de acordo com as leis eternas da natureza:

Os princípios e crenças estabelecidos neste livro constituem os Artigos de Fé da Igreja do Criador. Nossas crenças são fortemente reforçadas por uma massa esmagadora de evidências substanciadas. Eles são baseados nas eternas leis da natureza; eles são baseados nas lições e experiências da história; além disso; eles são baseados na lógica, no senso comum e na realidade, não no mito e na fantasia. Nenhuma outra religião pode honestamente fazer essa afirmação<sup>101</sup>. (KLASSEN, 2008, p.7)

Klassen compreende a natureza como algo governado por leis eternas de modo que a face da natureza até poderia mudar, mas as leis que a regem não apresentando como exemplo leis como a da gravidade. Basicamente, a lei da gravidade é única e se aplicar a todos os seres

---

<sup>99</sup> Para ler o perfil completo feito pelo SPLC consultar: <https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/group/creativity-movement-0>. Acesso em 03/06/2019 às 15 horas e 11 minutos.

<sup>100</sup> Para mais informações consultar: <https://www.adl.org/education/resources/profiles/creativity-movement> acesso em 20/10/2017 às 15 horas e 15 minutos e <http://www.nytimes.com/1993/07/18/us/skinhead-violence-grows-experts-say.html>. Acesso em 20/10/2017 às 15 horas e 40 minutos.

<sup>101</sup> Do original: The principles and creed set forth in this book constitute the Articles of Faith of the Church of the Creator. Our beliefs are strongly reinforced by an overwhelming mass of substantiated evidence. They are based on the eternal Laws of Nature; they are based on the lessons and experience of history; furthermore; they are based on logic, common sense and reality, not myth and fantasy. No other religion can honestly make this claim. Tradução nossa.

vivos independentemente das características destes seres. Ela é algo universal e imutável (2008). Klassen continua sua narrativa com uma interpretação sobre o ciclo da vida. Segundo ele, na natureza existem espécies e subespécies e para explicar como isso funciona, são apresentados exemplos a fim de demonstrar tal características em insetos, peixes, etc. No caso dos seres humanos também existiriam várias raças com a raça branca representando o auge da forma humana. Para ele:

Além disso, observamos que a raça humana, agora com cerca de 3,6 bilhões, também é subdividida em muitas espécies e subespécies, com centenas de diferenças em sua constituição física, mental, emocional e psíquica. Muitas dessas diferenças são de grande importância, mas todas são significativas. De todas as espécies da humanidade, nós, os orgulhosos membros da Raça Branca, sentimos que a Natureza, em sua criação de nossa raça ao longo dos milhões de anos, até este momento, alcançou o ápice de sua criação. Acreditamos nisso, e acreditamos nisso porque há uma grande quantidade de evidências substanciais para corroborar essa conclusão. Tenho orgulho de ser um membro da raça branca e sou grato à natureza por ela ter me permitido o privilégio de ser um membro de suas espécies mais notáveis e avançadas<sup>102</sup>. (KLASSEN, 2008, p.15)

Percebe-se que encontramos nos escritos de Klassen características da governança racial sintetizada por Moraes. Klassen estabelece enquanto referencial ideal a raça branca e compreende quem foge deste padrão como sendo raças subalternas, inferiores aos padrões do que o mesmo apresenta enquanto raça branca. O apelo às tais *leis eternas da natureza* feita por Klassen insere sua crença no campo argumentativo da naturalidade. Ou seja, a raça branca é superior porque as leis eternas da natureza a fizeram assim. Com isso, a supremacia racial se justificaria enquanto algo concreto.

Outro argumento que Klassen utiliza para justificar a superioridade branca é uma interpretação alternativa da história. Em sua extensa argumentação, Klassen afirma que a raça branca esteve presente em civilizações desde o mundo antigo, sendo responsável pela riqueza cultural do Antigo Egito, da Grécia Antiga e do Império Romano (KLASSEN, 2008, p. 36).

<sup>102</sup> Do original: Furthermore, we observe that the human race, now numbering approximately 3.6 billion, too, is sub-divided into many species and sub-species, with hundreds of differences in their physical, mental, emotional and psychic makeup. Many of these differences are of major importance, but all of them are significant. Of all the species of mankind, we, the proud members of the White Race, feel that Nature, in her creation of our race over the millions of years, has up to this time, reached the pinnacle of her creation. We believe this, and we believe it because there is a great amount of substantial evidence to corroborate this conclusion. I am proud to be a member of the White Race and I am thankful to Nature that she has allowed me the privilege of being a member of her most outstanding and most advanced species. Tradução nossa.

Na narrativa de Klassen, após estabelecer a civilização europeia o homem branco desbravou o mundo:

Esses homens brancos europeus, então, com a civilização em seu sangue e em seu destino, cruzaram o Atlântico e estabeleceram uma nova civilização em uma costa sombria e rochosa. Foram os Homens Brancos que dirigiram para o norte, para o Alasca, e para o oeste, para a Califórnia; os homens que abriram os trópicos e subjugararam os Árticos; os homens que dominavam os vales africanos; os homens que povoaram a Austrália e tomaram as portas do mundo em Suez, Gibraltar e Panamá<sup>103</sup>. (KLASSEN, 2008, p.36)

Há também uma exaltação a personalidades históricas que representariam a supremacia da raça branca como Cristóvão Colombo, William Shakespeare e Leonardo da Vinci. Após a sua explicação histórica, Klassen conclui que a raça branca seria responsável pela civilização, arte e cultura e que seu destino é governar os outros povos:

Sim, é o homem branco, com seu gênio inato, que deu forma a todo governo e a um meio de vida para todos os outros povos e, acima de tudo, grandes ideais para todos os séculos. Sim, somos nós, camaradas raciais, que foram especialmente dotados pela natureza e escolhidos para ser a elite dominante do mundo. De fato, fomos escolhidos pela natureza para sermos mestres do mundo construindo-o cada vez melhor. Estávamos destinados a ser frutíferos e a multiplicar e a habitar toda a face hospitaleira deste planeta. Este é o nosso Destino manifesto, ordenado pela própria natureza<sup>104</sup>. (KLASSEN, 2008, p.37)

Os membros da raça branca seriam os mestres do mundo, destino esse forjado pela natureza e esboçado historicamente. Percebe-se que a governança racial é algo almejado por Klassen. Levando em consideração o direcionamento oferecido por Wallace Moraes – apresentado anteriormente neste artigo – há nos escritos de Klassen, que guiam os fundamentos da *Church of the Creator*, um arcabouço de fundamentação de uma governança racial a ser exercida pela raça branca. Os trechos retirados do *Nature's Eternal Religions*

<sup>103</sup> Do original: These European White Men, then, with civilization in their blood and in their destiny, crossed the Atlantic and set up a new civilization on a bleak and rock bound coast. It was the White Men who drove north to Alaska and west to California; the men who opened up the tropics and subdued the Arctics; the men who mastered the African Veldts; the men who peopled Australia and seized the gates of the world at Suez, Gibraltar and Panama. Tradução nossa.

<sup>104</sup> Do original: Yes, it is the White Man, with his inborn and inbred genius, that has given form to every government and a livelihood to every other people, and above all, great ideals to every century. Yes, we are the ones, racial comrades, who were especially endowed by Nature and chosen to be the ruling Elite of the world. Indeed, we were chosen by Nature to be masters of the world by building it ever better and better. We were destined to be fruitful and to multiply and to inhabit the entire hospitable face of this planet. This is our Manifest Destiny as ordained by Nature herself. Tradução nossa.

demonstram a forma a qual Bem Klassen Valoriza e estabelece como ideal a raça branca, idolatrando a mesma cabendo aos outros povos um papel de subordinação e aceitação de sua natural condição de inferioridade.

### **Conclusão**

A *Church of the Creator* foi um dos grupos supremacistas brancos mais atuantes nos Estados Unidos durante a época em que o mesmo foi liderado por Ben Klassen. Durante este período o mesmo contou com a publicação de obras como a que foi analisada neste artigo – *Nature's Eternal Religions* – que embasavam um discurso que pregava a superioridade do que Klassen entendia enquanto raça branca em relação a outras etnias.

Conforme explicou Moraes “a essência da opressão racial traduz-se no estabelecimento da governança branca sobre as demais raças” (MORAES, 2018, p.50). Isso é perceptível no projeto “teológico” elaborado por Klassen que remete a uma defesa da superioridade da raça branca embasando suas ideias em argumentos que iam desde o senso comum, a princípios da ciência e da natureza. Conforme demonstrado neste artigo, o uso de argumentos pseudocientífico para embasar o racismo é uma prática antiga que visa a construção de argumentos utilizados em prol do uso do racismo em prol de uma armadilha divisiva conforme explicou Lorenzo Kom’boa Ervin.

Klassen defende que a pureza da raça branca deve ser preservada. São as outras raças que corrompem a raça branca com a mesma tendo a missão de se manter pura. É curioso que a tal superioridade genética e natural que os brancos segundo Klassen teriam não pode ser compartilhada com os outros povos. O que demonstra que essa “teologia” de Klassen é, além de racista, excludente. Sendo assim, no contexto aqui apresentado deduzimos que projetos como o da miscigenação para o branqueamento da raça acabam sendo vistos como algo prejudicial.

Faz-se necessário lembrar também que ideias como as de Klassen abominam as diferenças e negam a igualdade entre os diferentes. No mundo supremacista defendido por Klassen o destino que cabe às outras raças é o de serem vítimas da opressão. Anarquistas e libertários são veementemente contrários a tais ideias. Os mesmos defendem dois valores que são fundamentais para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática que são o da liberdade e o da igualdade. Ambos estão ligados não havendo como existir um sem que haja o outro de modo que, como vimos também neste artigo, o exercício da autoridade põe em xeque estes dois princípios negando a todos o direito de serem verdadeiramente livres e iguais.

Projetos de governanças como o de Klassen devem ser repudiados e combatidos a luz de uma perspectiva que evidencie os reais objetivos e perigos que os mesmos apresentam. Para isso, este artigo demonstrou características presentes na *Church of the Creator*, características estas que estão presentes em outras organizações com características semelhantes a mesma. Desse modo, o mesmo visa contribuir para os estudos relacionados a esse tema.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia:

DWORK, Debórah. PELT, Robert Jan Van. **Holocausto: uma história.** Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.

ERVIN, Lorenzo Kom'boa. **Anarquismo e Revolução Negra e outros textos do Anarquismo Negro.** Tradução: Mariana Correâ dos Santos. Editora Singular, 2015.

EVANS, Richard J. **Terceiro Reich na História e na Memória.** Tradução: Renato Marques. São Paulo: Crítica, 2018.

GRAEBER, David. **Um Projeto de Democracia – uma história, uma crise, um movimento.** Tradução: Ana Beatriz Teixeira. São Paulo: Paz & Terra, 2015.

MORAES, Wallace de. *Estadolatria, Plutocracias, Governanças Sociais e Institucionais – Preâmbulo de um Paradigma Anarquista de Análise.* IN: **Governados por quem? Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela.** Editora Prismas, 2018.

NASCIMENTO, Abadias do. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista.** Petrópolis: Vozes, 1980.

### Fontes:

KLASSEN, Ben. **Nature's Eternal Religions.** Disponível em: <https://archive.org/details/BenKlassenNaturesEternalReligionbookPdf>. 1ª ed. 1973. 2008.

### Sitiografia:

ANTI-DEFAMATION LEAGUE (ADL). Organização jurídica em prol de ações anti difamação que atua nos Estados Unidos. Disponível em: <https://www.adl.org>.

BBC BRASIL. Portal de notícias. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese>.

INTERNET ARCHIVE. Organização de manutenção de mídias digitais. Disponível em: <https://archive.org/>.

NY TIMES. Portal de notícias. Disponível em: <http://www.nytimes.com>.

SOUTHERN POVERTY LAW CENTER (SPLC). Organização sem fins lucrativos que atua em prol dos direitos civis. Disponível em: <https://www.splcenter.org/>.

**“ANARCHISTIC SPAIN” – IS AN ANARCHISTIC SYSTEM CHANGE POSSIBLE  
AFTER THE CORONA CRISIS?  
A COMPARATIVE ANALYSIS OF SPAIN’S DEVELOPMENT**

*Victor Mignone Emery Trindade*

Formado em Relações Internacionais, com ênfase em pesquisa científica e cooperação internacional pela PUC-Rio (2018). Atualmente é mestrando em Economia Política Global pela Universidade de Estocolmo. Possui experiência em pesquisa científica na área de integração regional, e estudou por um semestre na Universidade de Masaryk, República Tcheca como intercambista acadêmico. Recém egresso do programa de estágio, bolsista de pesquisa júnior do Instituto Europeu de Pesquisa Política e Direitos Humanos.

[mignoneemery@gmail.com](mailto:mignoneemery@gmail.com)

*Andrea Costantini*

Formado em Política, Direitos Humanos e Relações Internacionais pela Universidade de Pádua, Itália. (2018). Atualmente é mestrando em Economia Política Global pela Universidade de Estocolmo. Possui habilidade em trabalhar em grupo, independente, e é proativo. É italiano.

[andrea.costanti@icloud.com](mailto:andrea.costanti@icloud.com)

*Eva Koller*

Mestranda em Economia Política Global pela Universidade de Estocolmo. É alemã.

[eva.dajker@gmail.com](mailto:eva.dajker@gmail.com)

**Resumo:** O presente artigo analisa a probabilidade de haver uma mudança anarquista na Espanha após a crise do COVID 2019-2020. Essa pergunta surge porque é sabido que, em tempos de crise, normalmente são abertos diferentes canais para a mudança do sistema, tal como a reorganização da acumulação de poder. Investigamos se esse é realmente o caso da atual crise. Para fazer isso, a teoria da acumulação e participação de poder por meio de diferentes autores é primeiro analisada, depois o anarquismo é definido e explicado, o COVID-19 também é explicado e, no final da primeira parte, a história da Espanha é examinada brevemente. A metodologia que usamos para responder à pergunta é a análise de causas que ao longo da história levaram a um surto de revoluções. Examinamos as possíveis causas e seus indicadores através das lentes de Pateman, Alperovitz e Melman, bem como o esquema de organização de Louis Gottschalk em relação às causas das revoluções. Diferentes conceitos são considerados, como alienação e participação, por exemplo. Em conclusão, a principal descoberta é que uma mudança no sistema anarquista semelhante ao que ocorreu na Espanha na década de 1930 é improvável devido a razões como a realidade econômica,

sociológica e política de hoje. No entanto, diferentes movimentos anarquistas ainda podem ocorrer, como é discutido na seção 5.2 Alternativas a uma revolução.

**Palavras-chave:** Espanha; Anarquismo; COVID-19; Acumulação de Poder.

**Abstract:** The present paper analyses how likely an anarchist system change could occur in Spain after the COVID 2019-2020 crisis. This research question arises because we know that in time of crises normally different channels for system change are open, such as the reorganization of power accumulation. We investigate whether this is indeed the case for the present crisis. In order to do this, the theory of power accumulation and participation through different authors is first analyzed, then anarchism is defined and explained, COVID-19 is also explained, and in the end of the first part the history of Spain is briefly examined. The methodology that we use to answer the research question is the analysis of causes that throughout history have led to an outbreak of revolutions. We look at possible causes and their indicators through the lenses of Pateman, Alperovitz and Melman, as well as the scheme of organization of Louis Gottschalk regarding the causes of revolutions. Different concepts are considered such as alienation and participation, for example. In conclusion, the main finding is that an anarchist system change similar to what happened in Spain in the 1930s is unlikely due to reasons such as the economic, sociological and political reality of today. Nevertheless, different anarchist movements can still occur as it is discussed in the section 5.2 Alternatives to a revolution.

**Keywords:** Spain; Anarchism; COVID-19; Power Accumulation.

## Introduction

Over time, the world has often been affected by economic crises, political upheavals and serious illness. Again and again humanity had to get along with these circumstances and develop from them. The year 2020 is another year in which society will have to face a great challenge in the shortest possible time. When the novel COVID-19 virus broke out in the Chinese city of Wuhan in December 2019, it turned the global world upside down. The new coronavirus has literally brought the world to a social and economic standstill, turning the globe into a pandemic zone. Spain is one of the countries most affected by the pandemic. The country registered the first infected in late January. Since then, the number of infected and deaths has continued to increase, causing medical, economic and political concerns in society (Forte, 2020).

Since 15 March, Spain has been in a state of alert, resulting in a nationwide lockdown. At the moment it is difficult to estimate how and whether the situation will worsen or what Spain will look like after the crisis. However, it is a fact that many civil rights have been restricted and very likely that the corona crisis will also have late economic consequences. This is inevitably a social powder keg whose possible explosion is difficult to estimate. Such social structures provide a suitable breeding ground for political system changes. This shall be the subject of this scientific work.

This essay is primarily concerned with anarchism in Spain and looks at whether an anarchist system change might be possible after the impact of the corona crisis. As a means of exemplifying a possible system change, we look at the anarchism of the 1930s and compare whether there are possible parallels in Spanish history.

Based on the assumption that a crisis provides a potential platform for system change in both directions, towards authoritarianism as well as anarchy, and assuming that power can more easily be accumulated by respective groups through revolutionary situations and social movements in crisis situations we want to answer the following research question: To what extent can the coronavirus crisis provide a platform for anarchistic system change in Spain? What parallels can be identified to similar situations in history (e.g. Spanish anarchist movements, Spanish Flu, world financial crisis 1929)?

In order to find an answer to the research question, we firstly provide a short summary of the necessary basics for this topic in chapter 2, i.e. an approach of how power can be accumulated, a definition of anarchism, an overview of Spain's history as well as a short

description of the new pandemic virus COVID-19 as a possible impact for a crisis. Afterwards, we provide an approach on how we can answer our research question in the methodology section in chapter 3. Based on the previous provided background information in chapter 2 we then give an overview of potential impacts of crises in Spain in chapter 4, both in the case of the current global pandemic situation and in the case of previous crises in history. Based on that overview we evaluate, compare and discuss our main findings in chapter 5 in order to derive an answer to the research question in chapter 6.

## **Theory and background**

The following chapter provides an introduction of important theories and background information for this work. It looks at the idea of anarchism, how power can be accumulated and how participation can work. Furthermore, an overview of the history of Spain is given and the current corona pandemic is outlined.

### *Power accumulation & participation*

In this paper the theories of Seymour Melman, Carole Pateman and Gar Alperovitz are going to be used, in particular to analyze the crises in the past and in the present.

Carole Pateman, in her book *Participation and Democratic Theory*, studies the concept of democracy in depth. Democracy means the power of the people. It represents a system of government where sovereignty is exercised by the *demos*, the citizens. Pateman's study starts with an analysis of the modern approach to the concept of democracy. Indeed, many scholars and many societies actualize what she calls the contemporary theory of democracy, an approach that empties the true meaning of democracy as people's participation in managing collective power. As a result, the contemporary theory of democracy lacks objective criticism and does not present a real fact of holding back the participation theory in political life. Contemporary theories focus on the problem of instability derivative from the power under the people's control. For this reason, scholars of this theory try to create a limit to popular power, and therefore to democracy, by creating structures of government ruled by elites. This contemporary approach to the concept of democracy leads to a lower level of interest and participation of people and an increase in the power of elites and rulers. Instead, Pateman supports the classical theory of democracy (Pateman, 1970). This approach, that goes back to Rousseau's ideas and subsequently developed by Mill and Cole's analysis, has as its fundamental concept the idea that each individual should be directly involved in some form

of participation and political decision. Following Pateman, to understand the idea of the participatory society, an extended explanation of the term political is needed. The political sphere does not only represent the national government but concerns all collective decisions. Considering this, the first level of direct and active participation in political decisions must be the local and work level. Direct involvement creates knowledge and political education, which subsequently lay the foundations for more comprehensible and active participation in the government/national level. In particular, Pateman considers the working sphere as a vital point for the classical theory of democracy (Pateman, 1970).

Similar to Pateman, Gar Alperovitz identifies a new way to create democracy. In his book *What Then Must We Do?*, he uses the examples of some Community-Worker partnerships in the democratized ownership of businesses in the US to show how some forms of participation can promote political accountability in the citizens. To create alternatives, we need to look forward in a new way. Alperovitz argues that decentralization of political decisions can lead to an increase in participation of people in social and political life and accountability. These two elements create a strong democratic society. Accumulation of power by workers is a long-term process of creating alternatives (co-ops, credit-union, NCC, etc.) that need a strategy and planning. The process of changing the system does not always end in a good way and it continues to struggle between the old system and the new one. Also, Alperovitz thinks that in the process of accumulation of power, institutions are needed. For example, he argues that worker unions are organizations for planning and organizing social changes (Alperovitz, 2013, pp. 78–123).

Another important author for considering democracy, participation and the accumulation of power is Seymour Melman. In the book *After Capitalism*, the author tries to create a new type of economy and society. He starts from some flaws of contemporary capitalist society. Melman focuses on the issue of alienation, the process of subtraction of power that makes people powerless. Following Marx's ideas, the capitalist system is based on alienation and accumulation. Real capitalist and real communist systems are based on separation from the decision-making process and production that deprives the workers of real control of their life, with the hierarchy of the decision-making process and the primary role of the state. Also, for Melman, unskilled work and high technology cause a powerful alienation process for workers. The intent of his book is to reveal this process of alienation and to lay the foundations for starting a new discourse on a new model of economy and system (Melman, 2001).

*Anarchism*

The term anarchism comes from “*anarkhia*”, a Greek word composed of “an = without” + “arkhos = leader”. The term first appeared in the English language in 1642 (Merriam-Webster, 2020). Nevertheless, despite its etymology, anarchism always had constructive elements, objectives and strategies to achieve in order to change society. Anarchism can be understood as the libertarian wing of socialism that emerged from the collective discussions and reflections of the working class (Da Silva, 2013). More often than not the political philosophy, ideology and movement – or some say a way of life – anarchism is perceived and seen by the general public as utopian, chaotic and sometimes violent. Different authors, nevertheless, such as Noam Chomsky and Paul Goodman do not see it that way. According to Chomsky, anarchism can be defined as a tendency in human development that seeks to identify structures of hierarchy, domination and authority that can constrain human development. Anarchism, as a consequence, seeks to subject these unequal structures to reasonable challenge: Justify yourself. Show that you are legitimate (Chomsky, 2013). If these structures of hierarchy and domination cannot meet this challenge, such structures should be dismantled and reconstructed from below. Anarchism, therefore, strives for the free unhindered unfolding of all the individual and social forces in life (Ibid, 2013). For Chomsky, anarchism is power in the hands of the citizenry, which would have the effect of allowing for significantly more control and liberty over one's life. Closely to these ideas, anarchists are often against wage, as they defined it as wage-slavery. They oppose private ownership of the means of production and the wage slavery which is a component of this system of alienated and specialized labor (Ibid, 2013). Furthermore, anarchist criticism of exploitation, coercion, alienation has always had as a backdrop a critique of domination in general, including class domination and the domination of gender, race and between countries or peoples (imperialism and power relations) (Corrêa, 2019).

Similarly to Chomsky, Goodman used anarchism to write about decentralization, participatory democracy, autonomy, and community. For him, the chief principle of anarchism is not freedom but autonomy. He affirmed that behavior is more graceful, forceful, and discriminating without the intervention of top-down authorities, whether State, collective, democracy, corporate bureaucracy, prison wardens, deans, pre-arranged curricula, or central planning (Goodman, 2010). For Goodman, corporate capitalism, State capitalism, and State communism have all been unacceptable to anarchists, because they trap people and push them around (Ibid, 2010). For these reasons, anarchism has always been suppressed throughout history. Goodman combined inward- and outward-looking components of individual freedom

in one phenomenological conception of self-development. For him, "*Decentralization is not lack of order or planning, but a kind of coordination that relies on different motives from top-down direction, standard rules, and extrinsic rewards like salary and status, to provide integration and cohesiveness*" (Goodman, 2010).

Even though the birth of anarchism is generally perceived to be with Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), and later with Mikhail Bakunin (1814-1876) as the founder of collectivist anarchism, people used to live in anarchic societies during the prehistory. What differs greatly Karl Marx from Bakunin is the question of conquest or destruction of state power. Peter Kropotkin (1842 - 1921) is also one of the earliest anarchists and influenced anarchism in Spain. He differs from Bakunin with regard to the revolution, for he believed that a final revolutionary effort would be necessary, but he preferred that the State be weakened by peaceful methods, not by violent means.

In the case of the Spanish civil war, and its anarchist movements during the 1930s, two major worker's organizations had an influential impact (also known as classical Spanish anarchism): the CNT - *Confederación Nacional de los Trabajadores*, the Confederation of National Workers, and the FAI - *Federación Anarquista Ibérica*, the Iberian Anarchist Federation. There were, nevertheless, certain critics against those two organizations. Despite the importance of decentralization and the elimination of the State for the anarchists, there was a relative centralization of the exercise of power at the national scale and the conduct of the CNT-FAI policy in relation to collaboration with the State. Thus, the global strategy of CNT and FAI was centered on collaboration with the restoration of the state apparatus. This meant the strengthening of an absolute power structure, which, as soon as it recovered its capacity to act, turned against libertarian experiences. The more they strengthened the state, the more weakened the revolution became (Rodrigues, 2016).

Furthermore, Bakunin and anarchists in general are greatly concerned with liberty. What differs liberty among anarchists and liberals is the fact that for liberals, the liberty of someone finishes when the liberty of the other starts. Whereas for anarchists, the liberty of someone is the extension of the other person's liberty, meaning that one is only free if the other is also free, where there is a free society. Bakunin defines these concepts well when he affirms,

I am a lover of liberty that consists in the development of powers that are in each person; liberty that recognizes no restrictions other than those determined by the laws of our own individual nature, which cannot properly be regarded as restrictions since these laws are not imposed by any outside legislator, but are inherent, forming the basis of our material, intellectual and

moral being – they do not limit us but are the immediate conditions of our freedom (Chomsky, 2013).

Throughout history, some anarchists or collective societies have been put in place. Apart from the brief period of the Spanish case, one of the oldest is the collective community called Kibbutz, in Israel. It began in 1909 and combined utopian ideas with Zionism. Chomsky affirmed that he lived for some time in that society, being a Jew himself (Chomsky, 2013), however, he left that place for he said that part of the citizens in that community is very racist. Michael Bakunin affirmed that an anarchist society cannot survive with religious influence. As he affirmed, "*there cannot be a State without religion. Take the freest States in the world – the United States of America or the Swiss Confederation, for instance – and see what an important part is played in all official discourses by divine Providence, that supreme sanction of all States*" (Bakunin, 1970). There were also other examples where the anarchist movement had influence, such as the case of Manchuria in east Asia, Makhnovia in Ukraine, the Mexican Revolution, and the Paris commune, for example.

The process for a social change to occur advocated by anarchists is based on strategies, such as: 1.) the definition of social classes and the class struggle process; 2.) the belief in the ability of the dominated classes to perform; 3.) the articulation and mobilization of these classes and the permanent stimulus to the formation and growth of their social strength; 4.) the establishment of a self-managing power, with its respective regulatory and control structures (Corrêa, 2012). Therefore, even though anarchists are not so naive to think that State power can vanish overnight, they have the will to make the State disappear as quickly as possible. Thus, anarchists use the historical method in an attempt to prove that the society of the future is not an anarchist invention, but the actual product of the hidden effects of past events (Guérin, Chomsky and Klopper, 1970).

In general terms, then, anarchism defends a social transformation based on strategies, which must allow the substitution of a system of domination by a system of self-management that implies high levels of participation (Corrêa, 2012, p. 87). For the activist and researcher anarchist Felipe Corrêa, domination and self-management would be two opposite types of power relations, based on an axis of participation; the more dominating the power, the less participation; the more self-managed, the more participation (Corrêa, 2019).

### *History of Spain*

The Kingdom of Spain has gone through a very diversified history and development (Payne, 1973). Since, however, only certain aspects of Spanish history are relevant to answer

the research question, this chapter focuses on the history and development of Spain from the 20th century to the present.

Like several other European countries, Spain had serious structural problems at the beginning of the 20th century. Spain had limited access to resources, but its population had almost doubled. Some parts of the country were unplanted and crop yields were low. There were also some economic problems. The existing infrastructure was not sufficiently developed, and Spanish capital was insufficient to industrialize the country. As a result, consumer capacity was low, resulting in state protectionism, which was also very costly and made the country uncompetitive. Consequently, this also led to political problems, which had already existed in the past century, as Spain lost its worldwide political influence and its colonies. The country's supposed main problems lay with the social and trade union movements of the working class, the population was frustrated. The country was at a crossroads on whether it should return to the old forms of government or promote federalism (La Moncloa, 2020).

The following time of crisis, during the 1910s and the 1920s, was characterized by bloody conflicts, the creation of new movements and parties in all political camps, clashes between traditional and progressive ideas, general strikes, failure of constitutional reforms, alternate ascensions to the throne and intervention wars by the Spanish authorities, which the Spanish nation disapproved of. The First World War also led Spain into another mainly economic crisis, although Spain has remained neutral officially. In addition, price increases and a collapsing European market made the country unstable (La Moncloa, 2020).

At the end of the First World War, a devastating pandemic reached Europe, the deadliest in modern history: the Spanish Flu. Although it did not originate in Spain, it was nevertheless Spanish newspapers that were the first in the world which reported it. Researchers disagree on the number of deaths, but it is estimated that 50 million people died and around 500 million people were infected by the end of the pandemic in 1920. The Spanish flu raged in three waves, the first was very mild and the following two very deadly. The highly contagious disease probably reached Spain through Spanish workers who constantly travelled between France and Spain. The total number of deaths in Spain is estimated at 260,000 people. From these, 75 percent died during the second wave, and a majority of these in just one specific month, in October 1918. The Spanish population growth index for 1918 was negative, because mainly young people between 20 and 40 years were affected (Trilla, Trilla and Daer, 2008; Martini *et al.*, 2019).

The years following the tragic First World War were marked by political chaos and austerity, which culminated in a military dictatorship after a coup d'état by General Primo de Rivera. The authoritarianism of Primo de Rivera was based on the common authoritarian ideologies in Europe at that time. Even though he tried to solve several problems of the country, he ended the Moroccan war, and tried to involve the workers' movement in political decisions, he failed in stabilizing the country. The financial crash of 1930 gave the country ultimately the final push. This again led to power upheavals and revolts. As a result, the left and republicans won the 1931 elections and proclaimed a new democratic republic. The reigning monarch voluntarily went into exile and the monarchy collapsed. (Boyd, 1997b; La Moncloa, 2020)

The new democratic Spanish republic was however simply too fragile and therefore not characterized by stability either. Despite various reforms of the new leadership, such as the agrarian and educational reform and the autonomy of the Basque Country and Catalonia, a further coup could not be prevented. This was mainly due to problems in the military and religious sectors. In the following years, bloody clashes broke out again and right-wing parties and movements gained popularity in elections. When the right-wing parties won a clear majority in new parliamentary elections and thus formed the new government, they reversed all reforms of the old government, which only made the country more unstable. In the next elections in February 1936, a coalition of left-wing parties, the so-called Popular Front, triumphed. This new government revived the reforms suspended by the previous government. Nevertheless, in July 1936, there were military uprisings, which heralded the beginning of the Spanish Civil War. The Spanish Civil War continued until April 1939, splitting the country into two camps and causing tens of thousands of deaths. The Republicans (a coalition of democratically elected parties) and the Nationalists, led by General Francisco Franco, fought relentlessly for Spanish territory. Both parties in the conflict received help from abroad. General Franco received assistance from fascist Germany and Italy and the Republicans received assistance from so-called international brigades. In the end, Franco emerged as the winner of the civil war and established a dictatorship until his death in 1975. (Boyd, 1997a; La Moncloa, 2020)

As this historical outline shows, Spain has been plagued by one crisis after another since the beginning of the 20th century, which not least destabilized the country, made overthrow possible, provided a breeding ground for anarchy and finally ended in a dictatorship.

Today's Spain is a kingdom and the parliamentary monarchy is the form of governance. The head of state is therefore King Felipe VI. The current head of government is Prime Minister Pedro Sánchez Pérez-Castejón and belongs to the Spanish Socialist Workers' Party (PSOE) (Auswärtiges Amt, 2020c). It was not until 1978 that the current constitution came into force and constituted the country as a democratic constitutional state. The king appoints the prime minister after the latter has won the confidence of parliament. The Spanish parliament is made up of the house of representatives and the senate. The parliament approves the state budget, controls the government, and has a legislative function. Spain has been a member of the United Nations since 1955 and of the EU since 1986. It is also part of the OECD, NATO, G-20, and the Eurozone. It is also important to know that the majority of Hispanics are inclined towards the European Union, as this has brought about the democratization and modernization of the country (Auswärtiges Amt, 2020a; La Moncloa, 2020).

#### *Corona crisis*

The current worldwide pandemic was caused by COVID-19 (SARS-CoV-2 virus strain), an infectious disease caused by a coronavirus, which can lead to death. Based on the current state of research, the virus first broke out in December 2019 in Wuhan, China, the virus and the disease were unknown before this outbreak (World Health Organization, 2020). During the first few months of 2020, the virus and disease spread quickly throughout the world, probably by air travel. South Korea, Germany, Italy and Spain were among the first to be affected, all with different infection and death rates (Saez *et al.*, 2020). As a result, the World Health Organization officially declared the infection a global pandemic on 11 March 2020 (Repici *et al.*, 2020).

The coronavirus can cause disease in both humans and animals with symptoms such as fever, cough and tiredness (World Health Organization, 2020). According to the current state of research, about 80% of people recover well from the disease without worse consequences, and many only show mild symptoms. However, about one in five people who are infected become seriously ill, with potentially fatal outcomes. Compared to other similar diseases, the infection or reproduction rate of the virus seems very high according to current research due to several reasons. Even people who do not show any noticeable symptoms can be contagious. (Repici *et al.*, 2020; World Health Organization, 2020; Zhou *et al.*, 2020)

The high spread and criticality of the situation showed in the growing numbers of cases and deaths globally. For example, “on April 6, 2020, (...), 1,244,421 confirmed cases of

*COVID-19 have been reported, including 68,976 deaths with 49,71% of the cases (618,603) and 70,54% of the deaths (48,658) coming from Europe. As of April 6, with 130,759 confirmed cases (10.51% of the world's total number of cases) and 12,418 deaths (18.00% of the world's total of deaths), Spain has become the country with the second-highest number of deaths (after Italy) and number of cases (after United States)” (Saez et al., 2020).*

As the disease spread rapidly throughout the world and as it became apparent that it could not be contained, many countries around the world took measures to control the disease. The countries pursued different strategies. China, for example, took very drastic measures to stop the disease. These measures included strict travel restrictions and quarantine closures of entire regions. The aim of these measures is to reduce the reproduction rate of the virus. Other countries have avoided such measures and have only tried to implement certain containment strategies to slow the spread of the virus, but not to stop it, for example to achieve herd immunity, reduce the burden on the health system or to prevent economic collapse. As a result, many countries have also introduced rules to restrict or close, for example, visits to leisure activities or facilities for daily needs with the goal of “social distancing” to flatten the epidemic curve. In addition, many universities, schools, kindergartens, public institutions, and various employers worldwide have switched to digital ways or closed completely. Among them, on March 14th, 13 days after the outbreak in the country, the Spanish government started regulations to slow down COVID-19. (Saez et al., 2020)

Currently, the state of alert is in force throughout Spain, up to and including 7 June (El Pais, 2020). To stop the spread of the disease, the Spanish government has restricted freedom of movement in the country. Spanish people are only allowed to buy food or medical products individually. Furthermore, movement in public places has been limited to the minimum. The Spanish borders have been closed since 25 March and are strictly controlled. Air traffic has been reduced to the minimum. Spanish ports are also closed to cruise ships. Since 4 May, all citizens must wear mouth and nose protection in public. In addition, all educational, cultural, leisure and sports facilities throughout Spain are closed until further notice (Auswärtiges Amt, 2020b). The Spanish government implements health measures according to an emergency plan. These measures include, for example, health checks with temperature measurements or domestic quarantine. Throughout the country, hospitals and other health care facilities are heavily overburdened, so medical care is only provided in emergencies (Auswärtiges Amt, 2020b).

## Research question and methodology

In this chapter, the research question is illustrated. Further, the description of the methodology, which was applied to find answers for the research question, is delineated.

### *Research question*

The next chapters study the Spanish situation, focusing on crises and the role of anarchism in the society. Our analysis starts from a consideration. Today there are events that can be linked to the past, for example the economic crisis, or the health crisis due to COVID-19. Following these similarities, the intent of this paper is to assess whether these crises today create a possibility for a new anarchist revolution in Spain or provide alternatives to a revolution. Therefore, following research question was formulated:

To what extent can the corona virus crisis provide a platform for anarchistic system change in Spain? What parallels can be identified to similar situations in history (e.g. Spanish anarchist movements, Spanish Flu, world financial crisis 1929)?

### *Methodology*

In the next chapter, some indicators are analyzed which are closely related to changes in political, economic and social systems. In this part, it will highlight which factors lead to a revolution. As the Latins claimed, "*Historia Magistra Vitae*", history is the teacher of life. The theory used takes lessons from history: study the history, and in particular the history of revolutions, to highlight some common aspects. In this premise, however, an important point should be mentioned. Despite that history repeats itself, it is unique. Time and space are never the same. The past can help us understand our future, but it will never give us certainties about it. The intent of our analysis, to study the past to understand the future, is, therefore, a difficult and not a mathematical point. Nevertheless, this analysis is not useless. This study follows a methodology, combines theory and reality. This allows us to create something really interesting.

In the next steps the theories mentioned above of Pateman, Alperovitz and Melman are used. These theories are the roots of this analysis and the tools to understand the structural crisis in Spain. The first step in the next chapter will be the application of these theories to reality. Following Pateman, the direct participation of citizens in politics and in the decision-making structures will be analyzed. The useful point in Alperovitz's theory for our research, on the other hand, is how the creation of an alternative (such as a revolution) turns out to be a

path in continuous evolution with continuous problems. Melman's theory will be used to study the alienation process at the core of capitalist society, in the present as in the past.

With the previous theories of Pateman, Alperovitz and Melman the structural crisis factors will be highlighted. Also, to better understand the causes that lead to revolution, we will use a scheme of organization of events and crisis. In the text *The American Journal of Sociology, causes of revolution* Louis Gottschalk claims that there are three groups of historical causes. The first group of causes is called *Demand* or the malaise/discontent of individuals and society. To be formed, this *Demand* needs *Provocation* (the unleashed fact that leads to malaise being action) and *Solidified public opinion*. Another group is the *Hope of success*, formed by an *Action program* and *Leadership* (of individuals or associations). The last factor is the *Weakness of conservative forces in the situation* (Gottschalk, 1944).

In the next steps, the events in the past and in the present in Spain are analyzed through the theories of Pateman, Melman and Alperovitz, also with the help of the organization scheme of Louis Gottschalk to better understand the historical events.

### **Impact of crises on Spain**

The fourth chapter provides information on the impact of crises on Spain both today and in the past. It also shows how the Spanish anarchy movement has changed over time. This illustration is important for a potential comparison in the next chapter.

#### *Spain in the past – impact of previous crises*

The first points of the analysis concern the structural system crisis in the past and the relationship of them with the theories of Pateman, Alperovitz and Melman.

Starting from Pateman's theory, we can highlight how the lack of a direct participatory democracy system in the 1930s caused two things. First, it has emptied the sense of the role of the Spanish state and its institutions. Second, it has pushed people away from democracy and the government system. This powered the sense of estrangement and the need for local decision realities separate and decentralized from the central state, following also the strong sense of autonomy of some Spanish regions. Although her book "Participation and Democracy Theory" focuses on democratic systems we can use some arguments even if the Spanish model of the 30s was not a democracy, Pateman's theory allows us to understand another idea. It is indeed possible to see how the general principle of the government system in the past was the maintenance and the stability of the central power of the elites (Pateman,

1970, pp. 1–3). Pateman speaks in particular about the concepts of political instability derived from the power exercised by the people. In this case the lack of a real democratic participation can represent a cause of the revolution

Another point of interest for the study of the history of the Spanish anarchist revolution can be considered in Alperovitz's (2013) theory. In the book *What then must we do?*, Alperovitz shows through examples how the creation of alternatives is a long, tortuous path, made of changes that most of the time fails but that other times can create a lasting alternative. Spanish history in the 30s shows us just that. Alternative forces, social movements and opposition leftist parties that unite (San Sebastian Pact) are able to dismantle an old system (and thus led to the creation of the Republic between 1931 and 1936). But as mentioned above this was not enough. In fact, the Spanish Republic ended in 1936.

Melman's (2001) theory is also interesting for analyzing the situation in Spain in the 1930s. Melman focuses on the alienation factor. It is clear how in those years, the Spanish peasants and workers felt the oppression of a distant, centralized system controlled by bankers, entrepreneurs, churchmen, soldiers and politicians who asserted their interests against those of the Spanish population.

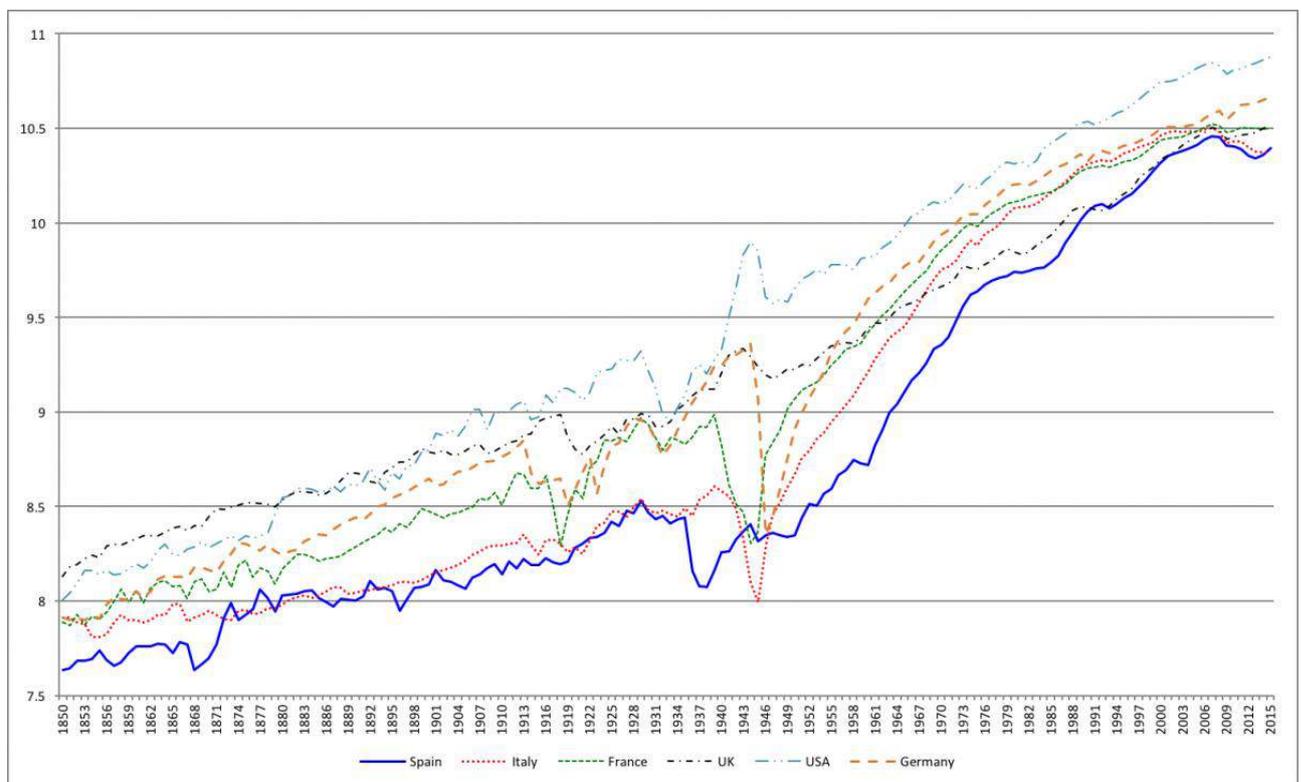
These theories represent the basis of Spain's structural crisis in the 1930s. Now it is necessary to investigate the historical causes that led to the revolution. Following the structure of table 1, which provides a comparison of Spain in the past and today, as depicted in chapter 5, the main causes divided into three groups will be represented.

The first cause of the Spanish revolution is the discontent of the population towards an unstable situation (1.b Demand - Solidified public opinion). In the 1930s Spain was mainly an agrarian country with a low level of industrialization and high inequality. The agrarian sector employed over 50% of the population in the 1920s and in 1930 only the 20% of the population worked in the industrial sector (in the 1860 in the UK workers in the industrial sector were 60%) (Hermet, 1996; Prados de la Escosura, 2003). We must also consider two international events that affected the Spanish situation, the First World War and the Spanish flu. Spain did not take part in the Great War. The initial economic push due to trade with France and the United Kingdom led to an economic growth. Yet American aid to the two European states threw Spain into an overproduction crisis. Unemployment grew long after the First World War, and labor unrest reached very high limits, with the rise of unionism by the CNT (Montagut, 2016). The second international fact is the Spanish flu pandemic. Similarly to what is happening with COVID-19, an impressive pandemic called Spanish Flu (1918-

1920) that caused the death of more than 50 million people during the 1920s occurred worldwide. In Spain alone, there were over 200,000 people dead, which meant around 1% of the Spanish population at the time (AEP, 2018). Furthermore, the economic impact of a pandemic can be measured by the direct effect of demand and supply. Examples can be the percentages and number of unemployment, production levels, or a general decrease of demand by the population, among others. Regarding the unemployment levels, the Spanish flu impacted young workers more severely, and especially workers that were in a disadvantaged socioeconomic stratum. However, most of the evidence indicates that the economic effects of the 1918 pandemic influence were short-term in Spain (Garrett, 2007).

The following graph analyzes the GDP of Spain from 1850 to 2015, also compared with the one of Italy, France, UK, USA and Germany. It is possible to notice how the Spanish GDP was lower than the others from 1850 until the end of the twentieth century, a sign of the backwardness of the Spanish economic system. Another point of interest is the capacity of the economy to resist due to the First World War (where Spain did not participate) and to the crisis of the '29. Furthermore, it is noted that in the late 30s the unstable situation led to a sharp drop in the Spanish GDP.

**Figure 1: Variation of GDP between 1850 and 2010 of selected countries**



Source: de la Escosura, 2016

The precarious economic situation of Spain was reflected in a difficult cultural situation with some critical events (1.a Demand – provocation). At the beginning of the new century the Spanish society was very divided. Clergy, bourgeoisie and aristocracy controlled the Spanish system in an authoritarian way. Separated from a geo-economic point of view, with rich and poor regions, Spain suffered from strong political separatism. The Basque Country and Catalonia asked for more and more cultural and political autonomy. The inability of the Spanish system to integrate and represent the different cultures led to the creation of local associations strongly opposed to central power (CTN was born in 1911). The clash between conservative powers was getting stronger. With the application of the *ley de fugas* in Barcelona in 1920, there were bloody and violent repressions of workers union demonstrations. The violence of the army against demonstrators strongly marked the opinion of citizens. The Primo de Rivera's dictatorship worsened the already tragic situation. Following the fascist model, it reorganized the Spanish party system with a single government party. The dictator also promoted strong relationships with large entrepreneurs and large banks. This led to a crisis in relations with the working class. Moreover, this struggle represents a crisis in relations between the center and the periphery that would continue until the outbreak of the civil war (Hermet, 1996).

Despite the critical situation, the hopes of the Spanish working class for a new system had grown rapidly (2. Hope - Action program – Leadership). At the turn of the centuries, Spain marked some successes for the workers and the poorest classes. In 1911 the CNT was founded. Afterwards, in 1916 the CNT expanded into Andalusia and in 1919 the organization took part in Lenin's Communist International. This was just a start to the strong expansion of the organization. Hopes for a revolution did not stop at the role of unions. In 1931 the crisis that arose from Primo de Rivera's lack of power quickly led to the birth of a Spanish Republic (1931-1936). Also, the instability inside the government and the military power had a big impact on the revolution (3. Weak conservative forces) (Hermet, 1996).

#### *Anarchism in the past – Murray Bookchin and documentaries*

This section investigates how anarchism worked in Spain in the past. For this reason, it analyses the book of Murray Bookchin (1978), *The Spanish Anarchists: The heroic years 1868 - 1936* and interviews of Spanish anarchists that participated in the 1936-1939 Spanish civil war. In addition, two history documentaries are analyzed: 1 - The Spanish Civil War (Blake and Hart, 1983) and 2 - Living Utopia (Gamero, 1997). Living Utopia is a historical documentary that interviews around 30 survivors of the Spanish civil war and how they

perceived the practice and philosophy of anarchism in Spain. Similarly to what Bakunin affirmed, Miguel Alba, one of the participants of the Spanish civil war, stated that "anarchism is freedom". Many of them stated that the movement at that time started spontaneously, mainly as they say, to defeat the army and the fascists. The principle of solidarity was very present.

Nevertheless, the misery, poverty, illiteracy and inequality that the Spanish population had been facing since the beginning of the industrial revolution until the start of the civil war, had an influence on the anarchist movement. As Bookchin affirms, a backward agrarian country, faced with the tasks of land reform, industrial development, and the creation of a middle-class democratic state were the main problems of Spain (Bookchin, 1978, p. 32). These problems paved the way for the anarchist ideas. At the same time, the church, the *bourgeoisie* – which was the owner and explorer of vast unproductive lands – the military, and the State did nothing to solve these issues, instead they even protected their interests. The ideas of Bakunin and Peter Kropotkin, therefore, had an impact on the regions of Andalusia and Catalonia.

The first workers society in Spain can be traced back to 1840, more precisely in Barcelona. Already in the 21st century, the anti-authoritarian ideas of Bakunin spread in Spain, over those of Karl Marx. Later, in 1910, CNT was created in Barcelona, and in two decades it had become one of the most important labor organization in Spain with 700,000 affiliates (Gamero, 1997). At the start of the civil war, CNT had over one and a half million members (which represented around 6% of the Spanish population at that time) while the total Spanish population at that time was 24 million. CNT was concerned, among others, with workers self-management, giving power to the workers, and eventually replacing the State (Ibid, 1997). Different crises, such as WWI and the financial crash of 1929 also made the reality of the Spanish workers more difficult because it brought further wealth to the *bourgeoisie*.

According to José Saucedo, most of the Spanish population during the beginning of the 20th century and before had a very unfortunate life, mainly because they did not have enough work. Throughout the documentary, it is noticeable that there were strong philosophical ideas in that anarchist movement. As some anarchists say, they wanted to create, through self-education and raising people's awareness, a free and new world (Gamero, 1997). For them, the anarchist revolution can occur through a revolutionary awareness, understanding first the reality, before changing it. Also, the preponderant role that journals and media communication and publications in general played in spreading anarchist ideas can be perceived. There was a

decentralization of communication and more participation. Anarchists journals and newspapers had in 1935 over 20,000 copies in circulation (Gamero, 1997). Through a massive propaganda, CNT had increased its Catalan membership nearly fivefold, leaping from 75,000 in June of 1918 to 350,000 by the end of that year (Bookchin, 1978, p. 176). The influence of the ideas of anarchism, through CNT, happened by media, meetings and propaganda. In order to stop fascism, furthermore, many factories and mines were collectivized.

By 1931 when Spain proclaimed to be a republic, many people went to the streets to celebrate. Between 1931 and 1936 many *atheneums* (educational centers) were formed with the aim of education and raising people's awareness of anarchism and other social movements, through reading, talking, discussing, writing, debating and through different teaching methods (Gamero, 1997). It was not a revolutionary education but a pacifist, humane and cultured one (Ibid, 1997). Therefore, there were two visions in order for the anarchist and the social change to happen. One vision is through permanent revolution, and the other is to first educate the people and wait for the right time for the revolution.

According to the documentary *The Spanish Civil War*, the increasing negative view that the population had on the Spanish monarchy, under the military dictatorship of Miguel Primo de Rivera, who had been in power since 1923, contributed to the growth of different movements, such as anarchism and republicanism, among others. Despite the proclamation of the second republic in 1931, it was a government that had to deal with different challenges, such as poverty and inequality, due to the 1929 financial crash, among other reasons. The distribution of wealth also was not successful. The failure of policies proposed by the Republican Government (1931-1936) cannot be denied as well. The attempts of Republican governments to significantly change the nature of land (land reform) and labor markets failed because of a combination of weak state capacity and wider organizational ability of the landowners and farmers (Simpson, 2017).

After watching both documentaries, it is possible to notice that the economic reality as well as the great inequality and awful life conditions of the majority of the Spanish workers during the beginning of the 20th century was what made – among other reasons, such as very strong politicization of the Spanish working class through the labor unions – the anarchist movement so powerful, gathering over a million members before the civil war. The spread of anarchists thought of Bakunin and others in the 20th century in certain areas of Spain, such as Catalonia and Andalusia, can be understood as well to be the dawn of the rise of this philosophical thought in the region, culminating, eventually, with the CNT and FAI. As

Federica Montseny, an anarchist leader in the 1930s affirmed, "*the constant repression by feudalism, by the all powerful bourgeoisie, by the army, by the pressure of the church, all this has created a constant spirit of rebellion among Spaniards, it has driven them towards ideas of emancipation, towards revolution concepts of society, and of life*" (Blake and Hart, 1983). Bookchin corroborates with the idea when he affirms that Spain had been prepared for Bakunin's theories not only socially, but also intellectually (Bookchin, 1978, p. 31). The anarchist system change that happened in the past cannot be analyzed without looking at the international context as well, with the rise of communist on one side, and the fascist on the other.

### *Spain today – impact of recent crises*

During the past decade, starting in 2008, Spain has been hit by several crises, influencing the social, economic, and political situation in the country.

After the introduction of Democracy in 1978 and the European Union membership in 1986, different statistics showed a growing economy and overall positive trends for the country. Growing GDP per capita, decreasing household and government debt, falling unemployment rates as well as increased income equality were only some of the various measures showing progress of the country (OECD, 2020). In 2007, the unemployment rate was at 8.2% of the labor force, which was the lowest in the modern history of Spain. However, with the global financial crisis in 2008, Spain was, as many other countries, hit hard. Starting from 2008, a phase of economic recession started with decreasing GDP per capita for the next few years, where only in 2014 the pre-crisis levels of GDP per capita could be reached again. With this economic crisis, various issues arose in Spain. Unemployment skyrocketed until 2013 to 26,1%, especially among young people, income inequality, as measured by the GINI coefficient, rose and government debt was rapidly growing. Austerity measures were implemented in the country and a rescue loan from Eurozone funds for €100 billion was received in 2012 (Badcock, 2012; OECD, 2020). While the economy started slowly recovering after a few years, the crisis has left dissatisfaction in the public (Müller, 2013; Macher, 2018). Due to several factors like increased poverty and loss of existence, as well as political corruption scandals, demonstrations started and a struggle in political power could be observed. New populist parties and movements, with the "Unidas Podemos" as a left-wing party and "VOX" as a right-wing party, emerged and grew rapidly since around 2011 (Badcock, 2012; Nagel, 2014). A power transfer from traditional parties to these populist parties could be observed in the last few years, as in the most recent national elections these

two parties reached 25% combined (Unidas Podemos: 10%, VOX: 15%) (Misteli, 2019). The rise of these parties might have been fueled by various factors, for example by the dissatisfaction after the financial crisis or other controversial periods, like the refugee crisis starting around 2015 throughout Europe or Catalonia's independence referendum in 2017 (Pardo, 2019): on October 1, 2017, the Catalan government held a referendum on its independence, but its legal basis was rejected in advance by the Spanish Constitutional Court. The independence referendum plunged the country into one of the biggest political crises of recent years. Conflicts over autonomous territories in Spain had been going on for years and escalated during this referendum in demonstrations and counter demonstrations as well as police violence. The Spanish judicial authorities and the police have tried to prevent the referendum, if necessary with the help of the military. According to different articles, several Spaniards are of the opinion that the hard course of the former conservative Prime Minister on this matter has further divided the country. (Badcock, 2012, 2017; Minder, 2018; BBC, 2019)

In a phase of economic recovery since 2014, with new economic growth after the recession and decreasing unemployment rates, a new crisis emerged in the beginning of 2020, as delineated in chapter 2.4, which again hit Spain comparably hard until today: the COVID-19 pandemic, or corona crisis (Federal Foreign Office, 2020). According to several newspapers (e.g. Dombey, 2020), many Spaniards fear for their livelihoods. The crisis has hit the economy hard, with the service sector, including tourism, being particularly affected. Spain is again plagued by rising unemployment, which is only made worse by the crisis. According to Dombey (2020), more than 800,000 people had already lost their jobs until mid of May 2020 caused by the crisis, out of a total working force of around 19 million people. In addition, the government is supporting several more with their income, due to for example necessary part-time work or temporary layoffs. A study published by UniCredit research suggests "*that Spain is set to suffer more from the crisis than any other European economy, estimating a 15.5 per cent decline in gross domestic product this year and a fiscal deficit of 12.5 per cent of GDP*" (Dombey, 2020). Other economists estimate a 10% drop in GDP and production, which is still very high. The Spanish have weathered several crises in their history, but now they fear that the country will not survive the lockdown (Dombey, 2020; Forte, 2020).

Due to these and several other figures, the Spanish government is forcing the EU into so-called "corona bonds", even though the European Union has already made half a billion euros available to support the economy (Johnson, 2020). These "corona bonds" are part of an EU aid package that includes mutual debt. At present, however, the finance ministers of the

EU states cannot agree on a common agenda. Spain is currently unable to estimate how high its debt will be. According to Dombey (2020), the OECD estimates that countries will lose two percent of annual growth for every month of the lockdown. What is certain, however, is that the Spanish tax authorities have less room to play with than some other European countries, for example due to the impact of previous crises. The actual level of indebtedness, however, will probably only become apparent when it is possible to estimate how long containment measures to combat corona will have to last and whether there will be another wave. (Dombey, 2020; Federal Foreign Office, 2020; Forte, 2020)

According to the Financial Times (Dombey, 2020), the Spanish economy is particularly vulnerable to crisis, as 70 per cent of the employees work in small or medium-sized companies. This is well above the European average. Moreover, micro-enterprises are particularly vulnerable if they are outside the financial sector, as micro-enterprises usually employ less than 10 people but account for more than 40 per cent of jobs outside the financial sector. Nevertheless, in the wake of the corona crisis, the Spanish government has tried to avoid increasing public debt compared to other European countries. In the wake of the lockdown, Spain's incumbent prime minister ordered that only systemically important work should be continued to protect the people. According to the lockdown, all companies are still obliged to continue to pay their employees' salaries, but the workers must complete the lost working hours by the end of the year. Also, the credit line of 100 billion euros for the rescue of Spanish companies is far below the European average. Where other countries, such as Germany, promise their companies rescue loans without cover, Spain has kept a close eye on its public debt. According to Prime Minister Sánchez, Spain cannot afford to run up more debt as it is still recovering from the last financial crisis and is therefore calling on the EU for a plan similar to the Marshall Plan to rebuild the European economy. In fact, the last crisis has already led to wage cuts and bank bailouts. This whole situation is of course also leading to political tensions that are only exacerbating the consequences of the global financial crisis and putting Spain's relations with Europe to the test. Spain's economy urgently needs to recover and be rebuilt, which seems to require EU funding (Dombey, 2020).

#### *Development of anarchism in Spain – anarchism today*

In the previous chapter, the analysis was focused on the theory of anarchism and the history of anarchism in the past, in particular during the first decades of the twentieth century in Spain. In a seminar at the Palacký University Olomouc in the Czech Republic, Noam Chomsky said that defining anarchism and explaining what it is (and in general all the concept

of political discourse like capitalism and socialism) in a rigid and immutable way is impossible (Chomsky, 2014). In this event he said that real anarchism is “not a specific set of doctrines” but a “tendency of human thought and action” that allows us to see the structures of power, and is the solution to recognize anarchism today in our society (Chomsky, 2014).

Two main events had reshaped the classical approach of anarchism, from the old *modus operandi* of the 30s to the current one of the new Millennium. First, the modern processes, like globalization and decolonization, have changed societies, states and structures all over the world. Second, the devastating events of the past, like the Spanish Civil War, World War II and the rise of the totalitarian regime, have reduced the violent and revolutionary character of the political movement.

According to Chomsky, nowadays anarchism is the sensibilities of people to seek authoritarian domination. Intellectuals, political activists, philosophers and artists like Bertrand Russell, Herbert Read, Mahatma Gandhi, Martin Buber, Albert Camus, Michel Foucault and Paul Goodman are part of contemporary anarchism. They showed how structures of power undermine the freedom of people. The new anarchism has, however, been enriched not only by important intellectuals but also from normal people (Esenwein, 2004).

Spain's strong propensity for anarchism has not disappeared over time. As we have already seen, anarchism has changed in recent decades. The Spanish transition from totalitarianism to democracy has brought about strong changes. Considering the CNL, the workers' union was divided into two groups: the CNT/AIT and the CGT. The CGT (*Confederación General Trabajo*) represents the true heir of the CNT. Today CGT defines itself as an association of people who try to change the malfunctioning society based on poverty, inequalities and injustices (CGT, 2007). The CGT's participants bitterly criticize the government reforms and also the subordinate role of the major unions (CGT, 2007). In 2018 the General Secretary of the organization declared that the number of members is 100,000. According to him, the CGT represents an important force in the Spanish context (Pascual, 2018), considering that the two largest workers' unions each have just under a million members. In 2018 CGT had around 7,000 trade union delegates in companies and state organizations around Spain.

For this analysis, we decided to interview Juan Cruz, an exponent of the Anselmo Lorenzo Foundation, that tries to convey the historical and cultural heritage of the CNT, the anarchist union (Cruz, 2020). The first point of analysis of our interview is how there is a huge difference between the anarchism of the past, represented by the CNT, and the current

anarchism in Spain. Second, the impossibility to replace the same situation and to re-create an anarchist society. Third, the important role of the independent organization to promote a free knowledge of the anarchist history in Spain. In the view of the Foundation, it is not possible to have truly free knowledge from any institution dependent on the State. Finally, we asked the biggest barriers to the change in the Spanish system. Following his ideas, the barriers are always the same as in the past. In the local level, the barriers are individualism, the lack of class consciousness and delegation of power to parties. In the international context, the power of the elites and the large companies unbalanced in comparison with the power of workers unions (Cruz, 2020).

The presence of what can be called a strong legacy of Spanish historical anarchism does not stop at the trade unions only.

### **Comparison and discussion of Spain's development**

In order to answer the research question *“To what extent can the coronavirus crisis provide a platform for anarchistic system change in Spain? What parallels can be identified to similar situations in history?”*, we set the foundation by describing several aspects of the country's character, as seen in chapter 4, to get a clearer picture of the current and former Spain. The aim of this chapter is to compare, evaluate and discuss the previously identified indicators and to find possible parallels based on the chosen theories to answer the research question. In chapter 5.1, we focus on an analysis of whether a revolution-based system change by anarchist movements seems possible in Spain today, as an extreme form of system change towards anarchism. As delineated in more detail in chapter 5.1 below, we overall conclude that such a revolution seems not very likely at the moment. We therefore use theories of Melman, Alperovitz and Pateman in chapter 5.2 to analyze whether alternatives to the extreme form of a revolution exist, and provide an example with the Mondragon experience.

#### *Potential for an anarchistic system change through revolution*

In chapters 4.1 and 4.2, we explained, based on theories from Pateman, Alperovitz and Melman and organized by Gottschalk's framework on causes for a revolution, potential reasons for the anarchistic system change of Spain in the 1930s (referenced to as “historical Spain” or “Spain in the past” in the following). We specifically used three main criteria, in accordance with our methodology described in chapter 3: demand, hope and weakness of conservative forces. Based on different indicators for these criteria and our analysis of Spain

today in chapters 4.3 and 4.4, we compare these two situations in the following, again organized by Gottschalk's framework, as summarized in table 1 below.

The first question is whether there is *demand* for a revolution or system change, derived from the existence of provocation and a solidified public opinion. Today's Spain was and still is suffering from the last economic crisis and was now again hit hard by the corona crisis, with expected recessions, increased gaps between rich and poor and increased unemployment rates. Similar to the situation in the past, a global pandemic and health crisis falls into periods of economic weakness, putting further strains on the economy and society. Furthermore, political movements towards both left- and right-wing populist parties imply that many people might be dissatisfied or disagreeing with the politics. In addition, and again similar to the past, a cultural division between different regions could be noted in recent years, as is particularly evident in the Catalan independence movements, leading to the referendum in 2017. It could even be argued that the partly excessive police involvement surrounding this referendum could be seen as provocation of specific cultural and regional groups. In comparison, the cultural and military repression of the population and the establishment of a military dictatorship in historical Spain provoked the cry for revolution. Thus, when comparing these two phases, it would be hard to argue that there is the same level of provocation through repressive actions by the government or central forces at the moment, which would foster demand for a system change. It is, however, hard to predict which political "provocations" the COVID-19 measures restricting civil rights will have on the country in the long term, as well as the consequences of the dispute in Catalonia on the independence referendum. Thus, overall it can be argued whether the impact of the crises nowadays are impactful enough to society and the economy to create demand for a system change. While above mentioned tendencies share some similarities, potentially creating a basis for demand for a system change in the long term, it seems, however, not be the same level of demand for a system change compared to historical Spain, at least today.

The second criteria shows a clearer picture, and has therefore a high significance for our overall evaluation: the current anarchy movement in Spain is very weak and they neither have a strong leadership nor a strong action plan, as depicted in chapter 4.4. Even if there have been mass protests against the authorities after the global economic crisis in 2008 and political movements have developed out of this, it can still be said that these events are not sufficient to define that there is a *hope* for an anarchistic system change, especially since many of these protest movements have ended up in political parties or have gathered in new parties and thus actually support the existing system rather than weaken it. There is only limited power put

into social movements towards an anarchistic change. This is in contrast to historical Spain, where a possible left-wing alternative association had the ability to govern and, perhaps more importantly, the CNT and other trade unions played an active role in oppositional society and called for self-management, among other things.

In addition, the *conservative forces* in historical Spain were very weak after the various crises. There were power struggles within the military, there was a lack of coordination of the conservative powers such as the church or the economy, and also of the military. Nowadays, the situation is to some extent quite the opposite. As the example of Catalonia showed, the central government in Madrid was not afraid to address the independence referendum with police resources and, if necessary, with military action, showing the strength of conservative forces in difficult situations. Even though different political movements, especially towards left and the right wing populist parties, are growing and dividing the political spectrum, which could on the one hand be seen as weakening the conservative forces, on the other hand they promote a pluralistic society, especially since these groups also participate in political discourse and in parliament.

In summary, Spain has been in and through crises in the last decades (potentially influencing the *demand* for a system change), however, there is currently no strong anarchist movement inside or outside the existing system (*hope*), and furthermore, the existing institutions such as the government or, in general, the Spanish state are not weak to impose their power, when compared to historical Spain (*weakness of conservative forces*). This leads us to the conclusion that there is currently very likely no sufficient basis for an anarchist system change through revolution in Spain.

**Table 1 Comparison of potential causes for a system change in Spain today and in the past**

Potential Causes of revolution	Indicators for revolution in historical Spain	Indicators for revolution in Spain today
<b>1.a Demand – Provocation</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Cultural and military repression of the central government</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>COVID-19 containment measures</li> <li>Region-specific measures (Catalonia), partially with police enforcement</li> </ul>
<b>1.b Demand - Solidified Public Opinion</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>The important role of bankers, elites and businessmen in the central government</li> <li>Agricultural system that causes poverty and backwardness</li> <li>Overproduction crisis from the WWI</li> <li>Health crisis (Spanish Flu)</li> <li>Cultural division (between social class and between geopolitical region)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>After progress in 90' and 00', huge incline of unemployment and economic recession from 2008</li> <li>Gap between poor and rich growing</li> <li>Cultural division between regions</li> <li>Recovering economy hit by new crisis: COVID-19 (health crisis)</li> </ul>
<b>2. Hope - Action Program &amp; Leadership</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>The existence of a possible left alternative able to govern. (San Sebastian Pact: pact of between leftist organization)</li> <li>Active role in the opposition of organizations (in particular CNT and other workers union)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Political movements towards extremists (both left- and right-wing) implying a divided political spectrum</li> <li>Catalonian referendum shows split between regions, but central government showed power and considered usage of military forces to resolve</li> </ul>
<b>3. Weakness of Conservative Forces</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Struggles within the military sector</li> <li>Lack of coordination of conservative forces (church, entrepreneurs, army)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Political movements towards extremists (both left- and right-wing) implying a divided political spectrum, however in the last years trend towards right-wing parties</li> <li>Catalonian referendum shows split in regions, but central government showed power and considered usage of military forces to resolve conflicts</li> </ul>

Sources: This table is a summary of information provided through chapters 4.1 to 4.4, please see corresponding chapters for detailed information about the sources.

### *Alternatives to a revolution*

From this analysis it can be comprehended that an anarchist revolution in Spain today is very difficult (not impossible, as already said, the future cannot be known). Today forces able to recreate an anarchist experience like in the 30s are not present.

Yet the actual situation in Spain is unstable. This instability does not only reside in Spain but is part of many economies and societies. However, even if capitalism has created

progress, issues as poverty, crisis and inequality are perpetuated. This is an intrinsic problem in the economic social system of today.

If the violent anarchist alternative (similar to the 1930s) is no longer possible, other alternatives may exist. For Antonio Gramsci, an Italian political philosopher, there is a need to find alternatives, to look forward in a new way (Alperovitz, 2013, pp. 118–123). In the introductory part of this analysis some theories have been presented regarding democratic participation, accumulation of power, alienation and alternatives to power schemes. These are the theories of Pateman, Alperovitz and Melman. In this part we will take some central points of these theories and see how it is possible to implement them through a virtuous example of alternative organization in Spain.

There is no need to imagine unreal and imaginary companies because in fact there is already a real and active alternative in the Spanish context. Mondragon represents a company that embodies (or attempts) the cardinal principles of social economic alternatives. Mondragon is also a clear example of how anarchism is present in Spain today.

The company was founded in the 50s in the Basque town of Mondragon by Jose Maria Arizmendiarieta, a young priest. It is a co-operative workers' self-management organization that inside has at the same level small business and is a big chain company with employees all around the world. Since the foundation, the Mondragon network of cooperatives has uninterruptedly expanded. In 2015 the group counted more than 74,000 workers and €12.5 billion in annual revenue (Mondragon, 2015). Arizmendiarieta's initial purpose was to promote education and employment in the Basque Country. In 1943 he founded the technical training school and in 1948 a local cultural association was linked to the school. In 1956 workers and students created the first industrial cooperative. Quickly the number of cooperatives and the number of workers started to grow. Two years after the creation of the first cooperative, in 1958, the organization provided a social provision system and the next year a cooperative savings bank and a credit institution. Organization inside the Mondragon network has changed during the time to adapt to different situations. However, from the late 70s, there are some main unchangeable structures. There are a variety of bodies inside the group, for example: governing council, management council, social council, and monitoring commission. At the top of them there is the General Assembly composed by all the cooperatives and that is based on the idea of "one vote - one member". In 1987 the Mondragon group defined for the first time the organization's ideas and philosophy: free membership; democratic organization (one vote - one member); sovereignty of labor; capital as an

instrument that should be subordinated to labor; self-management; pay solidarity (fair and equitable return for labor); inter-cooperation; social transformation, justice, and solidarity; universalism and the search for peace, justice, and development of the international cooperative movement; education. “These ten principles have been enshrined as the movement’s founding values” (Barandiaran and Lezaun, 2017).

But not everything is shining. The Mondragon example shows some weaknesses. With the internationalization of the group in the 1980s Mondragon needed to face new challenges. For example, some cooperatives that used their workers in the same way as capitalist companies joined the network, especially in Brazil, China and the Czech Republic. To solve these problems the group has promoted the adoption of its Corporate Management Model by the affiliated and subsidiary companies (Barandiaran and Lezaun, 2017). Following the ideas of Alperovitz, these new forms of ownership are important not only for themselves but also in a long-term vision for switching to a new vision and a new alternative system (Alperovitz, 2013, pp. 118–123). The impact of Mondragon can be seen also overseas, in Europe and America. For instance, it has reached the attention of some members of the US Congress and the White House (Whyte and Whyte, 1988). The Mondragon example of the success of how it is possible to form a new type of organization that removes the old authoritarian failure scheme of domination. This part is necessary to understand what anarchism is in Spain today. It is necessary, however, to underline that as Chomsky claims: anarchism is an ongoing discourse that continues to bring new offers, “no one can say what anarchism can move” (Chomsky, 2014).

### **Conclusion and outlook**

Within this essay, we analyzed, based on different theories, criteria and indicators, whether the corona crisis could set the foundation for an anarchistic system change in Spain. We identified certain similarities between Spain today and Spain during the first half of the 20th century, as in both cases an enormous health crisis hit the country in phases of economic weakness. Furthermore, as in the past, Spain today shows tendencies towards political and regional division in the country. We concluded, however, that a system change towards anarchism through revolution is currently not likely. One of our main reasons is that there are currently no strong anarchist movements in Spain. Instead, political power through social movements seems to be transferred to growing left- and right-wing parties, rather than towards anarchist movements. As an alternative to a revolution, we depicted the Mondragon

Corporation as a social economic alternative and a clear example of how anarchism is present in Spain today.

It should be noted that Spain has not left the phase of crisis behind at the moment, Spain is still in a state of alert. The overall and long-term implications of the corona crisis can only be guessed and estimated at the moment, so it is hard to predict whether this will lead to some kind of system change or revolution in the future, even if not an anarchistic one. As we can currently see in the news from the USA, revolutionary tendencies can erupt quickly during times of tension, and protests regarding corona measures seem to be growing currently in Spain. Thus, future analysis in this area could for example have a look at potential for other forms of system change in Spain and reevaluate the situation in the near future based on the

## REFERENCES

AEP (2018) **impacto de la gripe de 1918 en España**. Available at: <https://vacunasaep.org/profesionales/noticias/impacto-de-la-gripe-de-1918-en-espana> (Accessed: 22 May 2020).

ALPEROVITZ, G. (2013) **What then must we do? Straight talk about the next American revolution: democratizing wealth and building a community-sustaining economy from the ground up**. White River Junction, Vermont: Chelsea Green Publishing.

AUSWÄRTIGES Amt (2020a) **Spanien: Politisches Porträt, Auswärtiges Amt**. Available at: <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/spanien-node/politisches-portraet/210610?openAccordionId=item-210220-0-panel> (Accessed: 16 May 2020).

AUSWÄRTIGES Amt (2020b) **Spanien: Reise- und Sicherheitshinweise, Auswärtiges Amt**. Available at: [https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/spanien-node/spaniensicherheit/210534#content\\_6](https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/spanien-node/spaniensicherheit/210534#content_6) (Accessed: 16 May 2020).

AUSWÄRTIGES Amt (2020c) **Spanien: Steckbrief, Auswärtiges Amt**. Available at: <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/spanien-node/spanien/210524?openAccordionId=item-210220-0-panel> (Accessed: 16 May 2020).

BADCOCK, J. (2012) **‘The Pain in Spain - As protests and problems pile up, there’s no easy way out of the crisis for Spain’s embattled government.’**, *FP Foreign Policy*. Available at: <https://foreignpolicy.com/2012/10/01/the-pain-in-spain/> (Accessed: 20 May 2020).

BADCOCK, J. (2017) **‘Spain Is Flirting With Another Civil War - Will Madrid’s coming standoff with Catalonia be resolved around a negotiating table, or either sides of barricades?’**, *FP Foreign Policy*. Available at: <https://foreignpolicy.com/2017/09/27/spain-is-flirting-with-another-civil-war/> (Accessed: 20 May 2020).

BAKUNIN, M. (1970) **God and The State**. New York: Dover Publications.

Barandiaran, X. and Lezaun, J. (2017) **The Mondragón Experience**. Edited by J. Michie, J. R. Blasi, and C. Borzaga. Oxford University Press. Available at: <http://oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199684977.001.0001/oxfordhb-9780199684977-e-19> (Accessed: 5 June 2020).

BBC, N. (2019) **Catalonia crisis in 300 words**, BBC News. Available at: <https://www.bbc.com/news/world-europe-41584864>.

BLAKE, J. and Hart, D. (1983) **The Spanish Civil War (Documentary)**. Granada Television Productions.

BOOKCHIN, M. (1978) **The Spanish anarchists: the heroic years 1868-1936**. 1. Harper Colophon ed. New York: Harper & Row.

BOYD, C. P. (1997a) **'History and the Creation of Republican Civic Culture, 1931-1936', in Historia Patria: Politics, History, and National Identity in Spain, 1875-1975**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

BOYD, C. P. (1997b) **'The Primo de Rivera Dictatorship, 1923-1930: The Origins of "National Catholicism"'**, in *Historia Patria: Politics, History, and National Identity in Spain, 1875-1975*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

CGT (2007) **Quienes Somos**. Available at: <https://cgt.org.es/quienes-somos/> (Accessed: 10 May 2020).

CHOMSKY, N. (2013) **On anarchism**. New York ; London: The New Press.

CHOMSKY, N. (2014) **Noam Chomsky v Olomouci**. Seminar at the Palacký University Olomouc in the Czech Republic. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=oGGotkwJB3k> (Accessed: 15 May 2020).

CORRÊA, F. (2012) **Rediscutindo o anarquismo: uma abordagem teórica**. Mestrado em Mudança Social e Participação Política. Universidade de São Paulo. Available at: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100134/tde-11122012-161527/> (Accessed: 14 May 2020).

CORRÊA, F. (2019) **Anarchism, power, class and social change**. Available at: <https://blackrosefed.org/correa-anarchism-power-class/> (Accessed: 14 May 2020).

CRUZ, J. (2020) **'Interview on anarchism in Spain today'**.

DA SILVA, R. (2013) **Anarchism: an ideological and historical introduction**. Available at: <https://anarquismorj.wordpress.com/textos-e-documentos/teoria-e-debate/anarquismo-introducao-historica-rafael-v-da-silva/> (Accessed: 10 May 2020).

DOMBEY, D. (2020) **'Spain's economy set to suffer most from coronavirus crisis'**, *Financial Times*, 4 September. Available at: <https://www.ft.com/content/396415a2-7778-4675-8bec-da8fca154bca> (Accessed: 20 May 2020).

EL PAIS (2020) **Spanish PM finds support in Congress for fifth extension to state of alarm**. Available at: [https://english.elpais.com/spanish\\_news/2020-05-20/spanish-pm-finds-support-in-congress-for-fifth-extension-to-state-of-alarm.html](https://english.elpais.com/spanish_news/2020-05-20/spanish-pm-finds-support-in-congress-for-fifth-extension-to-state-of-alarm.html) (Accessed: 4 June 2020).

de la Escosura, L. (2016) **Spanish economic growth in the long run: What historical national accounts show**. Available at: <https://voxeu.org/article/spanish-economic-growth-long-run> (Accessed: 15 May 2020).

ESENWEIN, G. (2004) 'Anarchism', in **New Dictionary of the History of Ideas**. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 66–69. Available at: [https://www.researchgate.net/publication/311885228\\_Anarchism](https://www.researchgate.net/publication/311885228_Anarchism) (Accessed: 12 May 2020).

Federal Foreign Office (2020) **Solidarity with Spain, tackling Covid-19 jointly as the EU, Auswärtiges Amt**. Available at: <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/spanien-node/maas-spanien-covid19-europa-/2337134> (Accessed: 19 May 2020).

FORTE, F. (2020) **Coronavirus (COVID-19) outbreak in Spain - Statistics & Facts, Statista**. Available at: [https://www.statista.com/topics/6118/coronavirus-covid-19-outbreak-in-spain/#dossierSummary\\_\\_chapter2](https://www.statista.com/topics/6118/coronavirus-covid-19-outbreak-in-spain/#dossierSummary__chapter2) (Accessed: 20 May 2020).

GAMERO, J. (1997) **Living Utopia (Documentary)**. Televisión Española (TVE).

GARRETT, T. A. (2007) 'Economic Effects of the 1918 Influenza Pandemic', p. 26.

GOODMAN, P. (2010) **Drawing the line once again: Paul Goodman's anarchist writings**. Oakland, Calif: PM.

GOTTSCHALK, L. (1944) 'Causes of Revolution', *American Journal of Sociology*, 50(1).

GUÉRIN, D., Chomsky, N. and Klopper, M. (1970) **Anarchism, from theory to practice**. Repr. New York: Monthly Review Press.

HERMET, G. (1996) **Histoire des nations et du nationalisme en Europe**. Paris: Editions du Seuil (Points, H198).

JOHNSON, K. (2020) 'Fighting Pandemic, Europe Divides Again Along North and South Lines - Southern countries push for a eurobond while the wealthy North says "nein."', *FP Foreign Policy*, 30 March. Available at: <https://foreignpolicy.com/2020/03/30/coronavirus-pandemic-europe-north-south-eurobond/> (Accessed: 20 May 2020).

LA MONCLOA, M. of the P. (2020) **History and Culture, La Moncloa**. Available at: <https://www.lamoncloa.gob.es/lang/en/espana/historyandculture/Paginas/index.aspx> (Accessed: 18 May 2020).

MACHER, J. (2018) **Spanien zehn Jahre nach der Krise - Alles wieder gut?**, *Deutschlandfunk Kultur*. Available at: [https://www.deutschlandfunkkultur.de/spanien-zehn-jahre-nach-der-krise-alles-wieder-gut.1076.de.html?dram%3Aarticle\\_id=417457&fbclid=IwAR0WssvW0Pd9j1iBi\\_wS0n86XS3-jS\\_2I8M9gh4Q7oQWvfxWgsOzaOFKWoU](https://www.deutschlandfunkkultur.de/spanien-zehn-jahre-nach-der-krise-alles-wieder-gut.1076.de.html?dram%3Aarticle_id=417457&fbclid=IwAR0WssvW0Pd9j1iBi_wS0n86XS3-jS_2I8M9gh4Q7oQWvfxWgsOzaOFKWoU) (Accessed: 25 May 2020).

MARTINI, M. *et al.* (2019) 'The Spanish Influenza Pandemic: a lesson from the history 100 years after 1918', *Journal of Preventive Medicine and Hygiene*, Vol 60.

MELMAN, S. (2001) **After Capitalism: From Managerialism to Workplace Democracy**. New York: Alfred A. Knopf.

MERRIAM-WEBSTER (2020) **Anarchism**. Available at: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/anarchism> (Accessed: 21 May 2020).

MINDER, R. (2018) **‘Can Pedro Sánchez Put Spain Back Together Again? - The 2017 crisis in Catalonia tore the country apart. The new Spanish prime minister will need to fend off rivals and manage alliances to stay in power long enough to heal the wounds.’**, *FP Foreign Policy*. Available at: <https://foreignpolicy.com/2018/06/20/can-pedro-sanchez-put-spain-back-together-again/> (Accessed: 20 May 2020).

MISTELI, S. (2019) **Sánchez’ Sozialisten und die Linkspopulisten von Podemos wollen eine Koalition bilden – die neuesten Entwicklungen nach der Parlamentswahl in Spanien**. Available at: <https://www.nzz.ch/international/sanchez-sozialisten-gewinnen-laut-prognosen-die-parlamentswahl-in-spanien-rechtsnationale-vox-legt-deutlich-zu-die-wichtigsten-antworten-im-ueberblick-ld.1520831> (Accessed: 15 May 2020).

MONDRAGON (2015) **Annual Report 2015**. Available at: <https://www.mondragon-corporation.com/wp-content/themes/mondragon/docs/eng/annual-report-2015.pdf> (Accessed: 28 May 2020).

MONTAGUT, E. (2016) **La atención al desempleo hasta 1931**. Available at: <https://www.nuevatribuna.es/articulo/historia/atencion-desempleo-1931/20161130174843134338.html> (Accessed: 20 May 2020).

MÜLLER, A. (2013) **Spaniens Verzweifelte, Zeit Online**. Available at: <https://www.zeit.de/wirtschaft/2013-01/spanien-wirtschaftskrise-raeumungen-selbstmord?fbclid=IwAR3YRvonXzYIVuBd2c8nK-HVzGCqWI-FqxCPN15jGkUrC9oAVeGhaNEFGxk> (Accessed: 25 May 2020).

NAGEL, J. C. (2014) **‘Is Spain About to Embrace Chavismo?’**, *FP Foreign Policy*, 19 November. Available at: <https://foreignpolicy.com/2014/11/19/is-spain-about-to-embrace-chavismo/> (Accessed: 20 May 2020).

OECD (2020) **Spain, OECD Data**. Available at: <https://data.oecd.org/spain.htm> (Accessed: 25 May 2020).

PARDO, P. (2019) **‘Make Spain Great Again - The far-right Vox party has adopted Trump-style politics.’**, *FP Foreign Policy*, 27 April. Available at: <https://foreignpolicy.com/2019/04/27/vox-spain-elections-trump-bannon/#> (Accessed: 20 May 2020).

PASCUAL, A. (2018) **‘Los sindicatos recuperan afiliados por segundo año consecutivo tras la crisis’**, 2 April. Available at: <https://www.20minutos.es/noticia/3252805/0/sindicatos-recuperan-afiliados-tras-crisis/> (Accessed: 25 May 2020).

PATEMAN, C. (1970) **Participation and democratic theory**. Cambridge: Cambridge University Press.

PAYNE, S. G. (1973) ‘**Ancient Hispania**’, in *A History of Spain and Portugal*. University of Wisconsin Press.

PRADOS DE LA ESCOSURA, L. (2003) **El progreso económico de España (1850 - 2000)**. Bilbao: Fundación BBV.

REPICI, A. *et al.* (2020) ‘**Coronavirus (COVID-19) outbreak: what the department of endoscopy should know**’, *Gastrointestinal Endoscopy*.

RODRIGUES, G. B. (2016) ‘**a experiência da autogestão territorial anarquista durante a guerra civil espanhola (1936-1939): legado, limites e possibilidades**’, (1), p. 23.

SAEZ, M. *et al.* (2020) ‘**Effectiveness of the measures to flatten the epidemic curve of COVID-19. The case of Spain**’, *Science of The Total Environment*, 727.

SIMPSON, J. (2017) ‘**The nature and response to the 1930s agrarian crisis : Spain in a European perspective**’. Available at: <https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/25503/wp1708.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Accessed: 15 May 2020).

TRILLA, A., Trilla, G. and Daer, C. (2008) ‘**The 1918 “Spanish Flu” in Spain**’, *Clinical Infectious Diseases*, 47(5), pp. 668–673.

WHYTE, W. F. and Whyte, K. K. (1988) **Making Mondragon: the growth and dynamics of the worker cooperative complex**. Ithaca, N.Y.: ILR Press.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (2020) **Q&A on coronaviruses (COVID-19)**. Available at: <https://www.who.int/news-room/q-a-detail/q-a-coronaviruses> (Accessed: 25 May 2020).

ZHOU, F. *et al.* (2020) ‘**Clinical course and risk factors for mortality of adult inpatients with COVID-19 in Wuhan, China: a retrospective cohort study**’, *The Lancet*, 395(10229), pp. 1054–1062.

## Appendix

### Interview Protocol with Anselmo Lorenzo Foundation (Juan Cruz)

#### 1. What does your organization do and what does it stand for?

A.: The Anselmo Lorenzo Foundation is a cultural foundation that aims to conserve and disseminate the documentary heritage of the Confederation National Labor Office (CNT).

#### 2. How different was Spain during the 1930s from the current Spain that paved the way for anarchist movements?

A.: The libertarian movement of the 30s was composed, fundamentally, by manual workers who developed their labor lives in the context of a country (Spain) with a very strong concentration of wealth and labor legislation that favored exploitation.

**3. How strong was the anarchist movement during the 1930s compared to today? What intermediaries (such as the State, the church, the military, etc.) corroborated for this movement?**

A.: The anarchist and anarcho-sindicalist movement in the Spain of the 1930s has nothing to do with today. The CNT was a union organization that brought together most of the workers unionized in Spain and had hundreds of unions scattered throughout Spain. The libertarian movement, moreover, was endowed with hundreds of libertarian athenaeums, newspapers and a social and cultural fabric that made a counterbalance to the hegemonic power of the Church, the State and Capital.

**4. Do you think it is possible, after the COVID-19 crisis, to have an anarchist movement similar to the one that occurred during the Spanish civil war? why?**

A.: No. The situation of the libertarian movement has nothing to do with it. It is currently a minority, compared to that of the 1930s.

**5. How did World War I and the financial collapse of 1929 affect power and anarchist movements?**

A.: I'm not a specialist in this topic, so I don't think my opinion is valid. In any case, Spain did not participate in the First War World. The financial collapse of 1929 was felt in Spain, but I think its consequences did not have much to do with the gradual strengthening of the libertarian movement organizations.

**6. What institution in society is responsible for Spanish citizens to learn about anarchist movements?**

A.: I do not think that to any institution dependent on the State, the power political or economic power corresponds to promote knowledge of the libertarian movement, because it is the enemy of all these institutions and power. Improving knowledge of movement libertarian, his ideas, history and organizational strategies correspond, first of all, to the organizations of the libertarian movement and to groups, the media, etc. linked to this movement.

**7. What are the biggest barriers to general change in the system in Spain? How does it compare to the past?**

A.: For me the barriers are still the same as always. If we understand the social change in the key of improvement for workers, I think the biggest barrier is, on the one hand, individualism and the lack of class consciousness. On the other hand, delegationism also influence the political parties. In the international context, the power of the economic elite and large companies is still diametrically superior to that of organizations interested in a social change favorable to the social majority. That power was not so unbalanced in times of past, since, in comparison, the workers' organizations were much more powerful, there was much more class consciousness and there was mass media (the workers' press) with a wide profile among popular classes.

## PELA EMANCIPAÇÃO DOS CORPOS TRANS: TRANSGENERIDADE E ANARQUISMO

*Cello Latini Pfeil*

Graduando em Ciências Sociais na UFRJ. Pesquisador no CPDEL – Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias (IFCS/UFRJ)

**Resumo:** Meu interesse principal nessa pesquisa é conseguir vincular narrativas trans à lente de análise anarquista. Entendo que a liberdade dos corpos – cis e trans – está fundamentalmente atrelada aos princípios libertários de autogoverno e autodeterminação, ou seja, em todo ideal movido pela defesa da liberdade e pela emancipação das expressões em relação à normatividade cisgênera e patriarcal. A partir disso, argumento pela defesa desses ideais como inerentes à reivindicação dos corpos trans e não-normativos. Para reforçar a necessidade de que pessoas trans se autodeterminem, componho esse trabalho com base em narrativas quase majoritariamente trans, integrando-as a narrativas libertárias de autores cisgêneros.

**Palavras-chave:** transgeneridade; anarquismo; cisnormatividade; autodeterminação; autonomia.

**Abstract:** My main interest in this research is to connect trans narratives to an anarchist analysis. I understand that the freedom of the bodies – cis and trans – is fundamentally hitched to the libertarian principles of self-government and self-determination, that is, to every ideal motivated by the defense of freedom and by the emancipation of all expression from the cisgender and patriarchal normativity. From that, I argue over the defense of these ideals, as they are inherent to the claims of transgender and non-normative bodies. To reinforce the need of trans people to self-determine themselves, I compose this essay mainly with trans narratives, integrating it with libertarian narratives of cisgender authors.

**Keywords:** transsexuality; anarchism; cisnormativity; self-determination; autonomy.

## Introdução

Nesse artigo, proponho o vínculo dos estudos de gênero – com foco nas inflexões sobre cisgeneridade e nos atravessamentos das transgeneridades – a princípios anarquistas, por meio do detalhamento das dinâmicas que compõem a cisgeneridade e a operacionalização institucional de sua normatização. O caráter revolucionário dos movimentos trans naturalmente abarca o combate contra todo tipo de imposição direcionada a corpos não-normativos. Se partirmos do princípio de que a cisnormatividade se sustenta em práticas de opressão e violência, entendemos que, do ponto de vista teórico, não existe ideologia que melhor possa contribuir para a emancipação de corpos trans e cis do que as ideias libertárias.

Errico Malatesta (2009: 04) define anarquismo como “o método para realizar a anarquia por meio da liberdade e sem governo, ou seja, sem organismos autoritários que, pela força, ainda que seja por bons fins, impõem aos demais sua própria vontade”. A autoridade, para o autor, seria a imposição de vontades, forças, desejos, sendo desnecessária à organização social. Em vez de beneficiá-la, a autoridade se beneficiaria pela extração de vantagens de grupos sociais marginalizados. Ao pensarmos as implicações que atravessam corpos trans, embarcamos numa tentativa de compreender diferentes formas de transgressão, de subjetividades complexas e não-fixas que sobrevivem às imposições do sexocentrismo, do sexismo, do heterossexismo (JESUS, 2013). Nessa perspectiva, pretendo mostrar que os princípios fundamentais anarquistas de igualdade, autogoverno e autodeterminação, ajuda mútua e Federalismo integram o combate à normatividade cisgênera como defesas incessantes de liberdade e emancipação.

Ao longo deste trabalho, apresento algumas noções básicas dos movimentos trans para evidenciar o caráter normativo da cisgeneridade; analiso a constituição da cisgeneridade e de seus atravessamentos violentos; evidencio a falta de autonomia de pessoas trans para se autodeterminarem, concentrando-me no saber médico e nas violências que decorrem de sua imposição; e apresento a violência presente no acesso a locais regulados por uma lógica normativa e agressiva tanto a pessoas trans e como a pessoas cis.

Início o texto contextualizando o surgimento de discussões sobre transexualidade na medicina e as subsequentes reações à patologização. Daí, parto para o entendimento do que seria *transgeneridade* e apresento exemplos das dinâmicas que acompanham a busca por ‘passabilidade cis’, isto é, por se ‘camuflar’ como cis em uma sociedade cisheteronormativa. Entendo que essa busca por passabilidade cis pode ser uma tentativa de autopreservação. A compreensão dessa busca demanda que procuremos entender em que consiste a cisgeneridade,

e isso pode ser feito através do estudo dos impedimentos que pessoas trans enfrentam para serem reconhecidas e respeitadas. A norma se autodenuncia em seus próprios mecanismos de normatização.

Passo, com isso, a uma análise desses impedimentos. A noção de ‘verdadeiro transexual’ coordena muitos deles, se utilizando do argumento de que somente ‘verdadeiros transexuais’ poderiam ser reconhecidos e respeitados como trans. Se existe uma lógica de tutela e controle sobre corpos trans-gressores, essa lógica se baseia na ideia de que pessoas trans jamais seriam capazes de se autodeterminar. Exponho exemplos de minha vivência enquanto uma pessoa transmasculina, branca, com acesso ao ensino superior, ao meio acadêmico e à militância. Ao rejeitar as características centrais da cisgeneridade – pré-discursividade, binariedade e permanência (VERGUEIRO, 2015) – a transgeneridade reforça o argumento de que corpos trans são a expressão de uma política libertária. O não-reconhecimento das identidades T se expressa pela falta de documentação governamental sobre as violências que sofremos, e os detentores da autoridade – que pode ser jurídica, policial, escolar, etc. – reforçam o sistema de exclusão que relega pessoas trans à marginalização, à prostituição, à violência.

Sendo assim, o objetivo principal desse texto é evidenciar como pessoas trans se deparam constantemente com deslegitimações de sua existência; com a necessidade de provar que se é quem se é; com constrangimentos e impedimentos a sistemas de saúde e outros ambientes cisgenerificados; com um sistema<sup>105</sup> de tutela – e, enfim, como isso nos direciona à negação da autoridade, à defesa da liberdade, da igualdade e da autodeterminação.

## **O fenômeno transexual e a descoberta da cisgeneridade**

### Conceituação do termo e história do ativismo

A partir da década de 1960, o chamado ‘fenômeno transexual’ começa a receber visibilidade na medicina. Em 1966, Harry Benjamin publica *O Fenômeno Transexual* e estipula que o ‘tratamento’ adequado para pessoas trans – no caso, a maioria, senão a totalidade, dos seus pacientes eram mulheres – seria endocrinológico, proporcionando certa congruência entre o ‘sexo biológico’ e a identidade de gênero. Benjamin refutava qualquer tipo de psicoterapia ou acompanhamento psiquiátrico para as pessoas trans, visto que tais

---

<sup>105</sup> Trocadilho que une as palavras “cisnormatividade” e “sistema” para se referir a sistemas de poder dominados pela normatividade cisgênera.

intervenções buscavam algo como terapias de ‘reversão sexual’. Atualmente, tais terapias são proibidas pelo Conselho Federal de Psicologia.

Em oposição a Benjamin, o psiquiatra Robert Stoller, ainda na década de 1960, acreditava na eficácia do acompanhamento psiquiátrico e fomentava tais terapias de ‘reversão de gênero’. Intervenções cirúrgicas eram consideradas mutilações evitáveis, tendo como solução o tratamento psicoterapêutico. Benjamin e Stoller foram figuras marcantes e decisivas no desenrolar dos movimentos trans, na necessidade desses movimentos surgirem. O termo *transgênero*, pensado por pesquisadores cisgêneros, surgiu nos anos 1960 para designar sujeitos considerados desviantes no que diz respeito à expressão e à identidade de gênero. Em 1973, o professor John Money passou a entender a transexualidade como uma disforia de gênero e, em 1980, a transexualidade foi incluída no Código Internacional de Doenças (BENTO, 2006).

Atualmente, a constituição de ONGs e de entidades formadas por pessoas trans combate a patologização das transidentidades. Os movimentos trans não consistem somente na identificação com certo gênero, já que se transformaram, com o tempo, em uma cultura marginal, em uma luta pela emancipação dos corpos e pela autonomia dos sujeitos. Esses grupos de resistência surgiram como uma necessidade de defesa contra ataques sistemáticos à população trans. Nos Estados Unidos, Amigo-Ventureira (2019) aponta para dois acontecimentos históricos que marcaram e impulsionaram esses movimentos no mundo. O primeiro, de 1966, ocorreu em São Francisco, na Califórnia, em que a polícia retirou vários clientes da Cafeteria Gene Compton. A comunidade reagiu e várias pessoas foram presas. O segundo, de 1969, ocorreu no bar Stonewall Inn, que gerou a revolta de Stonewall contra a brutalidade policial. Apesar de ser conhecido como o estopim de um movimento social de homossexuais, o enfrentamento à polícia contou com a presença massiva de pessoas trans, especialmente mulheres. As protagonistas da revolta foram Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera, fundadoras da *Street Transvestite Action Revolutionaries* (STAR), em 1970 (AMIGO-VENTUREIRA, 2019).

O primeiro acontecimento citado motivou a criação de entidades como o COG (*Conversion Our Goal*), em 1967, que sustentou a criação de outros grupos na Califórnia, convertendo-se, em 1968, na *National Transsexual Counseling Unit* (NTCU). A NTCU representa a primeira organização mundial em defesa das pessoas trans. Também foram fundados o *FTM International*, originado em 1986 a partir de um grupo de apoio e formado por homens trans e pessoas transmasculinas, como uma reação à quase inexistência de homens

trans nas organizações da época; a ILGA (*International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans And Intersex Association*), fundada em 1978, que conta com mais de 670 organizações em vários países; e a *Transgender Nation*, que se formou em 1992 (AMIGO-VENTUREIRA, 2019).

Os impactos desses eventos levaram à formação de outros grupos de pessoas trans em diversos países, inclusive no Brasil. É importante destacar que não há um grupo dominante. As organizações são ONGs, casas e associações que, juntas, formam redes de colaboração. Embora possa haver discordâncias entre elas, o objetivo comum é acolher pessoas trans, lutar por seus direitos e garantir sua sobrevivência. Elas possuem interesses e necessidades comuns e, com base nisso, se associam livremente. O conceito de Federalismo como “uma forma de organização social em que os grupos autodeterminados concordam livremente em coordenar suas atividades” (ERVIN, 2015, p. 122) entra em prática.

Dentre esses grupos, destacamos, no Brasil, a ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais), registrada em 2002, mas sendo constituída e estruturada desde 1992, a partir da Associação de Travestis e Liberados (ASTRAL), no Rio de Janeiro; a Rede Trans Brasil, fundada e registrada em 2009, no Rio de Janeiro; o IBTE (Instituto Brasileiro Trans de Educação), fundado em 2017; entre outros. Em 29 de janeiro de 2004, o Ministério da Saúde lançou a campanha nacional “Travesti e Respeito”, idealizada por travestis. A campanha é considerada a primeira iniciativa nacional contra a transfobia. Essa data se tornou o Dia da Visibilidade de Travestis e Transexuais e é anualmente celebrada. De 23 de outubro de 2007 até 2012, a campanha internacional *Stop Trans Pathologization* produziu mobilizações contra a patologização de identidades trans, inclusive no Brasil. Em 2007, a campanha conseguiu alcançar 17 países em 29 manifestações (BENTO & PELÚCIO, 2012). Foi a primeira mobilização mundial de peso contra a psiquiatrização de nossas identidades, contra a afirmação do TIG (Transtorno de Identidade de Gênero) nos CIDs (Códigos Internacionais de Doenças) – da Organização Mundial da Saúde – e nos DSMs (Manuais de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais) – da Associação Psiquiátrica Americana. Portanto, o dia 23 de outubro é reconhecido como o Dia Mundial de Luta contra a Patologização da Transexualidade (Jesus & Alves, 2012), contando com adesões de centenas de grupos e redes de apoio em todo o mundo e, por isso, sendo reconhecido como um marco na história dos movimentos trans. Em 2018, o Conselho Federal de Psicologia lançou a Resolução 001/2018, que estabelece a despatologização e defende a autodeterminação e a autonomia de pessoas trans em relação a suas identidades. Portanto, os movimentos trans ultrapassam as barreiras da identificação: o ativismo almeja pela conquista, segundo Amigo-Ventureira (2019), de direitos fundamentais, como o “derecho a la libertad, a la educación, a un trabajo digno, a la

libertad de expresión, a la seguridad de su persona y, como derecho humano más fundamental, a la vida”<sup>106</sup> (p. 17).

### Passabilidade cis: imposição e invisibilização

Numa estrutura cisnormativa e binária que aniquila corporalidades desviantes, Letícia Lanz (2016) considera que a transgeneridade é tanto revolucionária como reacionária. Da mesma forma com que rompe barreiras de identidade e expressão, a transgeneridade pode ser reacionária quando retoma padrões de comportamento cisheterocentros. Como observa Amara Rodovalho (2017), “cede-se ao estereótipo o quanto fizer sentido para a pessoa e, com isso, vai-se tentando minimizar o desgaste, a violência de deslegitimarem sua existência: eis a ideia” (p. 368). Uma pessoa transmasculina que reforce virilidade, macheza e abomine o feminino está se adequando às estruturas que a oprimem, o que em si é uma forma de opressão. A necessidade de ser lido como cis para ser respeitado é, por si, uma violência, pois o ‘respeito’ que recebemos depende da invisibilização de nossa identidade. Uma pessoa transfeminina que reforce passividade, submissão e abomine características socialmente lidas como masculinas está se adequando às estruturas que a oprimem, justamente porque está sujeita à opressão constante. As regras de gênero impostas sobre pessoas trans são as mesmas impostas sobre pessoas cis, orientadas pelo formato de suas genitálias. A estrutura é a mesma, mas a maneira como ela incide sobre a variedade de corpos é radicalmente diversa. Embora possam ser expressividades livres, sem conexão com estruturas de opressão cisnormativas, tais maneiras de moldar o comportamento costumam resultar de uma política do aniquilamento – o que acontece com um *homem que vira mulher*, ou com uma *mulher que vira homem*, ou com um *hermafrodita* quando se evidenciam, respectivamente, suas condições de *homem que virou mulher, mulher que virou homem e hermafrodita*<sup>107</sup>?

A adequação dos inadequados a comportamentos que estejam socialmente de acordo com a maneira como eles se identificam advém ou do desejo pessoal e espontâneo por dada performance, ou de uma tática de defesa, pois quanto menos se parece *trans*, menos se está sujeito a violências. Mas o que é parecer trans? A imagem de transgeneridade que permeia o senso comum é uma imagem de ambiguidade, enquanto que a imagem de cisgeneridade

<sup>106</sup>Direito à liberdade, à educação, a um trabalho digno, à liberdade de expressão, à segurança pessoal e, como direito humano mais fundamental, à vida. (tradução nossa).

<sup>107</sup>O uso desses termos aqui pretende demonstrar o que se fala cotidianamente por pessoas que não possuem instrução sobre as discussões de gênero e sexualidade. Costuma-se dizer *mulher que virou homem* em referência a homens trans e pessoas transmasculinas, *homem que virou mulher* em referência a mulheres trans, travestis ou pessoas transfemininas e *hermafrodita* em relação a pessoas intersexo, de maneira ofensiva.

representa congruência entre o gênero designado ao nascimento, o gênero de identificação do sujeito e as expressões corporais adotadas.

Para entendermos melhor a questão, é necessário utilizarmos o conceito de ‘passabilidade cis’. Ao falarmos que uma pessoa trans tem ‘passabilidade cis’, estamos dizendo que ela ‘passa’ como cis; ela é lida socialmente como uma pessoa cis, por não apresentar – ou por conseguir esconder – signos estéticos, corporais e comportamentais que remetam aos estereótipos de transexualidade, ou seja, a uma noção de incongruência. A passabilidade – a capacidade de ‘se passar por’ – é como um disfarce. A busca por passabilidade cis – com o objetivo de ‘se passar por’ cis – seria, então, uma busca por se invisibilizar num contexto em que ser visível é perigoso; seria uma tentativa de sobrevivência e, portanto, “esta busca deve também ser vista como uma possibilidade de resistência às normas de gênero dominantes (patriarcais e cis+sexistas) (...)” (VERGUEIRO, 2013). O machismo, ou a reprodução de atitudes opressivas para com outrem, não está totalmente atrelado à busca por passabilidade cis, mas participa dela. Entendemos como ‘passabilidade cis’ o momento em que uma pessoa reflete os estereótipos físicos e comportamentais reforçados pela cisgeneridade, como, por exemplo, quando um homem trans possui uma estética que se enquadra na cismasculinidade, ou seja, quando ele apresenta signos corporais que sejam lidos como congruentes com a cisgeneridade, padrões estéticos e comportamentais compatíveis com ideais de masculinidade. A ‘passabilidade trans’ seria, então, o momento em que uma pessoa reflete incongruência em relação ao que se espera de seu comportamento e de sua aparência, tendo como elemento determinante o formato de seu corpo, especialmente de sua genitália.

Quando se trata de pessoas trans, o conflito entre o que se é e o que se parece ser é permanente, porque não importa quanta passabilidade cis uma pessoa trans acumule, ela jamais será cisgênera. O caráter reacionário da transgeneridade não compete ao que se é, e sim ao que se parece ser aos olhos de uma sociedade transfóbica, racista, machista etc. Um homem trans lido socialmente como homem cis possuirá ‘privilégios’ cis até o momento em que se despir, que revele seu passado em que ele era socialmente lido como mulher, que apresente documentações com seu nome de registro. Das violências decorrentes desses atos, há violências simbólicas e discursivas, presentes em diálogos a princípio inofensivos. A cultura do ‘seja homem’ rejeita a existência de pessoas transmasculinas enquanto pertencentes a um universo masculino. Um homem com vagina é um homem? De que adianta ter uma aparência lida como masculina e não ter pênis? O ‘seja homem’, assim como o ‘feche as pernas, senta direito, não levante a voz’, não passa de uma afirmação verbal, violência

discursiva. Apesar de seu caráter simbólico, são por essas afirmações que as violências materiais se justificam. Então, em todo caso, a transgeneridade é revolucionária, já que toda pessoa trans estará rompendo com as barreiras que lhe são apresentadas.

Para entendermos realmente em que consiste a passabilidade cis, precisamos entender em que consiste a cisgeneridade. Enquanto a heterossexualidade é a norma no âmbito das orientações sexuais, em relação a sexualidades não-heteronormativas, a cisgeneridade é a norma no âmbito das identidades de gênero, em relação à transgeneridade. O termo *cisgênero* surgiu décadas após o surgimento do termo *transgênero*, ao fim do século XX, e significa, para Amara Rodvalho (2017) “o contrário de trans, seja lá o que isso signifique”. Segundo Viviane Vergueiro (2015), o conceito de cisgeneridade, criado “\*\*a partir\*\* das críticas ao gênero como conceito binário, essencializado e estável”, se refere às identidades de gênero consideradas naturais, normais, corretas:

A cisgeneridade, fundamentalmente, pode ser compreendida como a identidade de gênero 'típica', naturalizada: é aquilo que a heterossexualidade é para as orientações sexuais (apesar das frequentes confusões entre identidade de gênero e sexualidade), e que a branquitude é para as raças-etnias. (VERGUEIRO, 2015, p. 192)

Constrói-se uma normatividade cisgênera que não admite a existência de identidades e expressividades inconformadas. O conceito de cisgeneridade denuncia a fragilidade da suposição de binariedade e de fixidez das construções de gênero. A utilização deste conceito para designar indivíduos considerados normais é uma maneira de evidenciar que eles não estão de fora, mas sim inseridos nas dinâmicas que os protegem; eles não são um referencial. Não há neutralidade: se há pessoas trans, há um sistema que as determina como tais e as marginaliza. Evidencia-se, portanto, que a cisnormatividade pressupõe a cisgeneridade como natural.

### Entendendo os aparelhos da cisnormatividade

Para entendermos cisnormatividade, devemos discorrer sobre o conceito de cisgeneridade por uma ótica não-normatizada. Segundo Vergueiro (2015), podemos entender a cisnormatividade como fundamentada por três fatores: a pré-discursividade, a binariedade e a permanência. Antes mesmo de aprendermos a nos comunicar, partes bem específicas de nossos corpos passam a definir aspectos bem específicos de nossas vidas. Quando um médico olha para o corpo de um bebê e diz ‘é menino’ ou ‘é menina’, ele não o faz com base numa

autodeclaração do sujeito. Essa é a pré-discursividade. De maneira semelhante, quando nasce uma criança intersexo, não há hesitação em iniciar procedimentos cirúrgicos para modificar, sem o consentimento da criança, sua constituição física, de modo que se adeque ao que se espera de um corpo feminino ou masculino. Esse tipo de intervenção, na intenção de *adequar* o sujeito a um modelo fisiológico binário e fixo, se alinha com uma cisnormatividade já violenta e invasora. Ao passo que não se hesita em *cirurgiar* corpos intersexo (**sem consentimento do indivíduo**) para encaixá-los em um modelo de corpo cisgênero binário, há hesitação constante – e interminável – de equipes médicas em permitir que uma pessoa trans inicie sua hormonização, ou realize um procedimento cirúrgico de transgenitalização. Ou seja, não há hesitação para inserir forçosa e violentamente uma pessoa na binariedade, mas há impedimentos constantes para aceitar a autonomia de uma pessoa diante da binariedade de gênero fundamentada no sexo. O confronto à permanência se expressa aí: tomando o modelo endossexo e cisgênero como padrão, supõe-se uma congruência entre a fisiologia e a psicologia do sujeito. Não se espera que uma pessoa designada mulher ao nascimento, com base em seu corpo, se identifique como homem, e vice-versa; espera-se que a pessoa permaneça.

Esses princípios incidem sobre nossas vidas a todo o momento, influenciando na forma como nos portamos, falamos, sentimos. Apesar da presença constante desses vetores em nossas dinâmicas de vida, o laboratório mais proeminente e que melhor externa tais mecanismos normatizantes são os chamados ‘programas transexualizadores’, ou seja, instituições médicas que impõem regulamentações bastante precisas e arcaicas no que diz respeito ao ‘tratamento’ de pessoas trans. Qual a melhor forma de estudar a cisgeneridade senão pelos dispositivos que exprimem exacerbadamente sua normatividade?

Segundo Berenice Bento (2006),

O saber médico, ao dizer ‘transexual’, está citando uma concepção muito específica do que seja um/a transexual. Esse saber médico apaga a legitimidade da pluralidade, uma vez que põe em funcionamento um conjunto de regras consubstanciado nos protocolos, que visa a encontrar o/a ‘verdadeiro/a transexual. (BENTO, 2006 p. 47)

Os impedimentos promovidos pelas instituições médicas no que diz respeito à autonomia de pessoas trans para com seus corpos vinculam-se diretamente à ideia de ‘verdadeiro transexual’, calcada nos anos 1960. Para Bento e Pelúcio (2012), os primeiros registros médicos sobre o ‘fenômeno transexual’ emergiram na década de 1950, a partir dos escritos do endocrinologista Harry Benjamin. Como já exposto, Benjamin apostava na

cirurgia de transgenitalização como “a única alternativa terapêutica possível para as pessoas transexuais”, por meio de “critérios tomados por ele como científicos para que seja possível diagnosticar “o verdadeiro transexual” e assim autorizar a intervenção” (BENTO; PELÚCIO, 2012, p. 570). Somente um ‘verdadeiro transexual’ deveria ter acesso às transformações físicas almejadas. Com isso, a demanda por cirurgias e demais procedimentos orgânicos relacionados a identidades de gênero não-cisgêneras se intensificou durante as décadas de 1960 e 1970, concomitantemente à produção de diagnósticos cada vez mais precisos para a transexualidade.

Bento e Pelúcio (2012) percebem que “as pessoas transexuais são construídas como portadoras de um conjunto de indicadores comuns que as posicionam como transtornadas, independentemente das variáveis históricas, culturais, sociais e econômicas” (p. 572). Os documentos analisados pelas autoras, dentre eles o DSM-V e o CID-10, agora atualizado para CID-11, reiteram essa visão patologizante pelos ambientes acadêmico e médico, apesar de recentes mudanças terminológicas e de categoria. Percebemos a perpetuação dessas concepções no contínuo requerimento de laudos psiquiátricos e/ou psicológicos para que a pessoa trans possa fazer o que bem entende com seu corpo. Ou seja, não governamos nossos corpos.

A avaliação do verdadeiro transexual é, em si, uma relação de poder, de forma que a autoafirmação da transgeneridade não seja suficiente para que alguém se reivindique trans. A avaliação da transexualidade em uma pessoa que deseje realizar a cirurgia de redesignação tem duração de, no mínimo, dois anos e consiste em constantes testes psicológicos. Ao fim do desgastante procedimento, “a equipe médica poderá concluir que ele/a não é um/a transexual” (BENTO, 2006). Um dos critérios geralmente utilizados pelos profissionais da saúde para determinar a transexualidade em uma pessoa é sua expressão de gênero, a qual deve estar de acordo com as normas de gênero. Isto é, um homem trans deve se apresentar de maneira considerada masculina, com roupas consideradas masculinas, gestos e linguagem considerados masculinos e heterocentros. O mesmo vale para mulheres trans e travestis, tendo como padrão de comportamento a feminilidade. Assim, para que sejam considerados aptos à cirurgia, os candidatos se veem obrigados a se adequarem a um comportamento cisnormativo e heterossexual, construído socialmente em sua totalidade e, muitas vezes, não condizente com a real expressão de gênero da pessoa.

Bento (2006) observa, também, a presença de um protocolo invisível dentre os funcionários e membros da equipe hospitalar. Os olhares e comentários velados direcionados

às pessoas trans moldavam seu comportamento gradativamente à norma de gênero vigente, pois as colocavam em posição de aberração, de ‘coisa estranha’. Ao mesmo tempo, elas eram infantilizadas e perdiam toda a autonomia sobre sua expressividade e seu corpo, em nome de seu suposto bem-estar. Portanto, poderíamos concluir que, formalmente, o autodiagnóstico não é uma possibilidade, uma vez que desafia a autoridade dos profissionais da saúde. Contudo, segundo Bento (2006), na verdade

o que ocorre de fato é o autodiagnóstico. Ao longo do tempo em que deve frequentar os programas de transgenitalização, os/as transexuais estabelecerão um jogo de convencimento com os membros das equipes para obterem um diagnóstico que autorize a cirurgia. (BENTO, 2006, p. 135)

O autodiagnóstico é uma realidade, porque as pessoas trans se forçam a um modelo de comportamento cisheteronormativo para convencer os médicos de que elas são *realmente* trans. Assim, não só no Programa de Transgenitalização, estudado por Bento, como também em outras instâncias de acesso à hormonização e à saúde, as pessoas trans “constroem uma narrativa biográfica e desenvolvem performances que têm o objetivo de convencer os membros da equipe de que são um homem/uma mulher em um corpo equivocado” (BENTO, 2006, p. 135). Vivenciei essa prática em minhas consultas no ambulatório trans de minha cidade: mesmo sem haver cobrança explícita, mesmo sendo esse ambulatório um ambiente acolhedor com profissionais instruídos – o que não é uma realidade em todos os ambulatórios –, minha apresentação enquanto transmasculino requereu uma expressão de gênero masculina. Fui inclusive lido como mulher trans por causa de um par de sandálias (femininas) que usei. Na primeira consulta com o endócrino, contei uma história falsa e ensaiada sobre como me entendi trans. Afirmei um desconforto profundo com meu corpo, desde os 10 anos de idade, intensificando-se a partir da menarca – algo que não é verdade. Após conhecer outros homens trans usuários do ambulatório, descobri que eu não era o único a mentir, ou a performar uma masculinidade forçada nos dias de consulta apenas para evitar possíveis questionamentos invasivos. Berenice Bento (2006) nos narra uma cena importante sobre essas ‘mentiras’, o que comprova que elas não são inéditas:

depois de anos atendendo pessoas que vinham ao seu consultório solicitando um diagnóstico de transexualidade, concluiu: “Eles mentem.” Em uma reunião do GIGT em Valência, quando se comentou tal conclusão de Stoller, houve uma gargalhada generalizada. Depois, uma das militantes afirmou: “Nós somos muito mentirosos, falamos o que eles querem escutar.” (BENTO, 2006, p. 66)

Na medicina, reforça-se igualmente o discurso de que odiamos nossos corpos, de que nascemos no *corpo errado*, sendo o *corpo certo* um corpo cis. Para sermos oficialmente trans com laudo psiquiátrico/psicológico atestando nossa condição psíquica de transexuais, tendo passado por uma série de avaliações psicológicas e endocrinológicas que atestem nossa condição *verdadeira* de algo-que-não-está-certo, devemos: performar uma heterossexualidade manjada e provavelmente machista; escolher um vestuário padronizado e cisheteronormativo; devemos desejar modificar nossos corpos; devemos odiar nossos corpos e quem somos, de modo a justificar as modificações que desejamos realizar; devemos desejar parecer/ser cis; devemos entregar nossa autonomia e nossa consciência sobre quem somos para a medicina institucionalizada – caso contrário, não poderemos receber um atestado que comprove nossa transexualidade e estaremos cometendo crime de falsidade ideológica. Evidentemente, a autoridade dos médicos em relação a nós viola nossa liberdade. A partir do momento em que determinadas corporalidades são instituídas como norma pelas instituições de saúde, quaisquer violências direcionadas a corpos anormais são facilmente justificadas. Como exemplo, recorrendo novamente a Vergueiro (2015), temos a naturalização do sexo biológico pela pré-discursividade, pela ideia de que o sexo precede o discurso e, portanto, pertence à natureza. Localizamos violências específicas direcionadas a corpos intersexo, trans, homossexuais, assexuais, bissexuais; enfim, corpos que são cirurgiados, tanto física como simbolicamente, por divergirem dos requisitos autoritários da normalidade.

#### Reações em defesa da autodeterminação

Há, contudo, iniciativas que se opõem a esse sistema humilhante de tutela. Em 2017, a Justiça Federal foi acionada por um grupo de psicólogos a respeito da Resolução CFP nº 001/1999. Tal resolução do Conselho Federal de Psicologia possui instruções para a atuação de psicólogos quanto à orientação sexual de seus pacientes, opondo-se à patologização da homossexualidade e a terapias de “reversão”. Após receber a denúncia de uma pessoa que passou pelo processo de ‘reversão’ sexual – a *cura gay* –, a Comissão de Direitos Humanos do CFP descobriu outros casos de tentativa de ‘reversão’ de orientações sexuais, expressões e identidades de gênero não-normativas. O âmbito dessas terapias seria transformar indivíduos com sexualidades, expressões e identidades não-heterossexuais e não-cisgêneras em indivíduos com sexualidades, expressões e identidades de gênero cisheteronormativas. Tais terapias, baseadas numa lógica de patologização, seriam tentativas de aniquilamento das

subjetividades dos indivíduos que se apresentassem, espontânea ou forçosamente, às sessões (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019).

Como reação a essas denúncias, em janeiro de 2018, a publicação da Resolução CFP nº 001/2018 defendeu a despatologização das identidades trans, baseando-se na autonomia e na autodeterminação das pessoas a respeito de sua identidade de gênero. Consideram-se relevantes, na resolução, os conceitos de expressão de gênero, identidade de gênero, cisnormatividade e autodeterminação. A *autodeterminação* é legitimada como o meio pelo qual as psicólogas e os psicólogos reconhecerão as identidades das pessoas transexuais e travestis. Para reiterar essa afirmação, em 2019 o Conselho Federal de Psicologia organizou relatos de pessoas LGBTIs sobre suas vivências, tendo uma seção voltada para o papel de psicólogos na patologização da sexualidade e da identidade dos indivíduos. No relato de um homem trans heterossexual, pardo e com 21 anos de idade, fica evidente a postura genérica de médicos ao se depararem com pessoas trans em seus consultórios:

Ele [o médico] ficou meio assim e disse: “Mas eu acho que não é isso, eu acho que você está inseguro em relação a isso.” Aí eu fiquei tipo: “Não, mas eu estou realmente seguro dessa decisão.” E ele falou: “Você sabe que é uma mudança drástica e que você já conseguiu ultrapassar até mesmo a faixa de...” – agora eu não me lembro mais. Aí eu disse: “Eu sei que, infelizmente, acontece isso.” Ele disse: “Pois é, então, nesses 21 anos você já tem uma vida com esse nome, você já tem uma vida nesse gênero e você sabe que se você mudar ele, você vai mudar sua vida completamente.” Eu disse: “Eu sei e é isso que eu quero, eu quero fazer essa mudança.”

Aí ele ficou questionando, e já bateu aquele arrependimento de ter procurado porque eu sei que não é algo fácil, mas que pelo menos ele tentasse conversar para tentar entender melhor a minha situação, não que ele fosse fazendo esse tipo de questionamento como se eu tivesse sempre errado na história. Aí ele foi e falou coisas desse tipo: “Vou receitar esse medicamento aqui para você e daqui um mês você me procura que a gente vai ver como é que vai ficar essa situação.” Pelo o que eu vi, pelo o que eu pesquisei era um antidepressivo. Então, aí veio aquele questionamento do tipo: “Mas ele acha que é por causa da depressão que eu estou tentando começar a transição de gênero? Ele acha que eu tomando esse medicamento daqui um mês eu vou chegar e falar para ele que realmente era isso, eu não quero mais mudar de gênero?” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 31)

Outro entrevistado, um homem trans heterossexual, pardo e com 24 anos de idade, faz afirmações semelhantes:

A pessoa é induzida a acreditar que ela tem aquele problema psicológico e, por isso, ela se sente daquela forma. Ela não é homossexual, ela tem aquela conduta porque tem distúrbio psicológico. É dessa forma que é tratado: “Ah, você é gay só que a gente vai te formar uma pessoa hétero, tá?” Mas eles (os

profissionais do Centro de Atenção Psicossocial) te induzem, desde as terapias, a acreditar que aquele sentimento que você sente de não pertencer a lugar nenhum, de se sentir confuso, de não ter lugar no mundo, é decorrente de um distúrbio psicológico. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2019, p. 63)

No Brasil, o Processo Transexualizador surge em 2008. Contudo, apenas em 2013 o Ministério da Saúde o amplia para homens trans e travestis, pois seus serviços se limitavam a mulheres trans. Notamos a diferenciação errônea entre mulheres trans e travestis, que propunha um ideal de mulher trans ‘higienizada’ e com desejo de se ‘cisgenerificar’. Devemos combater a concepção de que mulheres trans são aquelas que desejam passar por cirurgias de gênero, mudanças orgânicas invariáveis, ligando-se também à noção de que elas desejam ser ‘mulheres de verdade’, em contraposição à noção disseminada de travesti, que seria uma pessoa transfeminina sem desejar modificações corporais; ou seja, no senso comum, aquela que não deseja não ter um pênis. Essas concepções são completamente estigmatizantes e perpetuam a impossibilidade de que qualquer pessoa trans que não cumpra com os requisitos cisnormativos de desejo acesse determinados serviços de saúde. Quando afirmamos uma diferença conceitual entre mulheres trans e travestis, no que diz respeito à forma como estas lidam com seus corpos, reproduzimos a lógica transfóbica de universalização dos desejos de pessoas trans pela feitura ou não de modificação corporal.

Antes de procurar o ambulatório trans de minha cidade, eu havia me consultado com uma endocrinologista cisgênera. Ao questionar se ela cobrava laudo psiquiátrico para iniciarmos a hormonização, ela respondeu que sim. Ao questionar o porquê, disse-me “você sabe quantas pessoas se arrependem depois?”. O aclamado arrependimento citado pela médica se sustenta no que Bento & Pelúcio (2012) chamam de *visão suicidógena*. Segundo as autoras, esse argumento surge pela necessidade de operacionalizar um “protocolo rígido que obriga as pessoas trans a realizarem acompanhamento terapêutico como forma de protegê-las de seus próprios desejos”, impedindo-nos de administrarmos nossas próprias escolhas, pois nossas “subjetividades [seriam] desconectadas com a realidade e, portanto, sem condições psíquicas de administrar suas [nossas] escolhas” (2012, p. 576). Como nos dizem Bento & Pelúcio:

Se partirmos do pressuposto de que há múltiplas possibilidades de experiências e práticas de gênero, e de que as pessoas que solicitam alterações corporais ou desejam migrar legalmente de um gênero imposto para outro com o qual se identificam são sujeitos capazes de conferir sentido para essas transformações, não há justificativa para definir um protocolo fundamentado no transtorno mental. (BENTO; PELÚCIO, 2012, p. 576)

Dito isso, segundo a visão suicidógena, a questão do arrependimento que culmina em comportamentos destrutivos – nota-se: do sujeito para consigo próprio, e não da sociedade para com ele – surge, nesse contexto, como uma tentativa de se perpetuar a medicalização das pessoas que não se encaixam nas regras de comportamento e desejo. Percebemos a atuação de uma política de *tutela* ao invés de uma política do *cuidado*.

O que sustenta esse processo inteiro é a noção de que pessoas trans jamais seriam capazes de se compreender, ou de determinar sua própria identidade, tal como nos ensinam com relação aos governos quando são apresentados como imprescindíveis, negando-nos a possibilidade de auto-governo. No fundo, tanto para pessoas trans como para a sociedade de modo geral, existe a legitimação da tutela, que nada mais é do que o governo sobre os outros.

Às pessoas que desejam se harmonizar, não são realizados somente exames endocrinológicos para verificar sua saúde e iniciar a administração de hormônios: a hormonização, a permissão para realizar uma cirurgia de transgenitalização e, até recentemente, a retificação dos documentos civis – tudo isso requer o aval médico de que a pessoa que possui essas demandas *realmente* é trans; ela não faz parte do grupo dos normais, isto é, daqueles que, para existirem, não precisam de um diagnóstico; ela precisa ser avaliada pelos detentores (cisgêneros) de um conhecimento, a ela inacessível, sobre *ela própria*. A capacidade dos transgêneros de burlar esse sistema, como observou Bento (2006), ao moldarem seu comportamento para que os profissionais da saúde lhes confirmem um diagnóstico é perpassada por muito sofrimento e violência. É, em si, uma violência, que está presente não somente nos ambulatórios trans, como também no acesso a outras instituições de saúde. Acesso este que se torna inviável quando não se respeita a identidade de uma pessoa trans, quando o nome utilizado pelos atendentes não é o nome escolhido pela pessoa. Em virtude dessa violência, desse impedimento de se acessar saúde básica, Viviane Vergueiro (2015) afirma que

O que eu desejaria de um sistema de saúde seria, fundamentalmente, que minha corpa existisse, e que minha autonomia corporal fosse devidamente informada por pesquisas que a pensassem em suas complexidades, e não como um mitológico grupo social homogêneo criado por sistemas médicos patologizantes que parecem se preocupar mais com nosso monitoramento, controle e exploração acadêmico+econômica que em nossos bem-estares. (VERGUEIRO, 2015, p. 128)

Os espaços de saúde e de atenção psicossocial sujeitam pessoas trans a uma lógica cisnormativa, sustentada pelos três pilares identificados por Vergueiro e demonstrados nos relatos aqui citados. Como já exposto, a pré-discursividade “localiza em certas partes do corpo

uma determinada verdade sobre corpos humanos (e não humanos)” (VERGUEIRO, 2015), e desacredita, dos corpos inconformes, a determinação de sua própria verdade. A pré-discursividade caminha junto com a binariedade, isto é, com a noção de que há somente duas possíveis alternativas generificadas de corpo. Não há espaço para identidades de gênero não-binárias, para corpos intersexo e pessoas que ultrapassam os limites da cisgeneridade. Além da pré-discursividade e da binariedade, apresenta-se, também, a ideia de que os gêneros são permanentes, estáveis, fixos, sem capacidade de fluidez. Assim, os traços de pré-discursividade, binariedade e permanência “podem ser pensados como produtores de cisonormatividades, quando se idealizam estes gêneros e se patologizam/inferiorizam outros” (VERGUEIRO, 2015, p. 192).

Sendo ‘cis’ o contrário de ‘trans’, e sendo a cisgeneridade elemento do qual deriva a cisonormatividade, podemos pensar que, fundamentalmente, a transgeneridade rejeita a pré-discursividade do sexo, a imposição da binariedade de gênero e a fixidez das identificações. Portanto, o que há é uma ruptura das barreiras de expressão, uma apropriação dos corpos trans de símbolos que não lhes deveriam competir. Quando um homem trans se apresenta como mulher e/ou é lido como mulher – de acordo com o gênero que lhe foi designado ao nascimento –, ele está sujeito a dois tipos de violência de gênero: não somente à misoginia, mas também à negação de sua identidade. É uma violência que resiste ao tempo e às circunstâncias, pois onde quer que a pessoa esteja, com quem quer que ela interaja, sua autoafirmação sempre estará à prova: ao se esconder, sua identidade é invisibilizada e veladamente rejeitada; ao se assumir, sua identidade é rejeitada e desacreditada. Não há um limbo em que um corpo trans possa ser somente corpo, ou que possa ser algo mais que um corpo. As pessoas trans “sabem que são antes de tudo e mais nada seus corpos, sabem que a sociedade não lhes deixará esquecer disso em momento algum, em especial as travestis” (RODOVALHO, 2016, p. 25). Somos somente corpos e não passamos disso, mas também somos a representação daquilo que não deve transitar; simbolizamos o que não pode ser feito, já que ninguém, trans ou cis, pode ser livre em sua expressividade. A liberdade, então, não é simplesmente poder se expressar como se quiser, mas saber que, caso se expressasse de outra maneira, não haveria perigo.

## Perspectivas libertárias

### Migrações de violências

Corpos trans são laboratórios da violência. Migram de uma violência para outra; experimentam agressões distintas, que se manifestam de formas distintas e em contextos distintos. Essa migração de violências é observada por Santana (2019) na vivência de homens negros trans:

Embora ambos soframos em algum momento o machismo, a misoginia e a transfobia, o homem branco trans não vivenciará o racismo, ele não irá experimentar ou perceber a sua passabilidade cis por que alguém o olhou como um potencial assaltante ou a polícia o parou em determinado contexto. A forma como o homem negro trans vivencia a transfobia é diferente da maneira que o homem branco trans a vivenciará, e isso também se aplica ao racismo vivenciado pelo homem negro trans, que será diferente daquele racismo vivenciado pelo homem negro cis. São essas especificidades que irão situar o meu lugar de fala no mundo, e esses marcadores sociais precisam ser problematizados, entendidos e levados em consideração. (Santana, 2019, p. 99)

Um homem branco trans que possua passabilidade cis não experimenta essa passabilidade da mesma maneira que um homem negro trans. As transfobias direcionadas a esses corpos se manifestam de maneiras diferentes. Segundo Santana (2019), um homem negro trans – que possua uma leitura social cis – migra de uma figura de mulher-cis-negra para um local em que ele é visto como ameaça; começará a ser visto como potencial assaltante, a ser evitado na rua e a se tornar alvo da polícia, enquanto que um homem branco trans não passará por nada disso. Ocorre a transição de um local – extremamente violento – em que o sujeito é hiperssexualizado e lido como vítima para um local em que o sujeito é lido como ameaça. Isso pode fazer com que ele não deseje que certos elementos passem pela ‘transição’, como, por exemplo, a mudança dos documentos. João W. Nery e Eduardo Maranhão Filho (2013) expõem o relato de Beto, um homem trans que não deseja retificar seus documentos: “Sou mulato, moro no Nordeste e toda hora sou parado na rua para ser revistado. Prefiro ter documentos femininos porque assim, pelo menos, tenho a lei Maria da Penha para me proteger. Tá maluco ir parar numa prisão masculina” (p. 410).

Além disso, a construção de masculinidades em homens trans brancos e negros também não é a mesma. A migração de um lugar social feminino para um lugar social masculino também expressa uma migração de violências. Como aponta Santana (2019, p. 100), “este racismo perverso que atinge e hiperssexualiza nossos corpos, acaba, também,

sendo reproduzido por muitos homens trans” e, embora a hiperssexualização também se direcione a mulheres cis negras, há diferentes demandas para estes corpos. Ou seja, diferentes violências são direcionadas para estes diferentes lugares sociais ocupados pela mesma pessoa em tempos distintos. Do corpo trans é retirada toda possibilidade de expressão: quando se conforma, é violentado, e quando transgride, também. Daí, entendemos que ser trans é, antes de tudo, a marcação da transitoriedade, o desafio à fixidez; é o rompimento de barreiras frágeis e, por isso, continuamente reforçadas.

O corpo trans representa um perigo, pelo fato “de revelar o caráter artesanal da construção de todos os corpos (inclusive os não trans), bem como a artificialidade que sustenta suas fronteiras e que pode facilmente ser borrada” (Cavalcanti et. al., 2018, p. 187). Na medida em que o corpo ganha inteligibilidade pelo sexo e pelo gênero, a única via pela qual se lê uma pessoa trans – ou melhor, o único lugar possível para ela – é o lugar de sua transgeneridade, que a impele a violências sistemáticas. Constrói-se um novo tipo de opressão que incide sobre a construção de novos corpos. Se a liberdade de um povo é sua capacidade de se autogovernar, na perspectiva anarquista, de definir seu próprio futuro, a liberdade de um corpo é sua capacidade de se autodeterminar, perpassando o acesso à saúde (como ambulatórios) e o reconhecimento legal de sua identidade (BENTO, 2006). Em ambos os casos, o corpo trans é deslegitimado pelas instituições legais, devendo se adequar às normativas que o oprimem para conseguir acesso a seus direitos básicos.

As tentativas de burlar esse sistema raramente são individuais; são perpassadas por uma rede de cooperação, seja em relação à compra/aplicação de hormônios e outros artifícios ou às próprias relações que nos fortalecem. É comum que homens trans mais novos perguntem para homens trans mais velhos sobre hormonização, cirurgias, modificações corporais. Existem inúmeros grupos virtuais, em inúmeras plataformas, que possibilitam essa sociabilidade e esse apoio. Eu já acompanhei homens trans em suas primeiras consultas ao ambulatório de minha cidade e já fui acompanhado por amigos. Trocamos contatos de médicos, cirurgiões, psicólogos e psiquiatras que sabemos que não serão preconceituosos. Quando um homem trans consegue fazer a cirurgia de mamoplastia masculinizadora, por exemplo, a comemoração é coletiva, é como se todos tivessem vencido, mesmo que não conheçam a pessoa pessoalmente. Nesses grupos, quando uma pessoa trans está passando por dificuldades, ela pode ser encaminhada para os contatos que a levarão a um abrigo. Numa lógica própria do Federalismo (ERVIN, 2015), esses grupos e associações procuram garantir a sobrevivência política e econômica dos grupos marginalizados.

Expressões dessas redes de apoio são as casas de acolhimento, as organizações para orientar e acolher pessoas LGBTQIA+ em situação de vulnerabilidade, captar recursos, promover atos culturais e pesquisas, como a Casa Chama<sup>108</sup>, a Casa 1<sup>109</sup> e o Coletivo Arouchianos<sup>110</sup>, em São Paulo; a Casinha<sup>111</sup> e a Casa Nem<sup>112</sup>, no Rio de Janeiro; a Casa Aurora<sup>113</sup>, em Salvador; o Instituto Transviver<sup>114</sup>, em Recife; a ONG Transvest<sup>115</sup>, em Belo Horizonte, entre outras organizações. Essas organizações partem do princípio de que a recuperação e o acolhimento de uma pessoa trans são uma conquista coletiva; baseiam-se na cooperação e na solidariedade, operam pelo princípio de ajuda mútua. Diversos ambulatórios trans surgiram por iniciativas de pessoas trans. O trânsito de testosterona entre pessoas transmasculinas não tem como finalidade somente o lucro – considerando que as redes de contato nessas dinâmicas envolvem *vakinhas* e contribuições coletivas, redução dos preços, ou até mesmo doações –, mas sim a realização daquilo que o Estado proíbe: a livre expressão de nossas identidades.

Analisando o desdobramento do movimento Negro à luz dos princípios libertários, Kom'boa Ervin (2015) expressa brevemente o conceito de autodeterminação ao entender que o apoio desejável e necessário dos trabalhadores brancos ao movimento Negro não pode se sobrepor à autonomia do movimento em relação a seus interesses. Pela defesa da autodeterminação, defendemos também o autogoverno. As pessoas devem governar a si próprias, seu movimento deve ser autoincentivado e independente de partidos políticos e lideranças do Estado – sendo o Estado naturalmente opressor –, uma vez que os “Anarquistas acreditam que o primeiro passo em direção à autodeterminação e da revolução social é o controle Negro da comunidade Negra” (ERVIN, 2015, p. 59). Seguindo por esse raciocínio, entendemos que o mesmo se aplica aos movimentos trans. Os já mencionados mecanismos de controle que mantêm as pessoas trans em estado de tutela são comandados por pessoas cis; o acesso de pessoas trans a saúde, serviços básicos e direitos fundamentais é barrado por pessoas cis. E a situação se agrava quando pensamos em opressões raciais, xenofóbicas, homofóbicas, capacitistas, classistas, etc.

<sup>108</sup> Informações podem ser encontradas em: <https://www.atados.com.br/ong/casa-chama>

<sup>109</sup> Informações podem ser encontradas em: <http://www.casaum.org/>

<sup>110</sup> Informações podem ser encontradas em: <https://www.facebook.com/Arouchianos/>

<sup>111</sup> Informações podem ser encontradas em: <https://www.atados.com.br/ong/casinha>

<sup>112</sup> Informações podem ser encontradas em: <https://www.facebook.com/casanemcasaviva/?rf=1090307731030189>

<sup>113</sup> Informações podem ser encontradas em: <https://evoe.cc/casaurora>

<sup>114</sup> Informações podem ser encontradas em: <https://prosas.com.br/empreendedores/34417>

<sup>115</sup> Informações podem ser encontradas em: <https://www.facebook.com/transvest>

Seguindo uma lógica libertária, entendemos que os princípios de liberdade e igualdade são necessários um ao outro e que a liberdade é o destino social dos indivíduos; a autoridade, como já descrito ao longo do texto, seria um impedimento a esse destino. Aqueles que detêm autoridade se encarregam de marginalizar pessoas trans, relegá-las à prostituição, ao desemprego e à miséria. Tais autoridades perpetuam um sistema capitalista “xenofóbico, racista e patriarcal que subordina e oprime mais os povos indígenas, negros, as mulheres, os LGBTQIA+, deficientes, idosos, analfabetos, estrangeiros, em busca de trabalho oriundos de países periféricos, e pobres em geral” (DE MORAES, 2018, p. 32). O exercício dessa autoridade também é discursivo e se expressa pela negação das identidades trans, pela necessidade de que passemos por testes psicológicos para provarmos que somos quem somos, ou para termos acesso à saúde. Em suma, se expressa pela determinação da cisgeneridade como correta. Quando somos impedidos de usar um banheiro, de frequentar espaços marcados por determinado tipo de sociabilidade cisgenerificada, sofremos uma violência simbólica, que pode se transformar em violência material. Quando somos questionados sobre a maneira como nos apresentamos no mundo e *mentimos*, procuramos evitar que essa violência se expanda. Quando almejamos uma passabilidade cis para nos invisibilizarmos, procuramos nos proteger das transfobias diversas às quais estamos sujeitos.

### Um corpo trans serve para que?

Simultaneamente a essa exclusão, nossos corpos são consumíveis: o Brasil é o país que mais consome pornografia com pessoas trans e é o país que mais mata pessoas trans<sup>116</sup>. Um corpo trans serve para quê? Quais espaços ele é forçado a ocupar, e de quais espaços ele é expulso? Essas perguntas já denunciam violência: ao procurarmos pelos *lugares sociais* que ocupamos, em todas as suas possibilidades, percebemos um processo de desumanização. Para Lanz (2016), ser trans é ser um não-ser, porque é estar em um não-lugar, em um lugar de não-pertencimento. Nossos corpos são narrados por uma linguagem que não é nossa e por sujeitos que nos estigmatizam. Para termos noção dessas violências, devemos recorrer a fontes não-governamentais, já que levantamentos estatísticos sobre a população T não são realizados por órgãos oficiais do governos. Aí, percebemos um primeiro sinal da negligência governamental em reconhecer nossos corpos. Pesquisas independentes sobre as vidas de pessoas trans no Brasil são prejudicadas pelo desrespeito e pela banalização da identidade de gênero.

---

<sup>116</sup> Pesquisa realizada pelo canal RedTube disponível em <https://www.pornhub.com/insights/redtube-brazil>

A documentação de violências e assassinatos contra pessoas trans também é prejudicada: “o número de ocorrências desse tipo [homicídios] pode ser ainda maior devido ao elevado índice de subnotificação” (REDE TRANS BRASIL, 2017, p. 4). Segundo o Dossiê “A Geografia dos Corpos das Pessoas Trans” da Rede Trans Brasil (2017), é comum que assassinatos de mulheres trans sejam notificados como assassinatos de homens cis homossexuais, e que assassinatos de homens trans sejam notificados como assassinatos de mulheres cis lésbicas. Até mesmo na morte as identidades de pessoas trans são recusadas; caso seus documentos não sejam retificados, já que o processo costuma demandar dinheiro e a burocracia nos sujeita a inúmeros constrangimentos, seus nomes são desrespeitados nas lápides; em resumo, “o Estado, na realidade, é o que mais violenta esse grupo, não reconhecendo sua identidade de gênero” (REDE TRANS BRASIL, 2017, p. 22) e financiando políticas de extermínio contra pessoas trans, como será exposto mais à frente.

Os assassinatos de pessoas trans passam por um esforço de justificação, em que tanto os agressores quanto o Estado elaboram justificativas que legitimem a violência e a marginalização. O conceito de necropolítica de Mbembe (2016) sintetiza as relações entre soberania e morte. Tendo soberania como “a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2016, p. 135), podemos inseri-la na política de aniquilamento que atravessa pessoas trans. Não tem saída. Travestis são relegadas à prostituição; é-lhes negado qualquer direito à educação, à constituição de família, à saúde, a transitar, a uma vida digna. Ao mesmo tempo, são perseguidas, torturadas e mortas por se refugiarem onde dá: elas não possuem direito à vida. Expressam-se, então, os limites da soberania: sua mortalidade é controlada; seus agressores possuem o direito de matá-las.

Uma materialização disso é a Operação Tarântula, iniciada em fevereiro de 1987. A Operação Tarântula objetivava ‘limpar’ as ruas de São Paulo pela criminalização da prostituição, com foco em pessoas travestis: “a punição, dentro dessa racionalidade, decorre de quem se é, não necessariamente do que se fez” (Cavalcanti et al., 2018, p. 181), ou seja, corpos travestis ocupam lugar de menos-humanas, podendo ser exterminadas. Os homens autorizados a exterminá-las não estavam sujeitos a punições. As travestis não possuíam direito de defesa, nem mesmo quando eram infundadamente e formalmente acusadas de transmitir HIV e enquadradas em crime de contágio venéreo, pois “a verdade seria construída pelos próprios agentes de incriminação, visando como único caminho responder hipóteses já há muito formuladas” (Cavalcanti et al., 2018, p. 184). Em menos de um mês, a Operação foi encerrada sob pressão de grupos LGBTI. Mas mais de 300 travestis foram presas. Nas delegacias, elas eram estupradas e espancadas, e nem sempre saíam de lá vivas (REDE

TRANS BRASIL, 2017). Operações como essa ocorrem de modo generalizado e constante em outros territórios. Frequentemente, os mesmos policiais que prendiam as travestis e as estupravam eram seus clientes na prostituição.

Os assassinatos também ocorrem no que Talia Bettcher (2007) chama de ‘enganação’ (*deception*). Quando uma pessoa transfeminina se relaciona com um homem cis sem ter se declarado trans, é comum que, no momento em que o homem cis ‘descobre’ que a ela é trans, ele a violente, espanque e assassine. Mulheres trans e travestis são vistas, nessas situações, como ‘enganadoras’, como se tivessem se ‘passado’ por mulheres cis e enganado os homens, que supostamente se sentem ‘violados’ e, por isso, cometem homicídio, geralmente precedido de tortura e estupro. Essas violências acometem majoritariamente mulheres trans negras. Com isso, Bettcher (2007) afirma que

In a world that constructs us as either deceivers or pretenders to begin with – invariably denying our authenticity and preventing our very existence, surely “gender deception” must be seen as one laudable tectic of attempted survival in what appears to be an exceptionally violent, no-win situation<sup>117</sup>. (BETTCHER, 2007, p. 60)

Devido a artifícios estéticos e hormonais – roupas, faixas, *binders*, alternativas de hormonização –, pessoas transmasculinas que se hormonizam e que se utilizam dessas ferramentas, em comparação com pessoas transfemininas, *costumam* ter maior facilidade para serem invisibilizadas como pessoas trans, sendo socialmente lidas como homens cisgêneros, o que não evita exclusão social e marginalização. Se colocamos em questão o lugar de uma pessoa trans no mundo, devemos nos atentar para fatores como raça, classe, família, escolaridade, lugar de moradia, sexualidade, corporalidade etc. Quando falamos de nossos atravessamentos, devemos considerar todos esses marcadores sociais, pois universalizar nossas vivências é nos reduzir à nossa transgeneridade e, ainda assim, esse aspecto de nossas existências é variante demais para ser universalizado.

Portanto, não podemos pensar na luta pela libertação dos corpos trans sem defender a luta pela emancipação de todo tipo de corpo que esteja sujeito às opressões diversas e, principalmente, de todos os corpos que, devido a seu lugar social, são incapazes de *produzir* essas opressões. Quando Kom’boa Ervin (2015) afirma que as uniões firmadas entre os movimentos revolucionários permitirão a libertação de “não apenas homens ricos, brancos e

---

<sup>117</sup> Em um mundo que, já de início, nos constrói ou como enganadoras ou como fingidoras – invariavelmente negando nossa autenticidade e impedindo nossa existência, certamente a “fraude de gênero” deve ser vista como uma tática louvável de tentativa de sobrevivência, no que se mostra ser uma situação excepcionalmente violenta, sem chance de sucesso. (tradução nossa)

heterossexuais” (p. 129), é fundamental acrescentar ‘cisgêneros’. A luta contra o poder opressor do Estado se daria com base no princípio de ajuda mútua, de solidariedade e cooperação, aliando-se a movimentos “Gays, Mulheres, trabalhadores radicais e outros que estão em revolta com o sistema” (ERVIN, 2015, p. 19), e isso inclui os movimentos trans, especialmente no que diz respeito à ajuda mútua.

### O sentido da emancipação

Em ambos os casos citados – a Operação Tarântula e as acusações de ‘enganação’ –, a necropolítica de Mbembe (2016) se mostra operacionalizada, seja por meio de um Estado ou de uma cultura do aniquilamento. Voltamos a Lanz (2016) e percebemos que, se somos não-seres, somos aniquilados na medida em que lutamos para existir, para sermos e construirmos um lugar que não seja um não-lugar; isto é, um lugar que se desprenda das normatizações cisgêneras e heterocêntricas (JESUS, 2013) que nos deslegitimam. O combate a essa estrutura não ocorre sem movimento, sem reivindicação. Nosso viés libertário nos conduz ao confronto do domínio do Estado, das normatividades que cerceiam nossas liberdades, com a reivindicação contínua da igualdade e da livre expressão.

A defesa da abolição do Estado e do princípio de autoridade, de uma sociedade baseada em cooperação voluntária, de democracia direta e autonomia está diretamente ligada ao fato de que os anarquistas “são contra todas as formas de opressão de classe, sexual e racial, bem como toda a manipulação política por parte do Estado” (ERVIN, 2015, p. 129), e se entendem favoráveis “da ampla diversidade sexual, racial, cultural e intelectual, em vez de chauvinismo sexual, repressão cultural, a censura e a opressão racial” (ERVIN, 2015, p. 147). Para nos dizermos anarquistas, devemos unir a intolerância frente à opressão com “o amor pelos homens e com o desejo de que todos os demais tenham igual liberdade” (MALATESTA, 2009, p. 7). Segundo o anarquista italiano Malatesta (2009), o anarquismo se sustenta fundamentalmente na liberdade, impulsionando-nos a combater tudo o que a cerceia, independentemente do regime de poder vigente, e movendo-nos pelo desejo de que todos sejam efetivamente livres para viver como queiram.

Não devemos, com isso, propor algo fixo e universal. A condenação da autoridade não implica na instituição de um sistema igualmente impositivo, transformando os valores oprimidos em valores opressores, mas sim no combate a um regime autoritário que determina quem merece viver e quem merece morrer. O regime autoritário opera nas escolas, nas propagandas, na política, nas forças repressivas, nos valores tradicionais e conservadores, nos

ideais de como um corpo deve se vestir, se comportar, se identificar, se relacionar. Acreditamos, como Malatesta, que a asseguuração da liberdade possibilitará o avanço gradual da humanidade, de acordo com seu horizonte histórico, sua cultura e seus demais atravessamentos. Por isso, a luta dos movimentos trans estende-se a pessoas cis, que também se veem presas a padrões de comportamento limitantes e à produção de desejos cisheterocentros. A emancipação de um corpo deve significar a emancipação de todos os corpos e a autodeterminação de pessoas trans requer que essa luta seja coletiva, assim como as propostas libertárias para uma sociedade solidária.

### Conclusão

Semanticamente, ‘anarquia’ significa a negação da autoridade, do Estado, das relações hierárquicas opressoras, de discriminação. O que une todos os anarquistas é a negação da autoridade e a luta contra ela; é a defesa da desnecessidade do governo para que haja organização social, e isso também pode se aplicar às estruturas normativas de gênero que nos governam. Sabemos que, estando conectada ao contexto em que é aplicada, a teoria anarquista se sustenta em três alicerces fundamentais: “a defesa da plena igualdade (econômica, social e política), da liberdade individual e coletiva sem restrições, e do autogoverno” (DE MORAES, 2018, p. 31).

Propus, no desenvolvimento deste trabalho, o vínculo das lutas de pessoas trans e inconformes/inconformadas com normas de gênero às lutas anarquistas contra os poderes do Estado, de tal forma que estas não sejam dissociáveis dos princípios anarquistas fundamentais – a defesa da liberdade, para que *de fato* transitemos sem medo, sem a iminência de uma política de morte que nos impele a viver na marginalidade e a nos invisibilizarmos para habitar espaços estritamente cisgêneros; a defesa do autogoverno e da autodeterminação, para termos acesso às ferramentas de corporificação, sejam elas performativas, de roupas, hormonais, cirúrgicas ou o que for; a defesa da igualdade, para que todos os corpos e corporalidades sejam capazes de viver em plena liberdade de expressão e identificação; a defesa dos princípios de ajuda mútua e Federalismo, de solidariedade e cooperação, como algo já em exercício em diversas comunidades existentes, mas que, estendendo-se à sociedade como um todo, não permitiria a perpetuação das violências sistêmicas sobre as quais já discorremos no texto.

Percebo a defesa desses princípios na celebração de nossos corpos enquanto atos libertários, como na festa TARÂNTULA<sup>118</sup>. Idealizada em 2019 por IVY<sup>119</sup>, o evento conta com três edições, realizadas em Niterói, no Rio de Janeiro. A chamada da festa, além de responder às violências que nos são acometidas, representa o movimento revolucionário que defendo ao decorrer do presente trabalho. Portanto, finalizo o texto com as palavras de TARÂNTULA:

Tarântula, é uma espécie de aranha de grande porte.

Em 1987, Tarântula foi uma operação policial com o objetivo principal de prender travestis que se circulavam nas ruas de São Paulo.

Hoje, as travestis estão jogando suas teias e criando suas redes. Hoje, as travestis vem ocupando lugares antes não ascendido. Hoje, tarântula será o nome da revolução das travestis ocupando as ruas do Brasil.

### Marcos na História dos Movimentos Trans no Brasil e no mundo:

1966 – Expulsão de clientes da Cafeteria Gene Compton, em São Francisco, Califórnia.

1969 – Revolta de Stonewall.

1967 – Criação do COG (Conversion Our Goal).

1968 – Formação da National Transsexual Counseling Unit (NTCU).

1970 – Fundação da STAR (Street Travestite Action Revolutionaries) por Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera.

1978 – Criação da ILGA (International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association).

1986 – Criação da FTM International.

1992 – Criação da ASTRAL (Associação das Travestis e Liberados do Rio de Janeiro) e da Transgender Nation, nos Estados Unidos.

1995 – Criação da Associação das Travestis de Salvador (ATRAS) e do Grupo Filadélfia de Santos.

1999 – Criação do Grupo Igualdade, em Porto Alegre, e da Associação das Travestis na Luta pela Cidadania (Unidas), em Aracaju.

2002 – Fundação da ANTRA, no Rio de Janeiro.

2004 – Campanha Nacional “Travesti e Respeito”, no dia 29 de Janeiro, reconhecido como Dia da Visibilidade de Travestis e Transexuais.

2007 – Campanha mundial “Stop Trans Pathologization”.

2008 – Institucionalização do Processo Transexualizador, no Brasil.

2009 – Criação da Rede Trans Brasil, no Rio de Janeiro.

2012 – Criação do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT), em João Pessoa.

---

<sup>118</sup> Informações sobre a festa podem ser encontradas em sua página no Instagram <<https://instagram.com/tarantulatravaparty?igshid=1p9xqb89ajqn9>> e no Facebook <<https://m.facebook.com/tarantulatravaparty/>>.

<sup>119</sup> Estudante de Cinema na UFF.

2013 – Ampliação do Processo Transexualizador para homens trans e travestis.

2017 – Criação do Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE) e lançamento da Resolução 01/1999 do Conselho Federal de Psicologia.

2018 – Lançamento da Resolução 001/2018 do Conselho Federal de Psicologia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO, B. **A Reinvenção do Corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual.** Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, B.; PELÚCIO, L. **Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 20, n. 2, p. 559-568, 2012.

BETTCHER, T. M. **Evil Deceivers and Make-Believers: Transphobic Violence and the Politics of Illusion.** *Hypatia*, California, vol. 22, n. 3, p. 43-55, 2007.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Tentativas de Aniquilamento de Subjetividades LGBTIs.** Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019.

DE MORAES, Wallace de. **Estadolatria, Plutocracias, Governanças Sociais e Institucionais – Preâmbulos de um paradigma anarquista de análise.** In: **Governados por quem? Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela.** Curitiba: Editora Prismas, 2018.

JESUS, J. G.; ALVES, H. **Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais.** Revista Cronos, v. 11, n. 2, 28 nov. 2012.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **O conceito de heterocentrismo: um conjunto de crenças enviesadas e sua permanência.** Revista Psico-USF, Bragança Paulista, v.18, n.3, p. 363-372, set/dez 2013.

ERVIN, Lorenzo Kom'boa. **Anarquismo e Revolução Negra e Outros Textos do Anarquismo Negro.** Tradução de Mariana Correia dos Santos. Editora Sungular, 2015. Disponível em: <[https://bibliotecaterralivre.noblogs.org/files/2017/04/anarquismo\\_negro\\_miolo.pdf](https://bibliotecaterralivre.noblogs.org/files/2017/04/anarquismo_negro_miolo.pdf)>. Acesso em: 14 maio 2020.

LANZ, Leticia. **Ser uma pessoa transgênera é ser um não-ser.** Periódicus, Salvador, v. 1, n. 5, p. 205-220, out. 2016.

MALATESTA, E. **Anarquismo e Anarquia.** Tradução de Felipe Corrêa. Faísca Publicações Libertárias, 2009. Disponível em: <<https://www.anarquista.net/wp-content/uploads/2013/08/Anarquismo-e-anarquia-Errico-Malatesta.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** Arte & Ensaios, Rio de Janeiro, n. 32, 2016.

NERY, João; MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **Transhomens no ciberespaço: micropolíticas das resistências.** In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de

Albuquerque (Org.). **(In)Visibilidade Trans**. História Agora, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 139-165, 2013.

REDE TRANS BRASIL. **Dossiê: A Geografia dos Corpos das Pessoas Trans**. Rede Trans Brasil, 2017. Disponível em: <<https://redetransbrasil.org.br/wp-content/uploads/2019/01/A-Geografia-dos-Corpos-Trans.pdf>>. Acesso: 10 de set. 2019.

RODOVALHO, A. M. **Não fossem seus pêlos vários [de linhas imaginárias, metáforas e provocações trans]**. Periódicus, Salvador, n. 5, v. 1, p. 23-31, 2016.

RODOVALHO, A. M. **O Cis pelo Trans**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, fev. 2017.

SANTANA, B. S. **Pensando as Transmasculinidades Negras**. In: SOUZA, H. R. da Costa; DE SOUZA, R. M. (Org.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2019, p. 95-104.

VERGUEIRO, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2015. 243 p. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidade, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, 2015.

VERGUEIRO, Viviane. **Por Visibilidades Trans\* Multiplicadas, Complexificadas, Descolonizadas**. 2013. Disponível em: <<http://transfeminismo.com/por-visibilidades-trans-multiplicadas-complexificadas-descolonizadas>>. Acesso em: 09 de set. 2019.

## ANARQUISMO E VIOLÊNCIA: DEPURANDO A QUESTÃO

*Guilherme Sam-Sin de Souza*

Mestrando em Filosofia na UFRJ

**Resumo:** Este texto pretende investigar de maneira filosófica a questão da violência e seu lugar na luta entre os governantes – forças políticas e econômicas representadas pelo Estado e seu sistema Jurídico – e governados – mais especificamente as táticas de luta anarquista. Propõe-se apresentar as lógicas da violência e sua ótica nessas diferentes instâncias e seus diferentes pressupostos quando estão postas em conflito. Para isso, será realizado um diálogo entre expoentes do anarquismo clássico (Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin) e do contemporâneo Lorenzo Kom'boa Ervin com pensadores considerados marxistas heterodoxos que trataram deste tema (Georges Sorel e Walter Benjamin), a fim de tecer conexões insuspeitadas que auxiliem para o aprofundamento da questão.

**Palavras Chaves:** Violência; Estado; Força; Governados; Anarquismo.

**Abstract:** This article intends to investigate in a philosophic way the matter of violence and its place on the struggle between rulers – political and economic forces represented by the State and its legal system – and the ruled – more specifically their anarchistic tactics of struggle. Its purpose is to show the logic of violence and its optics on that conflict context. For that, a dialog would be held between the classical anarchism exponents (Mikhail Bakunin and Piotr Kropotkin) and the contemporary Lorenzo Kom'boa Ervin, with theorists considered to be heterodox Marxists that studied the subject of violence (George Sorel e Walter Benjamin), in order to weave unsuspected connections to help deepen the matter.

**Keywords:** Violence; State; Force; Ruled; Anarchism.

## Introdução

A discussão entre os militantes anarquistas de diversas vertentes sobre o uso da violência, por vezes assume posições dissonantes e contraditórias. Esse texto tende depurar a questão da violência amparada em referências de militantes-pensadores da vertente considerada de maior relevância para o anarquismo: os clássicos (Bakunin e Kropotkin) e o contemporâneo (Kom'boa) e com o auxílio de pensadores heterodoxos (Sorel e Walter Benjamin), que apesar de serem considerados marxistas heterodoxos, o desfecho do pensamento de ambos apresenta amplas convergências com o pensamento anarquista, justamente por não herdarem o caráter autoritário e dogmático da tradição do marxismo ortodoxo. Mesmo Sorel (1992, p.200-201), afirma que “Marx não fez outra teoria que a da força burguesa” e os revolucionários que imitam a lógica da força em sua prática revolucionária se baseariam numa ilusão que só serve aos “ideólogos, políticos e especuladores, todos adoradores exploradores do Estado”.

Veremos como a depuração da violência em “força” em Sorel e a violência inerente do sistema jurídico em Benjamin apresentam convergências com os anarquistas aqui evocados. Desta maneira podemos identificar como os atos de autoridade dos governantes representados pelo Estado e os atos de revolta de caráter anarquista dos governados operam sobre lógicas e pressupostos éticos completamente distintos.

## Autoridade e obediência: a Força do Estado

Georges Sorel, em sua obra “Reflexões sobre a violência” (1907), analisa a violência em suas imbricações com o poder político, nesse sentido, debruça-se estritamente sob o “ponto de vista das consequências ideológicas” (SOREL, 1992, p.206). Para isso, Sorel utiliza-se do termo “força” para referir-se à lógica violenta do Estado, que age sob a insígnia da autoridade e da obediência. Logo, a força é um meio, no qual o Estado detém monopólio (sistema Jurídico; força policial) para obter ou manter certos fins (relacionados à ordem capitalista e manutenção de privilégios). As forças econômicas misturadas de maneira estrita à força política se configuram como uma tentativa atrelar à vida comum em uma dependência constante do capital, um exemplo, é sua ação “diretamente sobre o trabalho *para regular o salário*, isto é, para baixa-lo ao nível conveniente, para prolongar a jornada de trabalho e manter o próprio trabalhador no grau de dependência desejado” (Ibidem. p.196).

A “violência de Estado” - traduzida como força nas leituras de Sorel – é acompanhada de uma moralidade impregnada de obediência à autoridade, desse modo, sua leitura – permeada de influências bastante heterodoxas, nas quais podemos citar dentre eles: Marx,

Bergson e Proudhon – possui pontos de maior convergência com o pensamento anarquista do que o marxismo ortodoxo. Vejamos ao exemplo das afirmações de Mikhail Bakunin sobre o Estado.

O Estado é a força, e tem, antes de mais nada, o direito da força, o argumento triunfante do fuzil. Mas o homem é tão singularmente feito que este argumento, por mais eloquente que pareça ser, não é mais suficiente com o passar do tempo. Para impor-lhe respeito, é-lhe absolutamente necessária uma sanção moral qualquer. É preciso, além do mais, que esta sanção seja simultaneamente tão simples e tão evidente que possa convencer as massas que, após terem sido reduzidas pela força do Estado, devem ser conduzidas ao reconhecimento moral de seu direito. (BAKUNIN, 2000, p.88-89)

Podemos identificar em Bakunin – ainda no século XIX -, a força do Estado enquanto força bélica, mas também como captura das massas sob o jugo do direito, uma força que “marcha para a autoridade” numa busca incessante coagir às massas em um ideal de “obediência automática” sob a representação da lei (SOREL, 1992, p.199). A lei atua, portanto, para a tentativa de cristalização das relações de mando e obediência.

Vemos forças econômicas misturarem-se de maneira estreita à força política e finalmente o capitalismo aperfeiçoar-se a ponto de não recorrer diretamente à força pública, salvo em casos excepcionalíssimos “no curso ordinário das coisas, o trabalhador pode ser entregue à ação das leis naturais da sociedade, isto é, à dependência do capital, engendrada, garantida e perpetuada pelo próprio mecanismo de produção (Ibidem, p.197)

Outro expoente do anarquismo, Piotr Kropotkin nos diz que no mundo burguês, a lei assume a autoridade e a obediência como seu principal fundamento, atravessada intrinsecamente pela moral religiosa, na qual o servilismo à lei se vincula ao poder pastoral. A formação do homem permeada por essa subjetividade; reproduzidas pelos governantes, família e escola, diz Kropotkin (2005, p.164-165), faz da obediência à lei “um culto; casa o Deus e a Lei dos senhores em uma única e mesma divindade”. Para este pensador e militante russo, este fundamento da lei serve apenas para legitimar e manter a exploração de uma minoria sobre uma maioria, em suma, serve como meio de manutenção da desigualdade abissal entre governantes e governados. Desse modo, a lei são para Kropotkin (ibidem., p.58) “nuvens de ficções” que mascaram sua origem violenta, o desejo de hierarquia, “e sua substância, que sempre foi a consagração de todas as opressões ligadas á humanidade por sua sangrenta história”.

A proteção da exploração – direta, pelas leis sobre a propriedade, e indireta, pela manutenção do Estado -, Eis, portanto, a essência da matéria de nossos Códigos modernos e a preocupação de nossas dispendiosas máquinas de legislação. [...] A lei, que se apresentou no início como um conjunto de

costumes úteis à preservação da sociedade, nada mais é que um instrumento para a manutenção da exploração e do domínio dos ricos ociosos sobre a massa trabalhadora. Sua missão civilizatória é, hoje, nula; só possui uma missão, a manutenção da exploração. (KROPOTKIN, 2005, p.177-178)

Os atos de autoridade do Estado sob a forma de força de lei apresentam a legitimidade fundamental para a prática de inúmeras modalidades de violência em nome das “razões de Estado” ou “razões de segurança”. Desta forma, para o Estado existir, o monopólio da violência deve estar encarnado no sistema jurídico enquanto meio para atingir fins (geralmente relativos à manutenção da ordem social, em maior ou menor intensidade).

Como já mostramos anteriormente o caráter moral da lei, cujo fundamento está pautado numa relação religiosa de obediência à autoridade, podemos avançar na análise de como essa força de lei – enquanto violência - se encontra alicerçada na linguagem jurídica.

No ensaio escrito em 1921 intitulado “Para a crítica da violência”, Walter Benjamin (2013), inspirado em Sorel, analisa a questão da violência delimitando-a na apresentação de suas relações com o direito e com a justiça. Essas relações, em todo seu ordenamento, se dão na esfera dos meios e fins. É a violência que o instaura (jusnaturalismo) e que o mantém (juspositivismo)<sup>120</sup>. A violência carrega consigo uma justificação e a convicção explícita de ter razão. Nesse sentido, exercida pelo direito, a violência, imbricada ao poder político, Benjamin intitula de violência mítica. O pensador alemão usa a noção de mito para denunciar os pressupostos metafísicos da violência do direito, pois “a violência mítica dos deuses aparece como idêntica à violência do direito, pois ela funda e também mantém, a partir dos pressupostos metafísicos da culpa, da penitência e da ameaça, o direito dos deuses” (REIS, 2014, p. 141). Em Benjamin, a violência mítica é a manifestação da “existência dos deuses” – antes mesmo da manifestação de sua vontade é a de sua própria existência que recai de forma trágica sobre o destino do vivente.

Nessa ordem, a linguagem do direito apresenta contornos que remetem a linguagem do mito. Há um espaço entre a ameaça e a manifestação da violência dos deuses, que se dá de forma semelhante no direito, entre a lei e sua realização. Ambas são linguagens

---

<sup>120</sup> No jusnaturalismo, ou Teoria do Direito Natural, não há problema quanto ao uso da violência para o alcance de fins justos (vide: Revolução Francesa). Ou seja, “o direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins”. Em suma a violência nesta teoria é vista como “dado da natureza”. Já no juspositivismo, ou Teoria Positiva do Direito, a violência é vista como “produto do devir histórico”, ou seja, o direito positivo avalia a violência – enquanto meio de instauração de direito – de acordo com sua origem histórica, e se esta está ou não em conformidade com os fins justos. Em outras palavras, o direito positivo busca “garantir” a justiça dos fins, “pela justificação dos meios”. (BENJAMIN, 2013, p.124)

instrumentalizadas que visam capturar a vida em uma relação circular entre poder constituído e constituinte, em síntese, quem detém o poder é quem determina o destino. Diz Seligmann-Silva:

[...] sistema jurídico: ele depende da impossível adequação entre fins universais e situações particulares. Este sistema, poderíamos dizer, contém em si seu próprio “estado de exceção”. Como já se disse, todo ato de linguagem é em certa medida um “golpe de Estado” com relação às regras da linguagem. Do mesmo modo, o direito só existe dentro deste espaço (negado e temível), entre a lei e sua realização. Ele sempre depende, em última instância, do poder decisório dos que dominam o aparelho jurídico. Ele é sempre, portanto, poder instituinte e mantenedor. (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 220).

A radicalidade do pensamento de Benjamin está em afirmar que a intenção do direito é obter o monopólio da violência para garantir, não os fins de direito, mas sim, sua própria existência enquanto tal contra qualquer violência que se manifeste fora de seu ordenamento ameaçando-o. Nesse sentido, é visto pelo direito enquanto violência, até mesmo formas não sangrentas de organização que possam possivelmente ameaçar esta existência autoritária. Não faltam exemplos de lampejos na História de mobilizações coletivas que tentaram se organizar de maneira antiautoritária e horizontal e que foram violentamente atacadas pelas forças repressivas do Estado. Esta é a tragédia do poder mítico, na “medida em que a lei recai desproporcionalmente sobre a vida para fortalecer-se” (BIER, 2013, p.215). Sendo assim:

[...] a política contemporânea se vê cada vez mais transformada em um mero poder de polícia – é o da indistinção entre poder e violência, poder legítimo e poder ilegítimo. A vida está, ao mesmo tempo, vinculada ao direito através de sua captura na exceção, ao mesmo tempo em que está destinada a permanecer sob sua égide. (BARBOSA, 2013, p.158)

Aqui, Seguimos com Lorenzo Kom’boa Ervin – importante pensador e militante do anarquismo negro contemporâneo – pois com este, amplia-se a discussão de maneira precisa, por identificar que a questão de classe e a questão racial devem ser analisadas em suas relações inextrincáveis. Para Ervin (2015), O capitalismo têm raízes fundadas no racismo, e só sobrevive e se mantém através deste. A “sociedade Capitalista branca é um crime em si, e é a maior mestre da corrupção e da violência” (ERVIN, 2015, p.92). Desse modo, a violência na sociedade capitalista não é apenas autoritária, mas também racista. A lógica de autoridade e obediência da força de lei também está presente no pensamento de Kom’boa.

O que é essa coisa que chamamos de governo? É qualquer coisa além de violência organizada? A Lei lhe ordena a obedecer, e se você não obedecer, vai obrigá-lo à força – todos os governos, todas as leis e autoridades vão finalmente se apoiar em força e violência, em punição ou medo da punição. (ERVIN, 2015, p.148)

No âmbito da comunidade Negra, A força do Estado enquanto “argumento triunfante do fuzil” não deixa de ser menos importante com o passar do tempo como apontou Bakunin. Esta força não está encoberta pelo discurso, num suposto ambiente de “marasmo democrático” e se “descortina” na cisão que ocorre no seio luta de classe fundamentalmente na esfera da produção (SOREL, 1992, p.103). Essa força se impõe num espaço de exceção tornado regra para as vidas negras e recai de forma mais trágica sobre a vida negra do que uma vida branca. Ela está posta no espaço de exceção e não há discurso de “democracia racial” que encoberte esse fato neste contexto. Pois a força não só regula ou administra a opressão de classe no âmbito da produção. Essa força também mata as vidas negras de forma desmedida ao ar livre. Concordando com Kom’boa:

A polícia e o governo são os principais perpetradores de violência contra as pessoas Negras. Todos os dias lemos sobre a polícia assassinando e mutilando as pessoas de nossa comunidade, tudo em nome da “lei e ordem”. [...] Nós existimos agora sob condições de legalidade e direitos civis nominais, mas, em algum momento no processo de construção de nossas forças, é inevitável que a estrutura de poder branco reconheça o perigo que representa uma comuna Negra livre, e então tentarão reprimi-la à força. (ERVIN, 2015, p.108)

Uma comuna Negra livre conseqüentemente seria vítima dessa violência legalizada, pois essa forma de organização, cujas relações éticas necessárias para seu surgimento, em nada se assemelham à lógica jurídica, ameaça a existência desta última, simplesmente por situar fora de seu ordenamento, em outras palavras, a força de lei recai sobre vidas que tentam agir livremente na História. Aliás, diria Sorel (1992, p.181), “não se conservam cuidadosamente as leis feitas contra os anarquistas numa hora de desvario? Elas são estigmatizadas com o nome de *leis celeradas*, mas podem ser uteis para proteger os capitalistas-socialistas”. A força de lei traduzida em poder de polícia seria, nas palavras de Benjamin (2013, p.135), a presença “espectral” dessa força.

A maneira autoritária, racista e violenta da prática policial, é vista aos olhos do senso comum ou dos cínicos oportunistas – estes últimos “especialistas em segurança pública” que ocupam as mais diversas mídias de massa, secretarias ou ministérios - como um “excesso” ou “despreparo”. Porém, é a lógica inerente ao Estado na aplicação da força de lei, traduzida em ato na força policial. Não há lei que legitime a violência policial em casos onde não há uma situação clara de direito, porém o uso desta violência assinala o ponto onde o Estado não consegue atingir suas demandas e objetivos, por este motivo a polícia atua muitas vezes contrária a situação de direito, ou nas palavras de Benjamin (2013, p.135): “com efeito, sua

função característica não é a promulgação de leis, mas a emissão de decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito – e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca a disposição de tais fins”. Em outras palavras, Ao Estado resta, para atingir os fins almejados, que o direito “legalize” a violência policial mesmo que esta violência vá contra princípios legais formalmente estabelecidos. Seguimos com uma passagem Kom’boa citando o anarquista Alexander Berkman.

Você não questiona o direito do governo de matar, confiscar e aprisionar. Se uma pessoa particular fosse considerada culpada das coisas que o governo está fazendo todo o tempo, você iria marcá-la como uma assassina, ladra e patife. Mas, enquanto a violência cometida seja ‘legal’ você aprova e se submete a ela. Portanto, não é à violência real que você se opõe, mas às pessoas que utilizam a violência de forma ilegal. (ERVIN, 2015, p.149)

Por esse motivo à lógica das estratégias revolucionárias de emancipação anarquista, são incompatíveis com a lógica da força, porque seu movimento são atos inerentes a uma circularidade trágica entre a violência que instaura, e a violência que mantém uma ordem social. Ervin exemplifica essa questão de maneira nítida:

Para os Anarquistas, um governo “democrático” Capitalista não é melhor do que um regime fascista ou Comunista, porque a classe dominante apenas difere na quantidade de violência que autorizam sua polícia e seu exército a usar e o grau de direitos que permitirão, se for o caso. Através de guerra, repressão policial, abandono social e repressão política, os governos têm matado milhões de pessoas, seja tentando se defender ou derrubando outro governo. Os Anarquistas querem acabar com esse massacre, e construir uma sociedade baseada em paz e liberdade. (ERVIN, 2015, p.120)

Importante ressaltar novamente que esta violência se configura enquanto atos de autoridade e esta nada mais é que uma relação hierárquica de mando e obediência. Então por mais bem intencionado que seja o revolucionário ou reformador social, quando suas estratégias imitam a lógica da força, a emancipação torna-se impossível. Seguimos com Kropotkin:

Nossas sociedades parecem não mais compreender que se possa viver de outra forma senão sob o regime da lei, elaborada por um governo representativo e aplicada por um punhado de governantes; e, mesmo quando conseguem emancipar-se desse jugo, seu cuidado é de retomá-lo de imediato. “O ano I da liberdade” não durou mais do que um dia, pois, após tê-lo proclamado, já no dia seguinte retornava-se ao julgo da lei, da autoridade. (KROPOTKIN, 2005, p.164)

Posto isto, qual o valor que assume a violência dos governados? Em qual lógica ela opera na luta anarquista? Sei que esse tipo de pergunta assumem respostas diversas e com tonalidades por vezes dissonantes dentre as diversas vertentes do anarquismo. Portanto, nosso esforço

consistirá em continuar a depurar a questão da violência, utilizando-se dos mesmos autores expostos até aqui.

### **A violência enquanto revolta e revelação**

Um galo sozinho não tece uma manhã:  
 ele precisará sempre de outros galos.  
 De um que apanhe esse grito que ele  
 e o lance a outro; de um outro galo  
 que apanhe o grito que um galo antes  
 e o lance a outro...

João Cabral de Melo Neto

Através de pensadores críticos e radicais, vimos como a lógica da força orquestrada pelos governantes opera violentamente sobre os governados, mas como pode ser lida a violência dos governados? Estas violências para Sorel (1992, p.102), só podem ter um valor histórico *se forem a expressão brutal e clara da luta de classes*. Nesta perspectiva, as violências proletárias em nada se assemelham à lógica dos tribunais políticos ou das ações de justiceiros. Suas manifestações “não visa as pessoas, visa apenas a separação das classes” (ibidem. p.132). Por esse motivo, a grande maioria das táticas de luta social anarquista revelam tão nitidamente a cisão de classes. A força do Estado se manifesta violentamente, mesmo em casos de táticas não violentas, como nos casos das organizações de comunas, ou um simples abster laboral sem data para cessar, como no caso de uma radicalização da greve geral. A luta de classes, para Sorel, corresponde ao “aspecto ideológico de uma guerra social empreendida pelo proletariado contra todos os chefes de indústria [...]; o sindicato é o instrumento da guerra social” (Idem, p.18). Porém, esta visão estritamente corporativa não é o suficiente para o pensamento anarquista, A luta de classes na concepção anarquista, se dá em vários espaços na sociedade entre governantes e governados. Vejamos com Kropotkin:

A História atual é a história da luta dos governantes privilegiados contra as aspirações igualitárias dos povos. Esta luta é a principal preocupação dos governantes; ela dita seus atos. Não são princípios, considerações sobre o bem público, que determinam hoje o aparecimento desta lei ou daquele ato governamental; são considerações sobre a luta contra o povo, pela conservação do privilégio. [...] Por que ele sente que esses direitos, que servem tão bem para defender a burguesia governante contra as usurpações de poder e da aristocracia, não são mais do que um instrumento nas mãos

das classes dominantes para manter seu poder sobre o povo (KROPOTKIN, 2005, p.31-32)

É observável durante, que a concessão de direitos por parte dos governantes burgueses às classes governadas não se deu sob uma dinâmica pacífica. O direito de greve, por exemplo, fora concedido aos trabalhadores, para conter as práticas de sabotagem e destruição de maquinário, ao ponto do antigo Estado inglês, por exemplo, ter penalizado com a morte esses atos<sup>121</sup>. Uma tática de luta domesticada pelos governantes através da norma torna-se “uma arma excelente para manter sua dominação, mas absolutamente contra os privilégios da burguesia” (KROPOTKIN p.47). Ou seja, para própria manutenção dos privilégios burgueses, estes precisam fazer algumas pequenas concessões.

A principal distinção entre a força dos governantes e a violência dos governados, é que, enquanto a primeira está amparada em atos de autoridade enquanto meio para alcançar ou manter fins, a última consiste em “atos de revolta” que são puro meio. A força impõe “a organização de uma certa ordem social na qual uma minoria governa, enquanto a violência tende a destruição dessa ordem” (SOREL, 1992, p.195). Destarte, essa violência - mesmo não sangrenta - é tida como violência na ótica dos governantes. Esta é sempre um ato relacional à força que governa, administra e mata. A violência supressora da ordem capitalista é puro acontecimento, não vem acompanhada de um conteúdo programático ou de qualquer agenda para um governo novo. Dessa forma, “A revolução surge como uma revolta pura e simples, e nenhum lugar é reservado aos sociólogos, à gente mundana amiga das reformas sociais, aos intelectuais que abraçaram a *profissão de pensar pelo proletariado*” (SOREL, 1992, p.158).

Sob este contexto, a luta nunca se dará de maneira pacífica, afinal “todas as revoluções são violentas porque a classe opressora não vai abandonar o poder e privilégios sem uma luta sangrenta. Então não temos escolha de qualquer maneira” (ERVIN, 2015, p.149-150). Portanto, a violência dos governados também consiste em atos de revelação, pois no contexto de luta de classes, esta revela todo o valor e a lógica das forças que estão em jogo. Em vez de atenuar as oposições, sua manifestação marca a “separação de classes” nitidamente (SOREL, 1992, p.141).

A violência nas táticas de luta anarquista – pelo menos nas vertentes majoritárias do movimento – estão amparadas nos princípios de autodefesa. O que importa ao anarquista não é a violência em si, mas as relações éticas que são construídas e desenvolvidas na luta anticapitalista amparadas no antiautoritarismo, no reconhecimento, na solidariedade e apoio mútuo para o desenvolvimento da revolução social (BAKUNIN, 2000). O que torna evidente que esses preceitos éticos se deparam em constantes conflitos com a ética burguesa, esta última baseada na hierarquia, na competição e na obediência à autoridade. São lógicas de difícil coexistência. Enquanto à última se instaura e se mantém através da força violenta de lei uma ordem social sob a insígnia da autoridade e obediência, sob à lógica de meios e fins, a primeira é aniquiladora dessa ordem, sob o signo da injustiça histórica, percebida coletivamente.

---

<sup>121</sup> Ao exemplo dos ludistas, organizados por Ned Ludman entre 1811 e 1812, que utilizavam da tática de destruição de máquinas, além de perseguições e ataques aos capitalistas. O parlamento inglês em 1812, cria uma lei que pune com morte a destruição das máquinas. (MOMEZZO, 2007, p.8)

No dia em que a grande maioria dos trabalhadores da América e da Europa tiver ingressado e estiver bem organizada em seu seio, não haverá mais necessidade de revolução; sem violência a justiça será feita. E, então, se houver cabeças quebradas, é porque os burgueses assim o quiseram. (BAKUNIN, 2007, P.91-92).

A violência anarquista – enxergada assim sob a ótica do sistema jurídico –, não opera como a lógica dos deuses, que recai de forma sádica sob a vida dos viventes enquanto vingança e destino. A violência anarquista é aniquiladora – muitas vezes não sangrenta - dessa ordem, justamente por situar-se fora dos ordenamentos que visam à captura da vida à norma. Basta observarmos que sob a lógica da comuna em Kropotkin (2005, p.175) “não se permite aprisionar e guilhotinar os cidadãos por uma razão de Estado: limita-se a expulsar aquele que conspira com os inimigos da comuna e a destruir sua casa”. Podemos ver essa preocupação também em Sorel (1992, p.310-311): “Não tenho para com os guilhotinadores as mesmas indulgências que ele” – aqui se refere à Jaurès<sup>122</sup> – “Tenho horror a toda medida que pune o vencido sob um disfarce judiciário”. Em síntese, a violência enquanto, atos de revolta, reveladora e aniquiladora de uma ordem injusta, é o alicerce da ação anarquista. Nas palavras de Kropotkin:

Queimemos as guilhotinas, destruamos as prisões, expulsemos o juiz, o policial, o delator, - raça imunda como nunca houve na Terra [...] O que mantém o crime (além do ódio) é a lei e a autoridade: a lei relativa à propriedade, ao governo às penas e aos delitos; e a autoridade, que se encarrega de fazer essas leis e aplica-las. (KROPOTKIN, 2005, P.183-184)

Pode-se ver que Kropotkin usa o termo “expulsar” ao invés de “matar”, os agentes que contribuem para a manutenção da ordem capitalista. Isso demonstra que a violência anarquista pode ser aniquiladora de forma não sangrenta, em suas táticas de luta social; Seja em ocupações, piquetes, greve geral, até mesmo escrachos com pichações e depredações de bancos e outros estandartes que representam à ordem capitalista, pois não mira a vida, não exige o “sacrifício dos deuses”, é simplesmente pura pulsão de vida, significa na esteira de Benjamin ir contra o mito “a crítica de certa concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob diversas formas, as tentativas humanas de agir histórica e livremente” (GAGNEBIN, 2013, p. 9).

### Considerações Finais

No desenvolvimento do trabalho, fora crucial fazer uma depuração filosófica da questão da violência para a delimitarmos as formas que esta assume na luta entre governantes e governados na estratégia anarquista. Pudemos identificar que a violência na qual o Estado possui monopólio – a qual Sorel chama de “força” - tem sua lógica baseada em atos de autoridade e obediência, o que em sua análise o aproxima de Bakunin que disserta sobre o argumento triunfante do fuzil e as sanções morais para manter um estado de obediência constante.

Por conseguinte, vimos em Benjamin que essa lógica está fundada no mito direito (sistema jurídico) que se instaura e mantém através da violência - e aqui se insere a obediência religiosa das leis em Kropotkin - enquanto destino implacável, e que a polícia é a presença

<sup>122</sup> Jaurès, Jean. (1859-1914) Foi um político socialista francês.

espectral dessa lógica. Em Kom'boa, vamos além e enxergamos que essa violência – enquanto força que sustenta a ordem capitalista – é eminentemente racista, expandido assim, a complexidade da questão cirurgicamente no seguinte ponto: as vidas negras são não só capturadas, mas exterminadas por essa lógica.

Finalmente, vimos que a violência dos governados no seio da luta de classes opera enquanto atos de revolta e de revelação da cisão de classes e o jogo de forças que estão postos. Vimos que as táticas de luta anarquista, mesmo não sangrentas, são tidas como violentas pela ótica do Estado e do direito, por simplesmente ameaçar a ordem imposta. Como anarquismo, a violência assume um caráter aniquilador do Estado e do direito. Até mesmo Sorel (1992, p.266), considerado um marxista heterodoxo, está mais próximo das concepções anarquistas quando proclama a supressão do Estado e o “advento de produtores livres trabalhando numa oficina destituída de patrões”. Ou quando outro marxista heterodoxo como Walter Benjamin afirma que “a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado.” (BENJAMIN, 2013, p. 142).

Pois a luta anarquista, como enfatiza Kropotkin (2005, p.196) visa “à apropriação do povo de toda a riqueza social. É a abolição de todos os poderes, que não cessaram de entrar o desenvolvimento da humanidade” desta maneira, as revoluções não tem como ser “feitas de decretos”. Assim, fica evidente que as duas lógicas – capitalista e anarquista – partem de pressupostos éticos completamente distintos e irreconciliáveis. Enquanto a primeira se funda nos princípios hierarquia e na obediência, a segunda acompanha o antiautoritarismo, a horizontalidade, a solidariedade, o apoio mútuo e, sobretudo o marco ontológico da “faculdade de pensar, e capacidade de se revoltar”. (BAKUNIN, 2000. p.9)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKUNIN, Mikhail. A Dupla Greve Em Genebra. In: LEVAL, Gaston e BAKUNIN, Mikhail. **Bakunin, Fundador do Sindicalismo Revolucionário**. São Paulo: Imaginário, 2007.

BAKUNIN, Mikhail. **Deus e o Estado**. São Paulo: Imaginário, 2000.

BARBOSA, Jonnefer. **A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt**. in. Rev. Filos.; Aurora, Curitiba: v. 25, n. 37, p. 151-169, 2013.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. in: **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). São Paulo: Editora 34, 2013.

BIER, Felipe. **Para além da norma: violência mítica/ violência divina em Walter Benjamin**. in. Ideias: Campinas. n.7, p.203-224, 2013.

DICIONÁRIO POLÍTICO. **Marxists Internet Archive**. Disponível em: [https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/j/jaures\\_j.htm](https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/j/jaures_j.htm).

ERVIN, Lorenzo. **Anarquismo e Revolução Negra e Outros Textos do Anarquismo Negro**. São Paulo: Coletivo Editorial Sungular, 2015.

GAGNEBIN, J. M. (Org.). Apresentação. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). São Paulo: Editora 34, 2013.

KROPOTKIN, Piotr. **Palavras de um Revoltado**. São Paulo: Imaginário, 2005.

MELO NETO, J. C. de. A educação pela pedra. In: **Poesias Completas**. Rio de Janeiro, Ed. Sabiá, 1968. p.7-47.

MOMEZZO, Marta. **A Greve em Serviços Essenciais e a Atuação do Ministério Público do Trabalho**. 2007. 424f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

REIS, Edson. **Violência mítica e violência divina em Walter Benjamin**. in. Gewebe: n.09. São Paulo, p.134-147, 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Walter Benjamin**: o estado de exceção entre o estético e o político. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume, p. 213-237, 2007.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

## ENTREVISTA/RELATO DE PESQUISA

### As ruínas do saber: desafios e diálogos de estudantes indígenas na universidade



Raízes que insistem em resistir a construção de prédios, ao asfalto e a colonização.  
Antigo prédio do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, que hoje está dentro do território da Aldeia Marakanã.

## Entre mundos

“Mesmo sem pintura a cor da minha pele denuncia o maior crime de todos os tempos, e eu to aqui pra constranger você por ainda estar viva enquanto você diz que estou morta” Kaê Guajajara - Karaiw, UZAW

Um encontro inusitado em um lugar surpreendente e sob um contexto excepcional. Essa talvez seja a maneira mais precisa de descrever esse diálogo que, a princípio, nasce como uma conversa descontraída entre dois amigos que são obrigados a pensar e a encontrar maneiras de sobreviver a todo tempo, sem perder de vista quem são, suas identidades étnicas e suas raízes tradicionais. Essa conversa, que agora adquire caráter documental, busca abrir os olhos da sociedade brasileira para a realidade dos povos tradicionais e seus filhos que resistem ainda nesse território. Também mira recontar a história através das palavras de quem sempre esteve nessas terras e ainda assim foram os que mais sofreram com o projeto civilizatório que roubou as suas vozes, destruiu seus lares, derramou seu sangue por todos os lados e lhes privou do direito de existir como são. Por isso podemos dizer que um encontro como esse é inusitado, afinal quem diria que depois de tantos séculos de guerra colonial e genocídio, dois jovens indígenas poderiam se encontrar para conversar em uma pequena área preservada de mata atlântica, dentro do campus universitário da UFRJ, de frente para a baía da Guanabara — hoje muito poluída, vítima também do progresso suicida colonizador —, sendo os dois estudantes da universidade e engajados em repensar as grades de seus cursos em busca de reconhecimento e credibilidade ao conhecimento dos povos originários, apropriado de tantas formas pela academia e a ciência moderna.

A simples existência de jovens assim já seria suficiente para comprovarmos a falha do sistema colonial sob o qual se construiu o que nos acostumamos a chamar de Brasil. No entanto, a natureza de nossas existências, assim como a persistência da mesma lógica colonial de 1500, nos obriga a travar uma verdadeira guerra pela nossa gente e sua memória, de acordo com esse novo contexto histórico que enfrentamos. As batalhas se transformaram com o tempo, e se hoje Mundurucus e Puris já não lutam da mesma maneira que seus ancestrais lutaram, isso não quer dizer que a guerra tenha chegado ao fim: a paz ainda não parece próxima para os povos originários, porém seus métodos de guerrear hoje também são outros.

Dois povos de forte vocação guerreira, que não só desenvolveram essa tradição em contato com outros povos de suas regiões, como também travaram grandes batalhas contra o

exército dos invasores, defendendo seus territórios, a floresta e os seus modos de vida. E souberam se transformar nesses séculos de contato, sobrevivendo a ataques, invasões, escravidão, estupros e sequestros em massa, inúmeras epidemias e o contágio por diferentes doenças em uma verdadeira guerra bacteriológica, além da perseguição religiosa, da miscigenação forçada e tantos outros ataques da colonização brasileira.

Diversas formas de luta são tecidas e dão forma as resistências indígenas no país que, hoje, se expressam em nossas artes, nas músicas que compomos, livros que escrevemos, em nossas falas em público sobre nossa história, vida e luta; nas teses, artigos e trabalhos que produzimos nas universidades, e tantas outras ações que tomamos no sentido de transmitir um pouco da pluralidade de nossas vozes e pontos de vistas originários sobre a história e realidade atual, de acordo com nossas perspectivas. Entendemos a urgência de difundir em todo meio possível nossas próprias narrativas, tendo em vista que grande parte da população é ignorante quanto aos povos indígenas no que diz respeito a sua história, seus saberes e sua importância para o mundo. Afinal, esse é o resultado da narrativa construída, ao longo de séculos de invasão e genocídio, pelo colonizador.



Pé de Jenipapo na cidade universitária; árvore sagrada para muitos povos que usam o seu fruto para produzir tinta e se pintar com grafismos em ocasiões especiais, de acordo com cada tradição.

## Metodologia

Em exercício de tornar escrito o nosso entendimento sobre essa vivência na universidade, registramos uma conversa que transcrevemos de uma tarde na ilha do Catalão, uma das ilhas do Fundão, em área de preservação da mata Atlântica da UFRJ. Uma parte do campus que não é frequentada por estudantes, professores e trabalhadores da universidade em geral, mas por moradores da ilha, do complexo da Maré e de outras regiões do entorno da baía — pescadores, jovens e também grupos a passeio ou pesquisa.

## Desafios e diálogos

**KANDU PURI:** Xuteh toxa ey mandjira he Kandu ansehon txemim Puri.

Boa tarde, meu nome é Kandu do povo Puri. Estou aqui com Lucas da etnia Munduruku e somos dois indígenas estudantes na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Entrar na faculdade fez a gente perceber como nesse mundo da universidade falta produção acadêmica feita por nós indígenas. Mas que ao mesmo tempo sobre indígenas tem muita: nós enquanto objeto de estudo de tantas áreas da academia que historicamente e ainda agora nos enxergam sob o prisma do eurocentrismo. Então, nós enquanto sujeito é o que está mais faltando nesse espaço dito da ciência. E acreditamos ser o que mais acrescentaria para essa sabedoria: nós falando por nós mesmos.

Nossas vozes estão invisibilizadas, então decidimos fazer esse e outros trabalhos para demarcar um espaço dentro da universidade, por um espaço de produção nosso, entre nós indígenas, tentando chamar cada vez mais outros indígenas para defenderem suas histórias nessa verdadeira guerra do pensamento, da mentalidade que é travada na academia, uma grande disputa de narrativas, para que juntos possamos deslegitimar as narrativas racistas que tanto nos atingem e ferem. É claro que encontramos muita dificuldade na busca pela oportunidade de ter uma produção com autonomia, livre de uma orientação que condicionasse o nosso trabalho sob outros modos de pensamento. E pra fazer isso precisamos fazer uso da oralidade, da fala, por que para nós é como o conhecimento e a sabedoria fluem, na fala e nas ações no mundo real — mais do que na escrita e no pensamento em um ambiente controlado, que é o modo de conhecer do *rayon* — e a partir disso trazer a nossa perspectiva.

**LUCAS MUNDURUKU:** eu sou Lucas, de origem Munduruku, acho que o que queremos passar nesse trabalho é justamente sobre como esse conhecimento é produzido, de como o

nosso conhecimento vem de livros diferentes: nossos livros são nossos avós, nossos mais velhos, nossos ancestrais, todo o conhecimento que já existia quando viemos para esse mundo. Só que, pelo jeito que as coisas estão, esses conhecimentos não têm voz e é cada vez mais importante darmos voz, aproveitar esses espaços que temos na academia para mostrar que nós também produzimos conhecimento. E para respeitarem nosso jeito de produzir nossa ciência, os saberes que vêm das aldeias. É muito importante estarmos fazendo trabalhos assim, mudando a lógica da escrita, porque a escrita não é da nossa tradição. Eu sou o primeiro da minha família que teve mais acesso a educação do *pariwat*. Fazer esse trabalho, dessa forma oral, é continuarmos sendo fiéis à transmissão das palavras que recebemos do mais velho, levando adiante e registrando esse conhecimento que vem sendo produzido a partir de uma outra perspectiva e que é fruto de uma outra relação com o mundo.

Nesse trabalho nos propomos também a relatar um pouco da nossa experiência. Muitas pessoas ainda perguntam como fica o indígena na universidade, se ele acaba virando branco, e o que estamos fazendo é lutar pelo nosso próprio espaço na universidade e na cidade, onde a gente não precise virar branco, pelo contrário. O ideal é que não houvesse universidade porque a universidade a gente sabe que são as aldeias, são nossas famílias, é a natureza toda que tá aí, a mata.

**KANDU PURI:** Estar na universidade para nós é uma forma de lutar. A forma de saber está na natureza, nos mais velhos e nas nossas comunidades, então a gente vê a universidade como um meio de protestar e denunciar tudo que está acontecendo, pra poder ter voz, porque ter o diploma do *rayon* é o que acaba nos dando voz em vários espaços. A gente entra na universidade como muitos outros mas os desafios que encontramos são completamente diferentes. Muitos olham pra cor da nossa pele e já nos julgam, e quando sabem que somos indígenas então, vários preconceitos vêm até nós. Além de ter que se adequar a um tipo de conhecimento que não é o nosso, e que na maioria das vezes vem de fora, pra ter que debater nessas regras, nesses moldes, sendo que toda vez que tentamos quebrar esses ciclos apresentando outras formas de aprender, fazer ou falar, somos boicotados não só pela instituição mas também por professores e colegas.

Então é essa nossa experiência na academia, de sermos questionados e atacados por todos os lados e só poder confiar em quem está numa situação parecida. Como não tem muitos indígenas na UFRJ, a gente acaba estando juntos, em vários espaços, com os estudantes e professores negros. Isso é muito bom porque fortalece nossa luta que já vem de muito tempo, nos alinhamos com povos negros em muitos momentos da história.

Só que, ao mesmo tempo, são ancestralidades que vem de África com suas formas de saber e, por mais que em muitos momentos tenhamos pontos de vista parecidos e soframos com o racismo e preconceito, em outros temos muitas diferenças que devem sempre ser identificadas e valorizadas. Nós indígenas estamos habituados a lidar com diversos povos, então pra nós é fácil dialogar com as diferenças, com a diversidade. Mas na academia é justamente ao contrário. A nossa diferença parece que pesa em nosso relacionamento lá dentro, onde a todo tempo querem forçar uma universalização do conhecimento, do entendimento do mundo.

**LUCAS MUNDURUKU:** É incrível como foram os dois grupos que foram escravizados aqui que tiveram que se unir e trazer uma outra perspectiva. Eu tive oportunidade de estudar e ver que todo conhecimento que se produz ali é o conhecimento branco, feito por eles e para o mundo deles. Mas aqui não é o mundo deles e sim o mundo da nossa ancestralidade e nós sabemos há muito tempo que foi nosso jeito de pensar, o jeito de pensar dos nossos antigos, que nos trouxe até aqui hoje. E se não fosse por eles, se não tivessem cuidado das coisas direito, não existiria amazônia, não existiria floresta, não existiria nada quando o *pariwat* chegou aqui. Então nossa história vem de muito tempo e quando a gente fala disso na universidade enfrentamos muita resistência, porque falam que isso é pré história, e eles inventaram uma coisa que é a modernidade, que nada mais é do que dizer que eles são um povo moderno, é criar uma maneira de ser no mundo e de humanidade na qual a gente não cabe. Por isso tantas vezes a gente tem dificuldades para entender certas coisas. Às vezes um professor fala que você precisa saber várias línguas, mas quando têm indígenas que falam cinco ou seis línguas indígenas, não é reconhecido. Por que a universidade é um espaço que só pode ser ocupado pelo *pariwat* pra falar da gente? Nós temos que usar a universidade para registrar nossos saberes e a fonte porque, nesse mundo como está, isso pode ser uma ferramenta para ajudar um parente. Eu vejo muito que os negros pensam parecido, porque eles que somaram nessa luta que travamos, numa parceria para pensar outras formas de relação com o conhecimento e pela liberdade dos nossos povos que estão sendo escravizados, no sentido de não poder pensar e ter um futuro. Porque tudo está sendo destruído aos poucos. Por isso temos que retomar os espaços, tem que chegar a hora da retomada, a hora de voltarmos para casa e ter autonomia sobre nossas vidas porque se não a gente vai adoecendo, vivendo que nem *pariwat*, num espaço cheio de doença. É importante ter espaços de aprendizado fora desse modelo, mesmo aqui dentro porque a universidade tem que ser um lugar aberto a todas as formas de conhecimento, e não lugar de um só jeito de pensar.

**KANDU PURI:** Ela (universidade) já homogeneiza tudo, principalmente na forma de colocar o aprendizado dentro de uma sala de aula. Por exemplo: A gente teve que vir à floresta, a mais próxima que temos acesso na cidade, nas proximidades da universidade na Ilha do Fundão, para conseguir botar a cabeça no lugar e realizar um trabalho, diferentemente do que esperam e exigem de nós na universidade que é produzir conhecimento dentro de uma sala de aula com debates fundamentados apenas em textos e filtrados pela visão dos professores, tão distantes da vida real... ou seja, um conhecimento sem a sabedoria, sem o saber fazer. E a gente aqui (na mata) consegue botar pra fora o que pensamos de uma forma direta e precisa, diferente do ambiente da universidade que já tira do foco, distrai, tira a nossa tranquilidade por termos que lidar com diversas situações, como preconceito e falta de oportunidade. E isso influencia a gente na hora de fazer uma prova, assistir uma aula ou ler um texto. Para isso é preciso ter um estado de tranquilidade que muitas vezes nós não podemos ter. E ainda assim é exigido da gente, só que não é garantida condição pela academia, então temos que nos virar, buscar nosso espaço para se organizar e articular tudo isso.



Sementes nativas de olho-de-pombo encontradas na área de preservação ambiental da cidade universitária; usadas para confecção de adornos ritualísticos e produção artesanal.

**LUCAS MUNDURUKU:** Não dá para ficar o tempo todo no centro com milhares de pessoas, diante de tanta desigualdade, muita gente passando fome quando na verdade temos um conhecimento que vem dos nossos mais velhos e que poderia construir um mundo melhor.

Mas a verdade é que no meio dessa guerra acabamos nos submetendo a essa situação muitas vezes.

**KANDU PURI:** Até mesmo no caminho para a faculdade encontramos dificuldades. Eu que moro na favela — porque transformaram os indígenas em pobre nas cidades — estou sujeito a tiroteio, operação policial, revista policial pela cor da minha pele e o lugar onde moro. Pois aqui funciona assim e pode ter qualquer situação violenta no meu caminho. Depois tenho que pegar um ônibus e minha alimentação precisa estar garantida: ou como na rua, que é caro, ou como em casa e, nesse caso, às vezes o tempo que levo para chegar na faculdade já é suficiente para estar com fome de novo. Se eu escolher usar o bandeirão pode estar faltando, estar incompleto, às vezes atrasa ou já está bem em cima do horário da minha aula. Fora o custo de todo material que tenho que ter e então para ter esse dinheiro, mesmo na universidade pública, eu preciso ter um trabalho pra sustentar essa vida. Como indígena aqui na cidade tenho três escolhas: trabalhar com carteira assinada, e aí vou ter que abdicar da minha cultura, não vou poder estar com os grafismos, usar meus adornos e nem falar na minha língua, e ter de se apagar é uma morte — e mesmo assim corro um alto risco de não conseguir um emprego; posso também trabalhar de forma autônoma como camelô, que precisa de muita energia e tempo para gerar uma renda adequada; ou então posso escolher trabalhar com minha própria produção de arte, da minha cultura, e aí estou sujeito a falta de oportunidade, de espaço para trabalhar, à pessoas desvalorizando meu trabalho, considerando ele um trabalho pior, e ao preconceito.

**LUCAS MUNDURUKU:** Preconceito porque não pode andar muito pintado, se não as pessoas olham estranho. Mas por outro lado se não se pintar e não usar adornos, não é lido como “índio de verdade”. A gente não tem espaço mesmo, somos invisibilizados a todo momento, até quando somos chamados de índio, que é uma forma de negar e invisibilizar ainda mais quem a gente é, nenhum de nós somos “índio”.

**KANDU PURI:** Nós, quando nos encontramos com parentes de várias outras etnias, enxergamos tanta diversidade entre nós; olho para o Guajajara do Maranhão e o vejo de um jeito, o Munduruku do Pará vejo de outro jeito, o Puri do Sudeste de outro, Pataxó da Bahia de um outro jeito e o Xukuru de Pernambuco de um outro.... A gente se enxerga tão diverso entre nós e, no entanto, às vezes chega uma pessoa e nos vê juntos e diz que nós somos "tudo índio", como se fôssemos uma coisa só... aqui na cidade vejo já as crianças dizendo isso, que outro dia vieram me perguntando se viemos da Índia, como se eu não fosse daqui, como se

não fosse originário daqui e como se o próprio menino que perguntou isso não tivesse na família um indígena pois estava nitidamente presente em seus traços...

**LUCAS MUNDURUKU:** Eu tenho noção, apesar de não ser dito, que a maioria das pessoas que estão vivendo na cidade são filhos de indígenas e depois passam a ser chamadas de pardos, e a gente sabe também que não tem pardo aqui nesse país. Na verdade, são povos originários que viviam e ainda vivem nessa terra que é nossa, só que muitas vezes as pessoas esquecem disso e isso passa o tempo todo sendo apagado. Na universidade não é diferente. Às vezes é difícil até entre nossas alianças com negros, por exemplo, por termos cada um as nossas próprias perspectivas, nossas próprias maneiras de entender o mundo, e daí vem a importância de termos nosso lugar específico, e demarcar nossas diferenças. Mas a intenção nunca é demarcar para guardar, restringir, proibir ou delimitar, mas sim para incluir as diferenças, os outros jeitos de olhar, pegar as visões dos parentes, dos outros irmãos de luta e então produzir a partir da nossa referência. Esse é o caminho que estamos seguindo no sentido de produzir academicamente e poder dar algum retorno aos nossos, pois não dá para fingir que está tudo bem na cidade, como muitos fazem. O mundo tá pegando fogo, está tudo desmoronando por aí.

**KANDU PURI:** A gente passou por 1km de lixo pra chegar até aqui.



Área de manguezal poluído na Baía de Guanabara, no entorno da cidade universitária.

E essa quantidade de lixo jogada nesse rio, nesse manguezal na baía, é uma imagem que representa bem a mentalidade colonial. A cosmovisão ocidental é a raiz da crise ambiental e do aquecimento global por justamente partir da separação entre as pessoas e a natureza, alimentando desrespeito e exploração desenfreados. O que mais é produzido nessa lógica é lixo para ser jogado dentro dos rios, para a poluir e destruir a natureza e seus ecossistemas. Para isso, o *rayon* expulsa da terra os povos que nela sempre estiveram presentes com suas culturas milenares, em defesa das florestas e que cuidaram dela como sua grande mãe; age somente para benefício próprio, roubando as riquezas naturais que deveriam permanecer onde estão pois garantem equilíbrio no meio ambiente e condições favoráveis para o bem viver.

Nós entendemos que isso parte do espírito colonizador, nós o vemos e o sentimos em muitos lugares, e ele se expressa na forma de organizar o território, na forma de construir, de viver; nas formas de se vestir, de significar o corpo, conversar, pensar e enxergar o mundo. Isso é propagado através de inúmeras instituições, em famílias ao longo de gerações; também por livros, músicas, histórias, lendas, pela cultura e muitas formas de comunicação e transmissão de costumes e valores. As grades curriculares que nos deparamos nos cursos de Ciências Sociais, Filosofia e História na UFRJ são também parte disso, extremamente eurocentradas. Elas canonizam os pensadores europeus e valorizam apenas pensadores brasileiros que dão continuidade à mesma linha de pensamento. Isso hierarquiza as escolas do pensamento e assim nossos saberes milenares são inferiorizados. Não apenas isso está expresso na grade e nas ementas dos cursos, mas, sobretudo, está em toda a estrutura da universidade. Mais uma manifestação do espírito colonizador que está nos afetando diretamente. Ainda mais em uma universidade como a UFRJ, onde praticamente todos os prédios dos campi são construções coloniais que até foram usadas pela família imperial, em sua estadia no Rio de Janeiro, e hoje estão adaptadas para o espaço acadêmico: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais e História era a Academia Militar do Império. A Faculdade Nacional de direito era o Senado do Império. O Museu Nacional, que também abriga a pós-graduação em antropologia e linguística, entre outras áreas de pesquisa, é o palácio do Imperador D. Pedro II, tendo conservada sua arquitetura colonial. Foram pessoas indígenas e africanas escravizadas que ergueram e trabalharam por séculos nessas construções. Hoje os corpos dos descendentes desses mesmos africanos e indígenas estão, em grande parte dos casos, apagados sob outras classificações, como "pardos". E estes realizam os mesmos serviços que seus ancestrais, agora sob o preceito da terceirização, relegados ao subemprego, muitas vezes com atraso ou a falta de um salário já muito abaixo do necessário para sustentar uma família; com seus direitos sendo restringidos a todo tempo pelo regime abertamente usado

na UFRJ, a universidade que mais emprega dessa forma: uma espécie de atualização do mesmo sistema colonial.

O corpo docente da UFRJ contribuiu com essa lógica racista e colonial desde o momento em que representou uma das maiores resistências à implementação do sistema de cotas, nas universidades públicas do Rio de Janeiro e do Brasil, que só pôde entrar em vigor após determinação da lei — diferentemente de outras instituições que foram adotando as cotas por decisões internas, com destaque para a pioneira entre as públicas do Rio de Janeiro, a UERJ. E mesmo após a implementação das cotas foram registrados inúmeros casos entre docentes e discentes de racismo e discriminação com cotistas, além de boicotes à sua permanência. Nesse contexto que ingressamos na universidade, no primeiro período de 2015, com o desafio de iniciar uma graduação que não estava adaptada — e ainda não está — à realidade de seus novos estudantes indígenas, negros e pobres, de diferentes regiões do Brasil. Também as coordenações dos cursos, pró-reitorias de ensino e o restante da comunidade acadêmica não tinham interesse e intenções de facilitar a nossa vida, muito pelo contrário.

Ao mesmo tempo o país enfrentava um cenário político caótico devido ao contexto da Copa do Mundo de 2014, especialmente no Rio com as revoltas de 2013 que também denunciavam o genocídio em curso concretizado na remoção de favelas, aldeias indígenas e assentamentos, e que deixaram tantas famílias em situação de vulnerabilidade. A resposta política, no campo partidário, havia perdido o controle sobre as manifestações populares e independentes desencadeadas por tantos ataques do governo contra os direitos da população, pelos cortes de gastos nas áreas da saúde e educação. E tudo isso em benefício da realização dos grandes eventos e para garantir segurança para o turismo internacional. O próprio movimento indígena fez uma mobilização histórica para barrar o marco temporal no congresso e a exploração em terras indígenas. O movimento estudantil iniciou outra mobilização histórica de ocupação das escolas que estavam em vias de serem fechadas por todo o Brasil, em decorrência dos cortes na saúde e educação. Foram lutas por investimento em educação e contra os ataques e perseguições políticas sofridos pelos mais diversos setores da sociedade que se manifestavam naquele momento.

Nesse cenário, em 2016, ocupamos o IFCS/IH da UFRJ, em um movimento pioneiro entre as universidades do Brasil. Construimos assim o Ocupa IFCS: o movimento negro, junto a estudantes indígenas, a Rádio Pulga, estudantes independentes e apoiadores, para garantir seus lugares em uma universidade que passou a admitir cotistas mas continuava a negar direitos básicos para a permanência dessas pessoas, como alimentação, transporte, auxílio

através de bolsas, participação e valorização em projetos de pesquisa. Além disso, entre as reivindicações também estava a revisão da grade curricular pelo devido reconhecimento dos saberes africanos e indígenas. Parte do movimento indígena do Rio de Janeiro, a Universidade Indígena Aldeia Marakanà, teve participação ativa na construção dessa ocupação levando conhecimentos de diferentes etnias para os pátios do instituto e compartilhando em aulas abertas, reuniões com os coordenadores dos cursos, com discentes, docentes e técnicos, a necessidade de fincar nossas raízes e nosso entendimento sobre mundo nas relações acadêmicas. A ocupação estendeu sua luta para outros espaços e suas conquistas foram o bandeirão do IFCS/IH e uma abertura de professores e alunos para a introdução de saberes africanos e indígenas no panorama central.



Hall de entrada do IFCS ocupado por estudantes

Daí em diante os desafios continuaram e se intensificou o debate político e racial na universidade. Grupos extremistas passaram a perseguir estudantes cotistas até que viralizou um e-mail, enviado para todos os cotistas e bolsistas da UFRJ, que continha graves ameaças à um estudante negro e LGBT, que pouco tempo depois viria a ser assassinado no campus do Fundão, a poucos metros do restaurante universitário central. Tudo passou despercebido pelas supercâmeras de segurança e toda equipe de segurança interna da UFRJ. Foi muito duro perder um irmão nosso e terminar o ano de 2016 (e até hoje) sem ter respostas para um assassinato que aconteceu tão perto de nós. Um colega que morreu por racismo, homofobia e falta de comoção e mobilização na universidade para solucionar e prevenir casos assim, o que demonstra que ali é um ambiente propício para casos como esse. Passamos a temer por nós também.



Indígena da Aldeia Marakanà fazendo grafismo de proteção, com tinta de jenipapo, em estudante na ocupação

E, apenas alguns meses depois da ocupação e o assassinato de Diego, nós estudantes indígenas passamos a sofrer perseguições, além daquelas mais explícitas que normalmente vivíamos. Ameaçaram, em pichações constantes pelos prédios da UFRJ, “tomar providências” contra nós, disseram que nosso lugar era na aldeia e não na cidade e que estávamos manchando o nome de um “lugar de família que é a UFRJ”. Saiu até no jornal. Ficamos muito preocupados, nossas lideranças muito preocupadas, mas continuamos mesmo sem ter apoio de quase nenhum setor da universidade.

oglobo.globo.com

**O GLOBO**

**Estudantes denunciam pichações nazistas dentro da UFRJ**

No mês passado, outro caso de apologia ao nazismo mobilizou a comunidade acadêmica

O Globo  
20/06/2017 - 06:26

oglobo.globo.com

**EL PAÍS** ASSINE

BRASIL

QUI VIMOS NESSA INVASÃO OCUPA IFCS" PESSOAS QUE NÃO DEVERIAM ESTAR AQUI ESPECIALMENTE ESSES "INDÍGENAS" VOLTE PARA ALDEIA OU NOS TOMAREMOS PROVIDÊNCIAS  
A A

Pichação ameaça estudantes indígenas: "Volte para aldeia ou tomaremos providências" Foto: Reprodução / Facebook

**Assassinato de estudante negro e gay no Rio escancara intolerância na universidade**

Diego Vieira foi encontrado morto com sinais de espancamento e seminu no campus da UFRJ

À esquerda e ao centro, a repercussão, pelo jornal O Globo, das ameaças sofridas por estudantes indígenas;

à direita a repercussão, pelo jornal El País, do assassinato de Diego

Apenas o coletivo de estudantes negros e os professores negros nos apoiaram. Acredito que por termos muito em comum na nossa experiência lá dentro e também em nossa história: povos que sofreram etnocídio, tiveram seu espaço negado nos lugares de saber, seus conhecimentos roubados e transformados aos moldes do *rayon*, que quase sempre fica com o crédito.

Depois disso, no final do ano de 2017, o bloco B do alojamento estudantil da UFRJ, onde eu morava, passou por um incêndio. Lá viviam estudantes negros, indígenas, os descendentes de indígenas, a maioria estudantes de outros estados e até quilombolas. A instituição teve grande responsabilidade com seu descaso. Escolheu não tomar atitude em um local insalubre, deixou ter um incêndio porque o perfil dos alunos ali é o perfil que incomoda a hierarquia da academia. Estudantes indígenas e pretos se formando e lutando pela questão racial e política dentro da universidade não é interessante para eles. Continuar seguindo com as aulas e compromissos acadêmicos passou a ser cada vez mais difícil diante desses acontecimentos. Tive que pedir afastamento do estágio que eu havia conseguido no Museu Nacional, na área de etnologia indígena, dentro da SAE/MN, a sessão de assistência ao ensino. Meu trabalho consistia em catalogar o acervo indígena não catalogado, o que para mim se tornou uma tarefa muito satisfatória por eu estar em contato com parentes de várias etnias na Aldeia Marakanã. Assim pude reconhecer junto a eles vários materiais e realizar meu trabalho como nenhum outro estagiário poderia, conferindo a informação direto de um indígena do povo que produziu o elemento a ser catalogado. Além disso, também cabia a mim e outros estagiários receber escolas do Brasil inteiro com diversas realidades e apresentá-las ao museu e seu acervo, o que eu tinha muito carinho em fazer e foi uma ótima oportunidade de levar conhecimento para crianças e jovens sobre a realidade dos povos originários, o que muitos me diziam nunca ter ouvido antes. Porém, durante meu afastamento, por conta da recuperação dos danos sofridos pelo incêndio no alojamento, o museu Nacional também passou por um incêndio. Todo o acervo indígena, muito material único armazenado sobre línguas até mesmo extintas, foi queimado e perdido, além de parte do maior acervo fora da África sobre o Egito Antigo.

Nós só tivemos a oportunidade de desenvolver pesquisa algum tempo após todos esses acontecimentos, através do grupo de pesquisadores negros, Geru Maa, que começou como grupo de africanologia e depois se abriu para nós através do entendimento de que nós indígenas devemos ter voz junto a eles, negros, em todos os espaços, por sermos ancestralidade nesse território. Mais tarde, recebemos um convite para participar de outro grupo de estudos que também tinha como objetivo reunir estudantes negros e indígenas, o grupo Negro e Vermelho.

≡ ESTADÃO

f WhatsApp

## Incêndio do Museu Nacional cala última voz de povos indígenas

O setor de Linguística dentro do departamento de Antropologia guardava gravações originais de cantos e falas indígenas desde os anos 1950

Giovana Girardi - O Estado de S.Paulo  
06 de setembro de 2018 | 19h32

Repercussão, pelo jornal Estadão, do incêndio no museu nacional e seu dano a memória dos povos indígenas



Registro do alojamento estudantil da UFRJ destruído após incêndio

**LUCAS MUNDURUKU:** o próprio núcleo de estudos ameríndios nasce nas aulas de filosofia antiga africana, onde eu pude perceber que a faculdade, e não só isso, mas também o conhecimento em si, se trata de algo que vai muito além daquilo que estudamos na grade

curricular dos nossos cursos. Para nós é muito claro que a grade, em termos de conhecer e atuar no mundo de hoje, está defasada porque trata a todo tempo dos problemas, sejam eles sociais ou até mesmo sobre o “ser”, a partir de uma ótica eurocentrada. Na prática estamos falando que as respostas que seguimos dando para os problemas que aparecem são respostas orientadas por aqueles que nos colonizaram, ou seja, aqueles que nos causaram grande parte das dificuldades que hoje enfrentamos enquanto indivíduos e também comunidades. Ter contato com grupos que afirmavam a possibilidade de outras fontes, que não aquelas que já são as habituais nos espaços acadêmicos, me levou imediatamente a pensar nas minhas próprias raízes e a buscar as respostas que ainda não havia encontrado na universidade junto aos meus, junto à tradição do meu povo e também de outros povos tradicionais desse território que sempre pisamos.

Então eu passei a me interessar mais e mais por esse tipo de aula e questionava um monte de coisa, porque muito do que ouvia durante essas aulas me fazia lembrar das minhas próprias experiências de vida e naturalmente era possível associar essas coisas, diferentemente do que acontecia durante as aulas mais comuns sobre os filósofos europeus. Passou algum tempo até que recebi um convite dos professores para dar início a um laboratório no qual pudéssemos estudar filosofias não ocidentais, e mais especificamente, foi um convite para coordenar um núcleo de pesquisa sobre povos originários. A ideia era criar um grupo em que as fontes de pesquisa fossem autores indígenas, não só os que estão na academia, como também aqueles fora dela. Além disso a gente entendia que era mais do que necessário que não se resumisse apenas àqueles que têm publicações escritas, mas também era fundamental estreitar os laços com aqueles que detêm saberes orais e outras produções artísticas. No começo a gente queria que fosse um grupo que contasse apenas com estudantes indígenas e, de certa forma, além deles o grupo acolheu outras pessoas, que não se reconheciam indígenas, mas ainda assim estavam em busca de recuperar seus laços ancestrais muito presentes em seus traços e suas histórias. Então mais uma vez nos deparamos com os mecanismos da invisibilização dos povos originários do Brasil.

A partir de então vieram nossas reuniões, as nossas leituras, até que decidimos realizar atividades abertas ao público. A primeira delas foi uma aula pública com o tema Mulheres Indígenas na cidade. Neste dia convidamos pesquisadoras de três diferentes povos, Guarani, Baniwa e Puri, para falar no salão nobre do IFCS sobre os seus trabalhos e também suas experiências enquanto mulheres indígenas em contexto urbano, ou nesse mundo do branco. A aula foi um sucesso e tocou muitas das pessoas que estavam presentes assistindo. Alguns indígenas nos prestigiaram também com sua presença e ainda conseguimos organizar uma

feira de artesanatos e arte indígena. Foi muito importante ver o salão nobre, que representa tanto do status acadêmico colonial, aberto às mulheres indígenas e, não só isso, vê-las naquele lugar de protagonistas diante da comunidade científica que historicamente nos rouba os créditos por nossos saberes e o lugar de fala. Mas de alguma forma isso não foi o bastante, porque percebi que fazendo as coisas assim, por maior que fosse a importância de marcar nossa presença num espaço como um salão nobre, ainda estávamos longe de fortalecer os nossos laços da melhor maneira que entendemos.



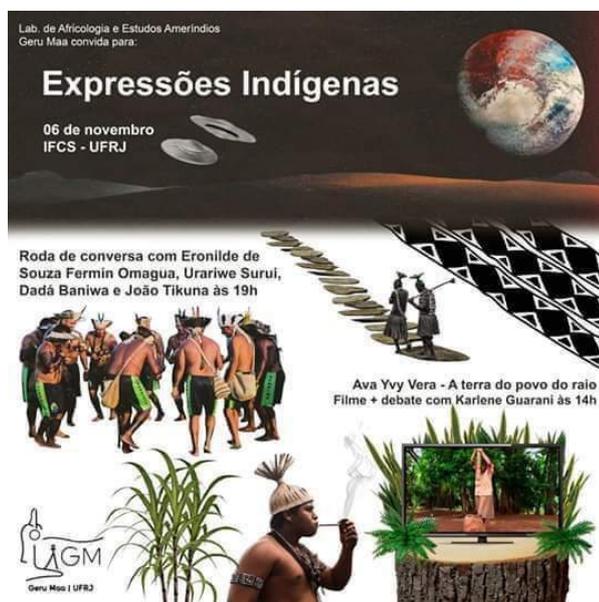
Flyer da aula aberta “Mulheres indígenas na cidade” promovida pelo Núcleo de Estudos Ameríndios do laboratório Geru Mãe, com arte produzida pela artista indígena Mavi Morais, de origem Kariri-Sapuyá



Da esquerda para direita, as palestrantes da aula aberta “Mulheres indígenas na cidade”:  
Mery Puri, Fran Baniwa e Sandra Benites Guarani

Então pensamos em um segundo evento, dessa vez sem a formalidade e os modos de operação do *pariwat*, mas que mesmo assim tivesse um grande impacto de aprendizado. Decidimos organizar um dia com atividades divididas em duas sessões na antiga sala dos

alunos da Politécnica, um lugar que se tornou especial para nós indígenas por conta das atividades da ocupação do instituto: primeiro, na parte da tarde, um cine debate com exibição do filme *Avá yvy verá: a terra do povo do raio*, que é dirigido por Guaranis Kaiwoá, seguido por uma conversa conduzida por uma parenta Guarani do Mato Grosso do Sul e que estuda letras no Rio de Janeiro; já na parte da noite fizemos uma roda de conversa que foi conduzida por pesquisadores, sendo alguns lideranças, de diferentes povos, entre eles Kambeba/Omágua, Paiter Suruí, Ticuna, Baniwa, além de outros indígenas que participaram da roda de conversa de outras etnias como Terena, Xukuru, Guarani e Puri. Essa conversa em roda nos colocou frente a frente, indígenas e não-indígenas e foi uma grande oportunidade de nos ouvirmos a ampliarmos os debates e os conhecimentos acerca do pensamento e das sociedades originárias.



Flyer da roda de conversa “Expressões Indígenas” promovida pelo Núcleo de Estudos Ameríndios do laboratório Geru Maã, com arte produzida pelo artista indígena Kadu Xukuru



Da esquerda para direita, os palestrantes da roda de conversa “Expressões Indígenas”:  
João Ramos Ticuna, Urariwe Suruí, Dadá Baniwa e Eronilde de Souza Fermin Omágua

**KANDU PURI:** Foi muito importante para nós entender o papel da universidade nas áreas das ciências sociais e da filosofia e perceber a construção e manutenção de discursos que fundamentam a sociedade e alimentam seu espírito colonizador. Também foi essencial entender o nosso papel na estrutura enquanto corpos indígenas para então combater de dentro, num esforço para derrubar narrativas mais que ultrapassadas e promover uma educação anticolonial e anti racista - ou da deseducação desse sistema que alimenta o etnocídio no Brasil. Exercer esse modo de educar envolve combater estereótipos, racismo e as mentiras sobre nós, levando às últimas consequências discursos e práticas anticoloniais. Apenas podemos nos aprofundar nesse caminho e, conseqüentemente, na retomada cultural, valorizando a riqueza étnica e linguística dessa terra. Enquanto for cobrado de nós o aprendizado das línguas europeias e de um vocabulário distinto no português dentro dos espaços de ensino, do fundamental ao superior, e forem desprezadas as línguas indígenas, africanas e seus falantes, não haverá a tão necessária descolonização, comprometida com os povos historicamente vitimados. Por outro lado, aprofundar discussões, como a das línguas, estritamente no ambiente universitário, com um discurso acadêmico recheado dos vícios conceituais próprios de cada área, apenas cria uma bolha que isola a participação de outras linguagens e colabora para a formação de uma espécie de elite do pensamento decolonial. Assim não se confronta a hierarquização do conhecimento própria da academia e seu modelo colonizador. Somente a reorganiza em uma das faces do neocolonialismo.

Nossa luta segue no sentido de combater todas as práticas etnocidas dessas instituições para responder através da diversidade e para além dos muros da universidade. As narrativas anticoloniais precisam alcançar todos os espaços, comunicar a todos e estarem alinhadas a nossa luta, de acordo com nossa capacidade de diálogo junto às comunidades. Fico extremamente feliz e orgulhoso de nós, indígenas, e dos estudantes e professores negros nos unirmos tanto no Geru Maa quanto no Grupo Negro e Vermelho. Essa ação dá continuidade a histórias de alianças entre povos originários e negros contra o avanço português e de todos os colonizadores sobre esse território. A miscigenação no Brasil foi e é um processo muito violento, imposto no esforço de diluir os genótipos africanos e indígenas, em nome de um embranquecimento. Porém, também houve relacionamentos entre negros e indígenas em nome da resistência de seus povos e culturas.

Na história do meu povo, muito bem lembrado pelos parentes Txâma Xambé e Tutushamum, em seu trabalho Txemím Puri (2019), está a memória de um cacique Puri chamado Vuitir:

"Um destacado exemplo de relação interétnica amistosa, espontânea, entre os Puris e os negros, aparece na história de Vuitir, o líder Puri que fez parte da formação do aldeamento de São João de Queluz, na província de São Paulo em 1800. Inconformado com os maus tratos dispensados aos africanos escravizados presentes no aldeamento e trazidos pelo diretor de índios Januário Nunes da Silva; Vuitir reivindica que cessem os maus tratos dispensados aos negros. Percebendo sua impotência diante daquela situação e não aceitando conviver com aquela realidade, Vuitir vai embora do aldeamento, volta para as matas."

E vai para as matas prometendo lutar e voltar com guerreiros para libertar os africanos escravizados, sendo lembrado em cantos e na tradição oral da região pela população.

Hoje, travamos a mesma luta e incrivelmente nos aliamos aos mesmos grupos em defesa de nossas vidas e identidades que resistem até hoje. E se depender de nós vão retomar sua valorização perante o mundo.

**LUCAS MUNDURUKU:** No Pará, comunidades ribeirinhas e remanescentes quilombolas se unem com povos indígenas em defesa dos rios, contra o desmatamento. No fim das contas, essa união é possível porque nós temos o sentimento de pertencimento a terra em comum e sabemos que essa se trata da luta pela vida. Sem rio, sem mata, toda essa gente perderia a essência, seu jeito próprio de viver e, mais do que isso, o impacto disso se refletiria diretamente nos grandes centros urbanos. A gente tá falando de um país que passa por cima das suas populações originárias há 500 anos, forçando todas essas pessoas a se aglomerar nas

idades, à mercê de doenças e da pobreza não só financeira, mas também a pobreza do espírito. Pra muita gente é o fim do mundo não poder pescar seu peixe, plantar sua roça e ver seus filhos correndo livres por aí. Isso é o que se vive nas cidades. As pessoas fazem fila para comprar alimentos de qualidade duvidosa, convivem diariamente com níveis altíssimos de poluição e têm desenvolvido crises de pânico, porque têm medo toda vez que um parente sai de casa, têm medo de faltar comida na mesa, têm medo de qualquer uma das milhares de fatalidades que ocorrem diariamente nas cidades. E a gente continua respondendo a tudo isso, enquanto sociedade, com as mesmas respostas de 500 anos atrás. Continua se explorando os recursos naturais muito além da conta necessária, e o governo vendendo uma falsa ideia de que progresso tem a ver com a destruição da floresta e desalojamento de comunidades, Me pergunto até quando a sociedade brasileira vai se dar ao luxo de ignorar o que têm a dizer os mais de 300 povos originários que resistem nessas terras por mais de dez mil anos. Porque eu duvido que a sociedade branca, como vem agindo, vai durar perto disso. Já passou da hora de olharmos para o espelho, nós brasileiros, e admitirmos qual é a nossa origem e o futuro que de fato queremos encarar e semear para próximas gerações. Um futuro curado da febre de poder e todo egoísmo que avança sobre as riquezas que não podem pertencer a somente um, mas precisam ser encaradas como direito do coletivo.

### **Tecendo um acabamento**

“Para a gente, tudo está morrendo, a nossa maneira de comer, de viver. As escolas indígenas sofrem para existir, a nossa língua, tudo. O Rio Tapajós só tem partes ainda limpas por causa de muita luta nossa. É só olhar e ver que os povos indígenas estão vivendo [na floresta] há centenas de anos, e a floresta continua viva também.” Alessandra Korap Munduruku

Esse encontro é sobre olhares que se voltam para o passado e então pretendem convergir em direção a um presente diferente deste para o qual nos empurra a sociedade *pariwat* ou *rayon*. Mais que isso, desejam um futuro que tem muito de um passado que várias vezes é dado como perdido, mas que ainda pulsa no seio da terra e no coração de seus filhos que se recusam a abrir mão daquilo que nos foi deixado por nossos ancestrais. É impossível ler esse texto sem que se reconsidere as relações entre as pessoas, a natureza e a cidade, além da própria relação com o “conhecer”.

Espalhar desinformação pela sociedade sobre as culturas e histórias das suas populações originárias, mantendo estas sob um manto de ignorância, é o maior interesse de um estado que

luta para deslegitimar as identidades e os povos para então poder roubar suas terras e explorá-las até a exaustão do ecossistema. Os agentes do estado atuam no sentido de bombardear as pessoas com dados absurdos e falsas informações que alimentam o antigo estigma do “índio” de 1500, que desde cedo toda criança que frequenta a escola aprende e logo passa a discriminar indígenas, os enxergando como selvagens que falam errado, inocentes e incapazes de tomarem suas próprias decisões sobre o que é melhor pra si e suas comunidades; frágeis, nus, com corte de cabelo de “cuia”, semelhantes à imagem construída pelo europeu desde as primeiras invasões nessa terra. Porém essa imagem congelada do “índio” não cabe no mundo real e, na prática, não é nada mais que uma ferramenta colonial para deslegitimar a realidade dos mais de 305 povos<sup>1</sup> que existem no Brasil, cada um com sua cultura, falantes de 274 línguas<sup>123</sup> de 5 troncos linguísticos, sendo todos diferentes dessa figura superficial — imagem construída e adaptada apenas para legitimar o assassinato, o genocídio e a catequização dos povos indígenas.

Combater essa imagem propagada, pelas escolas, igrejas, comunidade científica e tradição literária, que está incrustada no senso comum de norte a sul é uma ação diária na vida de indígenas. E cada vez em maior escala, quanto maior for o contato com a cidade — e grande parte da população indígena brasileira vive nas cidades atualmente. Acontece que esse é um desafio que não se resume apenas ao contato com as pessoas e a sociedade não indígena, mas também envolve toda a carga colonial impressa nas mentes e espíritos. Hoje a luta pela descolonização se dá em todos os espaços, pois todo lugar tem sido usado para propagar o ódio contra populações originárias, desde os espaços físicos, até meios de comunicação de massa e virtuais, como as redes sociais. Por isso, é de enorme importância o que vem acontecendo entre a juventude indígena: a ocupação cada vez maior de diversos espaços aliada ao entendimento do alcance de nossas vozes que se esforçam tanto para se manterem vivas e espalhando vida por meio de músicos, poetas, jornalistas, advogados, deputados, blogueiros, youtubers, cantores tradicionais, artesãos, e tantas outras, seja na cidade ou na aldeia, sempre usando essas ocupações como ferramenta de luta pelos territórios e pela descolonização. Fazemos dessas novas flechas para nossos arcos também.

---

<sup>123</sup> Dados do IBGE



Roda de cantoria diante da fogueira sagrada no largo São Francisco de Paula, em frente ao IFCS; marco de encerramento de um dia de atividades, da ocupação estudantil na universidade, que contou com participação de indígenas da Aldeia Marakanã

As cidades grandes são enormes ruínas dos nossos territórios tradicionais, das nossas antigas florestas e nossas vidas de outrora. Erguidas sob os ossos de inúmeras nações nativas dessa terra e somente através da utilização do trabalho escravo de corpos indígenas e negros, as cidades cortaram, em nome do progresso colonial, toda a relação de respeito e cuidado com a natureza que vem cuidando de nós há milênios; fomos jogados, os filhos da terra, em esgotos a céu aberto, e forçados a nos alimentar do veneno produzido, com muito derramamento de sangue dos nossos, pelas grandes indústrias e fazendas; condenados a alfabetização em uma língua que não é nossa e ao esquecimento compulsório das nossas raízes e tradições. Grande parte da população que teve sua identidade e origem violentadas sob o nome de “pardo” no Brasil está enquadrada, após séculos de miscigenação forçada, na invisibilização a serviço do roubo de terras. E muitas vezes há um duplo apagamento sobre essa categoria de cor: se a condição “pardo” já significa apagamento de identidades indígenas, há espaços em que essas identidades não são sequer levadas em conta e associam “pardo” apenas ao embranquecimento de pessoas negras. Mais uma vez desconsiderando a presença indígena nas cidades e em outros contextos além das aldeias e terras indígenas demarcadas. E na maioria dos casos quem é identificado como “pardo” é fruto de miscigenação forçada, e esse termo é empregado para ocultar a diáspora indígena que povoa as cidades. A melanina também vem dos povos de Abya

Yala<sup>124</sup>. Da mesma maneira a ideia de índio, brasileiro, pardo, mulato, caboclo, sertanejo, ou tantas outras que servem de ferramenta para legitimar e reforçar o racismo estrutural. E mais profundamente, as ideias de raça e racismo, cultura, etnia, religião, país, território, terra e até mesmo a concepção de que somos humanos, alimentam um sistema de exploração desenfreado que forja uma superioridade humana e branca sobre toda a natureza, restringindo à esta o poder de construir e destruir.

Enquanto isso nossos ancestrais nos deixam formas de viver e um legado baseados no respeito e no cuidado com a terra, que é uma verdadeira mãe: nos alimenta, abriga e nos faz ser quem somos. Hoje nosso esforço é no sentido de valorizar e demarcar o lugar dos conhecimentos indígenas em todos os espaços possíveis, para combater o projeto colonizador em todas as suas facetas e garantir nossos territórios para que as próximas gerações possam também levar adiante o legado dos nossos antigos.



*por*

*Lucas Munduruku (à esq.)*

*Kandu Tupã Puri (à dir.)*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PURI, Tutushamum; PURI, Txâma Xambé. **Txemim Puri - Povo Puri**, 2019

NUNES, Jamille. **A complexidade do “pardo” e o não-lugar do indígena**, 2019

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2019

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. Companhia das Letras, 2018.

DUARTE, Nelly. **Minha vida como estudante no mundo dos brancos**. 2017.

<sup>124</sup> Termo de origem Quéchuá que denomina o continente hoje conhecido como América do Sul.

BARRETO, João Paulo Lima e SANTOS, Gilton Mendes dos. **A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena.** 2017.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.** Revista *Temas Sociales*, 1987.

ANI, Marimba. **Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento europeu.** Africa World Press, 1994.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories: episodes of everyday racism.** Unrast, 2010.

HOOKS, Bell. **Olhares negros, raça e representação.** Editora Elefante, 2019.