

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS SOCIAIS

ISSN 2675-0619

REVISTA ESTUDOS
LIBERTARIOS

 CPDEL/UFRJ
Decolonial, antirracista & arquista

V.2 N.6; NOVEMBRO
2020

SUMÁRIO

I. EDITORIAL

<i>Editorial</i>	3
<i>Andréa Nascimento</i>	
<i>Wallace de Moraes</i>	

II. ARTIGOS

<i>As origens do Necro-Racista-Estado no Brasil - Crítica desde uma perspectiva decolonial & libertária _ Wallace de Moraes</i>	5
---	----------

<i>Alcoolismo e movimento anarquista no Rio de Janeiro no início do século XX _ Marco Antônio Arantes</i>	28
---	-----------

<i>Pandemia e sacrifício _ Thiago Canettieri</i>	58
--	-----------

<i>Emma Goldman e o lume de um cinismo libertário _ Larissa Guedes Tokunaga</i>	73
---	-----------

<i>Declaração pela emergência: por um projeto comum _ Pedro Luiz Stevolo e Victor Fiori Augusto</i>	87
---	-----------

<i>Experiências pedagógicas libertárias brasileiras: passado e presente _ Marcos Raddi dos Santos</i>	114
---	------------

<i>A sociedade operária vista pelos periódicos: as críticas dos periódicos anarquistas às habitações operárias em 1917 na cidade de São Paulo _ Roque Lemos Junior</i>	138
--	------------

III. RESENHA

<i>Traçando novos caminhos para apresentar o anarquismo: uma resenha de Kinna. Ruth. The government of no one. Londres: Pelican books 2019 _ Peterson Roberto da Silva</i>	166
--	------------

IV. VERSÕES

<i>Retomar 2013: ação direta e trabalho de base como práticas de resistência _ Federico Venturini</i>	175
---	------------



EDITORIAL

Ainda em tempos de quarentena, devido a pandemia de COVID-19, que, persistentemente, permanece entre nós, a ansiedade e o estranhamento diante do isolamento e distanciamento social nos encara, afrontosamente, face a face. A ausência do contato e daquilo que nos aproxima da nossa própria humanidade, o aperto de mãos, o abraço – o contato físico que aproxima corações – nos esvazia de nós mesmos. Apesar de o capitalismo e da doutrina liberal insistirem em nos reforçar a um individualismo como padrão de sociabilidade, a nossa práxis humana exige o caráter coletivo da essência das nossas relações. Dentro deste cenário, a ajuda mútua é algo que se destaca em várias esferas. Primamos pelo olhar coletivo como um ato revolucionário, para além da suposta representação política, o fazer juntos em sua transcendência à horizontalidade da cooperação humana é aquilo que prevalece. O Estado e suas governanças se veem ameaçados diante da complexidade daquilo que não se controla economicamente, coercitivamente, culturalmente, juridicamente. A emergência dos coletivos de ajuda mútua e daqueles que resistem a este poder diante da sua insuficiência nos fortalece a dar um passo de cada vez avante ao enfrentamento daquilo que por tempo demais apenas nos oprimiu, a estrutura de poder, que se encontra impotente e incompetente frente ao atual cenário mundial.

O enfrentamento e a luta contra os propósitos dominantes que nos oprimem fazem parte do nosso ideal como um coletivo que acredita na organização popular, autônoma, horizontal, nivelada na concepção libertária da autogestão. Nesta edição trazemos sete artigos inéditos, uma resenha e uma versão de artigo traduzido do inglês. Essas pesquisas abordam diferentes questões sobre anarquismo, racismo, decolonialidade e lutas libertárias que nos conduzirá a uma reflexão acerca do atual momento, além de lançar um olhar sobre a transcendência e superação de uma lógica que é simultaneamente individualista, capitalista, racista, patriarcal branca e estadolátrica. Nestes termos, apontam, direta e indiretamente, para a possibilidade e o vislumbrar de uma perspectiva libertária como caminho. Agradecemos de coração aos que colaboraram direta e indiretamente para a realização deste trabalho, equipe editorial, pareceristas, autores e editores. Esperamos, contudo, ao cumprir com aquilo que acreditamos oferecer visibilidade aos saberes outrora excluídos pelo epistemicídio, historicídio, racismo epistêmico e outras formas de discriminação e subalternização de saberes, modos de vida e formas de conhecer o mundo. Tenham uma boa leitura!

Saudações Decoloniais e Libertárias!

Andréa Nascimento - Editora Assistente
Wallace de Moraes - Editor



ARTIGOS

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ VOLUME 2 NÚMERO 6 2020

AS ORIGENS DO NECRO-RACISTA-ESTADO NO BRASIL – CRÍTICA DESDE UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL & LIBERTÁRIA

Wallace de Moraes¹

RESUMO

Defendemos que as características do Estado brasileiro não escondem a sua linhagem, mostrando-se como um legítimo herdeiro do princípio do poder soberano de matar que fundou o Estado moderno europeu. Por consequência, explica-se o seu DNA racista e assassino. Para tanto, sob um viés decolonial e libertário, recorreremos às categorias de “biopolítica” (Foucault) e de necropolítica (Mbembe).

Palavras-chave: crítica do racista-Estado; perspectiva decolonial; perspectiva libertária.

ABSTRACT

We argue that the characteristics of the Brazilian State do not hide its lineage, showing itself as a legitimate heir to the principle of sovereign power of killing that founded the modern European State. Consequently, its racist and murderous DNA is explained. For that, under a decolonial and anarchist bias, we resort to the categories of “biopolitics” (Foucault) and necropolitics (Mbembe).
Keywords: criticism of state racism; decolonial perspective; anarchist perspective

¹ Prof. do Dept. Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação de Filosofia (PPGF) e de História Comparada (PPGHC) todos da UFRJ. Coordenador dos grupos de pesquisas: CPDEL (Coletivo de Pesquisa Decoloniais e Libertários); OTAL (Observatório do Trabalho na América Latina). Bolsista da FAPERJ.

O objetivo deste *paper* é discutir/problematizar um saber antirracista, decolonial e libertário. Para tanto, abordaremos as heranças filosóficas do Estado brasileiro herdadas do direito de matar do soberano. Recorremos às categorias de “biopolítica” e de “poder de soberania” (Foucault, 2002), de necropolítica (Mbembe, 2018), sub-humanidade dos condenados da terra (Fanon, 1968), de colonialidade do poder (Quijano, 2000), da mais profunda crítica do exercício assassínio da autoridade pelo Estado (Kropotkin, 2000; Bakunin, 2000). Por conseguinte, nos nutrimos epistemologicamente de duas perspectivas absolutamente críticas do projeto civilizacional racista imposto pela modernidade/colonialidade, a saber: 1) decolonial, que reconhece o racismo como princípio organizador da Modernidade iniciada em 1492; 2) do anarquismo, que apresenta uma crítica profunda ao Estado, advogando as bandeiras do abolicionismo penal, da autogestão, da liberdade, da igualdade e da autodeterminação dos povos. Em suma, defenderemos a seguinte tese: as características do Estado brasileiro não escondem a sua linhagem, mostrando-se como um legítimo herdeiro do princípio do poder soberano de matar que fundou

o Estado moderno europeu. Por consequência, explica-se o seu DNA racista e assassino.

Como parte desse debate, defendemos o conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO), no afã de resumir um específico racismo marcado pelo desejo da morte de negros, indígenas e seus descendentes que não aceitam e/ou não se subordinam aos papéis que a modernidade lhes designou. Isto é, todos os negros e indígenas que se negam a estar disponíveis para colaborar, de todas as maneiras, para o bem-estar de europeus e seus descendentes pelo mundo, produzindo riquezas, reproduzindo sua cultura, pedindo benção todos os dias, estarão mais sujeitos à morte e ao cárcere. Mostraremos que esse processo racista, moderno, capitalista, colonialista, que também é patriarcal (branco), é garantido através de políticas institucionais postas em prática pelo necro-racista-Estado brasileiro.

O artigo está organizado da seguinte maneira. Primeiro, apresentamos as reflexões de Foucault sobre o direito soberano de matar, associando-as com o conceito de necropolítica de Mbembe. Em seguida, abordaremos a noção de biopolítica, da sub-humanidade de negros e indígenas,

da colonialidade do poder e concluiremos exibindo nossa categoria, a NCO. No bojo desse debate, serão perceptíveis as perspectivas decolonial e libertária por todo o processo de análise, explícitas tanto pela crítica antirracista e antiestadolátrica quanto pela proposição do fim do Estado, que mata e aprisiona negros e indígenas.

Vamos ao primeiro passo.

DO DIREITO SOBERANO DE MATAR À NECROPOLÍTICA

Foucault (2002), na segunda metade do século XX, na Europa ocidental, elucida o conceito de poder soberano, praticado amplamente naquele continente, associando-o ao direito de vida e de morte dos súditos como um de seus atributos fundamentais. Ao realizar essa caracterização, o intelectual francês alerta para o direito que o soberano tem de matar. Fato, amplamente, realizado na Europa e em outros continentes. Ao jogar luz para esse truísmo, o autor efetua uma revolução na teoria da soberania clássica europeia, desmascarando sua premissa de racionalidade. Em suas palavras, tratava-se de uma prerrogativa “absoluta, dramática, sombria”, que consistia em “poder fazer morrer” e, ao mesmo tempo, deixar viver. “O direito de matar

é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada” (Foucault, 2002: 286/287).

Mesmo sem mencionar, é possível inferir que Foucault está pensando exatamente na teoria hobbesiana, segundo a qual os homens através do contrato social abriam mão de sua liberdade em favor do soberano, dando-lhe totais direitos sobre a vida e morte de seus súditos. Na prática, resultou no poder absoluto da realeza, exercido em toda Europa durante a modernidade.

“Em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana (Foucault, 2002: 286).”

Suas reflexões embasam-se em dois pontos fundamentais: 1) na análise das proposições dos juristas dos séculos XVII e XVIII, que evocavam a teoria do contrato social, de acordo com a qual concederia o direito absoluto ao soberano sobre a vida dos seus súditos; 2) na tecnologia disciplinar do trabalho que se baseia em “um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios”. Em

outro trabalho, Foucault (1987) cunhou esse artifício como de produção de corpos dóceis.

Como o intelectual francês não denominou o direito soberano de matar com um conceito específico, muito oportunamente, Achille Mbembe (2018) o fez e nos apresentou o conceito de necropolítica. Para tanto, ele relacionou as noções de biopoder, estado de exceção e estado de sítio, mesclando Foucault, Carl Schmitt e Georges Bataille. Por consequência, Mbembe defendeu a política como trabalho da morte e a soberania como o direito de matar: “a política é a morte que vive uma vida humana” (Mbembe, 2018: 12/13). Ao defender suas teses, ratificou Foucault, décadas depois, e impulsionou sua interpretação revolucionária ao revirar novamente o conceito de soberania de cabeça pra baixo com relação à forma como é tratado pelos considerados clássicos da filosofia política ocidentalizada.

Max Weber, no interior da perspectiva eurocentrada, e como forma de suavizá-la, legitimando o seu papel, argumentou que o Estado tinha o “monopólio da força”, um direito exclusivo e legítimo, segundo o alemão. A categoria necropolítica consiste, por conseguinte, em por a nu aquela suposta

suavidade, ao ilustrar a capacidade que o soberano tem de definir quem deve morrer. São seus objetivos:

“dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos da morte’, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’” (Mbembe, 2018: 71).

Assim, Mbembe revisita as teses de Foucault (2002) de racismo de Estado e de direito de soberania. Não obstante, para o que nos interessa aqui, a necropolítica pode ser resumida como o direito soberano de matar. Daqui em diante, trataremos desse direito, tanto pelo conceito vislumbrado por Foucault, quanto pelo criado por Mbembe e buscaremos aprofundar o truísmo de racismo de Estado, trazendo-a para a realidade brasileira.

A partir das teses dos autores, é importante reter que, certamente, todos os Estados funcionam a partir do direito de matar. Assim, podemos dizer que, de acordo com estas perspectivas, o outro deve ser eliminado quando representa ameaça ao poder do soberano seja ele estabelecido por uma ou mais

governanças institucionais², isto é, política, econômica, jurídica, sociocultural e/ou penal.

DA BIOPOLÍTICA

No final do século XVIII, Foucault (2002) identificou o nascimento de outra tecnologia de poder na Europa, que não exclui a primeira, baseada no direito soberano de matar, mantendo, inclusive, sua essência controladora, mas adotando outra roupagem, em outra escala. Essa nova tecnologia se dirige a verificar os processos de nascimento, de morte, das doenças, da produção. Ele a denominou de biopolítica (ou biopoder), que nasceu mensurando as estatísticas sobre a vida e sobre a morte. Ela se debruçou sobre a análise dos problemas das endemias, isto é, das doenças cotidianas, das incapacidades biológicas, da natalidade, da morbidade, e das doenças mais ou menos difíceis de extirpar. Seu objetivo foi combater a morte permanente, prematura, buscando alongar o tempo de vida. A biopolítica combateu a morbidade e passou a gerir a higiene pública, a medicalização da população, a construção de seguridades sociais,

embasadas em estatísticas de saúde. Ela introduziu instituições de assistências para dar conta da velhice e dos acidentes. Segundo Foucault (2002), uma assistência mais sutil e economicamente mais racional do que a realizada pela Igreja. Tudo isso definiu o campo de intervenção do seu poder e também de onde extraiu o seu saber. Ela tratou, assim, de obstáculos que se constituíam como custos econômicos da produção. O biopoder se instituiu enquanto problema científico e político, como problema biológico e de poder. Ademais, foram criados mecanismos de regulamentação sobre a vida, de disciplina, de ordem, de controle.

Feito esse introito, já temos subsídios para diferenciar plenamente o poder da soberania (que predominou até o final do século XVIII) do biopoder, que nasceu daquele e manteve alguns de seus traços, mas levou a atuação do Estado para um outro patamar. O poder da soberania, absoluto, consistiu na prerrogativa dos governantes terem o direito de matar (seus opositores e indisciplinados) e, ao mesmo tempo, deixar viver seus adutores, subservientes e indiferentes. O biopoder,

² Sobre as governanças institucionais ver De Moraes (2018b). Disponível em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/estadolatria-plutocracias-governancas-sociais-e-institucionais-preambulo-de-um-paradigma-anarquista-de-analise1/>

descendente do poder da soberania, manteve seus traços de direito de matar, mas estabeleceu uma peculiaridade principal diante da forma de exercício do poder anterior, materializando uma preocupação em fazer viver através de meios científicos mais apurados.

Deste modo, segundo Foucault (2002), foram adotadas duas tecnologias de poder sobrepostas: 1) centrada no corpo, disciplinadora, individualista, com vistas a produzir corpos dóceis, úteis (produtivos); 2) centrada na vida da população, buscando preparar-se para eventos fortuitos nos processos biológicos. Com efeito, surgiram instituições disciplinares como as escolas, os quartéis, os hospitais, as oficinas. Instituições que, nos moldes criados e de acordo com seus objetivos, se casavam perfeitamente e necessitavam de coordenação e de centralização. A partir dessas percepções, o intelectual francês identificou duas séries: “a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado” (Foucault, 2002: 298). Essas duas séries articulam-se e não são estanques, nem concorrentes.

A partir das constatações supracitadas, devemos entender que a

medicina ocupa um papel central na biopolítica, enquanto “saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e, portanto, tem efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores” (Foucault, 2002: 302). Destarte, a ritualização pública da morte desapareceu no fim do século XVIII e, desde então, se tornou “mais privada e vergonhosa”, nos termos de Foucault (2002).

Outro componente central da biopolítica é a norma, que se aplica tanto ao corpo quanto à população, “que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica” (Foucault, 2002: 302). A norma enquanto instrumento fundamental da biopolítica, pode tanto se “aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar” (Foucault, 2002: 302). É, nesse sentido, um instrumento da medicina a serviço do poder político. Cria-se, assim, segundo o autor, uma sociedade da normalização, fundamentada na cláusula da disciplina e da regulamentação.

Simultaneamente, o historiador e filósofo francês faz a distinção entre aparelho de disciplina e de Estado. A

disciplina nem sempre é institucional. A polícia, por exemplo, é tanto um aparelho de disciplina, quanto de Estado.

De acordo com Foucault (2002), a ritualização pública da morte desapareceu no fim do século XVIII. Para ele, desde então, a morte se tornou “mais privada e vergonhosa”.

Em resumo, o poder da soberania, no continente europeu, consistia no direito de matar (“fazia morrer”) e “deixava viver”; a biopolítica herdou o direito de matar, continuando-o, mas também se preocupou com o prolongamento da vida (em “fazer viver”). Alguns, entretanto, ela “deixava morrer”. Todavia, em ambos os modelos, o racismo atravessava-os, compondo aquilo que o próprio intelectual francês chamou de racismo de Estado. Em suma, a escolha para matar, deixar morrer e fazer viver estava baseada no racismo. Vejamos.

RACISMO COMO PARTE CONSTITUTIVA DA BIOPOLÍTICA

A partir dos conceitos de Foucault, surge uma questão digna de reflexão que pode ser resumida com uma pergunta. Como o crescimento do biopoder, preocupado em prolongar a vida, pode manter o princípio do poder

soberano de legitimação do assassinio do outro?

Essa pergunta só pode ser respondida com o entendimento do significado de racismo. Por conseguinte, Foucault o identifica como produto biológico da biopolítica que dividirá a espécie através de cesuras em raças.

“Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo” (Foucault, 2002: 304).

Nos termos postos acima, o autor reconhece o racismo enquanto mecanismo do poder que atravessa diretamente ou não todo o funcionamento do Estado moderno. Assim, a interveniência do racismo na biopolítica gera a seguinte lógica:

“se você quer viver, é preciso que o outro morra. (...) O racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico (...). A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (...) Portanto, relação não militar, guerreira ou política, mas relação biológica” (Foucault, 2002: 305).

De fato, o racismo encontrou uma justificativa “científica” baseada na

teoria biológica do século XIX e apropriada pelo biopoder. Essa associação ocorreu a partir de uma leitura da teoria da evolução de Darwin, o chamado darwinismo social, que trazido para entender a sociedade, legitimou o colonialismo, as guerras para purificação e aprimoramento das raças, a luta contra a criminalidade, os “anormais”, os degenerados e rebeldes (muitos dos quais eram denominados por anarquistas).

Nesse contexto, no plano externo, legitimou aquilo que já vinha sendo realizado nas Américas desde 1492/1500: o extermínio e/ou subjugação, através da colonização de povos inteiros, considerados como inumanos ou sub-humanos, tratados com extrema violência e obrigados a produzir riqueza para os governantes brancos.

O próprio Foucault reconheceu a conexão entre racismo e colonialismo:

“o racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funciona no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo” (Foucault, 2002: 307).

A guerra foi utilizada como instrumento para destruir o outro (tanto o inimigo político como a “raça” adversa) e, acrescenta o autor, como forma de “regenerar a própria raça. Quanto mais

numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos” (Foucault, 2002: 308).

Destarte, chegamos na tese central do intelectual francês, segundo a qual, o racismo assegura a função da morte dos outros como reforço biológico da própria raça. Se levarmos essa premissa para as instituições, perceberemos que os Estados mais assassinos são os mais racistas. Segundo Foucault, o nazismo foi seu exemplo máximo. Para ele, o Estado nazista não paradoxalmente implementou no seu nível mais profundo tanto o poder disciplinar quanto o biopoder. O controle dos processos biológicos foi um dos seus principais objetivos. Seu estímulo, para tanto, foi uma prerrogativa racista.

“Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime” (Foucault, 2002: 309).

Para efeito da nossa pesquisa, a maior contribuição de Foucault é o entendimento da relação recíproca entre guerra e política. Nesse sentido, a guerra é posta como objetivo político, diz ele:

“como uma espécie de fase última e decisiva de todos os processos políticos - , a política deve resultar na guerra, e a guerra deve ser a fase final e decisiva que vai coroar o conjunto” (Foucault, 2002: 310).

Desta maneira, o objetivo do nazismo foi a guerra permanente, cuja subjugação/destruição das outras etnias ocupou papel central, mas significou também expor a sua própria raça ao risco da morte.

“É preciso que se chegue a um ponto tal que a população inteira seja exposta à morte. Apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constituir-la como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas” (Foucault, 2002: 310).

Em resumo, o modelo nazista conciliou a mais fiel aplicação do biopoder e do direito soberano de matar, levando-o ao paroxismo. Constituiu-se, portanto, como a aplicação de um Estado racista, assassino e suicida. É modelar a análise e a crítica de Foucault a esse arquétipo como protótipo máximo da biopolítica e da implementação do racismo.

Não obstante, como veremos à frente, ele só pôde chegar a essa conclusão porque não levou em conta o colonialismo e a colonialidade do poder. Embora tenha dito que esse jogo esteja

inscrito no funcionamento de todos os Estados, ele não se debruçou sobre as conquistas das Américas e da África que foram as mais fiéis aplicações de racismos e de destruição de populações, civilizações e culturas inteiras.

Por fim, o racismo para Foucault não significa necessariamente e não se resume às discriminações étnicas, mas inclui o princípio da eliminação do outro, do adversário político, do explorado, da outra classe social, por meio da guerra. Nestes termos, o racismo é pensado como um constructo social. É importante ressaltar que a literatura decolonial ratifica essa premissa.

BIOPODER E RACISMO INTERNO E EXTERNO

Para discutirmos as concepções de Foucault sobre o racismo, é necessário fazer uma ressalva: ter lucidez que o intelectual francês interpretava o mundo desde a Europa. Para quem pensa sob uma perspectiva decolonial, essa advertência está longe de ser trivial, porque negamos a possibilidade de um universalismo epistemológico.

A partir destas balizas, façamos o exercício de nos colocarmos na posição de Foucault. Logo, achamos necessário conceber a existência de dois tipos de

racismo: 1) interno (a partir de uma visão desde a Europa, onde Foucault estava); e 2) externo (para fora da Europa). Ao criarmos essa metodologia, jogamos luz para contrabalançar as interpretações pretensamente universalistas, que caracterizam o eurocentrismo. Isto posto, podemos avançar.

Através do racismo interno, bruxas, hereges, rebeldes e não enquadrados nos princípios modernos eurocêntricos estatais, capitalistas, judaico-cristãos, patriarcais, heterossexuais, militaristas, foram perseguidos, aniquilados. O necro-racista-Estado europeu trabalhou para vigiar, prender, assassinar, grupos de pessoas dentro da própria Europa. De tal modo, milhares de mulheres brancas foram queimadas vivas acusadas de bruxaria. O mesmo aconteceu com os considerados hereges. Centenas de anarquistas e comunistas revolucionários foram presos e/ou condenados à morte porque lutavam por direitos, dignidade, igualdade e liberdade. Corpos sem sangue azul, isto é, camponeses e aldeãos foram humilhados, subjugados e

obrigados a produzir riquezas e obedecerem aos governantes institucionais. Empiricamente, esses são exemplos da prática do racismo interno europeu, cujo papel estatal foi protagônico em associação com o poder de vigilância eterno das igrejas e do militarismo.

Essas ponderações e a própria concepção de duas formas de racismo têm por objetivo destacar que quando Foucault afirma que o nazismo foi a maior expressão de segregacionismo, ele deveria estar pensando apenas no racismo interno europeu. Explícita, assim, exatamente o seu lugar de fala e sua visão ainda presa ao eurocentrismo.

Neste contexto, é também fundamental marcar que o racismo interno europeu ocorreu, simultaneamente, ao seu racismo externo aplicado à conquista de outros continentes pela subjugação de seus povos. Também é essencial frisar que tanto o racismo interno, quanto o externo, foram práticas de militaristas, igrejistias e dos governantes europeus.³ Destarte, os efeitos foram diferentes:

³ Quando citamos governantes, estamos pensando não só nos ocupantes dos altos escalões do Estado, mas também aqueles que controlam a economia, como grandes empresários, que são os governantes econômicos; os altos magistrados, que são os governantes jurídicos; os generais, que são os governantes militares; os altos escalões das igrejas, que são os governantes igrejistias (socioculturais). Para melhor descrição das diferentes governanças institucionais, ver De Moraes (2018), disponível também em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/estadolatria-plutocracias-governancas-sociais-e-institucionais-preambulo-de-um-paradigma-anarquista-de-analise1/>

enquanto o patriarcado e as opressões de classe e oficialista⁴ marcavam o racismo interno europeu, o equivalente externo, além de conter as mesmas opressões do interno, foi e é marcado profundamente pela ideia abstrata de raça. Sobre os pilares desses racismos se ergueram a modernidade, a colonialidade, o capitalismo, o patriarcado branco, a heteronormatividade, a cisnormatividade e a esdrúxula crença na liberdade como limitada pelas leis criadas pelos governantes. O Estado, em suma, foi o propulsor e fiador de tudo isso.

É importante destacar que o racismo externo europeu, que Foucault considerou apenas lateralmente, foi deveras mais impactante e cruel do que aquele praticado na Europa, sobretudo porque seus tentáculos perduram até hoje e moldam as relações sociais, econômicas, políticas e culturais nas Américas e em países da África. Em outras palavras, é mais que necessário sopesar que a maior expressão de racismo foi a praticada contra povos de alhures dos europeus. Isto é, a matança generalizada de indígenas, negros e asiáticos, mas também por concebê-los

como animais, um não sujeito, um “não ser” baseado na dúvida sobre a humanidade da vítima, enquanto outros europeus eram tratados como inferiores ou não adaptados às normas capitalistas, igrejistias e militaristas.

Desse modo, os racismos interno e externo praticados pelo conluio entre igrejas, nobres/reis e militares serviu de grande laboratório de implementação de uma política dogmática do terror e da discriminação. Em suma, o Estado moderno europeu nasceu do direito soberano de matar o outro. Foi, portanto, desde o início, um necro-Estado. Todos aqueles que não se adaptaram aos princípios igrejistias, militaristas ligados ao poder soberano de um único Estado com poder centralizado, uma única religião, um território, uma única cultura, uma lei, foram aniquilados, varridos para fora das fronteiras, para as cadeias, as fogueiras, os cemitérios.

AJUDA MÚTUA ENTRE AS EPISTEMOLOGIAS DECOLONIAL E ANARQUISTA NA LUTA ANTIRRACISTA

Feitas as ressalvas necessárias e

⁴ Governança oficialista consiste na opressão sobre aqueles que não respeitam as leis, as regras e a cultura impostas pelos governantes no poder. Seus principais alvos são: rebeldes, fora da lei, anarquistas e equivalentes (ver De Moraes, 2018), disponível também em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/estadolatria-plutocracias-governancas-sociais-e-institucionais-preambulo-de-um-paradigma-anarquista-de-analise/>

apresentadas as características centrais do Estado europeu, baseado no seu poder soberano de matar, podemos começar o esboço de uma ajuda mútua entre as epistemologias decolonial e anarquista desde uma simbiose entre ambas com vistas à possibilidade de construção de categorias que possam colaborar para entendimento da nossa realidade e de caminhos para superação da modernidade/colonialidade, capitalista, patriarcal, igrejista, militarista e racista. Apresentaremos adiante uma perspectiva a partir do Brasil, aprofundando o debate com os conceitos de Foucault e Mbembe.

PONDERAÇÕES A PARTIR DA PERSPECTIVA DECOLONIAL SOBRE A BIOPOLÍTICA E O CONCEITO DE RACISMO DE FOUCAULT

Antes de aprofundarmos o debate com Foucault, é de fundamental importância ratificar que toda teoria está diretamente relacionada com o corpo, o espaço e o tempo na qual foi produzida. Portanto, é importante entender que, quando Foucault advoga que o devir do poder soberano não é mais o de fazer morrer, mas de fazer viver, ele está na França na década de 1970, trinta anos

depois do fim da Segunda Guerra, no contexto de vigência dos direitos humanos e de implementação do *welfare state* com quase pleno emprego e direitos sociais crescentes para os trabalhadores. Diante desse cenário, ele pôde criar o conceito de biopolítica e tinha motivos para isso. Em outras palavras, enquanto europeu, francês, escrevendo na década de 1970, podia apresentar tal tese aos seus pares.

Já há algum tempo, mesmo no Europa, o pleno emprego já faz parte do passado. A adoção de políticas neoliberais pelo mundo acirrou as desigualdades.⁵ A busca incessante pelo lucro, característica do capitalismo, ignora os seus resultados para a vida na terra (humana e da natureza). O racismo continua e até se exacerbou em alguns países onde governantes rechaçam com toda força imigrantes, negros e indígenas. O governo dos EUA separa as crianças dos pais imigrantes ilegais que tentam entrar no país, causando-lhes um profundo trauma através desse terror psicológico. Os direitos humanos são amplamente contestados por diversos governos no mundo. Castelo Branco (2019: 78) resume muito bem como a migração é tratada na atualidade:

⁵ Ver Bourdieu (1998).

“a multidão dos ameaçados pela fome nos países periféricos, os que abandonam suas casas e países às vezes sem poder levar nada, os grandes contingentes populacionais que vão em busca de uma vida melhor (ainda que seja uma vida humilhada) são milhões; estão em outros países e continentes, desenraizados, quase sempre tidos como indesejáveis e considerados párias nesses países ‘centrais’ e perigosa, os caminhos são difíceis, e milhares de pessoas morrem à míngua em barcos, em meio a transportes inapropriados ou simplesmente assassinados por contrabandistas de carga humana.”

Nas Américas, na África, na Ásia, a ritualização pública da morte que, segundo Foucault, desapareceu da Europa, continuou sendo realizada a mando e/ou a favor de governantes europeus e de seus descendentes contra não europeus, os povos colonizados, os sub-humanos.

Certamente, a constatação de Foucault não vale para o Brasil. Aqui, em pleno século XXI, pobres, negros, indígenas e seus descendentes são assassinados nas favelas e florestas à luz do dia e este mecanismo é exatamente utilizado como expressão de poder. Estima-se que morra assassinado um negro/indígena a cada 23 minutos.⁶ Esse tipo de genocídio, é verdade, deixou de ser um espetáculo em praça pública, porém, continua acontecendo e, muitas vezes, é filmado e distribuído orgulhosamente pelas redes sociais,

tanto por militares, quanto por paramilitares.

Nestes termos, para o caso brasileiro, as teses de Foucault estão corretas apenas em parte. Aqui, o racismo e o exercício do poder soberano sobre quem deve morrer é praticado sob a normalização da biopolítica, através da relação militar e biológica. Destarte, pode-se tirar a vida dos “súditos” com base no racismo, na posição de classe social, na heteronormatividade e na cisnormatividade. Isto significa que o biopoder, entendido como fazer viver e deixar morrer, é exclusivo dos povos da Europa ocidental, para seus autóctones e descendentes pelo mundo.

Para os outros povos sempre prevaleceu a lógica do “fazer morrer” ditada pelo poder do soberano que, não coincidentemente, é, normalmente, branco, e quando não o é, está desavergonhadamente a seu serviço.

Essas são as bases da colonialidade do poder e do seu racismo estrutural, garantido pelo Estado.

Quando tratamos do direito de matar o outro, tal como Foucault (2002) e Mbembe (2018), pensamos em diferentes tipos de assassinios que não se resumem à liquidação física do corpo, todavia também os assassinios indiretos

⁶ Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-36461295> acessado em 28 de junho de 2020.

que expõem à morte, que multiplicam para alguns o seu risco, a morte política, a morte psicológica, a humilhação, a exploração, a discriminação, o preconceito, o achincalhamento público e privado, a expulsão, a rejeição etc. Com efeito, as mulheres e a comunidade LGBTQIA+, não enquadradas nos padrões igrejistais, são alvos constantes das perspectivas patriarcais. Elas sabem exatamente o que é serem rejeitadas, subalternizadas, exterminadas. Aqueles que não professam os princípios religiosos judaico-cristãos também. Os rebeldes/insubmissos são, igualmente, alvos preferidos do necro-racista-Estado. Abordaremos essas questões mais à frente.

Aqui, no Brasil, existe uma política de amor pela morte do “inimigo” e o assassinato continua na arena pública onde os mais pobres habitam. Seu principal executor é o Estado, seja por meio da ação de seus militares, seja garantindo a plena atuação de paramilitares impunemente. É desta mirada brasileira e com essas ressalvas que devemos consolidar nosso diálogo com as categorias supracitadas de Foucault e Mbembe.

NECROFILIA COLONIALISTA OUTROCIDA (NCO)

A partir dos conceitos de necropolítica (Mbembe) e do direito soberano de matar e de biopolítica (Foucault), os quais expressam a existência de uma política da morte ou de deixar morrer, atravessada pelo racismo, propusemos o aprofundamento daqueles referenciais com vistas a melhor representar a política brasileira atual (De Moraes, 2020). Trata-se da categoria “Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO)”, que externaliza não apenas o direito soberano de matar (necropolítica), mas um desejo, um anseio, um ódio exacerbado e racista de determinados governantes por liquidar, fisicamente e/ou psicologicamente, grupos específicos como negros, indígenas, pobres, LGBTQIA+, mulheres independentes, revolucionários, rebeldes e “bandidos”. Em outras palavras, enquanto a necropolítica está mais voltada para o papel do soberano de decidir sobre quem pode morrer, a NCO expressa um anseio, um amor, pela morte de grupos particulares e um “não fazer” por suas vidas ou uma ação que sabe resultará no assassinato de pessoas desses grupos sociais. O conceito de NCO busca resumir determinadas ações políticas realizadas por governantes, tendo seu *locus* indutor o Estado, que procura

atender as reivindicações de específicos setores sociais. Em suma, a deliberada aplicação da NCO ocorre pelo Estado, assassino e racista, um necro-racista-Estado.

DO NECRO-RACISTA-ESTADO

O papel de liquidar o outro (desobediente e não adaptado aos ditames modernos) constitui-se como principal característica do Estado, surgido desde o direito de matar do soberano, ou da necropolítica, se transforma em um truísmo, uma marca indelével do colonialismo que perdura como colonialidade do poder, quando aplicado para análise de países latino-americanos e caribenhos.

Segundo Kropotkin (2000), a formação histórica do Estado europeu teve como sua essência o militarismo e o assassinato do rebelde, do insubmisso, do escravizado, do servo, do trabalhador, por meio da morte física ou da destinação desses corpos para a prisão. Bakunin (2008) observou que o Estado não admite no interior das suas fronteiras outro Estado, tampouco uma comunidade independente, nem revolucionários com força suficiente para lhe causar medo, arrepios. Ele não admite um negro, um indígena autônomo que não lhe peça benção todos os dias.

Sob a perspectiva filosófica anarquista, o Estado constitui-se na expressão máxima da negação da liberdade para seus governados, tratados desde sempre como súditos.

Nestes termos, foram os Estados eurocentrados (situados na Europa e fora dela) marcados pelo direito soberano de matar... o outro (indígena, negro, asiático, a mulher acusada de bruxaria, a comunidade LGBTQIA+, os adeptos de religiões diferentes das judaico-cristãs, rebeldes, os que atentam contra os pilares do capitalismo), que cumpriram e cumprem um papel central na estruturação da modernidade e do racismo que a caracteriza. Assim, foram os Estados que não só patrocinaram, como executaram o colonialismo, a escravidão, os estupros, as humilhações, as extorsões, a destruição da *pachamama*, o genocídio de diferentes povos. Foram essas instituições através de seus militarismos e com apoio das igrejas cristãs que trataram indígenas e negros como sub-humanos (Fanon, 1968), situado em uma zona diferente da do europeu ocidental (Grosfoguel, 2013).

A partir dessas constatações, comprovamos que o Estado moderno europeu se alimentou reciprocamente com o colonialismo, praticando-o e

sendo, portanto, desde a sua gênese, um necro-racista-Estado, manchado pelo sangue, suor e dor das suas vítimas.

O Estado, para negros e indígenas, desde a sua origem na Modernidade, baseada no colonialismo, significa forças militares que existem não para lhes proteger, mas para lhes matar, aprisionar, humilhar e lhes manter como meros reprodutores de capital para os governantes brancos. Assim, os humanos de cor, não brancos, são mortos por asfixia, ou não, à luz do dia e em qualquer lugar e, às vezes, inclusive, sob filmagem de populares.

Se concordamos com as afirmações supracitadas, no Brasil, existe uma guerra permanente patrocinada pelo Estado contra pobres, negros, indígenas e insubmissos.

DA PRÁTICA DO NECRO-ESTADO RACISTA NO BRASIL

Nas comunidades e nos bairros mais pobres do Brasil não existe a presença estatal para garantir saneamento, direitos básicos de saúde e educação, emprego, assistência social. A principal ação estatal se faz pelas forças de repressão. A polícia mata, prende, tortura e recebe o “arrego” do traficante

amigo para manter o colonizado no seu lugar e não importunar os governantes econômicos, políticos, socioculturais, jurídicos e penais. Mas também não é correto dizer que apenas a polícia, como seu braço armado, se faz exposta. O Estado está presente também na cobrança dos impostos extraídos compulsoriamente quando se faz a compra de qualquer produto ou serviço legal. Isto posto, é necessário dizer que o Estado está nas favelas na forma de extrator de dinheiro e também como repressor. Como nessas novas senzalas não há praticamente nenhuma retribuição em forma de serviços básicos, materializa-se o ato de um roubo estatal,⁷ que se for necessário, ocorrerá literalmente à mão armada.

A presença do Estado nessas comunidades não só se constitui na mais significativa materialização do poder soberano de decidir sobre quem pode morrer, mas expressa um desejo pela morte dessas pessoas que não se enquadram no papel de obediência e de produtor de riqueza para os brancos ricos, tal como é esperado pelo necro-racista-Estado. Assim, consubstancia-se como aplicação da NCO. Nada diferente do papel imperialista exercido nas

⁷ Foi como um ato de roubo que Proudhon (1977) chamou o processo de legalização da propriedade privada da terra para alguns em detrimento da maioria na História da humanidade.

colônias na África, nas Américas e na Ásia.

“A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a cidade árabe pobre, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todas as modalidades de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher deste, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disto: surpreendendo-lhe o olhar, constata amargamente mas sempre alerta: “eles querem tomar o nosso lugar”. É verdade, não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono” (Fanon, 1968: 29).

Amparados nas teses de Fanon (1968), podemos dizer que o Estado existe para impedir que o colonizado se rebelde e almeje tomar o lugar do colono. Com efeito, o Estado criado nas colônias nada mais é que um filho legítimo do seu pai europeu moderno conquistador baseado no direito soberano de matar. Um Estado que nasceu racista, cuja perseguição ao negro e ao indígena constitui-se como sua justificativa de existência. Não se trata de uma instituição qualquer, mas um Estado da morte, da prisão, da tortura, do controle

sobre o colonizado, da obrigação de fazer trabalhar e produzir riquezas para os governantes, é nesse sentido uma instituição escravista, criadora de corpos dóceis, disciplinados, que prende e mata o rebelde, insubmisso.

Não obstante, esse Estado convive perfeitamente bem com paramilitares, que normalmente são constituídos por militares e ex-militares a serviço de poderosos políticos, latifundiários, garimpeiros e/ou de si mesmo. Em resumo, no Brasil, os paramilitares fazem o jogo mais sujo possível, contando, normalmente, com a anuência de militares para cometer atos covardes. É a necropolítica em favor da necrofilia.

Esses exemplos não servem apenas aos Estados colonialistas e capitalistas europeus, os tidos socialistas praticaram a necropolítica em abundância. Mataram milhares de anarquistas e populares que queriam liberdade e não se submetiam aos ditames do partido no comando.⁸ Os Estados africanos, asiáticos, americanos mesmo quando comandados por autóctones também impuseram o terror para seus governados. Foram também protótipos de necro-Estados todos os modelos antigos e medievais de

⁸ Ver ROCKER (2007).

imposição de autoridade e hierarquia de uns sobre muitos. Já os Estados modernos possuem a característica de serem racistas. Inaugurava-se, assim, os necro-racistas-Estados capitalistas que matam e prendem todos que atentam contra a instituição definidora da desigualdade e sagrada para os liberais: a propriedade privada, que desafortunadamente está acima da vida em todo lugar. Nos necro-racistas-Estados europeus e norte-americanos seus alvos preferências eram os rebeldes, principalmente anarquistas, insubmissos que mataram centenas de autoridades na passagem do século XIX para o XX. A Interpol foi criada nesse momento justamente para caçá-los pelo mundo. Vários desses revolucionários, inimigos mortais de todo e qualquer Estado, foram assassinados tanto pelo militarismo quanto pelo paramilitarismo internacional. O nazismo foi apenas a aplicação na Europa daquilo que já se fazia nas colônias há séculos, constituindo-se na máxima relação entre militarismo e paramilitarismo.

Todavia, o Estado colonialista foi absolutamente mais cruel, pois dotado de cunho racista, ultrajante, covarde, invasor, em que o outro não tinha *status* de humano. Era tido como um animal. Na visão idílica liberal, matava, prendia,

acoitava um bicho. A função de todos os necro-racistas-Estados é garantir os interesses dos ricos proprietários brancos, por isso seus governos são plutocráticos. Essa é a lógica da modernidade/colonialidade.

Contudo, não basta limitar o espaço do colonizado com a polícia e/ou com o paramilitar. Segundo Fanon (1968), é necessário fazer do colonizado a quintessência do mal. Esse processo ocorre com a desvalorização da cultura, das vestimentas, dos mitos, das religiões e de tudo que o singulariza. Para além disso, a associação com os colonizados representa a perversão, depravação, a heresia. O igrejismo em conluio com o Estado cumpre papel fundamental nesse processo de “demonização” da cultura do colonizado.

Ao agir dessa maneira, os pais legítimos da instituição estatal – o igrejismo, o militarismo e os governantes em geral – emitem um sinal também para os governados brancos que devem seguir seus valores “superiores” e se sentirem como parte, em unidade, de uma mesma

cultura⁹ estadolátrica, autoritária, hierárquica, narcisista, igrejista, militarista, destilando profundo ódio contra os diferentes. Para tanto, na Europa, o fascismo e o liberalismo econômico são suas ideologias perfeitas. Nas Américas e no Brasil, em particular, a colonialidade (do poder, do saber, do ser e da natureza) justifica as supostas superioridades de raça, de classe, patriarcal, heterossexual, cisnormativa e epistemológica, baseadas no racismo xenofóbico ufanista e nacionalista, que no conjunto justifica a subordinação e a exploração dos colonizados, negros, indígenas, mulheres, LGBTQIA+, trabalhadores, assalariados ou não.

CONCLUSÃO

Depois do debate com as categorias de poder de soberania, biopolítica (Foucault, 2002), necropolítica (Mbembe, 2018), dos sub-humanos (Fanon, 1968), colonialidade do poder (QUIJANO, 1990; Grosfoguel, 2013); anarquismo (Kropotkin, 2000; Bakunin, 2006) e propor a NCO, podemos retomar as nossas principais conclusões sobre o papel histórico que o

Estado representa para negros e indígenas.

O termo colonialidade do poder (QUIJANO, 1990) tem por objetivo capturar as continuidades dos princípios do colonialismo ainda na atualidade, jogando luz para o fato de o racismo figurar como componente principal, fundador e organizador da modernidade, que exportou o capitalismo e um modelo próprio civilizacional para o mundo inteiro. Sob uma perspectiva decolonial e libertária, percebemos que nas Américas os pobres são prontamente identificados pela cor da pele. Por conseguinte, a discriminação étnica permanece como a maior definidora de classe no mundo inteiro. Esse uso ocorre por duas maneiras: prisão e morte. Ademais, entram como intermediários humilhações, torturas, estupros, desemprego, ausência e/ou precariedade de moradia, terras, saúde, educação etc.

Tal como identificamos as permanências do colonialismo que marcam a colonialidade, percebemos as permanências do poder soberano de matar nos Estados latino-americanos, mesmo após os processos de independência. Assim, as regiões do

⁹ Kom'Boa Ervin (2018) demonstrou todo esse processo nos EUA. Quando foi criada a ideia de raça pela elite branca governante justamente para diferenciar pretos e brancos, separando-os e facilitando a dominação de classe, que impôs aos negros uma exploração ainda maior.

globo colonizadas, normalmente governadas por descendentes de europeus ou de colonizados (a serviço de valores conservadores coloniais) continuam usando o militarismo e o igrejismo para manter os seus privilégios como extratores de riquezas dos governados/colonizados.

Mostramos que os novos Estados latino-americanos, caribenhos e da América do Norte, instituídos depois das supostas independências coloniais, com o fim formal do colonialismo, foram gestados à imagem e semelhança dos seus pais: Estados europeus, por sua vez, criados a partir do direito soberano de matar. Portanto, continuaram a política da morte e do encarceramento colonialista, majoritariamente, contra negros, indígenas e seus descendentes, baseados nas leis ou não. Cada cidade criada nas Américas seguia praticamente o mesmo padrão com a instalação de uma igreja, uma prisão e uma representação político/militar da metrópole.

A despeito dessa História, filósofos, historiadores e cientistas sociais eurocentrados, estadolátricos, continuam a venerar o Estado, enquanto instituição necessária para a organização da sociedade, ignorando o seu histórico de fundamentos e práticas racistas e

assassinas. Simultaneamente, utilizamos a colonialidade do saber para marcar como ainda vivemos sob princípios ocidentalizados que, certamente, não permitem fazer a crítica da instituição, a qual, segundo Hegel, representaria a essência da razão.

É inegável que o Estado é a principal instituição mantenedora dos princípios da colonialidade. Como mostram os estudos decoloniais (Grosfoguel, 2013), o Estado que nasceu na Europa a partir da conquista e da centralização do poder realizadas pelos reinos de Portugal e da Espanha, no século XV, antes da conquista das Américas, foi uma instituição racista. Mesmo depois dos movimentos históricos de descolonização, tanto na África quanto nas Américas, seus novos Estados “independentes” foram criados a imagem e semelhança de seus ancestrais, portanto, continuaram sendo governados por descendentes brancos e o racismo continuou a predominar. O racismo está inscrito no DNA dos Estados latino-americanos. Foi, nesse sentido, desde sempre um necro-racista-Estado.

Não obstante as evidências do papel assassino cumprido pelo Estado nas Américas, ainda perdura, mesmo na perspectiva decolonial, uma certa crença na possibilidade de o Estado cumprir um

papel positivo para indígenas e negros. Aparentemente, essa crença tem uma origem marxista, baseada na possibilidade de tomada do Estado e fazê-lo estar a favor dos interesses dos operários prioritariamente. Fato que não aconteceu em nenhum lugar, muito menos por meio de governos eleitos. Se levarmos em conta a história e a própria constituição militarista, autoritária e hierárquica de todo Estado, acreditar no seu papel benevolente para negros, indígenas, trabalhadores e pobres em geral, é o mesmo que confiar na domesticação da raposa para tomar conta do galinheiro. É sob estas apreciações que a perspectiva libertária contribui para a libertação de negros, indígenas e seus descendentes.

Acreditamos que a crítica profunda ao Estado realizada pela literatura e sobretudo pelas lutas históricas anarquistas deve cooperar sobremaneira para a perspectiva decolonial, livrando-a talvez do seu último bastião da modernidade/colonialidade: o respeito e a crença em alguma possibilidade de um papel positivo cumprido pelo Estado para as vítimas dos mais diversos racismos.

Em suma, em postura absolutamente antagônica ao

eurocentrismo, aquilo que chamamos por interpretação decolonial e libertária, defende que o Estado representa racismo estrutural e morte. Por isso, é um necro-racista-Estado. O Estado moderno europeu nasceu racista. Os Estados pós-coloniais instituídos nas Américas e na África possuem o mesmo DNA dos seus entes paternos. Todos esses Estados são frutos do casamento perfeito entre militarismo e igrejismo, carregando todos seus preconceitos nas suas veias e corações. Por isso, perseguem negros e indígenas sem alma, sem religião, sem humanidade, que devem servir, quando domesticados, apenas para produção de riquezas. Devem ser obedientes, disciplinados e respeitar os princípios da supremacia patriarcal branca e heterossexual. Assim, se explica porque não gostam de negros, indígenas, rebeldes, LGBTs, nem de mulheres independentes. Toda essa base está nas estruturas militares e igrejistias. Se isso é verdade, o caminho para a libertação de todas as opressões passa necessariamente por liquidar as instituições parceiras e que as institucionalizam, a saber: militarismo, igrejismo, capitalismo, que se retroalimentam na defesa e justificativa de uma instituição em comum: o necro-racista-Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKUNIN, M. (2006). *Textos anarquistas*; seleção e notas de Daniel Guérin. Porto Alegre: L&PM.

_____. (2008). *O princípio do Estado e outros ensaios*. São Paulo: Hedra.

BOURDIEU, P. (1998). *Contrafogos – táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CASTELO BRANCO, Guilherme (2019). *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica editora.

DE MORAES, Wallace (2018). *Governados por quem? – Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela*. Curitiba: Prismas.

_____. (2020) *La Necrofilia Colonialista Otrocida en Brasil*. *Revista America Latina en Movimiento*. Disponível em: <https://www.alainet.org/es/articulo/207208>

_____. (2018b) *Estadolatria, plutocracia e governanças sociais e institucionais – preâmbulo de um paradigma anarquista de análise*. Disponível em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/estadolatria-plutocracias-governancas-sociais-e-institucionais-preambulo-de-um-paradigma-anarquista-de-analise1/>

FANON, Frantz (1968). *O condenados da terra*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

_____. (2008) *Pele negra, mascaradas brancas*. Salvador: EDUFBA.

FOUCAULT, Michel (2001), *Microfísica do Poder*; tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal [3.ª ed.].

_____. (2002). *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-76)*. São Paulo: Martins Fontes.

GROSGOUEL, Ramón. in BERNARDINO-COSTA, J., TORRES, Nelson Maldonado, GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Versão E-book Kindle.

GROSGOUEL, RAM N. *Racismo/sexismo epistêmico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI* *Tabula Rasa*, núm. 19, julio-diciembre, 2013, pp. 31-58.

KROPOTKIN, P. (2007). *Os princípios anarquistas e outros ensaios*. São Paulo: Hedra.

_____. (2005). *Palavras de um revoltado*. São Paulo: Imaginário.

_____. (2000). *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo: Imaginário.

MBEMBE, Achille (2018). *Necropolítica – biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N1 edições.

PROUDHON, Pierre Joseph (2001). *A propriedade é um roubo – e outros escritos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

ROCKER, Rudolf (2007). Os soviets traídos pelos bolcheviques. São Paulo: Hedra.

ALCOOLISMO E MOVIMENTO ANARQUISTA NO RIO DE JANEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Marco Antônio Arantes¹⁰

RESUMO

A finalidade do artigo é analisar as considerações anarquistas sobre o alcoolismo durante as duas primeiras décadas do século XX, no Rio de Janeiro. O alcoolismo, expressão de uma simbologia negativa do operário, era tratado como um obstáculo para a emancipação e conscientização da classe operária. Na perspectiva médica do período, a partir dos primeiros anos da república, o alcoolismo passou a ser estudado sob a ótica da eugenia e da higiene mental, que definiria o alcoolismo como doença e o alcoolista como doente. Tais campanhas antialcoólicas são problematizadas, tendo como referência as publicações anarquistas do período sobre o alcoolismo.

Palavras-Chave: Anarquismo, Alcoolismo, Eugenia, Higiene Mental.

ABSTRACT

The purpose of the article is to analyze anarchist considerations about alcoholism during the first two decades of the 20th century in Rio de Janeiro. Alcoholism, an expression of a negative symbolism of the worker, was treated as an obstacle to the emancipation and awareness of the working class. From the medical perspective of the period, from the early years of the republic, alcoholism started to be studied from the viewpoint of eugenics and mental hygiene, which would define alcoholism as a disease and the alcoholic as sick. Such anti-alcoholic campaigns render problematic, having as reference the anarchist publications on alcoholism of that period.

Keywords: Anarchism, Alcoholism, Eugenics, Mental Hygiene.

¹⁰ Doutor e Mestre em Ciência Política PUC/SP. Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais / UNESP/ Campus de Araraquara.

Irresistible vértigo... conosco, un hombre de alto ingenio, allí perdido; ebrios los padres de su padre han sido su padre y sus hermanos ebrios son; los tristes frutos de su amor, los rasgos de esa fatal herencia llevan hijos y ebrios serán los hijos de sus hijos, ¡ay! hasta la postrer generación! (El Borracho, Joaquín Castellanos, 1887).

Bebamos! El alcohol es el veneno mas noble y generoso, el único asesino de las penas, criminal si, mas criminal glorioso” (Fibras - Alberto Ghirardo – 1895).

O CONTEXTO POLÍTICO DO PROBLEMA DO ALCOOLISMO

Em 1915, o jornal anarquista “Na Barricada”, publicou a matéria intitulada “O Que Penso”: *“Vou muito mais longe. Sabe o meu confrade que os males sociais não são apenas os crimes, há também o jogo, a embriaguez, os vícios sexuais, a prostituição, o alcoolismo, o analfabetismo, o parasitismo, a miséria e a guerra”*. O texto poderia se apagar no tempo, como mais uma bobagem reacionária e conservadora, se não tivesse sido escrita pelo poeta e filólogo José Oiticica, um dos mais importantes pensadores anarquistas brasileiros do século XX.

Não entenderemos a frase sem analisar o porquê da sua censura. Esse é o propósito do artigo: abordar as visões dos escritores anarquistas sobre o consumo do álcool e o alcoolismo no

início do século XX. Não se pretende fazer uma história das concepções anarquistas sobre o alcoolismo, mas analisar o alcoolismo no contexto histórico delimitado na Capital Federal, no início do século XX, tendo como referência algumas publicações anarquistas no período, que antecederam as lutas operárias e a greve insurrecional em novembro de 1918, no Rio de Janeiro. Muitas dessas publicações estão concentradas em jornais anarquistas como “A Voz do Trabalhador” e “A Lanterna”, sendo escassos o tratamento do tema em outros jornais da época¹¹. Longe de uma análise completa sobre todas as publicações anarquistas sobre o alcoolismo, optou-se por investigar o tema no contexto específico das lutas operárias na antiga capital federal.

Uma das teses sustentadas no artigo é a de que o alcoolismo e o consumo de bebidas alcoólicas, eram tratados pelos anarquistas como frutos diretos das contradições econômicas do regime capitalista, ou seja, apontavam problemas que não eram imediatamente médicos, e cuja resolução passava pelos meandros políticos, morais, culturais e econômicos. O álcool tinha uma

¹¹ Além da “A Voz do Trabalhador” e “A Lanterna”, foram consultados os seguintes jornais: “Terra Livre”, “A Guerra Social”, “A Obra”, “A Rebelião”, “A Voz Operária”, “Boletim da Aliança Anarquista”, “Germinal”, “Na Barricada”, “O Amigo do Povo”, “O Artista”, “O Cosmopolita”, “O Início”, “Spártacus”.

simbologia negativa, e o seu consumo era prejudicial na militância operária. Estavam cientes que a intoxicação voluntária alcoólica, era um obstáculo para a formação de autênticos operários revolucionários.

O artigo parte da premissa de que parte das preocupações médicas e psiquiátricas relativas ao alcoolismo, eram tratadas pelas ligas anarquistas sob uma perspectiva política, ou seja, o problema do alcoolismo entre os operários era visto como um entrave para o movimento anarquista, e para a formação de operários militantes conscientes.

No mais, a abordagem médica sobre o alcoolismo não era ignorada pelos anarquistas, contudo responsabilizavam a exploração no sistema capitalista por conduzir os trabalhadores ao estado de miséria e penúria.

O patrão submete o operário ao jugo esmagador dum trabalho desumano e violenta-o a obediência passiva; como mísero carneiro leva-o a urna a manifestar a expressão única do pensamento; pelo salário fornecesse de carne de oficina, de canhão, de prostituição; a troco de algum álcool, leva-o a esquecer a miséria que enluta o destelhado tugúrio, sem luz nem ar, onde a prole raquítica e anêmica se estiola a falta de substancioso alimento... (Costa Jr, 1913: 3).

A temperança alcoólica entre os anarquistas, foi um desdobramento das discussões nos círculos médicos e

políticos europeus no final do século XIX, e início do século XX.

É exatamente essa base de enfrentamento ao alcoolismo, que já estava presente no jornal anarquista francês *Les Temps nouveaux*. Em uma edição de 1899, o anarquista francês Delesalle fez a seguinte observação sobre o alcoolismo: “é desnecessário dizer que a maior causa da miséria que assola a classe trabalhadora é o alcoolismo” (Delesalle, 1899, p. 2). Delesalle argumentava que “ninguém tem coragem de admitir francamente que são as más condições sociais que são as causas reais (...) Para os participantes da conferência, alcoolismo é o que gera miséria; para nós, pelo contrário, são as más condições sociais do regime capitalista, que engendra o alcoolismo e a miséria” (Delesalle, 1899: 2). A preocupação de Delesalle com o alcoolismo entre os trabalhadores franceses, seria posteriormente debatida em vários congressos e encontros anarquistas.

Mas a que se deve o interesse dos anarquistas pelo consumo do álcool e suas preocupações com o alcoolismo? Em primeiro lugar, não se pode desprezar o interesse médico pelo assunto na virada do século XIX para o

XX¹². Esse interesse aumentou nas décadas de 1910, e sobretudo na década seguinte, com a fundação da Liga Brasileira de Higiene Mental¹³ (LBHM), cujas publicações sobre os malefícios do álcool eram recorrentes nos artigos científicos de renomados médicos, psiquiatras e advogados do período. O alcance de suas publicações era nacional e tinha intercâmbio com bibliotecas e institutos científicos estrangeiros. O tema despertava o interesse da comunidade científica da época, e já era debatido nas teses da antiga Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro¹⁴, e abordado esporadicamente pela imprensa operária.

Foi somente na década de 1920, que a LBHM lançou uma campanha nacional contra o alcoolismo, combinando noções vindos do sanitarismo, da higiene mental e da eugenia. Imbuídos de uma missão regeneracionista e nacionalista, estavam “impregnados de um biologismo teórico,

até certo ponto fatalista, que os levava a identificar, pela contaminação hereditária, novos degenerados a cada esquina” (Reis, 1994: 41).

As preocupações dos profissionais envolvidos com a LBHM não eram apenas teóricas, tendo o acréscimo de um discurso social vindo da psiquiatria orgânica e propostas de intervenção e prevenção, divulgadas em propagandas radiofônicas, palestras, matérias jornalísticas e revistas. Para a LBHM, o alcoolismo era considerado um fator que Carvalho (2002) interpretou como “deseugenisante”, ou seja, deveria ser combatido com os princípios da eugenia e do higienismo¹⁵.

Diferente das publicações anarquistas, os ensaios publicados nos Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, não tratavam o alcoolismo e consumo de álcool sob uma perspectiva política e social. A abordagem era médica, e em alguns casos jurídica, ocupando-se com a tênue ligação entre alcoolismo,

¹² A imprensa anarquista abordou os malefícios do alcoolismo, tendo como base os estudos de cientistas europeus, como por exemplo, o estudo que associava alcoolismo e loucura, a exemplo do trabalho estatístico publicado em 1907 por Benon, no qual apontava que “com frequência 66,74 %, o alcoólico tem contas com o serviço penal” (A Voz do Trabalhador, 1909^a: 3).

¹³ “A LBHM foi fundada no Rio de Janeiro, em 1923, tendo à frente o médico Gustavo Riedel. Em 1925 inaugura sua publicação periódica, os “Arquivos Brasileiros de Higiene Mental” (ABHM), que trazia em seu primeiro número os estatutos da liga” (CARVALHO, 1999).

¹⁴ Um levantamento feito pelo Dr. Ernani Lopes presente no volume 1, ano 1, de 1925, dos Arquivos da Liga Brasileira de Higiene Mental, mostra como era profícua a produção científica sobre o alcoolismo.

¹⁵ Dentre as doenças que mais ocuparam a atenção dos higienistas brasileiros durante o século XIX e na primeira metade do século XX, a febre amarela e a ancilostomose foram aquelas em que as respostas imunológicas estiveram relacionadas à origem racial das populações (Chalhoub, 1996; Edler, 1999).

loucura, transtornos mentais e criminalidade. O artigo “Contra o Alcoolismo: em favor da Higiene Mental” (1925), foi o primeiro entre vários artigos publicados nos boletins, que fizeram uma defesa vigorosa da temperança alcoólica.¹⁶ “A Liga Brasileira de Higiene Mental não podia deixar de preocupar-se desde o início com a questão do alcoolismo, sabidos como são os múltiplos malefícios do terrível veneno inebriante sobre o sistema nervoso, em particular sobre a mentalidade” (Abhm, 1925: 147).¹⁷ A LBHM tinha até um posicionamento contrário dos comunistas sobre o alcoolismo. Ernani Lopes perguntava-se: “sendo o álcool um poderoso redutor do rendimento do trabalho, não seria concebível pretender que um patrão promovesse a diminuição do trabalho do seu empregado?” (Abhm, 1929: 14).

Um dos principais focos de intervenção da LBHM eram as doenças mentais. Ela era caracterizada ora “como um problema psicossomático, individual, ora a doença mental relativa a um mal social, resultante de desvios como alcoolismo e outros então considerados causa de decadência da

humanidade” (Portocarrero, 2002: 13). Heitor Carrilho, então diretor do Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro, alertava que o programa de higiene mental seguia “regras concernentes à eugenia, afim de que sejam evitados os malefícios da hereditariedade patológica...” (Carrilho, 1925: 138).

Se em algum momento a LBHM falou em anarquismo - ideologia trazida ao Brasil pelos imigrantes europeus - falaram por uma via indireta e generalizada, como por exemplo, no ensaio de Juliano Moreira, “A Seleção Individual de Imigrantes no Programa de Higiene Mental”, no qual defendia a tese de que o crescimento da imigração deveria estar em consonância com o projeto de Higiene Mental. O fundo da questão era o perigo político que representava os imigrantes europeus. “Temos, pois, de fiscalizar os elementos que nos chegam de todas as partes do mundo, pois não nos devemos conformar com a pouco agradável posição de escoadouro de quanto emigrado indesejado, sob o ponto de vista mental...” (Moreira, 1925: 109). No caso do Rio de Janeiro, “o universo de imigrantes era formado por suíços,

¹⁶ O alcoolismo, escreveu Cunha Lopes (1925: 118), “fornece o maior contingente de reinternação no Hospício Nacional de Alienados e nas Casas de Saúde do Rio”.

¹⁷ No mesmo boletim, encontraremos o artigo “A Intoxicação Alcoólica e as Emoções: diretrizes para os pesquisadores” e “Bibliografia Brasileira Sobre o Alcoolismo”, do Dr. Ernani Lopes.

alemães, austríacos, portugueses e espanhóis que, muito depressa, entraram em choque com as elites locais” (Samis, 2008: 174). Maram lembra que os imigrantes “formaram a maioria da liderança do primeiro movimento operário brasileiro, e também de suas fileiras (*rank and file*). Foram, ao mesmo tempo, a fonte de energia da fase inicial do movimento e uma das causas fundamentais de seu enfraquecimento” (Maram, 1979: 13).

Havia, portanto, uma desconfiança política em relação aos imigrantes europeus, e que se refletia na ciência praticada no período. Ademais, os imigrantes não possuíam direitos políticos e alguns eram analfabetos.

Como estrangeiros e pobres, também sofreram com a desconfiança dos nascidos no Brasil. Diferentemente do tratamento dispensado aos estrangeiros ricos, aos trabalhadores pobres tratava-se de lembrá-los a todo instante, que no Brasil eram estrangeiros e pertencentes a classes subalternas... (Oliveira, 2009: 210).

Era necessário enquadrar alguns segmentos da população como perigosos, e para isso, a psiquiatria e a medicina tiveram um papel fundamental. Por outro lado, as ligas operárias anarquistas não enquadraram alcoolistas como perigosos, mas tinham posições

aparentemente ambíguas sobre o tema, ora assimilando ideias que dominavam o pensamento burguês e médico da época, ora valorizando a autonomia e a liberdade individual do operário.

ALCOOLISMO NA NOVA ORDEM PRODUTIVA

No início do século, a desigualdade de renda e a pobreza aumentava exponencialmente entre a classe trabalhadora. Havia motivos suficientes para revoltas populares e motins nas fábricas. Só “na primeira década do século XX, foram deflagrados por todo o país, 111 movimentos grevistas, na sua maioria por questões salariais” (Samis, 2008: 187). Até mesmo uma campanha contra a carestia da vida foi organizada em 1913, no Rio de Janeiro¹⁸.

Um dos maiores pesadelos que aflige a classe trabalhadora e, não há negar crescente aumento no prego dos gêneros de maior consumo em todos os recantos do Brasil, maximé aqui, na Capital da Republica, onde existe um proletariado inconsciente superior 600.000 almas, sujeitando-se passivamente a todas as extorsões [de meia dúzia de felizardos que levam a sua ganancia ao extremo de constituírem-se em quadrilha para mais proficuamente roubar e reduzir a miséria esses proletariados (S., 1908: 3).

Essa ação popular também ocorreu em São Paulo. Em 1917, o Jornal

¹⁸ “Para protestar contra a carestia de vida, reuniram-se as sociedades operárias desta capital de muitas do interior” (Voz do Trabalhador, 1913: 1)

A Gazeta, chegou a fazer uma campanha contra a carestia de vida. “A Carestia conduzia à fome, estágio da miséria” (Lopreato, 1996: 66). Essa iminência da pobreza vinha acompanhada de doenças como a tuberculose e o aumento de casos de alcoolismo entre os trabalhadores¹⁹.

O problema da pobreza era uma condição associada a determinismos sociais e biológicos. Ser pobre, era antes de tudo, uma condição atávica. Uma marca distintiva,

Decorrente de características morais ou mentais de um grupo de indivíduos na sociedade. A mais importante destas características refere-se à incapacidade ou indolência para o trabalho, associada a outros vícios morais decorrentes, como a tendência para o alcoolismo, a prostituição, etc (Rauter, 2003: 62-63).

Ser pobre implicava uma predisposição moral e mental do indivíduo. Sérgio Cararra lembra que “a “Escola Sociológica ou Francesa”, cujo representante maior, o jurista Gabriel Tarde, procurava explicar o crime através de causas sociais como pobreza, nível de escolarização, processos de imitação” (Cararra, 1998: 102).

A transformação social e a emancipação dos trabalhadores, tinha

como extensão a saúde dos trabalhadores e a melhoria de suas condições de vida. Em um ambiente social marcado pela temperança em massa. Não causa estranheza que anarquistas brasileiros do período, como José Oiticica²⁰, tenha participado em 1912 de conferências e cursos em que “condenava o uso do álcool e do tabaco” (Dulles, 1977: 35). Oiticica chegou a associar o alcoolismo ao aumento dos crimes passionais, algo típico entre os membros da LBHM. “Não havendo, além disso, bebidas alcoólicas, cessam os crimes decorrentes do alcoolismo. (...) autora dos crimes passionais” (Oiticica, 1983: 93).

Não foram todos os anarquistas que relacionaram o alcoolismo ao trabalho e ao capitalismo. Leon Tolstói, em seu ensaio “*Why Do Men Stupefy Themselves*” (1890), abordou os malefícios da bebida sob uma perspectiva psicológica, afastando-se de uma visão proibitiva e produtiva. Tolstói perguntava-se, por que a prática de se entorpecer com substâncias diversas como vinho, vodca, cerveja, haxixe, ópio, tabaco, éter, morfina, se espalhou de forma tão rápida? Tolstói queria

¹⁹ As condições de vida da classe trabalhadora carioca eram precárias e miseráveis. Suas habitações situavam-se em subúrbios, vilas operárias e cortiços. Lima Barreto em seu romance “Clara dos Anjos” (1922), ao se referir sobre a realidade suburbana habitacional operária carioca, denominou os subúrbios de “o refúgio dos infelizes”.¹⁹ Não era nenhum exagero.

²⁰ “Quando os anarquistas se reuniam para discutir táticas, doutrina ou propagação, Oiticica tinha sempre muito que dizer” (DULLES, 1977: 35).

compreender as causas que conduzem ao desejo do entorpecimento. Para Tolstói, o consumo do álcool extrapolava os limites da ignorância e da inércia do operário. Tolstói centrou-se nos *insights* humanos, nas diferentes percepções de olhares que provocavam o descompasso entre como olhamos a si mesmos e o olhar dos demais, como se o mesmo sujeito caminhasse para duas direções opostas.

To while away time, to cheer oneself up; everybody does it. But it might be excusable to twiddle one's thumbs, to whistle, to hum tunes, to play a fife or to do something of that sort 'to while away the time, to cheer oneself up, or because everybody does it' that is to say, it might be excusable to do something which does not involve wasting Nature's wealth, or spending what has cost great labour to produce, or doing what brings evident harm to oneself and to others... There must be some other reason (Tolstói, 1946: 67-68).

As considerações tolstoinianas sobre a consciência apontam para a incerteza dos nossos atos, para a duplicidade da consciência humana que aponta ora para o vício, ora para a sobriedade, ora para o certo, ora para o errado. Para Tolstói, o entorpecimento revela a dualidade da alma humana. A alma se esconde para o próprio sujeito, que opta ora para interesses como jogos e divertimentos, ora, quando sufocada pelo tédio e sentimento limitado, para o consumo de bebidas alcoólicas.

In the same manner the seeing, spiritual being, whose manifestation we commonly call conscience, always points with one end towards right and with the other towards wrong, and we do not notice it while we follow the course it shows: the course from wrong to right. But one need only do something contrary to the indication of conscience to become aware of this spiritual being, which then shows how the animal activity has diverged from the direction indicated by conscience (Tolstói, 1946: 69).

O entorpecimento alcoólico, decorre do desequilíbrio entre as exigências da consciência e as dificuldades reais da vida. Na falta de equilíbrio, recorre-se ao consumo de bebidas alcoólicas. *“The cause of the world-wide consumption of hashish, opium, wine, and tobacco, lies not in the taste, nor in any pleasure, recreation, or mirth they afford, but simply in man's need to hide from himself the demands of conscience”* (Tolstói, 1946: 71).

O alcoolismo estava no meio dessa paradoxal condição de passividade social e resistência do operário. É quando surgem questionamentos sobre o seu papel na engrenagem capitalista. Algumas publicações anarquistas colocavam em dúvida a sua capacidade produtiva e a disciplina no ambiente de trabalho. *“o característico de tal sistema é entorpecer o nosso cérebro com paliativos que nunca puderam satisfazer as nossas necessidades, e nem satisfarão jamais nos nossos dias”* (Marinho, 1920: 3).

A escritora Isabel Cerruti, conhecida por suas ideias anticlericais e anarquistas, escreveu sobre a tendência de alguns companheiros em consumir álcool em seus encontros políticos. Cerruti, assim como outros anarquistas, estavam cientes dos problemas do alcoolismo, e do seu alcance social e político. “Morte a tudo o que é da velha casta burguesa e que nos aniquila e envenena” Sifilis, álcool e fumo, para trás. Avante, para a saúde, boa alimentação e felicidade no trabalho!” (Cerruti, 2018: 138).

A historiadora Margareth Rago interpreta essa moralidade anarquista, como uma contradefesa anarquista à moralidade burguesa²¹. É quando a disciplina, a produtividade, a moralidade e a família do trabalhador são ensejadas pelos anarquistas, como modelos contrários à mentalidade burguesa, que enxergava os trabalhadores como viciados, violentos, degenerados, irresponsáveis, ociosos e pervertidos.

Esta tentativa de regulamentar a moralidade cotidiana da vida social seria uma maneira que os trabalhadores teriam de assegurar sua própria

ordem e, deste modo, destruir a imagem operária fabricada pelo adversário, segundo a qual os elementos das classes sociais inferiores são seres pré-civilizados, irresponsáveis, de vida desregrada e de hábitos perniciosos” (Rago, 1985: 115).

Críticas moralistas como essa eram comuns entre os anarquistas²². Eles também criticavam o fumo, bailes, futebol, álcool, ou seja, tudo que pudesse “degenerar” e “alienar” o trabalhador. Em uma reportagem publicada no jornal “A Voz do Trabalhador”, em 1922, intitulada “Centro de Perdição”, uma dura crítica é feita ao Centro Esportivo 15 de Novembro, que foi tratado como um antro de perdição e vício. Os alvos eram o boliche e o alcoolismo. “A nossa escola nunca apoiou e nem apoiará a embriaguez, o jogo, a prostituição e tudo que prejudica a humanidade. Queremos o bem comum e por ele havemos de nos bater com todas as energias. Anarquistas sim, canalocratas nunca!” (A Voz do Trabalhador, 14 de outubro de 1922: 1).

Por trás de uma visão anarquista aparentemente ambígua, moralista e contraditória, coexistiam visões antagônicas de alguns princípios

²¹ “Condenar o alcoolismo, orgias, deboches entre os trabalhadores significava preservar a imagem de ordem, em oposição à tentativa constante de nivelamento da liberdade com a licenciosidade, nas práticas e pensamento das elites e da sociedade em geral” (Rago, 2007: 50).

²² Não se deve ignorar que alguns editoriais anarquistas do período, tornaram-se permeáveis a um certo número de concepções médicas e burguesas do período. “Na medida em que condena a bebida e o fumo por enfraquecerem física e moralmente o trabalhador, o discurso anarquista se aproxima do burguês, segundo o qual são necessários homens fortes e sadios para ‘construírem a riqueza da nação’ (...) para os libertários, o “operário aliena-se, despolitiza-se e degenera-se; para os dominantes, ele se perde como força produtiva e se corrompe porque adquire ideias e hábitos subversivos” (Rago, 1985: 113).

anarquistas, tais como o anticlericalismo, defesa do amor livre, direito ao prazer e a condenação de vícios que pudessem levar à alienação do trabalhador²³. Para Rago, não se deve confundir os anarquistas como reacionários e falsos moralistas. Antes de tudo, os anarquistas tinham adversários históricos, cujos alvos nunca menosprezavam.

Como outros tantos grupos políticos que se consideram representantes do proletariado, os anarquistas se veem na obrigação de defender os representados contra a ação punitiva dos dominantes. Reprimir o alcoolismo, a embriaguez, o fumo, e condenar o boteco e o bordel significa proibir tudo o que possa dar margem ou pretexto para o poder atacar. O reforço da sanção moral poderia ser uma maneira de escapar da penalidade do Estado e da violenta repressão policial que recaiam sobre o trabalhador e os pobres em geral (Rago, 1985: 115).

Litvak por sua vez, nos dá uma outra resposta. Ao analisar a novela “Justos Vives”, de Anselmo Lorenzo, aponta a recusa dos anarquistas em apresentar o operário anarquista como um ser passivo, conformado, doente, alienado e ignorante. O corpo anárquico é o corpo sem culpa, sem comiseração e

sem moral. O álcool inebria o corpo, mas não enfraquece a sua alma e seu corpo. O corpo anárquico é movimento e não passividade.

Em general los anarquistas presentan siempre o casi siempre al obrero como figura positiva (...) No les gústos de ésta la pintura de los obreiros aplastados por pesado atavismo, embrutecidos por el exceso de labor, llevados el alcoholismo por el penoso trabajo (Litvak, 2017: 149).

Talvez a mais significativa pergunta feito pelos anarquistas e por outras correntes socialistas²⁴, era questionar o alcance do problema do alcoolismo, e se ele poderia ser considerado um sintoma da miséria profunda dos estratos da classe trabalhadora. Entre os socialistas, Émile Vandervelde, por sua vez, dimensionou os problemas sociais que estavam por trás do alcoolismo. Em seu relatório apresentado no Congresso Socialista Internacional em Viena em agosto de 1914, ele apontou para a importância da questão salarial e habitacional para combater o alcoolismo.

O alcoolismo é uma questão de salário, isto é, provém da baixa renda da população, limitada por alimentos de mau gosto ou insuficiente para

²³ No jornal anarquista “Terra Livre”, de 1907, saiu a seguinte matéria sobre o amor livre. “O amor livre não significa a apropriação comum da mulher, mas quer dizer: a liberdade ilimitada para a mulher, como para o homem, de amar quem quiser, a liberdade de concentrar sobre uma pessoa, antes que sobre outra, todos os afetos” (Terra Livre, 1907, p. 2 apud Rago, 1985: 105). Já Vasco, fez a seguinte observação: “A união livre é, pois, a união unicamente baseada sobre o amor, o consentimento recíproco, a consciência esclarecida do problema sexual” (Vasco, 1916: 1).

²⁴ Outros órgãos socialistas, também exprimiam uma preocupação em relação ao alcoolismo. No jornal francês “*Le Droit du Peuple – organe républicain démocratique*”, em sua edição de 1898, exigia ações mais eficazes contra o alcoolismo após o Congresso Socialista de 1897.

buscar no álcool um meio de esconder a suavidade ou dar a ilusão de saciedade que apenas comida normal seria capaz de realmente dar. (...) é um problema habitacional, porque todos aqueles que estão mal alojados, que não tem casa”. (Vandervelde, 1906: 30).

O discurso médico, por sua vez, criou uma contranarrativa ao discurso político socialista, alimentando a visão de que o problema do alcoolismo não se reduzia a uma questão econômica,

Como afirmam os socialistas. E' toda a questão moral do nosso tempo, e, por conseguinte, como esta depende de outras toda a questão social. Não bastam, porque isso já falhou mil vezes e em mil épocas da história da humanidade, vagas atitudes de filantropia, boas intenções, toda a série de conselhos e praticas de empirismo dos especialistas de higiene e de medicina mental (Abhm, 1925: 150).

Essa posição é reforçada pelo deputado e psicólogo Carlos Penafiel, que apontava o caráter moral do alcoolismo.

Abordando na Liga Brasileira de Higiene Mental o problema do alcoolismo nos meios operários (...) tive o cuidado de acrescentar que, por esse caráter próprio, não constituíam somente uma mera questão econômica, como afirmam os socialistas, mas uma grande questão moral da maior atualidade (Penafiel, 1925: 14).

A posição contrária ao alcoolismo, não foi suficiente para impedir críticas mordazes da comunidade científica francesa, como neste ensaio de Talouse.

Em “*Les crimes nouveaux et l'idée anarchique*” (1912), o médico não apenas criticava os anarquistas pela incapacidade de mostrar como se cria uma sociedade ideal, mas tentava provar que o ideal anarquista de liberdade individual, seria cúmplice dos malefícios causados pelo alcoolismo²⁵. Embora reconheça, que o alcoolismo era fruto da má organização social e econômica, culpabilizava os anarquistas pela difusão de vários vícios. “*Il faut donc examiner l'idéal anarchiste, qui provoque de telles complicités, de telles vengeances et de tels actes*” (Toulouse, 1912: 74).

Nos anos que antecederam as greves gerais de 1917 e 1918, respectivamente, em São Paulo e Rio de Janeiro, foram produzidos discursos científicos sobre a saúde e os vícios dos operários, tendo como parâmetro a ordem social e o processo produtivo industrial e a sua organização. Vícios e bebedeiras poderiam estimular rebeliões e indisciplina no ambiente do trabalho. Era preciso obedecer e produzir, e nada mais. Além disso, a ordem do trabalho e a vida privada do operário, tornaram-se alvo de uma visão médica higienista-moralista, que coexistia com uma visão

²⁵ Jornais franceses como “*La Cravache – Organe Hebdomadaire de Defese et d'education Ouvrière*”, seguiam a mesma linha de raciocínio, anunciando em tom de pânico a extensão do alcoolismo entre os trabalhadores franceses. Para Le Fureteur, a emancipação do trabalhador era extensiva a questão da temperança.

moralista burguesa. Vale ressaltar que as concepções médicas do período sobre o alcoolismo, eram atravessadas por questões morais. “Tive ocasião de acentuar que o alcoolismo, bem como os males, agora, apontados ao exame da mesma Liga, não são acidentes, são consequências da grave e profunda crise moral e social dos nossos tempos” (Penafiel, 1925: 14).

De fato, todo o problema que envolvia o alcoolismo no início do século XX, colocava questões desafiadoras na organização, e nas estratégias do movimento operário brasileiro, tendo um impacto no movimento operário de orientação anarquista no início do século.

MOVIMENTO SOCIAL E ALCOOLISMO

Durante as décadas de 1910, o Brasil presenciou grandes manifestações trabalhistas de orientação anarquista nos dois principais centros urbanos do país, Rio de Janeiro e São Paulo. Grandes debates sindicais aconteceram neste período, inspirados na Revolução Russa de 1917, e “manifestações públicas de apoio ao processo russo”, de maneira que “os sindicalistas revolucionários interferiram ainda mais na cena pública

das principais cidades do país” (Samis, 2008: 181). Todavia, em que pese o apoio dos anarquistas a Revolução Russa, queriam deixar claro que “a Revolução de Outubro não foi uma descendente legítima do marxismo tradicional” (Berkman, 2017: 82).

Foi um período de crescimento industrial. As novas indústrias utilizavam a mão de obra dos trabalhadores que migraram para as cidades, embora ainda fosse predominante no período o trabalho rural e serviços ligados ao campo, que juntos respondiam por quase 90% dos trabalhadores no Brasil na década de 1920. Outro fator importante foi a chegada dos imigrantes europeus, que interpretavam o mundo com “ideologias utilizadas na Europa para lutar contra a opressão do sistema capitalista que se espalhava por todo o mundo” (Santos, 2019: 16).

Nesse cenário urbano e industrial, o anarquismo vai delineando sua genealogia e seus embates na nova ordem produtiva. Segundo o cientista político Julián Thomas, “no que se refere à América Latina, o estudo da atividade política anarquista implica considerar dois processos estruturais importantes: por um lado, o desenvolvimento de um capitalismo agroexportador dependente

e extrativo de matérias-primas e, por outro, a expansão imperialista do governo dos EUA” (Thomas, 2017: 69).

É nesse contexto histórico em que anarquistas e médicos ensejam uma temperança em massa, que o alcoolismo é debatido no 1º Congresso Operário Brasileiro, ocorrido em 1906, no Centro Galego no Rio de Janeiro, como uma questão extensiva aos temas debatidos entre os trabalhadores europeus e americanos no mesmo período.

O Congresso aprovou a filiação de suas teses ao sindicalismo revolucionário francês. Assim, a neutralidade sindical, o federalismo, a descentralização, o antimilitarismo, o antinacionalismo, a ação direta, a greve geral, etc, passaram a fazer parte dos princípios dos sindicatos signatários das propostas do “Primeiro Congresso Operário Brasileiro (Samis, 2008: 178).

No documento extraído no Congresso, aprovou-se a seguinte resolução, posteriormente reproduzida pela imprensa anarquista:

Necessidade de uma ativa propaganda contra o alcoolismo. 1. Considerando que o alcoolismo é um dos vícios mais arraigados no seio das classes trabalhadoras; e que tem sido um obstáculo para a organização das mesmas. 2. O primeiro Congresso Operário Brasileiro aconselha que seja encetada uma forte campanha contra o alcoolismo a partir de conferências, folhetos e cartazes (Alvorada Operária, 1979).

O combate ao alcoolismo entre os trabalhadores se estenderia nos próximos

anos, quando novamente é debatido no 2º Congresso Operário Brasileiro²⁶. Durante o Congresso, foi aprovada a moção de nº 19, que tratava do consumo do álcool entre os trabalhadores.

O 2º Congresso aconselha insistentemente a todas as organizações operárias do Brasil que levem a efeito uma intensa e ininterrupta campanha contra o alcoolismo, devendo nesta empregar todos os meios ao seu alcance, tais como: conferências, publicações de folhetos, de quadros estatísticos, de gravuras e de cartazes, colocação de dizeres e sentenças adequadas nas sedes das associações e nos lugares frequentados por trabalhadores, etc., etc (A Lanterna, 1913, p. 3).

Neste universo de temperança, o vício alcoólico era uma dimensão conflitiva no cotidiano das fábricas. Era necessário estar sóbrio para produzir e aceitar a nova ordem produtiva das fábricas. A questão era vista como uma preocupação para o êxito do movimento operário. Na França, na mesma década, o alcoolismo era tema recorrente nos congressos libertários, tal como foi noticiado pelo jornal *L'Action Syndicale*, em 1907. “Uma dúzia de camaradas reunidos 15 de agosto em Lens (...) cuja agenda é: ...a Revolução na Rússia; 8. Alcoolismo e Anarquismo...” (*L'Action Syndicale*, 1907: 2).

Esse combate ao alcoolismo, podia ser visto em outros países da América Latina. Em sua pesquisa sobre as relações entre a ciência e os

²⁶ Segundo Samis, “deste Congresso participaram duas federações estaduais, cinco federações locais e mais de cinquenta sindicatos, ligas e associações de várias partes do Brasil” (Samis, 2008: 181).

trabalhadores na Argentina, Barrancos constatou que o alcoolismo e a ignorância eram tratados pelos anarquistas argentinos como mais perigoso que o próprio capitalismo, “pois eram os primeiros escolhos para a sua visualização (...) contava em si mesma a degradação moral, o esmorecimento da disposição para o trabalho, a destruição das famílias, a ameaça à espécie” (Barrancos, 1993: 357).

A defesa da temperança alcoólica pode ser vista como uma incorporação dos ideais médicos para canalizar demandas trabalhistas, mas não significou um alinhamento incondicional aos ideais das Ligas Antialcoólicas. Bertucci, ao referir-se a imprensa operária paulista, lembra que a questão do alcoolismo se colocava como uma catástrofe para as Ligas Operárias anarquistas.

Como emblema de uma vida arruinada, gerada por um tecido social doente (...) No discurso pedagógico da imprensa ligadas aos trabalhadores o alcoólatra será uma vítima social, que muitas vezes se entrega ao vício para esquecer a realidade em que vive, baseada na exploração do homem pelo homem (Bertucci, 1992: 85-88).

Segundo Bertucci, os pressupostos científicos eugenistas eram colocados em dúvida pelas Ligas Operárias Anarquistas. Isso fez com que aflorasse práticas de medicina popular entre os

trabalhadores, como um gesto de desconfiança em relação as reais intenções da medicina tradicional no tratamento de algumas doenças (Bertucci, 1992). Um bom exemplo, é o questionamento feito pelos operários de São Paulo, que desconfiavam da “validade dos conhecimentos chamados científicos e tornarão particularmente propicias acusações às instituições de saúde” (Bertucci, 1992: 59).

No mais, apontavam o papel da temperança na formação da consciência política operária, na estruturação familiar e na permanência do trabalhador na regularidade do trabalho industrial.

A percepção de que o alcoolismo era uma doença social advinha da observação de que a doença não se restringia a problemas exclusivamente orgânicos, mas estendia-se para questões de ordem social e moral, já que os efeitos nocivos do álcool não se limitavam ao organismo do indivíduo, mas atingiam também o seu comportamento, abrangendo questões relacionadas à inserção dos indivíduos na sociedade industrial e repercutindo fortemente no mundo do trabalho capitalista, ainda em consolidação. (Santos; Verani, 2010: 408).

A nova ordem produtiva urbana, não significou na prática, dias melhores para a maioria dos trabalhadores da capital do Brasil. Entre os operários libertos, a herança escravagista estava longe de se apagar no imaginário social. Era um fantasma que assombrava as relações humanas. Trabalhar era um fardo e remetia à exploração escravista,

aos aviltamentos, às violências e humilhações no processo produtivo. Era uma tarefa para as classes populares, composta por negros libertos e pobres, que eram enquadrados na ideologia racial brasileira, como estúpidos e ignorantes, serviçais destinados a colocar as máquinas para funcionar. Monica Velloso observou inúmeras “caricaturas onde o negro é desqualificado. Numa elegante perfumaria, que mais sugere Paris do que o Rio de Janeiro (todos os reclames são escritos em francês), o vendedor informa à sua freguesa negra: ‘Para aveludar a cútis, minha senhora, temos aqui o pó de arroz preto ou chocolate’. Nome da charge: ‘O requinte da moda’”. (Velloso, 1988: 17).

Por terem vivido tanto tempo em cativeiros em condições miseráveis, continuavam a serem tratados como escravos e incansáveis bebedores de cachaça. Machado de Assis, no conto “Pai Contra Mãe” lembrou que um dos instrumentos mais conhecidos para o controle do vício alcoólico dos escravos era a máscara de flandres.

A máscara fazia perder o vício da embriaguez aos escravos, por lhes tapar a boca. Tinha só três buracos, dois para ver, um para respirar, e era fechada atrás da cabeça por um cadeado. Com o

vício de beber, perdiam a tentação de furtar, porque geralmente era dos vinténs do senhor que eles tiravam com que matar a sede [...] Os funileiros as tinham penduradas, à venda, na porta das lojas (Assis, 1972: 11).

A república que logo seria instaurada, não passaria de uma teatralização da igualdade entre brancos e negros. Os resíduos da escravidão permaneciam intactos. “O contrato democrático postulava sua existência como cidadão gozando de plenos direitos civis. No entanto, o negro percebeu depressa a impostura deste contrato” (Costa, 2007: 112); pois ainda eram vistos como indivíduos inferiores, degenerados e propensos aos vícios e a criminalidade²⁷. Após a libertação dos escravos em 1888, a imagem do negro era de um homem improdutivo, preguiçoso e alcoolista, “incapaz de responder aos estímulos econômicos” (Dulles, 1977: 47).

A associação entre alcoolismo e criminalidade era recorrente no pensamento médico brasileiro, mas podia ser encontrada em alguns editoriais da imprensa anarquista, como em um editorial do Jornal “A Lanterna”, abordando o tema do atavismo, conceito que foi desenvolvido pelos italianos Tanzi e Riva. “[...] O atavismo e o álcool

²⁷ Fontes (1883) cita os exames médicos feitos em escravos alcoolistas. Não se levava em consideração todo o sofrimento pelo qual passou durante a sua vida. Apenas aspectos relacionados a sua saúde são examinados. Não se pede o corpo do rico, mas do escravo.

sempre impelem a praticar violências e atos de valentia...” (A Lanterna, 1911: 1). Mansanera e Silva (2000), observa que a pobreza e o alcoolismo também eram provas de sua predisposição ao crime. “o alcoolismo tornou-se causa da pobreza e decadência moral, porque era mais encontrado nas camadas pobres da sociedade” (Mansanera; Silva, 2000: 123). Rauter observa que o mais importante, era poder punir baseado em um certo tipo de anormalidade, “Diante dos atávicos, nada mais resta que a eliminação ou a exclusão. Os criminosos são anormais e sua anormalidade, incurável” (Rauter, 2003: 32).

Havia até a noção psiquiátrica da degeneração, que “permitiu isolar uma zona de perigo social e tematizá-la em termos de doença” (Castro, 2016: 368). O fato é que escravidão e alcoolismo possuíam fronteiras tênues. O racismo também tinha fronteiras com a emergente psiquiatria, como foi tratado por Foucault na última aula de “Os Anormais²⁸”. É como se o negro tivesse o instinto da animalidade e da criminalidade. Vale dizer, “o instinto foi, o grande vetor da anormalidade” (Castro, 2016: 369).

Em seu trabalho “Anarquismo, Sindicato e Revolução no Brasil (1906-1936), Tiago de Oliveira aponta para um outro aspecto dessa questão.

...ao trabalhador negro sempre coube somente atributos caricaturalmente negativos, como a ignorância, o primitivismo, a preguiça, a tendência natural ao roubo, ao alcoolismo, à trapaça e a violência. Na visão da classe dominante, o máximo de valorização ‘positiva’ que os negros, como nacionais, poderiam receber era o atributo de ‘pacatos’, quando o objetivo dos discursos era perseguir os revoltosos anarquistas-estrangeiros... (Oliveira, 2009: 211).

Nesse contexto, casos de alcoolismo, analfabetismo e miséria eram comuns. E a explicação das associações anarquistas não era idêntica ao dos círculos médicos. Essa diferença se acentuou quando no início do século XX, foram incrementadas medidas relacionadas à higiene e à profilaxia social, incluindo o combate ao alcoolismo e as doenças venéreas, ou seja, o problema do álcool saiu do âmbito dos costumes e tornou-se um problema de ordem moral-médico, “fruto de um processo de intervenção crescente da medicina no campo social” (Carvalho, 2002: 84).

Outro fato, refere-se às inúmeras variáveis que levavam aqueles trabalhadores ao consumo de bebidas

²⁸ Em sua aula do dia 19 de março de 1975, diz Foucault: “O racismo que nasce na psiquiatria dessa época é o racismo contra o anormal, é o racismo contra os indivíduos, que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que, trazem em si...” (Foucault, 2001: 403).

alcoólicas. Bebe-se e vicia-se por vários motivos. Bebidas alcoólicas eram consumidas por todas as classes sociais, mas somente os operários pobres e os negros eram estigmatizados por consumi-las.

A cachaça mesmo sendo apreciada por pessoas de diferentes segmentos sociais, geralmente, esteve associada às camadas mais humildes da população, adquirindo também seu consumo certo preconceito (bebida de pobre, de negro, sendo, inclusive, menos valorizada em relação a outros tipos de bebidas)” (Sales, 2010: 172).

Na imprensa anarquista o assunto era tratado de forma contraditória e ambígua²⁹. Em 1913, Neno Vasco fez severas críticas ao alcoolismo entre os militantes operários, dispensando as teorias eugênicas como chave explicativa do consumo desenfreado dos operários. “Combateremos o álcool assim como combateremos a guerra, o patriotismo estúpido, a moral burguesa e inepta” (Vasco, 1913: 1).

Em um texto extraído do jornal *Aurora*, de 1913, Vasco observou que “quem sabe ver atentamente o que se passa à sua volta, nota não só que miséria e alcoolismo costumam juntar-se, mas que só a primeira, ou os dois males fornecem o maior contingente dos traidores nas greves, dos espias, dos

polícias” (Vasco,1913: 1). Estava convencido de que, a venda e o consumo de álcool eram parte da estratégia alienante do capital, e por isso deveria ser combatido. A sua produção era vista como uma arma da burguesia para desestabilizar os trabalhadores, e não ficavam indiferentes ao alcoolismo e a seus efeitos entre os mais pobres, como percebido por Emma Goldman entre os moradores que habitavam a região pobre de *Whitechapel*:

[...] nada se compara em brutalidade e degradação com as coisas que testemunhei no East End de Londres: mulheres bêbadas cambaleando ao saírem de casas públicas, usando a linguagem mais vil e lutando uma com as outras a ponto de rasgarem as roupas. Meninos e meninas frequentando lugares de bebida no chuveiro e no frio, bebês em carrinhos dilapidados em estupor por terem recebido ‘pirulitos’ de uísque. As crianças mais velhas cuidando e bebendo sofregamente a cerveja que seus pais lhes traziam de tempos em tempos (Goldman, 2015: 189).

Prevalencia a visão do alcoolismo como uma questão política que escancarava as vulnerabilidades do operariado na impositiva carestia social. A identificação do alcoolismo como um problema de classe, era o contraponto das premissas dos militantes operários, que desejavam um operário exemplar, um modelo físico e moral que deveria ser copiado. Esperava-se que o operário

²⁹ O jornal “*Livre Pensador*”, dirigido pelo imigrante anarquista espanhol Everardo Dias, “atacava implacavelmente a Igreja Católica, a tirania do fumo e o álcool – a bebida mais funesta inventada pelo homem” (Dulles, 1977: 20).

executasse “a sua tarefa: a libertação do homem e, de outro, assumisse as assertivas a respeito de si próprio, como ser revolucionário, como ser o sujeito dessa ação, e de que modo se contamine com os germes da revolta” (Joanilho, 1996: 63). A temperança era antes de tudo um projeto político.

Grande parte da classe operária carioca, na qual se incluíam crianças³⁰ e mulheres, eram empregadas em fábricas de cerveja³¹. A cerveja, uma bebida popular, estava na mesa do trabalhador, e fazia parte da dieta cotidiana das famílias dos trabalhadores. Hérmemo Lima, autor de “Alcoolismo no Rio de Janeiro” (1914), enumerou 30 fábricas de cerveja, conhecidas como “marca barbante”, ou seja, uma bebida de alta fermentação, consumida entre os cariocas. Contraditoriamente, essas cervejarias também eram uma fonte de renda publicitária para os jornais operários.

A bebida alcoólica estava presente no cotidiano do trabalhador carioca. Era comum encontrar operários nos

botequins espalhados na cidade e quiosques da Zona Portuária. “Mesmo os que não moravam nas redondezas tinham ali um espaço de sociabilidade privilegiado, seja no trabalho ou nos tantos botequins e quiosques do lugar, onde se vendia café, comida e cachaça...” (Arantes, 2013: 31).

Seja a bebida de baixa fermentação ou a de alta fermentação, ambas eram consumidas semanalmente e por diversos motivos pela população da Capital Federal. Não foi por acaso, a LBHM instituiu uma cruzada contra o consumo do álcool em território nacional, cruzada que também era contestada entre alguns médicos da LBHM³². É o que defendia o médico Henrique Roxo “Acredito que o combate contra o alcoolismo se tornará verdadeiramente eficaz no dia, em que se transformar em lei o projeto do talentoso Professor Afrânio Peixoto, que estabelece a Lei Seca” (Roxo, 1925: 2).

Não era apenas o vício que estimulava o consumo de bebidas alcoólicas, mas também hábitos

³⁰ “Não eram incomuns os castigos físicos aplicados às crianças que não atingiam suas quotas de produção ou que eram apanhadas dormindo no local de trabalho” (Maram, 1979: 123).

³¹ A mais importante delas, a Cervejaria Antártica, juntamente com a fábrica de cigarros Souza Cruz, eram boicotadas pela imprensa anarquista com frases como “Boicote aos Produtos da Cia Antártica Paulista e aos Cigarros da Cia Souza Cruz, com a justificativa de que ‘eram envenenadores do organismo humano’” (A Voz Operária, 1919: 5).

³² Roxo duvidava na eficácia de algumas propagandas contra as bebidas alcoólicas, e exigia uma Lei Nacional para coibir a sua comercialização. Já Carlos Penafiel, era mais pessimista, dizendo que “toda campanha assim idealizada e tentada viria redundar numa atitude pueril, E até certo ponto imoral. Ignorar, por ventura, o operariado em geral que o álcool seja nocivo?” (Penafiel, 1925, p. 15).

culturais. Muitas crianças cresceram ao lado dos pais que consumiam bebidas alcoólicas. Homens, mulheres e até mesmo crianças consumiam cerveja e Paraty. Em uma propaganda da Cia Guanabara da época, a cerveja *Malzibier* era vendida como a “cerveja doce para mulheres e crianças”. Isso não passava despercebido pelos anarquistas, que faziam campanhas de boicote as cervejarias. “Operários Conscientes: o álcool é o maior inimigo do povo. Boicote os produtos da Cia Antarctica Paulista, propagadora do alcoolismo e algoz do proletariado” (A Voz Operária, 1919: 1).

A preocupação com a formação de um operário consciente era recorrente na imprensa anarquista. “Na luta incessante contra as correntezas da ignorância humanas, nas alternativas de revezes e vitórias, vendo todos, um vasto campo de ação e de trabalho, e muito poucos operários conscientes, sentimo-nos às vezes tomado de desalento” (Alodio, 1919: 4).

O vício entre os jovens também preocupava os anarquistas. Neno Vasco no editorial de “A Aurora”, mostrava-se preocupado com o futuro da juventude.

São sobretudo esses jovens ainda inconscientes que é preciso afastar da taberna e do lupanar, dos meios em que habitualmente a mocidade se embrutece e alcooliza, desperdiçando

doidamente as suas juvenis energias e reduzindo-se progressivamente à condição de instrumentos cegos e passivos nas mãos dos patrões e governantes (Vasco, 1915: 1).

Paradoxalmente a questão do trabalho infantil era tratada por empresários, e associações médicas como um combustível para o alcoolismo paterno. É como se as motivações subjetivas de seus pais fossem o salário de seus filhos. Não se censurava o trabalho infantil em si, mas o salário miserável das crianças que poderiam sustentar o vício dos pais, conforme noticiado no jornal anarquista “A Lanterna”. “Muitas vezes, crianças pela quantia insignificante de 500 reis e 1800 passam dias inteiros nas oficinas trabalhando arduamente para levar o produto de seu ganho e a causa de sua perdição a pais inconscientes, que os gastavam uns, em libações do álcool: outros, por necessidade – o número destes é menor – para os próprios recursos da casa” (A Lanterna, 1912a: 1).

Tal visão era questionada por alguns anarquistas, que associavam o alcoolismo dos trabalhadores com a exploração da mão-de-obra, pobreza, carestia e exclusão. Para os anarquistas, os capitalistas eram os seus inimigos históricos e as suas leis econômicas eram responsáveis por conduzirem a classe operária ao sofrimento, à injustiça social

e ao alcoolismo. Esse sofrimento encontrava no álcool a sua válvula de escape. Sofrimento pela elevada jornada de trabalho, exploração de mulheres e crianças, condições insalubres de trabalho e aviltamento salarial.

É um engano [...], o operário, em geral, não explora os filhos para, com o produto do trabalho deles, entregar-se a libações alcoólicas. Isso, ao contrário, é uma exceção, porque o operário, quase sempre, quando se alcooliza, fá-lo nas suas horas vagas, em dias feriados ou domingos. [...] porque assim procede. É para esquecer as suas mágoas, os seus rudes sofrimentos, porque ele, com os vapores de álcool a lhe anuviarem o cérebro, não pensa, não reflete nos horrores da sua miserável situação (A Lanterna, 1912a: 1).

Nos anos que precedem o 1º Congresso Operário em 1906, a simbologia do operário alcoolista era o oposto do operário militante comprometido com a causa operária. Era necessário estar sóbrio para formar laços de solidariedade entre os trabalhadores e capacidade de mobilização dos trabalhadores. Nada estranho que os anarquistas se empenhassem no combate aos vícios. “Pela propaganda, e pelo exemplo, combatemos todos os vícios, todos artificiosos instintos de malvadez, todos os hábitos grosseiros, e estimulamos o amor pelo estudo, pela investigação, pela independência de espírito” (Soares, 1914: 2).

Se, por um lado, imperavam críticas ao alcoolismo como uma doença

social debilitante, por outro lado, não havia iniciativas do patronato para melhorar as condições de vida dos trabalhadores. Era mais fácil estigmatizar o operário como bêbado e viciado, do que tratá-lo como vítima do sistema econômico. “O alcoolismo é uma doença social e seu remédio está na ordem, uma vez que o pessimismo reinante, que leva o homem a embriagar-se, procede da angustia de uma transição, fruto da anarquia mental dos tempos que atravessamos” (Lbhm, 1925a: 151).

No meio desse processo produtivo explorador, o alcoolismo aliviava a dureza sofrida na carestia da vida, mas também distraía o operário em confraternizações entre amigos e familiares. Porém, era uma substância demonizada nas instâncias médicas que o responsabilizavam por uma série de malefícios sociais, morais e físicos. Quase duas décadas após a greve de 1918, mantinha-se a demonização social do alcoolista. “A noção de cumprimento do dever, respeito à família, responsabilidade e honra desaparece [...]. Torna-se ele, então, peso morto para a sociedade civil, inútil e nocivo à pátria [...]. Os filhos dos alcoólatras nascem loucos ou aleijados e constituem a legião dos epiléticos, débeis mentais, imbecis

e idiotas que enchem os hospícios” (Lopes, 1944: 105-106).

Ele pode ser um ocioso, um vagabundo, um alcoolista, um criminoso, um doente mental, uma prostituta. Enfim, ele é um perigo social que deve ser retirado de circulação e colocado à disposição dos médicos. O projeto higienista de “limpeza social” “pretendia alcançar um domínio total quer do homem em todas as suas dimensões individuais e sociais, quer do meio em que ele estava inserido” (Mota, 2003: 43).

Lima e Hochman revelam que a insistência do sanitarismo em reforçar a imagem doentia do brasileiro “teve um papel central e prolongado na reconstrução da identidade nacional a partir da identificação da doença como elemento distintivo da condição de ser brasileiro” (Lima; Hochman, 2000: 314). Cabe lembrar que apenas um código sanitário regulamentava as relações de trabalho. O código tinha um caráter de regulação social e deveria fazer parte dos hábitos da população³³. O regulamento

sanitário que regulava a instalação das máquinas, insalubridade do ambiente de trabalho e jornada de trabalho, era constantemente violado³⁴. Carlos Addor lembra que,

Além de passarem longas horas, a maior parte de suas vidas, trabalhando em fábricas insalubres, os operários viam-se submetidos a toda sorte de arbitrariedades por parte das empresas, seus diretores, mestres e contra-mestres. Multas, descontos, demissões não justificadas eram comuns, assim como espancamentos e acidentes de trabalho, principalmente entre os menores (Addor, 2002: 55).

Cabe lembrar que o conceito de salubridade é um conceito importante da medicina social. “Correlativamente a ela que aparece a noção de higiene pública, técnica de controle e de modificação dos elementos materiais do meio que são suscetíveis de favorecer ou, ao contrário, prejudicar a saúde” (Foucault, 1995: 93).

Ao invés de regulamentações trabalhistas, havia um enquadramento sanitário e higienista, direcionado aos operários que viviam no meio urbano, personagens urbanos que despertavam a atenção de médicos, psiquiatras e patrões que estavam atentos aos que fugiam do

³³ Lopreato menciona o descaso dos industriais com a segurança e a saúde dos operários paulistas na década de 1910. “Os operários, sujeitos a doenças provocadas pela insalubridade do ambiente e pelo trabalho excessivo, ainda eram vítimas das engrenagens das máquinas que os deixavam mutilados e inválidos, quando não mortos” (Lopreato, 1996, p. 72).

³⁴ A classe trabalhadora era alvo constante das classes dominantes, que criticavam as condições de insalubridade em que viviam. Eram associadas a “prole numerosa, miséria, doenças, exploração e submissão, o discurso que aparece nos jornais e revistas com ligações com o operariado, se identificará em inúmeros momentos com o que presidia as companhias intervencionistas (...) quando estas apontavam as condições de insalubridade e promiscuidade doentia” (Bertucci, 1992, p. 155).

modelo do “homem civilizado”. “Aos olhos da classe dominante, e de seus aparelhos repressivos, os ácratas se encontravam nesse bojo de ‘escória social’, contra os quais a ação dura do Estado significava higienizar a sociedade”. (Oliveira, 2009: 55).

O alcoolismo não poderia se alastrar na sociedade. Seria a autodestruição da família e a multiplicação de operários apáticos descompromissados com o movimento operário. Daí a defesa dos anarquistas da regulamentação da jornada de trabalho de 8 horas, que seria fundamental para a manutenção da família e o fim dos vícios.

Menos horas de labuta cotidiana são mais horas consagradas às suaves intimidades da família, ao embelezamento do lar, à cultura e recreio do espírito. Uma faina diária mais breve é o organismo menos fatigado e mais são, uma prole mais robusta, a tuberculose e o alcoolismo reduzidos (Vasco, 1919: 1).

Apesar dos argumentos médicos, essa visão era distorcida pelos empresários que eram contrários a redução da jornada de trabalho e favoráveis a redução salarial, responsáveis diretos pelo aumento do alcoolismo entre os operários. Para o

historiador John Dulles, o patronato argumentava que

A redução da jornada diária diminuiria o número de desocupados e elevaria os salários; facilitaria a dedicação aos estudos e daria combate ao alcoolismo, fruto do excesso de trabalho exaustivo e embrutecedor (Dulles, 1977: 28).

O alcoolismo era um destruidor de consciências, e traria efeitos nefastos para o corpo e mente³⁵. Em uma matéria de “O Amigo do povo”, Pimentel argumenta sobre os terríveis hábitos burgueses: “E a enfermidade burguesa? Ah! Como é asquerosa, repelente, nauseante! ‘A embriaguez dos sentidos, e o excesso dos prazeres sexuais, e a animalidade nas suas mais grosseiras manifestações” (Pimentel, 1902: 2).

No editorial da “A Voz do Trabalhador”, órgão oficial de imprensa da Confederação Operária Brasileira (C.O.B), a consciência do trabalhador militante é tratada com requisito para a sua emancipação. “A fraqueza do trabalhador está na sua inconsciência. E um consciente só se torna forte, fazendo consciência no ambiente que o cerca” (Sant’Anna, 1920: 3). Mattos, em outra matéria da “A Voz do Trabalhador”, vociferava contra o patrão, que se aproveitava do operário que não tinha

³⁵ O socialista Augusto Bonge, em sua conferência “El Alcoolismo”, explica que o trabalhador “começava a beber para adquirir mais força, mais energia, e também para afastar a sensação de esgotamento” (Bonge apud Barrancos, 1993: 358).

firmeza em suas reivindicações. “Os patrões, que tão bem sabem aproveitar da nossa estúpida ignorância, nos pagam só o necessário, para irmos produzindo” (Mattos, 1909: 3).

Essa obsessão pela temperança, denominada pelo presidente da LBHM, Ernani Lopes, de “consciência temperante de nossa grande pátria”, era recorrente nos trabalhos de antialcoolismo da LBHM, que chegou a criar o livro de abstêmios, que recolhia assinaturas de pessoas com o compromisso da abstinência alcoólica.

Embora as ligas operárias não abordassem o tema de maneira científica, em alguns momentos, endossavam as discussões feitas por círculos médicos, cuja cruzada contra o alcoolismo vinculava-se à necessidade de uma legislação antialcoólica, sustentada por teorias geneticistas e hereditárias, que resultariam no diagnóstico de doenças coletivas entre a população mais pobre e miserável do país³⁶. Não se deve esquecer, que a crença na hereditariedade alcoólica era comum entre médicos, pedagogos, criminalistas, operários, assistentes sociais e escritores.

Em 1920, o criminologista Noé Azevedo argumentou que, “uma das mais tristes consequências do alcoolismo está em que ele estraga não somente o organismo do bebedor, mas atinge também sua descendência” (Noé, 1920: 26).

A historiadora Christina Lopreato lembra, que o documento que serviu de referência para a constituições das “Ligas Operárias de Bairro” em São Paulo, tinha como princípio fundante o documento da Associação Internacional dos Trabalhadores - (AIT), ao qual, apontava não apenas as mazelas do capitalismo, mas alertava que a sua emancipação estava condicionada, entre outras coisas a “uma campanha ativa contra o alcoolismo, vício arraigado no seio da classe trabalhadora e que tem sido obstáculo para a sua organização” (*Guerra Sociale*, 1917, p. 1 apud Lopreato, 1996: 96).

Trata-se de uma questão histórica. Durante o período colonial, o alcoolismo só era condenado entre os negros e pobres, que eram acusados de excessos que colocavam em risco a população. Neste período não existia a figura do sujeito alcoólatra, mas existia a

³⁶ Segundo Portocarrero, “A fundamentação hereditária, com suas tendências organicistas, tem, no início do século XX, grande repercussão sobre psiquiatria brasileira. Privilegia o atavismo (...) perpassado pela teoria de Morel, torna-se o ponto básico para a concepção da geração de indivíduos degenerados, responsáveis pela alta taxa de criminalidade e pela baixa produtividade da sociedade brasileira em relação aos países mais desenvolvidos” (Portocarrero, 2002: 39).

simbologia negativa do alcoolismo excessivo e perigoso. “...o problema do alcoolismo, nas épocas colonial e imperial, não era uma questão eminentemente médica. Tampouco havia a figura do alcoólatra. O alcoólatra é um sujeito inventado. Alcoolista era o termo mais usado pelos neuro-higienistas. No Brasil, esse sujeito social foi construído durante as primeiras décadas da república” (Carvalho, 2002: 84).

A estratificação do alcoolismo³⁷ reforçava estereótipos de que a classe trabalhadora vivia em estado de barbárie³⁸. E por serem bárbaros e ensejarem comportamentos “imorais”, não poderiam circular livremente em espaços públicos³⁹. Como contradefesa ao alcoolismo, os anarquistas respondem com estratégias associativas e disciplina no ambiente do trabalho. Hardman interpreta esse comportamento como a utilização de uma *respectability* que resultará em sentidos antagônicos, demonstrando a capacidade dos anarquistas “e o potencial de uma

direção revolucionária” (Hardman, 1984: 47).

Durante o processo de formação e luta da classe operária brasileira que resultou na greve geral de 1918, na antiga capital federal, ligas operárias anarquistas alertavam sobre a importância da conscientização do trabalhador como requisito para a sua emancipação social, política e econômica. Por intermédio da imprensa operária anarquista e o contato direto com os trabalhadores, ocuparam-se em conscientizar os trabalhadores sobre os perigos das bebidas alcoólicas. Para impedir o vício alcoólico, criaram estratégias temperantes na imprensa operária anarquista para conscientizar o operário dos malefícios do alcoolismo, ciente de seus deveres enquanto trabalhador e pai de família. À primeira vista paradoxal, a perspectiva anarquista extrapolou os meandros da medicina e da psiquiatria. O alcoolista era, antes de tudo uma “vítima social, que muitas vezes se entrega ao vício para esquecer a realidade em que vivia, baseada na “exploração do homem pelo homem”.

³⁷ Havia uma estratificação negativa do seu consumo, pois era considerado uma válvula de escape para as classes mais pobres da população³⁷. “As campanhas contra o alcoolismo e o jogo³⁷ nunca visaram os homens ricos, mas os pobres, considerados mais inclinados à perda do controle racional” (Rago, 2007: 50).

³⁸ Excomungava-se o proletariado, como raça de bárbaros, do convívio no espaço e no tempo dos civilizados” (Hardman, 1984: 61).

³⁹ Hardman (1984), aponta para o episódio histórico em que cerca de 3000 operários têxteis foram impedidos de entrar no Jardim Botânico e a criação do primeiro *Public Park Act* em 1847, na Inglaterra.

(Bertucci, 1992: 88). Na nova ordem produtiva, ser um alcoolista, era ser um irresponsável pai de família, improdutivo e alienado; visão que era potencializada por uma visão médica e por uma psiquiatria organicista protagonista na cruzada contra o alcoolismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas décadas de 1910 e 1920 houve uma grande produção na imprensa anarquista e no campo médico sobre o alcoolismo. Parte deste material tinha como referência os princípios da eugenia e o higienismo, aos quais desempenharam um papel fundamental na distinção entre o normal e o patológico, ou seja, na “tarefa perpétua de restituir o sistema da normalidade” (Castro, 2016: 299). Neste período, médicos, advogados e políticos mencionaram o problema do alcoolismo em publicações científicas, sob a perspectiva da proibição, repressão, normalização, vigilância e intervenção do sujeito alcoolista. Isso fez com que tivessem um papel importante na construção de novos quadros normativos, que possibilitaria a ampliação do seu poder no aparelho do Estado.

O fato é que o alcoolismo era, antes de tudo, um problema potencialmente desestabilizador na nova ordem produtiva e social. Contudo, na perspectiva das Ligas Operárias Anarquistas, era preciso identificar a doença que alienava o trabalhador ao sistema capitalista, que o impedia de conscientizar-se de sua condição no sistema produtivo. Como dizia no editorial de “A Voz do Trabalhador”,

Enquanto esses seres perniciosos não desaparecem do nosso meio, o infeliz canteiro continuará cada vez mais roubado e desmoralizado, pois eles não têm consciência da profissão que exercem. Pretendem convencer os operários de que trataram o trabalho por prego muito baixo, que não podem pagar o valor do trabalho” (Barão, 1908: 3).

Por fim, o posicionamento negativo de alguns anarquistas contra o consumo do álcool e a defesa da temperança, era antes de tudo um projeto político, ou seja, as ligas operárias anarquistas almejavam um operário exemplar, um modelo físico e moral que deveria ser copiado. O perigo estava na passividade e no desinteresse do operário pela militância. “O militante consciente, além de possuir força física é também forte intelectualmente” (Joanilho, 1996: 64); capaz de fazer reivindicações precisas e com uma firme consciência de classe, pois o patronato teme a consciência do operário. “Os patrões só

cedem a imposição. E a imposição só se pratica pela força, e a única força que pode dispor o operário está precisamente na união consciente e vigilante sempre na defesa de seus próprios interesses” (A Voz do Trabalhador, 1909: 3).

Pode-se concluir que a perspectiva anarquista sobre o alcoolismo, não era o contraponto da visão médica, fundada na moral burguesa no trabalho e na alienação do trabalhador. Embora os discursos científicos dos eugenistas e sanitaristas tivessem uma forte presença interpretativa dos males do país, como uma necessidade para o desenvolvimento nacional, a sua influência sofria restrições dentro do movimento operário anarquista. Suas posições oscilavam entre a desconfiança em relação às campanhas antialcoólicas vindas do Estado, a ignorância em relação ao higienismo e as teorias eugênicas, - compartilhada também por outras classes sociais - em relação à temperança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADDOR, Carlos Augusto. (2002), A Insurreição Anarquista no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Achiamé.

ALODIO, José. (1919), Párias, despertai. In A Voz Operária. Campinas, ano 1, nº 2, 7 de setembro.

ARQUIVOS BRASILEIROS DE HIGIENE MENTAL. (1929), Trabalhos de Antialcoolismo. Ano 2, nº 1, pp. 12-16.

ASSOCIATION NATIONALE DE PRÉVENTION EM ALCOOLOGIE ET ADDICTOLOGIE (ANPAA). (2020) Disponível em <https://www.anpaa.asso.fr/lanpaa/qui-sommes-nous/histoire>, acessado e 23 de abril de 2020.

AZEVEDO, Noé. (1920), Dos Tribunais Especiais de Menores Delinquentes, p. 30.

A LANTERNA. (1913), 2º CONGRESSO Operário Brasileiro: mais algumas moções aprovadas. A Lanterna, ano 13, n. 221, p. 3.

_____. (1914), A Lanterna no Amparo: a festa do natal. A Lanterna, ano 13, n. 224, p. 3.

_____. (1915), A Religião na Sociedade Futura. A Lanterna, ano 14, n. 271, p. 2.

_____. (1909), Bacanais: uma peregrinação piedosa. A Lanterna, ano 4, n. 4, p. 4.

_____. (1912a), Capital e Trabalho. A Lanterna, n. 152, p. 3.

_____. (1911), O Anticlericalismo. A Lanterna, ano 10, n. 101, p. 2.

_____. (1912b), O Que Vai Pelo Mundo. A Lanterna, ano 12, n. 163, p. 2.

- A VOZ OPERÁRIA. (1919), Operários Conscientes. Ano 1, nº 2, 7 de setembro.
- A VOZ DO TRABALHADOR. (1922), Centros de Perdição. Ano 2, nº 35, 14 de outubro, p. 1.
- _____. (1913), É Preciso Reagir Contra a Carestia da Vida. Ano 6, nº 24, 1 de fevereiro.
- _____. (1909), A Classe dos Sapateiros. Ano 2, nº 18, 30 de setembro
- _____. (1913), Ação Popular: Campanha Contra a Carestia da Vida. Ano 6, nº 27, 15 de março.
- _____. (1909a), Alcoolismo e Loucura. Ano 1, nº 12, 1 de junho.
- A VOZ OPERÁRIA. (1919), Boicote aos Produtos da Antarctica e Cia Souza Cruz. A Voz Operária, ano 1, n. 2, p. 5.
- ALVORADA OPERÁRIA. (1979), Os Congressos Operários no Brasil: Primeiro Congresso Operário Brasileiro. Rio de Janeiro: Mundo Livre.
- ARANTES, Erika. (2013), A Vida na Estiva: O cotidiano dos trabalhadores do porto do Rio de Janeiro nos primeiros anos do século XX, in Revista Trilhas da História. Três Lagoas, v.3, nº5 jul-dez, p.21-40.
- ASSIS, Machado de. (1972), Relíquias da Casa Velha. São Paulo: Formar Ltda.
- BARÃO, A. Movimento Operário: a arte da cantaria. In A Voz do Trabalhador, ano 1, nº 6, 29 de novembro de 1908.
- BARRANCOS, Dora Beatriz. (1993), Os Últimos Iluminados: ciência para trabalhadores na Argentina de princípios do século. Vol. 1. Tese de Doutorado em História. Unicamp.
- BARRETO, Lima. (1948), Clara dos Anjos. RJ/SP: Editora Mérito.
- BERKMAN, Alexander. (2017), A Revolução Russa e o Partido Comunista. Revista Verve, 32: 82-127.
- BERTUCCI, Liane Maria. (1992), Impressões Sobre a Saúde: a questão da saúde na imprensa operária (1891-1925). (Mestrado em História) – Unicamp.
- CARRARA, Sérgio. (1998), Crime e Loucura : o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século / Sérgio Carrara. – Rio de Janeiro : EdUERJ ; São Paulo : EdUSP, (Coleção Saúde & Sociedade).
- CARRILHO, Heitor. (1925), Considerações Sobre Profilaxia Mental e Delinquência. In Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, ano 1, nº 1, pp.130-139.
- CARVALHO, Alexandre Magno Teixeira de. (1999), Trabalho e higiene mental: processo de produção discursiva do campo no Brasil. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, v. 6, n. 1, p. 133-156.
- _____. (2002), Higiene e Eugenia: brevíssima genealogia da trama discursiva antialcoólica no Brasil. In Alarcon, S e Jorge, Mas (orgs). Álcool e Outras Drogas: diálogo sobre um mal-estar contemporâneo. Rio de Janeiro. Editora Fiocruz.
- CASTRO, Edgardo. (2016), Vocabulário de Foucault. Belo Horizonte: Autêntica Editora
- CERRUTI, Isabel. (2018), O Triunfo da Anarquia: e outros ensaios. São Paulo: Biblioteca Livre.
- CHALHOUB, S. (1996), Cidades febris. Companhia das Letras, São Paulo.

CONGRÈS DE DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE, (1898), Le Droit du Peuple, nº 31, 3 setembro.

COSTA JR, Manuel Luiz da. (1913), Os Deserdados. In Terra Livre, ano 1, nº 19, 19 de junho.

COSTA, Jurandir Freire. (2007), História da Psiquiatria no Brasil: um corte ideológico. Rio de Janeiro: Garamond.

DELESALLE, Paul. (1899), L'Alcoolisme. In Les Temps Nouveaux. Ano 4, nº 50, 14 de abril.

DULLES, John. (1977), Anarquistas e Comunistas no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

EDLER, F.C. (1999), A Constituição da Medicina Tropical no Brasil Oitocentista: da climatologia à parasitologia médica. Tese de doutorado. Instituto de Medicina Social/UERJ, Rio de Janeiro.

FONTES, José Cupertino Teixeira. (1883), Do Alcoolismo Crônico e suas Consequências. Tese (Doutorado) - Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FOUCAULT, Michel. (2001), Os Anormais. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1995), História da Loucura na Idade Clássica. Rio de Janeiro: Ed. Perspectiva.

FURETEUR, L. Um Cri D'alarme, (1913), La Cravache – Organe Hebdomadaire de Defese et d'education Ouvrière, nº 27, 21 jun.

GOLDMAN, Emma. (2015), Vivendo Minha Vida. Curitiba: L. Dopa.

HARDMAN, Francisco Foot. (1984), Nem Pátria, Nem Patrão (vida operária e cultura anarquista no Brasil). São Paulo: Brasiliense.

KIST, André Urban. (2018), Discurso Revolucionário na Greve Geral de São Paulo em 1917. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

JOANILHO, André. (1996), O Corpo de Quem Trabalha: estratégias para a construção do trabalhador. Londrina: Ed. UEL.

L'ACTION SYNDICALE: ORGANE HEBDOMADAIRE DES TRAVAILLERS DU PAS-DE-CALAIS ET DU NORD. (1907), Ano 5, nº 31, 18 outubro.

LIMA, Hermeto. (1914), O Alcoolismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

LIMA, Nísia Trindade & HOCHMAN, Gilberto. (2000), Pouca Saúde, Muita Saúva, os Males do Brasil são... Discurso Médico-Sanitário e Interpretação do País. Ciência & Saúde Coletiva, 5 (2), pp, 313-332.

LITVAK, Lily. (2017), A Musa Libertária: arte, literatura y vida cultural del anarquismo espanõl (1880-1913). Barcelona: Antonio Bosh.

LOPES, Carlos Augusto. (1944), Alcoolismo e Higiene Mental. Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, ano XV, n. 1.

LOPES, Cunha. (1925), Profilaxia Social das Toxicomanias. Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, Ano 1, nº 1, pp. 117-129.

- LOPREATO, Christina da Silva Roquette. (1996), O Espírito da Revolta (a greve geral anarquista de 1917). (Doutorado em História) – Unicamp.
- MANSANERA, Adriano Rodrigues & SILVA, Lúcia Cecília da. (2000), A influência das ideias higienistas no desenvolvimento da psicologia no Brasil. *Psicol. estud.* [online]. vol.5, n.1 [cited 2020-03-03], pp.115-137.
- MARAM, Sheldon Leslie. (1979), Anarquistas, Imigrantes e o Movimento Operário Brasileiro, Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- MARINHO, Eustachio. (1920), Um Apelo. In *A Voz do Trabalhador*, ano 1, vol. 1, 2 de outubro, p. 3.
- _____. (1921), Eu Acuso. In *A Voz do Trabalhador*, ano 1, nº 23, 12 de março, p. 3.
- MATTOS, Joaquim de. (1909). Lembrando e Protestando. *A Voz do Trabalhador*, ano 2, nº 19, p. 3
- MOREIRA, Juliano. (1925), A Seleção Individual de Imigrantes no Programa de Higiene Mental. In *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. Ano 1, nº 1, pp. 109-115.
- MOTA, André. (2003), Quem é Bom já Nasce Feito: sanitarismo e eugenia no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A.
- MATTOS, Joaquim de. (1909), Lembrando e Protestando. In *A Voz do Trabalhador*, ano 2, nº 19, 30 de outubro.
- OITICICA, José. (1915), As causas do Crime – Carta Aberta ao Dr. Marquês. In *Na Barricada*, 2 de setembro, ano 1, nº 13.
- _____. (1983), A Doutrina Anarquista ao Alcance de Todos. São Paulo: Econômica Editorial.
- OLIVEIRA, Tiago Bernardon de. (2009), Anarquismo, Sindicatos e Revolução no Brasil (1906-1936). (Doutorado em História), UFF.
- PENAFIEL, Carlos. (1925), O Elemento Psíquico no Trabalho Humano. In *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. Ano 1, nº 2, pp. 11-26.
- PIMENTEL, A de Serpa. (1902), Socialismo a Comte. In *O Amigo do Povo*. Ano 1, nº 4, 24 de maio, p. 1.
- PORTOCARRERO. Vera. (2002), Arquivos da loucura: Juliano Moreira e a descontinuidade histórica da psiquiatria [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, *Loucura & Civilização Collection*, v.4.
- RAGO, Margareth. (2007), Anarquismo e Feminismo no Brasil: a audácia de sonhar. Rio de Janeiro: Robson Achiamé.
- _____. (1985), Do Cabaré ao Lar- a utopia da cidade disciplinar. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- RAUTER, Cristina. (2003), *Criminologia e subjetividade no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan.
- REIS, José Roberto Franco. (1994). *Higiene Mental e Eugenia: o projeto de "regeneração nacional" da Liga Brasileira de Higiene Mental (1920-300)*. (Dissertação em História). Unicamp.
- REZENDE, Gustavo de. (1925), Resenhas e Análises, in *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. Ano 1, nº 2, pp. 105-110.

ROXO, Henrique Belford. (1925), Trabalhos Originais: Higiene Mental. In Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, ano 1, nº2.

SALES, Eliana. (2010), Aspectos da História do Álcool e do Alcoolismo no Século XIX. Cadernos de História – UFPE, Ano VII No 7.

SAMIS, Alexandre. (2008), O Anarquismo no Brasil, in História do Anarquismo. São Paulo: Editora Imaginário.

SANT'ANNA, Álvaro de. (1920), Os Conscientes, in A Voz do Trabalhador, ano 1, vol. 1, 2 de outubro, p. 4.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos; VERANI, Ana Carolina. (2010), Alcoolismo e medicina psiquiátrica no Brasil do início do século XX. História, ciências, Saúde - Manguinhos, Vol 17, supl. 2, p. 400-420.

SANTOS, Hamilton. (2019). Imigração e Anarquismo no Movimento Operário Durante a Primeira República. Revista de Estudos Libertário, UFRJ, Vol. 1, nº 2, pp.1-33.

SOARES, Primitivo. (1914), Vinganças Burguesas. In A Rebelião. Ano 1, nº 1, 1 de maio.

THOMAS, JOSÉ JULIÁN LLAGUNO. (2017), Ação Local e Audiência Global: a presença anarquista na América Central segundo suas fontes documentais (1910-1930). *verve*, 31: 63-96.

TOLSTOI, Leon. (1946), Why Do Men Stupefy Themselves? In *Recollections & Essays*, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, London New York Toronto.

TOULOUSE. (1912), Les crimes nouveaux et l'idée anarchique, in: *Demain : "efforts de pensée et de vie meilleures" : organe d'hygiène intégrale pour la conduite de la vie [...]*, 25 de Maio.

VASCO, Neno. (1913), Observação Cotidiana, in *Almanaque A Aurora*.

_____. (1915), O Papel das Juventudes. In *Jornal "A Aurora"*, 01 de agosto.

_____. (1919), A Casa dos Trabalhadores e as Oito Horas. In *A Batalha*, ano 1, nº 228, 14 de outubro.

_____. (1916), Noções Rudimentares Sobre Amor Livre, in *A Sementeira*, 2º série, nº 5, maio.

VELLOSO, Mônica Pimenta. (1988), *As Tradições Populares na "Belle Époque" carioca*. Rio de Janeiro: FUNARTE.

PANDEMIA E SACRIFÍCIO

Thiago Canettieri⁴⁰

RESUMO

O artigo é uma tentativa de interpretação do momento atual em que o mundo atravessa a Pandemia de COVID-19. A chave interpretativa construída pelo autor baseia-se na leitura benjaminiana que entende o *capitalismo como religião*, para pensar o caráter sacrificial da sociedade pandêmica. Ao final, o autor apresenta um prognóstico das formas de gestão da sociedade infecciosa que vem sendo gestadas durante este período que, na perspectiva do autor, intensificam as saídas autoritárias, conservadoras e violentas que são inerentes ao funcionamento normal do capital.

ABSTRACT

The article is an attempt to interpret the current moment in which the world is going through the COVID-19 Pandemic. The interpretive key built by the author is based on the Benjaminian reading that understands *capitalism as a religion*, to think about the sacrificial character of the pandemic society. At the end, the author presents a prognosis of the forms of management of the infectious society that has been managed during this period that, from the author's perspective, intensify the authoritarian, conservative and violent outcomes that are inherent to the normal functioning of capital.

⁴⁰ Pesquisador de Pós-Doutorado vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFMG. Doutor em Geografia pela UFMG. Professor do departamento de Urbanismo da UFMG.

INTRODUÇÃO

Ao primeiro sinal de interrupção das veias que alimentam a acumulação de capital, os acólitos desta forma vampiresca se colocam de pronto para clamar por salvação. Esse salvamento só é possível na medida em que se convoca uma *mobilização total* (Jünger, 2002) da sociedade para retomarem a *normalidade* – ou seja, a exploração de força de trabalho e da natureza. Todos os esforços de uma sociedade são direcionados para o resgate da economia, como se alguma redenção divina pudesse advir desse resgate desesperado. É exatamente nesse momento que passa a ser impossível deixar de notar o caráter sacrificial da sociedade moderna produtora de mercadoria (Kurz, 2014 [2012]).

Se até Deus exigiu o sacrifício de Isaque, filho de Abraão, é compreensível o chamamento do nosso *deus secularizado na forma de dinheiro para cumprirmos o dever sacrificial do trabalho*. Entretanto, há uma diferença primordial: o deus-dinheiro está disposto a levar o sacrifício até as últimas consequências.

O indulto que autorizaria a falar de um nexos entre capitalismo e religião, desenvolvido por Walter Benjamin

(2011) num fragmento de poucas páginas intitulada de *Kapitalismus als Religion*, é a irracionalidade interna do capital que só pode se sustentar se apoiado num caráter mistificado da relação social. Como não passou despercebido aos olhos de Benjamin, o capitalismo é uma religião de puro culto – não há nenhuma dogmática ou teologia. É um culto permanente que cujo único objetivo da liturgia é acumular mais dinheiro. São as asseclas do capital que insistem em dizer o quanto que sua interpretação dos fatos objetivos da realidade material é precisa – qualquer crítica é despachada como um idealismo ingênuo. Com esse discurso pretensamente materialista, passam àqueles que escutam algum sinal de seriedade. Não é exatamente isso que ocorre durante a pandemia de COVID-19 que assola o mundo? De consultores do FMI a empresários bem-sucedidos, passando inclusive por presidentes: todos acham que soam sério quando dizem que as mortes causadas pela doença são ruins, é claro, mas a *economia não pode parar*. Este discurso pretensamente objetivo confirma o realismo capitalista que vivemos (Fisher, 2009). Nesse sentido, ocorre uma inversão na dialética do mito-esclarecimento: “a suprema mistificação

faz-se passar pela desmistificação mais esclarecida” (Kurz, 2014 [2012]: 353). Essa forma de percepção da realidade, que confunde materialidade com as formas mistificadas de relação social imposta pela mediação social do fetichismo não dá um passo sequer para fora do reino religioso, mas, ao contrário do que se espera, revela que no âmago da razão econômica se resume a uma barbárie arcaica e mítica.

Segundo Zentner (2015) durante a Peste Negra os cultos católicos não foram interrompidos. Ao contrário, se intensificaram, como uma forma de efetivamente atender as demandas religiosas da população cristã europeia diante de um verdadeiro inferno na Terra. Isso ocasionou a morte de mais da metade do clero diocesano. Nem mesmo uma pandemia interrompeu as atividades da Igreja que organizava boa parte da vida social cotidiana europeia em meados do século XIV. Parece que para muitos a pandemia de COVID-19 não é um motivo para interromper as atividades econômicas. *Mutatis mutandis*, o culto deve continuar. Agora não mais religioso, mas propriamente econômico, sustentando a irracionalidade de uma acumulação *ad infinitum* num mundo finito. O que permite o movimento ininterrupto da

acumulação continuar – e a produção de discursos que o legitimam – são, de um lado, o fetiche da mercadoria, que transformou a percepção das relações sociais entre humanos como se fossem relações entre coisas e, de outro, a monolítica doutrina do trabalho que com frequência é invocada como uma boa razão para alguma desgraça.

Neste breve ensaio, busco refletir sobre o caráter sacrificial da economia capitalista que se revela diante do eminente colapso econômico imposto pela pandemia. Para isso, irei, num primeiro momento, encaminhar-me numa reflexão sobre as *origens capitalistas da pandemia* para, em seguida, apresentar algumas consequências da racionalidade abstrata do capital imposta neste momento e, assim, traçar algumas conclusões sobre as formas sociais do capital em tempos de pandemia, bem como especular sobre as suas possibilidades de continuação.

AS ORIGENS CAPITALISTAS DAS PANDEMIAS

Uma pandemia não é apenas uma enorme coleção de patógenos, mas uma forma determinada de relação social. A acumulação interminável do capital, em seu movimento tautológico, produz as

condições para o agravamento de pandemias planetarizadas como a causada pelo novo coronavírus.

Uma vez que a lógica da valorização do valor se estende, os impactos nos regimes climáticos e no mundo microbiológico tendem a aumentar. É possível rastrear essa conexão desde o século XIX, como faz Robert Wallace (2016).

Assim, segundo o biólogo, pandemias virais como a atual, ocasionada pelo vírus SARS-COV-2, são resultado da dupla pressão capitalista que exerce sobre o metabolismo sicionatural da Terra. Uma de natureza extensiva, que coloca populações humanas em contato com cepas de doenças isoladas. Outra de natureza intensiva, na qual a produção capitalista do alimento e de outras mercadorias aglomera animais na escala dos milhões em condições que favorecem a transferência zoonótica e removem qualquer obstáculo imunológico que poderia retardar a transmissão de novos patógenos.

Conforme desenvolve o autor, os contatos intensificados pela lógica da acumulação aumentam a variação genética de cepas de vírus, podendo evoluir características específicas para a

infecção em seres humanos. Ao mesmo tempo, a enorme variedade de ambientes socioecológicos que o vírus entra em contato, como condições de habitabilidade e de trabalho precárias, bem como uma população desassistida em relações a recursos de higiene e de saúde, muita das vezes cercada de comorbidade agravam as doenças causadas por esses vírus e, mesmo não sendo as cepas mais virulentas, ocasionam milhões de mortes e desestruturam a economia.

Por fim, deve ser destacado que hoje, com a cadeia planetária de circulação de mercadorias pelo mercado mundial, impulsionada pela mão invisível do mercado, garantem a circulação por todo o mundo destes novos patógenos. Essa geografia econômica da produção de mercadorias é, lembra Wallace, homologa a geografia pandêmica.

O resultado dessa interação entre vírus e mercadoria é uma espécie de “seleção crescente por meio da qual o vírus apresenta um número maior de caminhos evolutivos em um tempo mais curto, permitindo que as variantes mais bem adaptadas superem as demais” (Chuang, 2020). E, dessa forma, estão colocadas as condições para uma pandemia.

Claro que há uma tentativa esdrúxula de “culturalizar” a origem das pandemias, culpando hábitos do extremo oriente. De fato, foram de lá que surgiram as últimas epidemias (H5N1, H1N1, Sars, entre outras). Contudo, as explicações sobre as origens das epidemias não são culturais e o argumento só se sustenta sobre uma argamassa xenófoba. A questão é a economia, estúpido! O leste da Ásia é onde hoje se concentram os polos de produção global e de emprego industrial de massa. É sob essas condições da dupla pressão capitalista que, como dito, favorecem a transferência zoonótica. Isso é claro quando se compara a origem de outras epidemias em outros momentos: coincidem, assim como agora, com os polos industriais. Por exemplo, a Inglaterra do século XVIII foi assolada por três epidemias diferentes: os laticínios de Londres, organizados já na lógica industrial, passaram a concentrar gado e a estocar seus derivados de novas maneiras, mais eficientes, que proporcionaram ambientes ideais para a intensificação do vírus (Chuang, 2020).

Mantendo os imperativos da acumulação de capital, tais crises só se tornarão mais comuns. O cenário, ao menos desde 2005, depois da gripe

aviária e o primeiro surto de SARS, é uma mistura paradoxal: existe um consenso que outras pandemias irão surgir, mas não sabemos se serão mais brandas ou mais intensas nem quando irão assolar novamente. Essa dúvida pareceu ser suficiente para nada ser feito e continuar com os mesmos critérios de produção de mercadorias. Ao que tudo indica, depois da pandemia de COVID-19, o mundo anseia por retornar uma desejada normalidade mesmo diante da indeterminação do futuro.

O CARÁTER SACRIFICIAL DO CAPITAL

No dia 30 de janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que o surto da doença causada pelo novo coronavírus constituía uma *Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional* – o mais alto nível de alerta da organização. Desde essa declaração pouco ou quase nada mudou na dinâmica de circulação de pessoas e mercadorias. Provavelmente ninguém levou a catástrofe que se avizinhava sério o suficiente e, portanto, nenhuma medida efetiva foi adotada preventivamente. Os países do mundo esperaram, incrédulos, quanto a gravidade da nova doença.

Tomaram tal medida pois seria *injustificada* a redução (a interrupção total é inconcebível) da circulação de mercadorias do mercado mundial. Dobraram a aposta.

Talvez o melhor exemplo dessa racionalidade de cassino – própria do capitalismo em fim de linha – tenha sido Giuseppe Sala, prefeito de Milão. No dia 26 de fevereiro, quando a Lombardia, tinha menos de 300 infectados e toda a Itália contabilizava 12 mortes, lançou uma campanha publicitária com o lema “Milão não para”. Evidentemente, sua intenção era manter o comércio funcionando, as pessoas trabalhando, o consumo acontecendo. Com a arrogância típica da gestão de populações, foi chamado pela manutenção da normalidade – mesmo quando todas as evidências epidemiológicas apontavam o contrário. Após um mês, a Lombardia é a região da Itália mais atingida pelo COVID-19, registrando 37.289 casos e com 5.402 óbitos. Em abril, às vésperas de completar dois meses da campanha – admitida pelo prefeito como um erro -, a Itália conta com quase 200 mil infectados e acumula mais de 25 mil mortos. Milão, Itália e toda a Europa tiveram que *parar*.

Em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi caracterizada pela OMS

como uma pandemia e os protocolos de segurança se tornaram mais rígidos. As atividades econômicas cessaram e o isolamento social teve que ser uma realidade. Num mesmo golpe, os economistas de plantão anteciparam os *forecasts* para o ano de 2020 indicando uma enorme crise por este *congelamento desesperado*. A economia iria sofrer. Sofrer mais do que o esperado.

Não é surpresa que nessas condições apareceram os acólitos do deus-dinheiro. Dan Patrick, vice-governador do Texas, exigiu que todos devem estar dispostos a fazer sacrifícios. Ele mesmo, um senhor de setenta anos, estaria disposto a dar sua vida para a economia. Trump está empenhado em *reabrir o país para os negócios*. Alexander Dibelius, investidor do Goldman Sachs afirmou: “É melhor uma gripe do que uma economia estancada”. Nosso representante também teve seu lugar na coleção de bravatas, afirmando que a “economia não pode parar por coronavírus”. Sua fixação está em clamar por uma normalidade que já ruiu e apenas existe nas fantasias dos endinheirados (Konicz, 2020).

Ao mesmo tempo, já se vê em todo o mundo manifestações mais ou menos amplas da população também se colocando na fila escarlate para o

sacrifício. Vale dizer que muito provavelmente essas manifestações começaram por aqui, no Brasil, com sátiras de manifestantes carregando caixões “de brincadeira” e promovendo buzinaços em frente ao hospital. Nos Estados Unidos, numa dessas manifestações, uma mulher segura um cartaz com um chamado explícito: “Sacrifice the weak, reopen Tennessee”. Uma das cenas mais aterradoras é a abertura de um shopping center na cidade de Blumenau ao som de um saxofone e palmas dos funcionários. Palmas para aqueles dispostos ao sacrifício. O mais novo ritual tem sido os empresários colocarem seus funcionários *ajoelhados* para pressionarem os governantes mais sensatos a autorizarem a abertura das lojas.

É nesse discurso que se escancara o diagnóstico de Walter Benjamin. Em nome da acumulação está autorizado a ininterrupção das atividades produtivas. Contrariando os protocolos científicos para contenção da doença, há uma crença *religiosa* no capitalismo. Como descreveu Walter Benjamin, “o capitalismo serve essencialmente à satisfação das mesmas preocupações, tormentos e inquietudes aos quais outrora davam resposta as chamadas

religiões”. A pandemia do COVID-19 é o paroxismo do capitalismo como religião que revela seu conteúdo sacrificial.

COLABORAÇÃO AUTOSACRIFICIAL NO BRASIL

Há lugares que insistem manter a normalidade em uma situação de pandemia. Um destes representantes – segundo uma reportagem do Washington Post, o pior – é o Brasil, com o presidente Jair Bolsonaro. O Brasil teve a primeira confirmação de COVID-19 no final do mês de fevereiro. Por iniciativa de prefeitos e governadores, já na segunda semana de março algumas das principais capitais do país já praticavam o isolamento social, o que pode ter surtido um efeito no controle da pandemia. Contudo, nas declarações de Jair Bolsonaro, há uma minimização da pandemia e um recorrente chamado para que todos voltem ao trabalho.

Não deve soar como nenhuma estranheza quando um presidente como Jair Bolsonaro insiste, ao contrário das recomendações médicas e das análises científicas, para a população retomar o trabalho. Seu brado é acompanhado da cantilena dos empresários. Em suas redes sociais e nos pronunciamentos feitos,

dizem que se passou o tempo de isolamento social. *O país precisa voltar a TRABALHAR*. Para os portadores das máscaras de caráter do capital, a situação de um isolamento social que impede o fluxo normal de mercadorias – de trabalho e de consumo – é, com certeza, mais assustador do que as projeções de centenas de milhares de mortos pela nova doença.

Enfrentamos algo sem precedentes. Um vírus altamente contagioso e que, embora não seja tão letal, pode gerar mortes aos milhares devido a pressão imposta no combalido sistema de saúde pública (e até mesmo o privado). Esse chamamento ao povo brasileiro, feito por Jair, foi acompanhado de uma série de empreendedores brasileiros, donos de negócios, que não possuem outra opção para manter suas riquezas que não seja a exploração da mão de obra de outrem.

Que venham trabalhar! A economia não pode parar! O que será cinco ou sete mil mortos diante dessa crise econômica – bradam pelas redes sociais estes pobres diabos enricados⁴¹. Seis meses depois da previsão otimista

do empresário, o Brasil acumula aproximadamente 155 mil mortes.

Entretanto, mais curioso do que o presidente e empresários chamando a população ao sacrifício são aqueles que se dispõem, de pronto, a atender ao chamado. Não é possível compreender tal situação sem recorrer a ideia de uma adesão positiva ao fim por parte destes: Pisar com força no acelerador – com todo o vapor, rumo ao colapso (Kurz, 1995). Essa *razão apocalíptica* foi investigada por Catalani (2019) que pôde perceber como esse novo governo reacionário e conservador se tornou, neste mundo invertido, o progressista: pois querem adiantar o futuro, o que significa ser apocalíptico.

Essa é a razão apocalíptica que rege nosso colapso viral contemporâneo. Assim, repercute em todo canto a ladainha dos ansiosos por trabalhar – reocupando com o próprio corpo, a despeito de uma pandemia, os espaços da valorização do valor anêmico. Não raro essa atitude é acompanhada de bravatas sobre a *coragem* ou alguma minimização da situação com teorias conspiratórias.

Entretanto, é preciso destacar que há urgência por parte de muitos em

⁴¹ Por meio de sua conta de Instagram, o empresário Junior Durski, criticou as medidas restritivas. No dia 23 de março, ele disse: “O Brasil não pode parar dessa maneira. Tem que ter trabalho, as pessoas têm que produzir, tem que trabalhar. Agora vão morrer 5.000 pessoas por coronavírus que nós não podemos evitar. Não tem como fechar tudo, se esconder do inimigo e não trabalhar”.

retomar o trabalho, pois este é o único meio de reproduzir materialmente a própria vida. O capitalismo transformou todos em sujeitos monetários, o que significa que sua existência está condicionada a sua capacidade de serem solváveis no mercado. Se não trabalham, não comem. Isso já deveria ser suficiente por si só para compreender a emergência da pandemia num contexto de capitalismo de crise. Contudo, outras formas de respostas não sacrificiais poderiam ser mobilizadas, mas passam intocadas para a vida nessa forma social viciada em trabalho.

O culto do capitalismo é sustentado pelo trabalho. Por isso o chamamento de Messias ao povo brasileiro para que se trabalhe e a resposta imediata de tantos, dispostos a se colocarem no meio da pandemia para trabalharem, é por uma “boa razão”⁴².

Desta forma, o trabalho que arvorou como princípio de mediação social pode sempre, em seu nome, valorizar uma desgraça – escreve Paulo Arantes (2014): “este é o segredo de toda colaboração”. Portanto, a ideia de *colaboração* é central. Este termo foi utilizado várias vezes por Primo Levi

(2002) para descrever a ambígua situação degradante que os judeus estavam submetidos nos campos de concentração. Os nazistas recrutavam entre os próprios prisioneiros aqueles que iriam executar o trabalho sujo. O que é preciso notar é que a categoria moral da escolha falha em captar a especificidade do mundo balizado pelo terror. A mesma forma de colaboração aparece, como demonstra Mbembe (2018), nas plantocracias escravagistas.

É da natureza do sacrifício aparecer como uma colaboração. Todavia, o sacrifício da labuta diária já existia, mas era impedido de ser nomeado como tal. Agora, as coisas ficam às claras: é preciso se submeter a uma pandemia em nome de gerar mais dinheiro.

Talvez a imagem que melhor sintetize essa situação seja a famosa novela *A metamorfose*, de Kafka (1997). Parece que ocupamos a posição de Gregor Sansa: mesmo depois de constatar objetivamente que tinha se transformado em um inseto asqueroso, sua primeira preocupação foi a de que se atrasaria para o trabalho. O grau de envolvimento com essa esfera de

⁴² Vale ter em conta o seguinte comentário de Hegel (2018 [1817]), em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: “Em nossa época, rica em reflexão e raciocínio, jamais alguém conseguiu chegar longe sem saber oferecer uma boa razão para tudo, mesmo a pior e mais errada das coisas. Tudo o que foi corrompido neste mundo foi corrompido por boas razões”.

dominação é tão grande que ela passa a fazer parte do próprio sujeito⁴³. Seja enfrentando uma pandemia virótica ou uma metamorfose em inseto, o trabalho parece ser nossa primeira preocupação.

NEGACIONISMO CÍNICO EM FIM DE LINHA

A pandemia parece ter colocado no horizonte, finalmente, o grau de decomposição que o capital – como princípio de mediação social – se encontra. Contudo, assim como El Cid, que foi colocado morto sobre o cavalo para lutar contra os exércitos invasores, seguimos um ídolo *morto*. Marx (2013) identificou, ainda na segunda metade do século XIX, a tendência à desubstancialização desta forma social. As anomias que surgem a partir daí só se tornaram visíveis em toda sua extensão, entretanto, a partir dos anos 1980 (Kurz, 1995).

Alguns dos que estavam cientes dessa dissolução não puderam fazer muita coisa diante do mundo que desaba. A relevância discursiva estava ainda entre aqueles que devem manter o semblante otimista mesmo diante da

catástrofe. Devem agir como os violinistas do Titanic, que seguem tocando uma suave música enquanto o navio vai à pique. É preciso, a todo custo, não abalar a crença na dança sacrificial do capital e, acotovelando-se, analistas de mercado, CEOs, microempresários e influenciadores digitais clamam por uma certa normalidade que deve seguir inabalável.

É por essa *fé na normalidade* que se sustenta o sacrifício. Qualquer um pode ver que enquanto uma parte da sociedade adota os protocolos de isolamento social, outra parte sai as ruas clamando por normalidade. No Brasil a situação é mais espalhafatosa: “é só uma gripezinha”, disse o presidente. Ou, na medida em que o sinal de alerta soou: “não podemos parar o país por conta de um vírus”. Ou, mais ainda, quando a situação saiu de controle e o número de mortos do Brasil ultrapassou o da China, epicentro da Pandemia, Jair disse “e daí?”.

Chamam aqueles que *negam* algum fato de negacionistas. Há os negacionistas climáticos e aqueles que promovem o negacionismo quanto ao holocausto. Mais um deste tipo parece

⁴³ Aqui, tomo como referência a leitura que Moishe Postone (2014 [1993]) faz d’*O Capital*. Para ele, Marx elabora uma crítica do trabalho, entendido como o próprio terreno por meio do qual se realiza a dominação social abstrata e impessoal do capital.

estar em gestão: o negacionismo pandêmico. Com isso, não levam a sério a gravidade da situação⁴⁴. E, uma vez que não a levam a sério podem continuar suas vidas normalmente numa clara operação de auto-sabotagem de ilusão fetichista (Žižek, 1996).

A meu ver, é fundamental compreender como esse mecanismo de enganação autoinduzida funciona. O primeiro passo, no entanto, é na verdade, uma *crítica da razão cínica*.

Acima de tudo esta postura é uma postura cínica. Ora, esses que vão protestar pedindo pela reabertura da economia de mercado não são meros negacionistas que “agem sem saber”. Eles sabem muito bem o que fazem, as consequências de seus discursos, no entanto, fingem que não sabem. Essa operação fetichista permite, portanto, num protesto pela reabertura da economia – que bradam pelo retorno da normalidade – estejam muitos utilizando máscaras – o que é não é nada normal. Essa cisão, contudo, não parece ser um problema para a razão cínica em momento de pandemia.

Essa ação parece ser possível pois estão todos orientados para um único fim: a incessável acumulação de dinheiro. É por isso que mesmo com uma crise econômica sem precedentes se formando no horizonte carregado de nuvens tempestuosas, muitos seguem praticando o ritual, não levando a sério a catástrofe eminente que se avizinha.

Fingir que ainda é possível acumular, fingir que ainda é possível uma normalidade já perdida é a condição necessária para o processo de acumulação continuar – ao menos a acumulação da forma conhecemos. Portanto, é exatamente que confrontado com essa sensação de fim de linha que a resposta subjetiva tem sido o negacionismo cínico: só assim é possível acumular um pouco mais.

Nesse processo, vence aquele que for até o fim – mesmo que o fim seja o próprio colapso total da sociedade. Por isso, todos seguem apostando – enquanto há tempo para isso. No *poker* quando alguém já não pode ganhar a jogada com nenhum jogo diz-se que está *draw dead*. Parece que, *against all the odds*, todos

⁴⁴ Tenho em mente aqui a anedota que Slavoj Žižek se refere com frequência. Em um determinado momento da Primeira Guerra Mundial, o front alemão envia uma mensagem informando que a situação por lá “era séria, mas não era catastrófica”. Em seguida, recebeu a resposta dos aliados austríacos afirmando que a situação deles era “catastrófica, mas não era séria”.

estão *draw dead* diante dessa pandemia e, ainda assim, continuam apostando

A GESTÃO SECURITÁRIA DE UMA SOCIEDADE INFECCIOSA

Como a crise secular do capitalismo se reveste de aparência não-econômica, novas epidemias, fomes, inundações e outros desastres "naturais" serão usados como justificativa para a extensão do controle autoritário sobre populações inteiras. As respostas a essas crises funcionarão cada vez mais como oportunidades de exercitar ferramentas novas e não testadas para a contra-insurgência. Medidas autoritárias e antidemocráticas poderão ser colocadas em prática sob aplausos desesperados pelo retorno da normalidade.

E obviamente essa forma social só foi possível na medida em que o Estado assumiu um papel de organizador deste *suicídio coletivo* – que Safatle (2020) chamou de *Estado suicidário*. Há uma violência de grau zero que organiza a vida social em seus próprios termos que se torna indelével deste momento. É por vir dessa origem que alguém pode convocar milhões ao sacrifício diante de uma pandemia e isso soar razoável para muitos ou, até desejável, no limite.

Não é cedo para começar a refletir sobre o que será o mundo *pós-pandêmico*, até porque é bem provável que, mantidas inalteradas a nossa forma predatória e sacrificial de reprodução social mediada pelo capital, pandemias mais virulentas tornem-se mais recorrentes. Desta maneira, acredito ser possível começar a pensar nos modelos de *gestão securitária de uma sociedade infecciosa*. Os Estados-Nacionais são colocados como instituições fundamentais para essa gestão, recuperando o paradigma xenófobo do *cada um por si*. As recentes notícias dos “saques” à equipamentos médicos e de proteção realizados pelos Estados Unidos é a pá de cal no sonho da “aldeia global” que já estava em estado terminal.

No plano nacional, os Estados se dividirão, como alertou premonitoriamente Mbembe (2020: 69) “*entre les pays prolifiques et les pays atteints d’un repli de vitalité*”.

Os primeiros adotarão o paradigma imunitário na administração do colapso viral por meio de estratégias que combinarão as soluções de mercado com medidas securitárias autoritárias de controle de populações. Como se observou na China, não seria nenhuma surpresa encontrarmos, nos próximos anos, o controle algorítmico das

populações na escala microbiológica, com autoridades sanitárias acompanhando dados fisiológicos georreferenciados de cada cidadão. A separação entre os “corpos saudáveis” e os “corpos virulentos” pode jogar gasolina na fogueira xenofóbica e eugenista fortalecendo os movimentos fascistas. Os países periféricos, afetados pelo declínio de vitalidade que Mbembe se refere, podem vivenciar uma verdadeira hecatombe viral. Uma vez que um novo pacto, como um *new deal sanitário*, está fora do horizonte, resta a esses países a administração do colapso que será acompanhado pela paralisação geral dessa sociedade, com o colapso das linhas de frente do combate ao vírus, como o sistema de saúde e o de abastecimento. Diante disso, poder-se-á ocorrer a ascensão de populistas ao poder que não medirão esforços para a adoção de um arsenal repressivo sobre a população, multiplicando os dispositivos de controle e penalização.

Ambas as situações caminharão na direção da implementação de uma *guerra contra o vírus* (os “líderes globais” com frequência se valem dessa metáfora para dizer da atual situação) que nada mais é do que mais um capítulo da guerra permanente que se tornou a sociedade em decadente, autorizando e

legitimando o uso de expedientes violentos para manter a acumulação acontecendo, mesmo que a beira do precipício. Deve-se notar a capacidade que, mesmo numa situação de exceção, o capitalismo mantém sua normalidade. Trata-se, como notou Mark Fisher (2009) de um *realismo capitalista* que se coloca como ordem natural do mundo.

Se por um lado há uma unidimensionalidade do mundo capturado nas garras deste realismo decadente – que se torna, cada vez menos realista, calcado em imagens espetaculares –, por outro há a disseminação da emergência como ordem imperativa que justifica as medidas (econômicas, securitárias, sanitárias, militares, etc.) adotadas como formas de escorar o colapso da sociedade. Talvez seja essa a *dialética de nosso tempo*: a contradição entre normalidade e emergência, entre regra e exceção – o que a *tradição dos oprimidos sempre soube*.

Essa situação de emergência tem, sobretudo, uma função “econômica”: a redefinição das margens do que é uma vida digna. Diga-se de passagem, as margens tornam-se cada vez mais comprimidas. Como notou Scholz (2020), uma medida como essa, de natureza sacrificial, diante da pandemia

nada mais é do que a autorização a sumária eliminação em nome da permanente acumulação de capital. O resultado dessa concepção implica milhares de indivíduos se tornarem sujeitos a inelutável eliminação – mas por uma *boa razão*. Trata-se de um mal necessário – tão evocado pelos economistas plantados nas emissoras televisivas. Um mal necessário para manter a acumulação acontecendo. E para este *mal necessário todos são convocados ao sacrifício*.

É como se ouvíssemos ecos das palavras da Peste, personagem da peça *Estado de Sítio* de que assume o governo de uma cidade. Em um determinado momento, a Peste diz:

O essencial não é que cada um deles compreenda, mas que *se execute*. [...] Primeiro a imagem da execução que é uma imagem emocionante. Depois, a ideia de que o executado colabora para a própria execução, o objetivo e a consolidação de todo bom governo (Camus, 2018).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo. (2014). O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era de emergência. São Paulo: Boitempo.

BENJAMIN, Walter. (2011 [1921]). Capitalismo como religião. Revista Garrafa, v.23.

CAMUS, Albert. (2018 [1948]). Estado de Sítio. São Paulo: Companhia das Letras.

CATALANI, Felipe. (2019). A decisão fascista e o mito da regressão: o Brasil à luz do mundo e vice-versa. Blog da Boitempo. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/07/23/a-decisao-fascista-e-o-mito-da-regressao-o-brasil-a-luz-do-mundo-e-vice-versa/> Acessado em 10 de Abril de 2020.

CHUANG, Coletivo. (2020). Contágio social: coronavírus, China, capitalismo tardio e o mundo natural. n-1 edições, Pandemia Crítica. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/022> Acessado em 23 de Abril de 2020.

FISCHER, Mark. (2009). Capitalist realism: is there no alternative?. Nova York: Zero Books.

HEGEL, Georg. (2018 [1817]) Enciclopédia das Ciências Filosóficas. São Paulo: Edições 70.

JÜNGER, Ernst. (2002 [1930]). A mobilização total. Natureza humana, v.4, n.1.

KAFKA, Franz. (1997 [1915]). A metamorfose. São Paulo: Companhia das Letras.

KONICZ, Tomasz. (2020). Crise do coronavírus: o colapso iminente. Blog da Boitempo, disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/04/03/crise-do-coronavirus-o-colapso->

iminente/ Acessado em 01 de Maio de 2020.

KURZ, Robert. (1995). Com todo o vapor, rumo ao colapso. Juiz de Fora: Ed. UFJF.

KURZ, Robert. (2014 [2012]). Dinheiro sem valor. Lisboa: Antígona.

LEVI, Primo. (2002 [1986]). Os afogados e os sobreviventes. São Paulo: Paz e Terra.

MARX, Karl. (2013 [1867]). O capital. Livro I. São Paulo: Boitempo.

MBEMBE, Achille. (2018 [2013]). Crítica da razão negra. São Paulo: n-1.

MBEMBE, Achille. (2020). Brutalisme. Paris: La Découverte.

POSTONE, Moishe. (2014 [1993]). Tempo, trabalho e dominação social. São Paulo: Boitempo.

SAFATLE, Vladimir. (2020). Bem-vindo ao Estado suicidário. n-1 edições,

Pandemia Crítica. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/004> Acessado em 10 de Abril de 2020.

SCHOLZ, Roswhita. (2020). Coronavirus e o colapso da modernização. Exit! Disponível em: http://www.obecoonline.org/coronaviruss_e_o_colapso.htm?fbclid=IwAR3eb633nfcSA3drJTkfsJzCh_LZccCna6o1zXQhRN5IPZN0feUtgo_TnII Acessado em 10 de Abril de 2020.

WALLACE, Robert. (2016). Big farms make big flu: dispatches on infectious diseases, agribusiness, and the nature of science. New York: Monthly Review Press.

ZENTNER, McLaurine. (2015). The black death and its impact on the church and popular religion. (Tese) Oxford: University of Mississippi.

ZIZEK, Slavoj. (1996 [1994]). Como Marx inventou o sintoma? In: ZIZEK, Slavoj. (org.). Mapa da Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto.

EMMA GOLDMAN E O LUME DE UM CINISMO LIBERTÁRIO⁴⁵

Larissa Guedes Tokunaga⁴⁶

RESUMO

A anarquista Emma Goldman tecia relações de militância a partir da perspectiva da individualidade refratária ao pensamento massificado, adotando um posicionamento que Michel Foucault designaria como parrhesiasta a partir da leitura de contracondutas da Grécia Antiga. Este artigo propõe, então, um questionamento: a filosofia política em ação propugnada por Goldman teria ecos de um cinismo que principiava na subjetividade insurgente e reverberava em um afeto coletivo? Como ocorreria esse processo de cuidado-de-si/relações com o outro? A partir de um breve cotejo com a obra de Foucault, tem-se como escopo descortinar como a anarquista defendia uma emancipação que começava no esculpir de uma vida colocada em risco diante dos poderes uniformizantes.

Palavras-chave: Anarquismos; Subjetividades; Arte; Cuidado de si; Cínicos.

ABSTRACT

Emma Goldman wove militant relationships from the perspective of individuality refractory to mass thought, adopting a position that Michel Foucault would designate as parrhesiastic from the reading of ancient Greek counter-conducts. This article proposes, then, a question: would the political philosophy in action advocated by Goldman have echoes of a cynicism that began in insurgent subjectivity and reverberated in a collective affection? How would this process of self-care / relationships with the other occur? From a brief comparison with the work of Foucault, it is intended to reveal how the anarchist defended an emancipation that began in the sculpting of a life at risk in the face of unifying powers.

Keywords: Anarchisms; Subjectivities; Art; Care of the self; Cynical.

⁴⁵ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

⁴⁶ Mestra e doutoranda em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades pelo Diversitas/FFLCH/USP.

CONTRAPOSICIONAMENTO, MARTÍRIO E SOLITUDE

Embora desconstruísse quaisquer essências que pudessem conferir uma natureza inexorável e teleológica à história, Emma Goldman diagnosticava uma constante que interferia no curso desta: os poderes hegemônicos sempre antagonizariam com as personalidades, sufocando seu desenvolvimento e seu potencial disruptivo. Verificando como este padrão poderia ser insidioso desde a infância, a anarquista aduziria:

Toda instituição de nossos dias, a família, o Estado, nossos códigos morais, veem em toda personalidade forte, bonita e intransigente um inimigo mortal; portanto, todo esforço está sendo feito para enfraquecer a emoção humana e a originalidade do pensamento no indivíduo em uma saia-justa desde a sua infância mais precoce; ou para moldar todo ser humano de acordo com um padrão; não em uma individualidade completa, mas em um escravo paciente do trabalho, um profissional automatizado, um cidadão pagador de impostos ou um moralista honesto. (GOLDMAN, 1906: 1)

Costurado à máquina, o tecido social não admitia fios soltos. Nesse sentido, a individualidade aspirante à liberdade assumia um perene risco, seja porque poderia ser tolhida pelos poderes capilarizados desde seu corpo/alma até seu entorno familiar/social, seja porque se insurgir contra essa estrutura teria como corolário a perseguição ao desviante. Se a própria massa sufocaria qualquer transgressão em potencial, as minorias teriam um duplo desafio de

resistência: superar os medos e superstições instilados e cultivados na própria alma e, além disso, desestancar o rio da dominação institucional através da ação-direta. A destruição enquanto um potencial criativo seria um gesto frequentemente solitário, uma vez que exigiria a coragem da inconformidade. Em um excerto de marcada inspiração nietzschiana, Emma Goldman argumentaria:

O “gênio humano”, que é o mesmo, embora com outro nome, que a personalidade e a individualidade, abriu um caminho através de todas as cavernas dogmáticas, através das grossas paredes da tradição e o costume, desafiando todos os tabus, deixando a autoridade no nada, fazendo frente às injúrias e ao patíbulo; em última instância, para ser bendito como profeta e mártir pelas gerações vindouras. Mas se não fosse pelo “gênio humano”, que é a qualidade inerente e persistente da individualidade, seguiríamos vagando pelos primitivos bosques. (GOLDMAN: 1940:41)

Note-se que a ideia de um “mártir” — como porta-voz de uma revolta que poderia redundar em uma revolução — surge como aquele que desafiará a opinião pública, sabotando costumes arraigados, dessacralizando crenças convencionais e abrindo uma incongruência para dar vazão à outridade no curso histórico. O martírio seria um corolário quase orgânico do gesto da revolta individual, pois à coragem sobreviria a marginalização do indivíduo. Lhe seria muito cara, por exemplo, a

trajetória de Oscar Wilde, escritor que enfrentou o tabu da homossexualidade em uma sociedade puritana. A auto-assunção de sua singularidade lhe teria valido a repressão social, processo análogo ao da própria trajetória de Goldman, haja vista que seu franco-falar renderia diversas prisões e acusações injuriosas.

Não por acaso, a anarquista propalava essa ideia da coragem individual em suas conferências acerca da peça “Um Inimigo do povo”, de Henrik Ibsen. A frase lapidar do protagonista, Dr. Stockmann, sintetiza o mote da minoria transgressora: “o homem mais forte é aquele que está mais sozinho” (IBSEN, 1882: 80). Por se opor ao governador, à imprensa local e à maioria da população e denunciar um caso de saúde pública que ia na contramão dos interesses econômicos da estância balneária, o médico assume um posicionamento de livre-pensador que traria a reboque sua execração. Ao fim da peça, ele se encontraria desempregado, humilhado, despejado e expulso de sua própria comunidade. Contudo, a resistência adviria justamente dessa marginalização que imprimiria um novo *ethos*. Emma Goldman leria esse contrapositionamento enquanto um desmascaramento das farsas sociais e

como um ensejo para que as individualidades provoquem transformações nas relações intersubjetivas. Ainda acerca da peça do dramaturgo Henrik Ibsen, a anarquista assinalaria:

O doutor Stockman tinha razão: “Os maiores inimigos da verdade e da justiça entre nós são as maiores compactas, a maldita maioria compacta”. Sem ambições ou iniciativas, a massa compacta odeia sobretudo a inovação. Sempre se opôs, condenou e desprezou qualquer um que inovasse, que fosse o pioneiro de uma nova verdade. (GOLDMAN, 1911c: 130)

A ideia de uma “nova verdade” que teria como porta-voz essa subjetividade descolada do código normativo hegemônico equivaleria a um ato de suicídio. Para transmutar os afetos conservadores, as subjetividades teriam de se evadir de uma história conformada extrinsecamente desde seu nascimento. Assim, começa-se a compreender como o exercício da vida cotidiana se imbricaria a uma revolta constante em prol de uma transvaloração de valores coletiva. Emma Goldman apostaria em gestos cênicos que tivessem um potencial de despertar as individualidades da letargia, levando a cabo uma espécie de “dramaturgia revolucionária” que atuava contra verdades estacionárias convencionadas em detrimento da autonomia decisória de cada singularidade. Ver-se-á, pois, como

esse exercício quase socrático poderia se alinhar, ou não, ao resgate do ideário cínico levado a cabo por Michel Foucault.

O RESGATE DOS FILÓSOFOS CÍNICOS, CUIDADO DE SI E DOS OUTROS

Na obra *A Coragem da Verdade*, Michel Foucault expõe a historicamente obliterada corrente cínica, mostrando como a noção de escândalo e de vida não-dissimulada não se baseiam somente em um arriscar a vida para dizer a verdade, mas no moldar a própria existência como uma verdade a ser escancarada. Aqueles gregos de outrora cultivariam um pensamento e uma conduta que esboroam os limites que se convencionaram entre privado e público, entre teoria e prática. Segundo o filósofo,

Não há, portanto, que buscar sinais externos da missão cínica. A missão cínica só será reconhecida na prática da àskesis. [...] O cínico se reconhece a si mesmo, e ele está de certo modo sozinho consigo mesmo para se reconhecer na prova que faz da vida cínica, da vida cínica em sua verdade, vida não-dissimulada, vida sem dependência, vida que refaz, desfaz a distinção entre o bem e o mal. (FOUCAULT, 2011)

Ao se reconhecer e governar a própria conduta, o sujeito cínico poderia desnudar a vida dissimulada da sociedade, uma vez que sua própria trajetória destoaria escandalosamente

das verdades socialmente arraigadas. Foucault condensa por meio do mote cínico a argumentação sobre a ascese e a relevância do franco-falar para a transformação da vida em “vida outra” para um mundo “outro”.

Destarte, essa alusão aos cínicos acende a questão da militância como um exercício que também se manifesta a partir de discursos iconoclastas, dessacralizadores, que sacodem a racionalidade moderna. Se as mudanças na própria conduta e os discursos provocativos servirem para desvelar como a artificialidade suplantou a vida indexada à natureza, rompendo com o maniqueísmo moral, é possível pensar que a trajetória de Emma Goldman evoca os cínicos em sua perspectiva de inextricabilidade entre vivências, arte, revolta e revolução.

Analogamente aos sujeitos resgatados por Foucault, Goldman se apropriava do corpo/alma como plataforma para o desnudamento das convenções externas, recusando tudo aquilo que não fosse resultado do devir, da natureza e torrente da vida. As expressões racionais da modernidade embotariam a potência singular da vivência, mecanizando a própria arte e a transformando em produto concernente à lógica do capital. Quando o filósofo

alude aos cínicos, acaba por levar a cabo uma crítica ao próprio depauperamento da autenticidade e da imaginação, elementos fulcrais do pensamento goldmaniano. No bojo do ensaio “Os Intelectuais Proletários”, a anarquista diagnosticaria como a cisão entre a vida dos artistas e a obra de arte teria como corolário o alinhamento desta última à esteira do vendável, do consumível. E, segundo suas palavras, “aqueles que ainda se comprometem com as aparências não têm coragem.” (GOLDMAN, 1914: 4)

Efetivamente, a experiência da alteridade, para Foucault, é um processo de auto-assunção de si para a convivência com os outros que tem como potência o reconhecimento do devir e a desconstrução das narrativas teleológicas. Destarte, na medida em que aborda a possibilidade, aventada pelos cínicos, de uma vida outra para um mundo outro, expõe regimes de verdade que se revelam avessos ao alijamento das individualidades em relação aos afetos que compõem os liames intersubjetivos. O franco-falar é indelegável, expondo a essencialização de valores forjados justamente nas redes capilarizadas de poder que se interpõem entre as subjetividades. Emma Goldman já anteciparia essa perspectiva,

asseverando que a verdadeira emancipação começa na “alma”, isto é, no descolamento do eu em relação aos autômatos. Essa iconoclastia, que exigiria do mártir uma solitude temporária, deveria ser perene. Segundo defende:

Em outras palavras, aqueles que são colocados em posições que exigem a renúncia da personalidade, que insistem em estrita conformidade com políticas e opiniões políticas definidas, devem se deteriorar, devem se tornar mecânicos, devem perder toda a capacidade de dar algo realmente vital. O mundo está cheio desses infelizes aleijados. O sonho deles é "chegar", não importa a que custo. Se ao menos parássemos para considerar o que significa "chegar", teríamos pena da infeliz vítima. Em vez disso, olhamos para o artista, o poeta, o escritor, o dramaturgo e pensador que "chegaram" como a autoridade final em todos os assuntos, enquanto na realidade a "chegada" deles é sinônimo de mediocridade, de negação e traição do que no começo poderia significar algo real e ideal. Os artistas "chegados" são almas mortas no horizonte intelectual. Os espíritos intransigentes e ousados nunca "chegam". A vida deles representa uma batalha sem fim com a estupidez e o embotamento de seu tempo. Eles devem permanecer o que Nietzsche chama de "premature", porque tudo o que busca uma nova forma, nova expressão ou novos valores, está sempre fadado a ser prematuro. Os verdadeiros pioneiros nas ideias, na arte e na literatura permaneceram alienígenas no seu tempo, incompreendidos e repudiados. (GOLDMAN, 1914: 2)

A vida como exemplo, justamente por ser coerente com o pensamento, é exposta por Foucault como um exercício de autoconduta que difere totalmente do autossacrifício para a redenção cristã. Emma Goldman também desconstruiria a ideia da renúncia de si, propugnando que a

“beleza” não fosse expropriada da causa anarquista. As individualidades, artistas, intelectuais só manifestariam sua singularidade justamente por cultivarem seu apreço à existência sensível, erótica. Segundo assinalaria:

Mais que a arte, mais que a estética, a vida representa a beleza em mil variáveis; é, na realidade, um gigantesco panorama em mudança contínua. O puritanismo, por outro lado, descansa em uma concepção de vida fixa e inamovível; se baseia na ideia calvinista, pela qual a existência é uma maldição, imposta ao ser humano por mandato de Deus. Com a finalidade de se redimir, o ser humano tem de penar constantemente, deve repudiar cada impulso natural e são, virando as costas à alegria e à beleza. (GOLDMAN, 1911: 75)

Quando Foucault aborda a vida não-dissimulada cultivada por algumas individualidades da Grécia antiga, tem-se a visibilidade de um *ethos* que se coadunava a uma estética da existência bela. A estilística da existência ou “arte do viver” consistiria em tornar visível no corpo, nos gestos, na maneira de vivenciar o cotidiano o franco-falar. Não seria este o posicionamento de Emma Goldman quando defende que as individualidades não deveriam prescindir da expressão de sua sexualidade, da aspiração aos prazeres e à liberdade encerrada em si mesmas e não em mediações externas?

Candace Falk, uma das estudiosas mais conhecidas da obra de Goldman, enfatiza as performances da

livre expressão que a anarquista protagonizava. Tratar-se-ia de atacar as soberanias artificiais com derrisão, incorporando as peças teatrais nas conferências libertárias e transmutando a filosofia em um exercício político. Sua irreverência provocativa perante os ídolos sociais atraía a audiência e, poder-se-ia acrescentar, evocava indiretamente a lógica do escândalo cínico. O olhar aparentemente pueril de quem não foi absorvido pelos costumes impregnaria as condutas da anarquista e dos gregos que cuidavam de si. Na reflexão “Minha vida valeu a pena? ”, Emma Goldman se associa à criança que só enxerga a heterodoxia. Nesse sentido, o elemento cênico seria fulcral para o vislumbre de novos afetos, dando vazão a um espriar do exercício filosófico em direção ao espaço público.

O escopo coletivo nunca deixou de ser o cenário e o fim último da atuação de Emma Goldman. Apregoar o cultivo de uma individualidade minoritária, que se autogoverna em uma liberdade inegociável e irrepresentável, não teria como implicação um solipsismo cômodo. E aí se verificaria outro ponto de contato com os cínicos: a solidariedade em relação à humanidade. Como atenta Foucault,

Vivo de uma maneira outra, e pela própria alteridade da minha vida eu lhes mostro que o que vocês buscam está em outro lugar que não aquele em que buscam, que o caminho que vocês pegam é um caminho outro em relação ao que deveriam pegar. E a verdadeira vida – ao mesmo tempo forma de existência, manifestação de si, plástica da verdade, mas também empreitada de demonstração, convicção, persuasão através do discurso – tem por função mostrar que, embora sendo outra, os outros é que estão na alteridade, no erro, onde não se deve estar. (FOUCAULT, 2011: 277)

Qual seria o “erro”, para Emma Goldman? O viver em conformidade com as “superstições”, anuindo a verdades sociais e aquiescendo a uma servidão voluntária que se reproduz no âmago da própria consciência. Logo, a coextensão orgânica do resgatar-se a si mesmo seria o engendramento de novos liames entre os sujeitos. Liames antiautoritários só floresceriam a partir do exercício de individualidades humanas livres no bojo de uma sociedade anarquista. Discorrendo sobre a falência de regimes autoritários, dada a ideia de uma aspiração natural da humanidade à liberdade, ela afirmaria:

Em primeiro lugar, as pessoas que os ditadores procuram adestrar teriam de ser subtraídas de toda a tradição em sua história que pudesse sugerir os benefícios da liberdade. Também seria necessário isolar estas pessoas do contato com qualquer outro que lhes pudesse trazer ideias libertárias. O simples fato, no entanto, de que a pessoa tem consciência de si, de ser diferente dos outros, cria o desejo de agir livremente. A vontade de liberdade e autoexpressão é um traço fundamental e dominante. (GOLDMAN, 1934: 177)

PARRESIA GOLDMANIANA E FILOSOFIA DE MAX STIRNER

Se os cínicos não tinham em seu horizonte a lógica da recompensa, Emma Goldman também desmonta os fantasmas da busca por legitimações extrínsecas. Não por acaso, a anarquista foi buscar na ontologia radical do filósofo Max Stirner (1806-1856) o plano da imanência, o colocar à prova o aval dos macroconceitos universais. O pensamento stirneriano resgata a existência sensual, imediatista, egoísta. Tal egoísmo não implicava em um mero solipsismo, mas em uma instância decisória que só concernia ao próprio “eu”. A filosofia do ateísmo de Goldman empregou a contribuição stirneriana em uma parresia contra os ídolos que pregavam a existência de um plano superior em que a redenção pelo autossacrifício terreno teria lugar. Segundo sua menção a Stirner:

A superstição política ainda influi sobre os corações e mentes das massas, ainda que os verdadeiros amantes da liberdade não tenham nada a ver com isso. Pelo contrário, acreditarão, com Stirner, que o homem terá tanta liberdade quanto ele quiser tomar. O anarquismo, portanto, defende a ação direta, o rechaço aberto e a resistência frente às leis e as restrições econômicas, sociais e morais. Ainda que o rechaço e a resistência sejam ilegais. Nisso descansa a salvação do ser humano. Tudo o que é ilegal necessita de integridade, independência e coragem. (GOLDMAN, 1911:30)

Enquanto a parresia dos cínicos – , isto é, seu franco-falar, sua provocação corajosa – era uma prática de interpelação das pessoas no espaço público, os escritos de Stirner são um manifesto não em prol da mudança de conduta coletiva mas da corrosão do próprio conceito de *homem* e de *humanidade*. Contudo, Emma Goldman leria no exercício de autonavegação sem tábua de salvação um primeiro patamar da prática libertária. Na medida em que se resgatasse em sua singularidade, negando subjetivações prescritas pelas instituições, o indivíduo entreveria a liberdade concomitantemente enquanto meio e fim. Se subscrevesse um ideal de liberdade projetado em um futuro vindouro e quase utópico, o sujeito perseveraria em seu assujeitamento, acedendo a paliativos legais que só reforçariam a estrutura da servidão.

Assim, o ponto que enfeixa a leitura de Foucault sobre os cínicos e o resgate do gesto radical de Stirner por Emma Goldman é a enunciação do contrapositionamento a partir do desvelar cáustico de valores autoritários instilados desde a educação das crianças. Como se observará, doravante, o teatro como invenção heterotópica conterá uma mensagem pedagógica no prisma de Goldman. Contra a homofonia de

consciências servis, as vozes dissonantes de personagens sem destino atuariam como os cínicos: expondo as contradições entre máscaras sociais e condutas privadas, entre pensamento e vivência cotidiana.

ARTE E AFETOS “OUTROS”

Para Foucault, o tolhimento da capacidade de imaginar mundos “outros” abriria ensejo aos regimes autoritários, de modo que as heterotopias, em contraposição, seriam espaços de subjetividades incapturáveis. Segundo o autor observa, “o teatro, que é uma heterotopia, perfaz no retângulo de uma cena toda uma série de lugares estranhos” (FOUCAULT, 2013 :14). Os próprios corpos dos cínicos já performatarizariam verdades indomesticáveis, haja vista que Diógenes, conforme as menções de Foucault, comia e se masturbava em público. Emma Goldman, por sua vez, acreditava que as peças escancarariam padrões sociais essencializados no bojo do comportamento psicológico dos indivíduos. Conforme argumenta:

Ainda mais abrangente é o drama moderno, como o fermento do pensamento radical e o disseminador de novos valores. Pode parecer um exagero atribuir ao drama moderno um papel tão importante. Mas um estudo do desenvolvimento de ideias modernas na maioria dos países provará que o drama conseguiu levar

para casa grandes verdades sociais, verdades geralmente ignoradas quando apresentadas de outras formas. (GOLDMAN, 1910:102)

A desconstrução cênica da ignorância, preconceito e superstição constituiria, para Emma Goldman, uma forma de mobilizar afetos, expondo os desejos enquanto potência criativa. Transitando entre a dessubjetivação e a subjetivação, personagens como Nora de *A Casa de Bonecas* e Dr. Stockmann de *Um Inimigo do Povo* performatizariam o engendramento de uma existência voltada ao cuidado de si após recusarem anos de devoção ao lar patriarcal e ao governo patriótico. Henrik Ibsen, o dramaturgo que criou essas peças, seria aludido por Goldman diversas vezes como um autor solitário em meio às massas. A verve antiestatal do dramaturgo seria divulgada pela anarquista em suas conferências acerca da relevância de cada singularidade em uma organização social antiautoritária. Romper com a autoabnegação seria um processo fulcral para construir relações horizontais e voluntárias com os outros.

Se a parresia filosófica constituía um exercício para dissipar os fantasmas morais internos, o fazer-teatral convidaria o espectador a rever as fórmulas de conduta homogeneizadoras da modernidade, desmontando critérios

éticos e estéticos outrora consolidados no tecido social. O devir subjacente a esse movimento de esculpir-se para reinventar sociedades “outras” seria expresso a partir de uma frase emblemática de Emma Goldman, que anteciparia nitidamente o prisma foucaultiano: “a arte existe não para confirmar as pessoas em seus gostos e preconceitos, não para mostrá-las o que eram antes, mas para apresentá-las a uma nova visão da vida”. (GOLDMAN, 1991:1)

A sensibilidade para a criação de uma dramaturgia revolucionária adviria da própria vida do/da artista, e aí se retomaria aquele ciclo orgânico que os cínicos demonstraram: a coragem da existência seria condição para uma arte iconoclasta que, encenando verdades disruptivas, inspiraria uma vida “outra”. Segundo a síntese de Michel Foucault:

A arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida. E, depois, outro princípio: se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte. Creio, pois, que essa ideia da vida de artista como condição da obra de arte, autenticação da obra de arte, obra de arte ela própria é uma maneira de retomar, sob uma outra luz, sob um outro perfil, com uma outra forma, é claro, esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo. (FOUCAULT, 2011: 164)

FORMA (EM) AÇÃO LIBERTÁRIA

O arcabouço conceitual de Emma Goldman era constituído por ideários baseados no resgate das individualidades enquanto pedra basilar de organizações voluntárias e antiautoritárias. Na medida em que pudesse dar vazão ao teor sexual da vida, por exemplo, o indivíduo não mais endossaria o antagonismo entre masculinidade/feminilidade e a opressão sexista. Os devires minoritários, ao iniciarem uma manifestação que abalaria velhos valores no âmbito do cotidiano, trariam em si uma coragem avessa a valores que a anarquista denominaria como “puritanos”. Ética e estética deveriam se aliar, por conseguinte, na transvaloração de valores que recusasse a produção de verdades hegemônicas. Contra a fixidez dos discursos, uma parresia heraclitiana, que socavasse a terra firme dos ideários modernos ocidentais e propusesse um alinhamento à imponderabilidade da vida. Ao indicar o código normativo prescrito por morais religiosas como profundamente insidioso, Goldman afirmaria:

A filosofia do ateísmo expressa a expansão e o crescimento da mente humana. A filosofia do teísmo, se podemos chamá-la de filosofia, é estática e fixa. [...]Felizmente, no entanto, a mente humana nunca foi, e nunca pode ser, vinculada por fixações. Por isso, está avançando em sua marcha inquieta em direção ao conhecimento e à vida. A mente humana está percebendo "que o universo não é o resultado de um decreto criativo de alguma inteligência

divina, do nada, produzindo uma obra-prima caótica em perfeita operação", mas que é o produto de forças caóticas operando através de eras de tempo, de confrontos e cataclismos, de repulsa e atração. (GOLDMAN, 1916: 3)

A defesa por Emma Goldman não somente de um universo mutável, mas de um corpo/alma criativo que desmontasse essências por meio de uma atitude intransferível evoca a exposição de uma vida indômita, desprovida de artificios. Os cínicos evocam o aprendizado de uma vida simples por meio de ações corriqueiras que denunciavam a hipocrisia da vida ateniense: vestir-se em trapos, recusar os ritos, interpelar poderosos. A natureza daria ensejo ao vislumbre do verniz da civilização: convenções que julgam como imoral tudo aquilo que não corresponde aos códigos de conduta impostos. Assim, Foucault mostra como as soberanias poderiam ser atacadas por meio de atos aparentemente microscópicos, atrelados a gestos derrisórios. Diógenes, o cínico, atentaria para o saber filosófico que prescinde dos livros e nega o supérfluo.

Efetivamente, a arte do franco-falar não trazia inscrito um anelo educativo, traduzindo-se como uma conduta refratária a teorizações.

Para a anarquista, no entanto, a chamada Escola Moderna seria uma das únicas iniciativas capazes de ensejar uma

educação libertária que levasse em conta os desejos das individualidades, a despeito de uma transmissão de conteúdo perpetuadora de preconceitos e automatismos.

O propósito social da Escola Moderna é o de desenvolver o indivíduo através do conhecimento e o livre jogo de seus traços característicos, para que possa se converter em um ser social porque aprendeu a se conhecer a si mesmo, a conhecer suas relações com seus companheiros e a se desenvolver em um compromisso harmonioso com a sociedade. (GOLDMAN, 1911b, 165)

A educação libertária não seria pautada por transmissões de ideias cristalizadas; partiria do acolhimento, por parte dos professores, das expressões singulares dos alunos, respeitando suas inclinações sem imposições moralizantes. A coeducação de ambos os sexos, a educação sexual, a observação atenta da natureza, todos esses elementos constituiriam o cerne de uma formação de consciências libertárias. O consenso nivelador e uniformizador do pensamento obstaría o florescimento do dissenso, do gesto parresíasta. Assim, o combate à disciplinarização do corpo/alma começaria com uma pedagogia que incitasse as crianças a buscar sua própria verdade. A denúncia da mercantilização da criatividade não seria relegada por Emma Goldman como um problema menor diante da luta operária, não obstante ela também

reconhecesse a relevância da resistência contra a expropriação materialista por parte do capital.

A liberdade de autoexpressão, garantida desde a infância, esboçaria, portanto, um primeiro gesto de ação-direta sob o prisma goldmaniano. Para a anarquista, esse reconhecimento de si e dos outros era fulcral para o desdobramento de organizações conscientemente libertárias que não subscrevessem dogmas religiosos, pensamentos autoritários, ideias arrebanhadas pelos poderes hegemônicos. Viver uma “verdadeira vida”, vida “outra”, começaria em um dissenso individual que se espraiaria pela coletividade através do exemplo exercitado pelo pensamento levado à ação. Segundo a reflexão de Emma Goldman:

Esta [a reconstrução social] só pode ser feita através, primeiramente, de uma ampla e generalizada aprendizagem do lugar ocupado pelo ser humano na sociedade e sua apropriada relação com seus irmãos; e, segundo, através do exemplo. Quero dizer, por exemplo, viver a verdadeira vida uma vez seja esta reconhecida e não simplesmente teorizar sobre os elementos da vida. Finalmente, e como arma mais poderosa, o protesto econômico consciente, meditado, organizado, das massas através da ação direta e da greve geral. (GOLDMAN, 1908: 195)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se Michel Foucault empresta dos antigos uma concepção de “estética da

existência” com o fito de ensejar fagulhas para imaginar uma vida “outra” na contemporaneidade, Emma Goldman encontra na arte o combustível para exercitar essa vida sem mediações. O lume cínico de Emma Goldman mostraria que não há fissuras entre a singularidade e o escopo social, entre instintos do indivíduo e tecido coletivo. Se aqueles gregos retomados por Michel Foucault reabilitaram, através da exposição do descompasso provocado pela dissimulação moral, a vida como obra de arte, a anarquista supracitada exporia a filosofia e o teatro como exercício de reconectar os desejos à esfera pública transmutada. A dramatização sem pudores de verdades sociais soterradas pelo obscurantismo borra os limiares entre palavra e ação.

Na medida em que a *parresia* é uma escolha corajosa de “tudo-dizer”, é possível pensar que Emma Goldman, a partir de seus discursos performáticos e incisivos, fez dessa escolha uma espécie de filosofia do anarquismo inscrita em sua vida do início ao fim. Ao mencionar reiteradamente os mártires de Chicago, que reivindicaram direitos trabalhistas básicos na Revolta de Haymarket (1886), como uma inspiração que lhe teria acendido a chama da consciência da revolta, a anarquista corrobora a

coragem como premissa fulcral de uma *contraconduta* que lhe renderia diversas perseguições, prisões e um arriscar a própria existência.

Não obstante se incorra no risco de anacronismo ao realizar um cotejo de pensamento anarquista com um ideário grego da Antiguidade, há uma ressonância nítida entre os cínicos e a obra de Emma Goldman na defesa de uma inextricável ética/estética que estaria subjacente a qualquer potencial transformação social. A travessia sem ancoradouro pelo rio do cuidado de si para uma verdadeira vida seria um *remar perene* e agonístico. Nas próprias palavras que tentam sintetizar uma trajetória combativa e prolífica, a anarquista afirmaria:

Desconfio quando ouço que um homem chegou lá. Isso significa que ele está acabado, que seu desenvolvimento parou em determinado ponto. Sempre me esforcei para me manter em um estado de fluxo e crescimento contínuos, e não me estagnar em um nicho de autossatisfação. (GOLDMAN, 1934:182)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FALK, Candace. (2006), “Emma Goldman: passion, politics, and the theatrics of free expression.” In: *Women’s History Review*, vol. 11, pp. 11-26.

FOUCAULT, Michel. (2011), *A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2013), *O corpo utópico, as heterotopias*. Posfácio de Daniel Defert. São Paulo: Edições n-1.

_____. (1995), “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 231-249.

GOLDMAN, Emma. (1991), “Art and Revolution. ” *The Emma Goldman Papers: A Microfilm Edition*. Ed. Candace Falk, Ronald J. Zboray, et al. Alexandria: Chadwyck-Healey.

_____. (1940), “Indivíduo, Sociedad y Estado”. *La Palabra como Arma*. Tradução espanhola de Alexis Rodríguez. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar, 2010.

_____. (1911), “La Hipocresia del Puritanismo”. *La Palabra como Arma*. Tradução espanhola de Alexis Rodríguez. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar, 2010.

_____. (1911b), “La Importancia Social de La Escuela Moderna”. *La Palabra como Arma*. Tradução espanhola de Alexis Rodríguez. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar, 2010.

_____. (1906), “La Tragedia de la emancipación de la mujer”. *La Palabra como Arma*. Tradução espanhola de Alexis Rodríguez. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar, 2010.

_____. (1911c) “Minorias versus Maiorias”. *Revista*

Verve. São Paulo, nº 13, pp. 123-133, 2008.

_____. (1934), “Minha vida valeu a pena?”. Tradução por Eliane Carvalho. *Revista Verve*. São Paulo, nº35, 2019.

_____. (1914), “Intellectual Proletarians”. *Anarchist Library*. Disponível em: theanarchistlibrary.org. Acesso em: 17 de fevereiro de 2020.

_____. (1940), “The Individual, Society and the State”. Disponível em: theanarchistlibrary.org. Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

_____. (1906), “The Child and its enemies”. Disponível em: theanarchistlibrary.org. Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

_____. (1910), “The Modern Drama: A Powerful Disseminator Of Radical Thought”, *Anarchism and Other Essays*. Disponível em: theanarchistlibrary.org. Acesso em 13 de julho de 2020.

_____. (1916), “The Philosophy of Atheism”. Disponível em: theanarchistlibrary.org. Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

_____. (1914), *The Social Significance of the Modern Drama*. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org>. Acesso em 23 de julho de 2019.

_____. (1931), *Vivendo mi vida*. Disponibilizado em pdf, em 22 de setembro de 2015, do arquivo anarquismoenpdf.tumblr.com. Tradução em espanhol e notas por Antonia Ruíz Cabezas. Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

IBSEN, Henrik. (2008), A Casa de Bonecas. Lisboa: Livros Cotovia.

_____. (1882), Um Inimigo do Povo. Disponível em: <http://www2.fw.iffarroupilha.edu.br/biblioteca/wp->

<content/uploads/2017/09/Um-inimigo-do-povo-Henrik-Ibsen.pdf> Acesso em 06 de agosto de 2020.

STIRNER, Max. (2009), O Único e Sua Propriedade. São Paulo: Martins Fontes.

DECLARAÇÃO PELA EMERGÊNCIA: POR UM PROJETO COMUM

Pedro Luiz Stevolo⁴⁷

Victor Fiori Augusto⁴⁸

RESUMO

O objetivo deste texto é buscar a possibilidade de um projeto político comum a partir das reflexões políticas de Antonio Negri, Michael Hardt e Vladimir Safatle. Para tanto, nossas investigações têm como base os textos *Declaração – isto não é um manifesto* (2012), de Hardt e Negri, e *Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência* (2016), de Safatle, e procuramos analisar alguns dos conceitos encontrados nesses livros a fim de realizarmos o nosso intento.

Palavras-chave: Declaração; Manifesto; Hardt e Negri; Safatle; Comum.

ABSTRACT

The aim of this article is to seek the possibility of a common political project from the political reflections of Antonio Negri, Michael Hardt and Vladimir Safatle. For that, our investigations are based on Hardt and Negri's *Declaration* (2012) and on Safatle's *Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência* (2016), and we analyze some of the concepts found in these books in order to accomplish our plan.

Keywords: Declaration; Manifest; Hardt and Negri; Safatle; Common.

⁴⁷ Mestrando em História Social pela Universidade de São Paulo e graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: pedro.stevolo@gmail.com.

⁴⁸ Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: vicfiori@gmail.com.

INTRODUÇÃO

No ano de 2012, Antonio Negri e Michael Hardt publicaram um livro intitulado *Declaration*, cuja tradução brasileira, realizada por Carlos Szlak e lançada pela editora n-1, veio à lume em 2014, com o título *Declaração – Isto não é um manifesto*. Na bibliografia hardt-negriana, *Declaração* surge após a publicação da trilogia composta por *Império* (2000), *Multidão* (2004) e *Bem-estar comum* (2009), obras que, de maneira resumida, “procuram descrever que tempo e mundo são estes em que vivemos, como vieram a ser e como podem deixar de ser, ou seja, como podemos transformá-los a partir deles mesmos” (Fonseca, 2015, p. 25).⁴⁹

De olho no tempo e no mundo tal como se apresentavam em 2012, Hardt e Negri apontam na *Declaração* que há diversas manifestações acontecendo ao redor do globo e que, longe de serem fenômenos isolados, elas possuem algo em comum, constituindo um ciclo de lutas iniciado em 2011 (ou, mais precisamente, em 2010, como veremos) que visa a transformação efetiva das condições de vida e que está, na prática,

declarando direitos comuns e vivenciando práticas de democracia direta.

Os autores do presente artigo tiveram contato com a *Declaração* de Hardt e Negri no ano de 2014. Após vivenciarmos as manifestações de junho de 2013 na cidade de São Paulo, nos deparamos com este texto que parecia dialogar diretamente com as experiências que tivéramos, contribuindo assim para refletirmos de maneira mais aprofundada sobre nosso momento histórico e sobre as lutas sociais que nele ocorriam.

Passados dois anos de nossa leitura inicial da *Declaração*, após muitas reviravoltas na política e na sociedade brasileira que contribuíram para questionarmos de modo cauteloso o que foram exatamente as manifestações de junho de 2013 e quais efeitos elas tiveram sobre o Brasil, tivemos contato com o livro *Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência* (doravante, *Manifesto*), escrito por Vladimir Safatle e publicado em meados de 2016 pela editora n-1, a mesma editora que, conforme dissemos acima, publicara em

⁴⁹ Após a *Declaração*, Hardt e Negri publicaram em 2017 o livro *Assembly*, cujo objetivo é compreender “o poder de se reunir e de agir politicamente em conjunto”, constituindo-se assim como “uma lente que nos permite reconhecer novas possibilidades políticas democráticas” (Hardt & Negri, 2018, p. xxii-xxiii). Nas palavras de Negri, ao somarmos *Assembly* às três obras que compõem a trilogia anteriormente citada, temos uma “tetralogia imperial” (Marino & Santiago, 2019, p. 384).

2014 a tradução brasileira do livro de Hardt e de Negri. O texto de Safatle chegou às nossas mãos logo após sua publicação, isto é, em meio ao golpe que, iniciado em dezembro de 2015, culminaria com a cassação do mandato da presidenta eleita Dilma Rousseff em 31 de agosto de 2016.

Em seu *Manifesto*, Safatle também indica a existência de revoltas em variados lugares do mundo, as quais, desde 2008, queimam as ruas. Esforçando-se por compreender o que diz o fogo, Safatle percebe que há certas mensagens que perpassam essas diversas insurreições, e busca entender por que elas ainda não produziram as transformações que poderiam engendrar.

Após lermos o texto de Safatle e dialogarmos sobre ele, pensamos em elaborar um artigo relacionando a *Declaração* hardt-negriana e o *Manifesto* safatleano, pois enxergávamos muitos pontos comuns nas ideias neles apresentadas. Contudo, esse intento foi abalado no dia 27 de outubro de 2016, por ocasião da fala de Safatle e da resposta de Negri a ela no

evento *Diálogos com Antonio Negri*, que aconteceu em São Paulo⁵⁰. Nesse dia, pareceu-nos que Negri e Safatle discordavam de maneira significativa em suas leituras relativas às lutas sociais em curso e sobre o modo como seria possível superar as formas de exploração do capitalismo neoliberal.

Nosso abalo, ainda que tenha demorado um tempo para ser assimilado, não nos impediu de retomar nosso projeto inicial, embora, obviamente, tenha exigido uma investigação mais profunda dos conceitos mobilizados pelos autores nos livros que nos interessavam. O que apresentamos na sequência é o resultado de nossas reflexões acerca dos pontos convergentes e dos pontos de discordância entre a *Declaração* e o *Manifesto*. Trata-se de demonstrar que as divergências neles contidas, apesar de consideráveis, não impossibilitam a compreensão de um horizonte comum de ação política.

⁵⁰ A programação completa do evento pode ser vista em http://filosofia.fffch.usp.br/sites/filosofia.fffch.usp.br/files/eventos/2016/2016_dialogos_antonio_negri_cartaz_programacao.jpg. A intervenção de Safatle nesse evento pode ser vista em <https://www.youtube.com/watch?v=55a3GpzuVXs>. Já a conferência de Negri que encerrou os *Diálogos* e na qual ele se refere às colocações de Safatle se encontra em https://www.youtube.com/watch?v=6jR7IEqkH_8. Todos os links aqui mencionados foram acessados no dia 17 de janeiro de 2020.

1. DECLARAÇÃO E MANIFESTO A DECLARAÇÃO DE HARDT E NEGRI: OS MANIFESTOS ESTÃO OBSOLETOS

Ao relacionarmos os textos que aqui nos interessam, deparamo-nos com uma discrepância que salta aos olhos logo nos títulos. O livro de Hardt e Negri se apresenta como uma “Declaração”, enquanto a obra escrita por Safatle anuncia-se como um “Manifesto”. Seria essa diferença apenas uma questão estilística, uma simples preferência dos autores por um termo em vez do outro? Ao enfatizarmos esse ponto, não estaríamos nós julgando os livros meramente a partir de suas capas, incorrendo assim no erro que o ditado popular recomenda evitar?

Não nos parece ser esse o caso. A tradução brasileira de *Declaration* traz inclusive o subtítulo “*Isto não é um manifesto*”, ausente no original em língua inglesa, e esse acréscimo não deve ser visto como algo arbitrário, já que é exatamente com essas palavras que os autores iniciam o texto, evidenciando assim porque não se trata de um manifesto. Cabe notar também que a tradução italiana do livro em questão, feita por Stefano Valenti e publicada ainda em 2012, tem por título “Questo

non è un manifesto”. Eis as palavras que abrem a *Declaração*:

Isto não é um manifesto. Os manifestos proporcionam o vislumbre de um mundo por vir e também dão existência ao sujeito que, embora hoje seja apenas um espectro, deve se materializar para se tornar o agente da mudança. Os manifestos funcionam como os antigos profetas, que pelo poder de suas visões criam seu próprio povo. Os atuais movimentos sociais inverteram a ordem, tornando obsoletos os manifestos e os profetas. Os agentes da mudança já afluíram às ruas e ocuparam as praças da cidade, não só ameaçando e derrubando os governantes, mas também evocando visões de um novo mundo. Talvez o fato mais importante: a multidão, por meio de suas lógicas e práticas, de seus slogans e desejos, declara um novo conjunto de princípios e verdades (Hardt & Negri, 2014, p. 9).

Para Hardt e Negri, em pleno século XXI, os manifestos estão ultrapassados e já não se fazem necessários, pois o sujeito político que pretendem materializar já existe e os movimentos sociais da atualidade comprovam essa ideia. Além disso, o novo mundo vislumbrado pelos manifestos já está sendo evocado por esse sujeito político, que em suas lutas está declarando princípios e direitos comuns, colocando-se assim como agente da transformação do mundo em que vivemos.

É de interesse notar aqui uma mudança no pensamento hardt-negrino em relação aos manifestos. Ao final da primeira parte de *Império* (Hardt & Negri, 2001, p. 81-84), os autores apontam que, naquele momento

histórico (lembramos, o livro foi publicado originalmente em 2000), é preciso dar novo sentido à forma manifesto. Para eles, no *Manifesto do partido comunista*, de Marx e Engels, “o sujeito que define o ponto de vista do texto (o proletariado moderno) e o objeto (o partido comunista e o comunismo) são concebidos como co-presentes”, de sorte que a crescente organização daquele sujeito leva inevitavelmente à criação deste objeto, numa “causalidade linear e necessária” (Hardt & Negri, 2001, p. 82). Contudo, dizem Hardt e Negri, na situação pós-moderna, às portas do século XXI, essa “co-presença do sujeito produtivo e do processo de libertação” não é mais concebível, donde os autores concluírem que um manifesto ou um discurso político deveria “se propor a preencher uma função profética Spinoziana, a função de *um desejo imanente que organize a multidão*” (Hardt & Negri, 2001, p. 84, grifos nossos).

Para entendermos melhor a crítica aos manifestos apresentada na *Declaração*, vejamos de que maneira seus autores descrevem a existência concreta do sujeito político que os fez ultrapassar a noção de manifesto em direção à ideia de declaração.

Hardt e Negri concentram suas narrativas no ciclo de lutas ocorrido no ano de 2011, sendo *Occupy Wall Street* a mais visível delas. O bastão esteve inicialmente com os tunisianos: em 17 de dezembro de 2010, o vendedor ambulante Mohamed Bouazizi ateou fogo em seu próprio corpo em Sidi Bouzid, na Tunísia. Esta ação gerou uma onda de protestos e a revolta popular chegou a Túnis, exigindo que Ben Ali renunciasse à presidência (cargo que ocupava desde 1989), o que aconteceu em janeiro de 2011. Na sequência, coube ao povo egípcio sair às ruas e ocupar a Praça Tahrir, no Cairo, exigindo a renúncia de Mubarak (que ocupava a presidência do Egito desde 1981), o que se deu em fevereiro de 2011, após dezoito dias de ocupação da Praça. A partir daí, ondas de protestos se sucederam no norte da África e no Oriente Médio, incluindo Bahrein, Iêmen, Líbia e Síria, seja lutando por maior liberdade, contra o sistema econômico ou por mudanças no sistema de governo.

Estes protestos passaram a influenciar também a população do chamado mundo Ocidental. Entre fevereiro e março de 2011, a sede do Poder Legislativo de Wisconsin, nos EUA, foi ocupada, expressando

solidariedade ao povo egípcio. Os gregos ocuparam a Praça Syntagma, em Atenas, contra as medidas de austeridade; na Espanha, ocorreram em 15 de maio as ocupações das praças centrais de Madri e Barcelona pelos *indignados*, demonstrando sua revolta contra a democracia representativa do “socialista” José Luis Rodríguez Zapatero, sob o lema de “Democracia real já!”, além de críticas contra o desemprego, a insuficiência de moradias, a corrupção dos bancos e a falta de serviços sociais, criando novas formas de participação por meio de assembleias para tomadas de decisões e comissões de investigação dos problemas sociais. Em Tel Aviv, os revoltados montaram barracas no Rothschild Boulevard, exigindo justiça e bem-estar social para os israelenses; na Inglaterra, no mês de agosto, protestos tomaram o bairro de Tottenham em Londres após a polícia matar um jovem negro, e se espalharam por todo o país. Em setembro, foi a vez dos revoltados ocuparem o Zuccotti Park em Nova York⁵¹.

Embora cada luta seja singular e tenha suas demandas concretas, que estão ligadas ao contexto específico de

cada local em que ocorrem, Hardt e Negri (2014, p. 12-13) observam que todas as lutas “dialogam entre si”, e conseguem manter “suas condições singulares e suas batalhas locais” sem que elas entrem em contradição “com a luta global comum”. Os movimentos que compõem esse ciclo de lutas também partilham de maneira evidente algumas características, como “a estratégia de acampamento ou ocupação”, sendo portanto sedentários e não nômades, e a organização interna horizontal, marcada pela criação de “práticas democráticas de tomada de decisão, para que todos os participantes pudessem liderar juntos” (Hardt & Negri, 2014, p. 13-14). Outra característica exibida por esses movimentos, ainda que de maneiras diferentes, é uma “luta pelo comum”, já que “contestam as injustiças do neoliberalismo e, em última análise, a regra da propriedade privada”, e isso sem cair na defesa pura e simples da propriedade pública e do controle estatal, típica dos movimentos socialistas tradicionais (Hardt & Negri, 2014, p. 14-15).

Ao descreverem essas lutas, Hardt e Negri mostram que os agentes da mudança já existem e estão nas ruas,

⁵¹ Hardt & Negri, 2014, p. 10-12.

constituindo o que os autores chamam de multidão, conceito que aprofundaremos abaixo. São justamente as manifestações e os movimentos que compõem o ciclo de lutas iniciado em 2011 que permitem abrir mão da ideia de manifesto. É por esse motivo que Hardt e Negri escrevem uma declaração, apontando os direitos comuns e os princípios que estão sendo declarados nas lutas e nas formas de organização nela presentes.

Porém, isso está longe de significar que a batalha está ganha. Para concretizar a transformação que deseja, “em sua rebelião, a multidão deve descobrir a transição da declaração para a constituição” (Hardt & Negri, 2014, p. 9). Trata-se de elaborar a passagem da declaração de direitos comuns – que se dá no interior de uma sociedade fundamentada na verticalidade, na representação, na exclusão e na exploração do trabalho, e que incita a revolta constante – rumo a um mundo novo, horizontal, de democracia real e direta, efetivamente garantidor de direitos comuns⁵².

O MANIFESTO DE SAFATLE: FALTA-NOS ALGO

De maneira mais breve e em tom mais narrativo, Safatle anuncia logo no início de seu *Manifesto*:

Haveria de chegar um tempo no qual as ruas começariam a queimar. Desde 2008, elas queimam nos mais variados lugares. Em Túnis, em São Paulo, no Cairo, Istambul, Rio de Janeiro, Madri, Nova York, Santiago, Brasília. Elas ainda queimarão em muitos outros e imprevistos lugares, recolocando o que é separado pelo espaço em uma série convergente no tempo (Safatle, 2016b, p. 4).

Como se pode ver, a proximidade das análises dos autores já se enuncia na abertura de suas obras. Embora separadas por quatro anos desde a publicação de um e de outro texto, e ainda que o *Manifesto* aponte que as ruas já estão queimando desde 2008, Safatle também observa a existência de novas formas de manifestações que insurgiram pelo mundo afora durante o novo ciclo de crises do modo de produção capitalista e, mais especificamente, do neoliberalismo, que fez com que em diferentes partes do globo, os governados⁵³ se levantassem, ocupassem as ruas, quebrassem bancos, enfrentassem a polícia e exercessem a

⁵² Conforme especificam os autores, “A tarefa não é codificar novas relações sociais numa ordem fixa, mas sim criar um processo constituinte, que organiza essas relações e as faz perdurar, ao mesmo tempo que promove inovações futuras e permanece aberto aos desejos da multidão. Os movimentos declararam uma nova independência, e um poder constituinte deve levar isso adiante” (Hardt & Negri, 2014, p. 17).

⁵³ Tomamos aqui o conceito de governados tal como aparece em DE MORAES, 2018.

democracia direta, seja para criticar o sistema financeiro, os regimes ditatoriais existentes no norte da África e no Oriente Médio – sob a tutela e apoio do capital financeiro das democracias liberais Ocidentais –, seja para assegurar o direito de uso do espaço público, lutar contra a falta de representatividade das democracias existentes, contra o assassinato da população negra e pobre, ou mesmo contra a violência policial. Um traço comum entre nossos autores é, portanto, apontar a existência de lutas que atualmente tomam o espaço público buscando mudar a forma como a sociedade se organiza e organiza sua vida, lutas estas que extrapolam a tradicional organização partidária ou sindical.

Além disso, assim como Hardt e Negri, Safatle também entende que há mensagens comuns que perpassam as diversas insurreições contemporâneas e que só podem ser expressas por meio do fogo. O que diz o fogo? Ele nos diz que “o tempo acabou”: não só “não temos mais tempo”, mas sobretudo “não há mais como contar o tempo que está a nascer como uma possibilidade mais uma vez presente” (Safatle, 2016b, p. 5). O fogo fala também que “não há mais lugar”. Para explicar esse ponto, Safatle recorre a uma frase proferida em 2013,

quando as ruas brasileiras começaram a queimar. Ao final de uma entrevista com um manifestante, uma jornalista perguntou o nome do entrevistado e ouviu como resposta: “Anota aí, eu sou ninguém.”. Para Safatle, essa ausência de lugar é uma poderosíssima arma política, pois a negatividade (neste caso, a “negação de si”) “sempre foi uma astúcia daqueles que compreendem que a liberdade passa pela capacidade de destituir o Outro da força de enunciação dos regimes de visibilidade possíveis”. Nas palavras do autor, “é necessário ser um sujeito antipredicativo”, que escapa do controle por não ser nomeado e não ser representável (Safatle, 2016b, p. 6-7).

Se Hardt e Negri entendem que o ciclo de lutas que ocorre atualmente pode prescindir de um manifesto, o mesmo, contudo, não se dá em Safatle. Para ele, as lutas que acontecem desde 2008 não significam necessariamente a emergência de um sujeito político novo e coerente com as mensagens que se fazem ouvir nas ruas, já que é possível observar também o surgimento de sujeitos que buscam se aproveitar do fogo para requestrar seus velhos preconceitos e suas velhas práticas.

Costumamos acreditar que de todo acontecimento emerge um novo sujeito político. Mas nosso tempo tem mostrado como todo acontecimento produz também múltiplos sujeitos

que procuram, com todas as suas forças, negar que o tempo acabou e que o lugar implodiu. Eles se servem da abertura produzida pelas chamas que queimam nossas ruas para usar o fogo na caldeira que cozinha o festim de sentimentos reativos com seus golpes brancos, suas fronteiras, suas bandeiras nacionais, sua ressurreição de arcaísmos (Safatle, 2016b, p. 11-12).

Pode-se observar no *Manifesto* de Safatle um cuidado, necessário e compreensível, para que as lutas não sejam cooptadas pelo poder, tal como ocorreu após os protestos de junho de 2013 no Brasil, com a ascensão de forças conservadoras e reacionárias que, impulsionadas pela mídia, ajudaram a dar sustentação ao golpe jurídico-midiático-político que interrompeu o mandato da presidenta Dilma Rousseff em 2016 e que, em 2018, contribuíram para a eleição de Bolsonaro e de outras figuras políticas que pegaram carona no seu discurso. A ideia safatleana de que as insurreições podem levar à emergência de sujeitos que negam a todo custo as mensagens propagadas pelo fogo também aparece de maneira evidente no texto *Um dia, esta luta iria ocorrer*, publicado em meio às eleições brasileiras de outubro de 2018, e no qual o autor aponta que a apropriação das lutas por libertação é algo que caracteriza o fascismo. Nas palavras de Safatle, o fascismo pode ser visto como

a colonização do desejo anti-institucional pela própria ordem. O desejo anti-institucional, quando realmente liberado, pode criar poderes que voltam às mãos do povo, democracias que abandonam a representação para transferir a deliberação e a gestão para a imanência do povo. Mas o fascismo faz dessa anti-institucionalidade um clamor pela mão forte do governo expresso em uma liderança que parece estar acima da lei, que parece poder falar o que quiser sem preocupação com seus efeitos, demonstrar seu desejo mais baixo de violência como expressão de uma liberdade conquistada. Por isso, é necessário que tais líderes pareçam cômicos, sejam uma mistura de militar e palhaço de circo. (...) toda ascensão fascista é construída sob os escombros de uma revolução traída. E nós não soubemos como ir mais longe, como não se acomodar às pequenas vitórias e aos ajustes pontuais (Safatle, 2018, p. 16-17).

Mesmo que as lutas possam dar ensejo ao surgimento de sujeitos fascistas e a golpes reativos e reacionários, isso não significa que as batalhas travadas nas ruas foram em vão. Sobre isso, Safatle é enfático: “nós nunca fomos derrotados” (2016b, p. 12).

Se Hardt e Negri observam a existência de um sujeito político novo em ação no ciclo de lutas de 2011, o mesmo não se dá para Safatle. Para ele, se as ruas queimando ainda não produziram o que efetivamente poderiam produzir, é porque falta-nos um corpo, e a política é impossível sem um corpo. Nesse sentido, ele escreve um manifesto pela emergência de um novo sujeito político, para que as insurreições deixem de ser apenas a “explosão bruta da revolta” e sejam capazes de forjar um

“sujeito emergente” (Safatle, 2016b, p. 14).

2. OS SUJEITOS DAS LUTAS

A fim de aprofundarmos a compreensão de nossos autores a respeito das revoltas contemporâneas, é necessário entendermos de que maneira eles analisam os sujeitos dessas lutas. Nesse ponto, o conceito de multidão é central para as análises hardt-negrianas, ao passo que a noção de constelação assume grande importância no pensamento safatleano.

HARDT, NEGRI E A MULTIDÃO

Conforme dissemos acima, para Hardt e Negri, os agentes da mudança que já existem e estão ocupando as ruas constituem a multidão, conceito que dá nome ao livro publicado originalmente pelos dois autores em 2004. Em *Multidão*, encontramos uma definição que nos ajuda a entender o significado dessa noção que aqui nos interessa.

A multidão designa um sujeito social ativo, que age com base naquilo que as singularidades têm em comum. A multidão é um sujeito social internamente diferente e múltiplo cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou na unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que tem em comum (Hardt & Negri, 2005, p. 140).

O conceito de multidão não se confunde com a ideia de povo, pois esta envolve o apagamento das diferentes classes e dos diversos indivíduos que compõem uma população em nome de uma unidade ou de uma identidade, sendo essa a maneira que a tradição dominante da filosofia política moderna encontrou para criar um sujeito político que pudesse ser controlado e representado por um poder que está fora e acima dele, a saber, o poder soberano do Estado. A multidão também é diferente das massas, da turba (*crowd*) e do populacho (*mob*), conceitos que designam coletividades plurais, mas cujos componentes não são singularidades que reconhecem elementos comuns compartilhados. As massas, a turba e o populacho são sujeitos sociais fundamentalmente passivos, incapazes de agir por um consenso comum interno, donde serem muito suscetíveis à manipulação externa, ao passo que a multidão é capaz de agir em comum e de se governar⁵⁴. Nesse sentido, Hardt e Negri (2005, p. 41) entendem que “o desafio da multidão é o desafio da democracia. A multidão é o único sujeito social capaz de realizar a

⁵⁴ Hardt & Negri, 2005, p. 139-140. Cf. também Negri, 2009, p. 15.

democracia, ou seja, o governo de todos por todos”.

A multidão é também um conceito de classe, e diz respeito à classe das singularidades cuja cooperação produtiva é explorada pelo capital. A ideia de classe aqui não deve ser compreendida como algo que abarca apenas certos tipos de trabalhadores, como os operários de fábrica. Ao contrário, conforme Negri explicita em entrevista realizada em novembro de 2018 e publicada em 2019, ele foi um dos primeiros a introduzir “um conceito de classe trabalhadora em que coexistiam ‘socialmente’ gênero e raça”, um conceito “aberto ao trabalho das mulheres e aos racialmente explorados”, de forma que “a sociedade trabalhadora – ou seja, o conjunto daqueles que trabalham (não dos parasitas) – está incluída na classe dos explorados como multidão” (Marino & Santiago, 2019, p. 385-386).

Em sua *Declaração*, Hardt e Negri analisam de modo cuidadoso as subjetividades controladas pelo neoliberalismo. O primeiro capítulo do livro, intitulado “figuras subjetivas da crise”, denuncia de que modo o endividado, o mediatizado, o securitizado e o representado são sujeitados pela dívida financeira, pela

mídia, pelo discurso da segurança (que, na verdade, tem por fundamento o medo) e pela ideia de representação política, meios de dominação que afastam as pessoas do seu real poder de ação, bloqueando assim a rebelião das singularidades em comum contra a exploração.

No segundo capítulo da *Declaração*, os autores mostram de que maneira as singularidades que compõem a multidão são diferentes das individualidades controladas pelo neoliberalismo, expondo também de que maneira essas singularidades se produzem.

(...) o se tornar singular, em contraste com o se tornar individual, significa achar de novo a força subjetiva de estar juntos. Uma subjetividade singular descobre que não há acontecimento sem a recomposição com outras singularidades, que não há estar juntos relativo a subjetividades singulares sem rebelião. O processo de singularização, portanto, é encarnado: uma autoafirmação, uma autovalorização, e uma decisão subjetiva que se abre toda a um estado de estar juntos. Todos os movimentos políticos nascem dessa maneira: de uma decisão de ruptura, a uma proposição de agir juntos (Hardt & Negri, 2014, p. 51).

Ainda no capítulo II da *Declaração*, Hardt e Negri expõem como é possível romper com o endividamento que diminui nossa potência, deixar de ser enganado e controlado pela mídia, sair do regime de segurança que mantém a população paralisada pelo medo e ultrapassar a

ideia de representação política em direção ao autogoverno democrático. A superação das figuras subjetivas da crise tem início com uma recusa (“não quero”), a qual possibilita que as singularidades se rebelem e afirmem novos modos de vida em comum. Essa recusa é algo comum às singularidades que compuseram as lutas e os acampamentos de 2011, e “o que se evidencia das declarações dos movimentos que começaram em 2011 é que a discussão acerca de constituir uma nova sociedade já está madura e virou a ordem do dia” (Hardt & Negri, 2014, p. 133).

SAFATLE E A CONSTELAÇÃO

Conforme vimos acima, Safatle entende que a emergência de um sujeito político novo não é uma consequência necessária das insurreições. Para que esse novo sujeito seja forjado, é necessário ainda mais um esforço, “só mais um esforço”⁵⁵. Para ele, quando o tempo acaba, tal como nos anuncia o fogo que queima as ruas desde 2008, a primeira coisa que se segue é a perda da capacidade de incorporar: não se consegue “fazer um corpo político da

multiplicidade de demandas sociais” (Safatle, 2016b, p. 14), já que não se sabe ainda qual a pulsação do novo tempo que se está abrindo, e as formas de unidade que até então vigoravam foram decompostas. Enquanto não formos capazes de forjar um novo corpo, as diversas lutas contemporâneas permanecerão fragmentadas e paralisadas, sem conseguirem comunicar suas demandas. É nesse contexto que o conceito de constelação surge no *Manifesto* de Safatle.

(...) é nesta hora que mais precisamos de outro corpo para que a perda do antigo corpo não produza apenas a fragmentação paralisante de demandas em processo de autonomia. Um outro corpo que agencie todas as demandas múltiplas em uma constelação, que desenhe constelações nas quais os lugares específicos sejam submetidos a um empuxo irresistível de indiferenciação e de descentramento. No interior de um corpo político construído como uma constelação, não há lugar de fala, e não há equívoco maior dos tempos que correm do que associar política à constituição de lugares de fala, lugares de quem luta contra a exclusão através de novas exclusões (Safatle, 2016b, p. 14-15).

A constelação diz respeito ao agenciamento das diversas lutas sociais em um corpo, sem que esse agenciamento implique hierarquias ou lugares específicos que não se comunicam. Como se vê a partir do trecho final da citação acima, Safatle

⁵⁵ Safatle, 2016b, p. 14. “Só mais um esforço” é o título de um livro publicado por Vladimir Safatle em 2017. Porém, apesar de nossos esforços, não tivemos acesso a esse texto antes do fechamento deste artigo.

entende que, paradoxalmente, a constituição de lugares de fala, apesar de ocorrer como forma de combater a exclusão, estabelece na verdade novas exclusões, que impedem a constituição de um novo corpo político. Ao negarem a ideia – expressa por meio do fogo nas ruas – de que o lugar implodiu, os lugares de fala não permitiriam que as diversas lutas entrassem em constelação, bloqueando assim a emergência de um novo sujeito político⁵⁶.

Em entrevista publicada em junho de 2016, Safatle observa a fragmentação das mobilizações brasileiras, indicando porque elas não conseguem entrar em constelação e apontando o que se segue dessa sua incapacidade, o que evidencia a importância do conceito de constelação em seu pensamento político.

(...) há pautas específicas que só conseguem gerar mobilização durante um tempo, só que elas não conseguem construir uma constelação, e, com isso, o que acontece? Estamos nessa situação surreal em que há mobilizações fortes, como as ocupações estudantis, as ocupações dos artistas no Ministério da Cultura, a luta das feministas e toda uma série de discussões, mas que não constituem uma constelação. A constelação pressupõe o quê? Que quem entra na constelação pode ocupar qualquer espaço, circula em qualquer espaço, isto é, quebra a ideia de lugares e de fala específicos, o que é uma oposição sacrossanta para uma certa ideia de mobilização hoje. Estabelecem-se lugares de fala, mas não se percebe o quão isso é autoritário e antipolítico. O que há de próprio da política é

que ela desconstitui todos os lugares e produz uma espécie de sujeito genérico que pode ocupar todos os lugares porque é capaz de perceber as ressonâncias de todas as demandas. (...) Enquanto não houver capacidade de reorganizar demandas dentro de um sistema de constelação que permita a encarnação de todas essas demandas em um ponto, não haverá mais esquerda com força de mobilização (Safatle, 2016a).

Em seu *Manifesto*, depois de apontar a necessidade de se construir atualmente um corpo político como constelação, Safatle recorre ao exemplo das lutas do século XIX para explicar melhor o que está dizendo. Naquele momento, como efeitos de crises econômicas que abalaram profundamente diversos lugares da Europa, muitas revoltas queimaram as ruas em sequência, tal como vemos ocorrer desde 2008. Contudo, diferentemente de agora, as revoltas de então fizeram emergir um novo sujeito político, o que ocorreu apenas quando os mineiros, os tecelões e os operários revoltosos deixaram de se ver como grupos isolados e se perceberam “como um nome genérico”, isto é, como “proletários”. De acordo com Safatle (2016b, p. 16-17), a revolta só deixa de ser “apenas revolta” quando as pessoas nela envolvidas têm consciência de sua radical ausência de lugar e se

⁵⁶ Abaixo, em nossa conclusão, a questão do lugar de fala será brevemente retomada a partir de outra perspectiva.

reconhecem como um sujeito genérico, abrindo assim caminho para a imaginação política que é fundamental para a emergência de um sujeito político novo.

Mas por que nossa imaginação política encontra-se hoje bloqueada, impedindo que nossas lutas possam se comunicar e efetivamente produzir as mudanças desejadas? A resposta safatleana a essa questão passa pela ideia de que “a forma de nossa crítica usa a gramática de quem nos sujeita”, ou seja, “falamos a linguagem da ordem contra a qual nos batemos” (Safatle, 2016b, p. 19-20), e essa é a maior vitória do neoliberalismo. Para Safatle, nós nos colocamos na cena política para defender o que é nosso, como indivíduos proprietários que também querem a sua fatia do bolo, que querem garantir sua visibilidade, que querem seu lugar ao Sol dentro da lógica atual do poder, e isso nos impede de ir além e forjar um corpo político que escapa à colonização das formas de vida que nos é imposta.

Safatle identifica aquilo que nos falta para liberarmos nossa imaginação política, possibilitando assim a emergência de um novo sujeito político. Não carecemos de mais sentimento ou de mais indignação (pelo contrário, estamos inseridos em um contexto capitalista que

comercializa nossa alegria e nossa tristeza, nosso amor e nosso ódio). Falta-nos rigor, um trabalho rigoroso sobre nós mesmos, a fim de darmos consistência à criação de um novo corpo e de um mundo novo que desejamos.

O que nos falta é rigor. Sim, rigor: a mais estranha de todas as paixões, esta que queima e constrói. Nenhuma verdadeira construção se ergueu sem essa impressionante crueldade de artista que se volta contra si mesmo até produzir dos seus próprios desejos a plasticidade do que faz nascer de si toda forma. Só a verdadeira disciplina, esta que não é repressão ou submissão à vontade de um outro, mas que é trabalho sobre si, que é produção de uma revolução na sensibilidade, salva. Uma disciplina de artista. É ela que falta à nossa política (Safatle, 2016b, p. 29).

3. POR UM PROJETO COMUM

No evento *Diálogos com Antonio Negri*, ocorrido em outubro de 2016 na Universidade de São Paulo, Vladimir Safatle iniciou da seguinte maneira sua participação:

Inicialmente, eu queria agradecer por esse convite e dizer que aceitei o convite um pouco com certo espírito de porco. Então, eu precisaria fazer um tipo de desculpas já de antemão. Porque, a princípio, a minha posição aqui é um pouco surreal, quer dizer, alguém cuja maior influência filosófica é Hegel, cujo primeiro livro chama *Paixão do negativo*, em uma mesa sobre Negri, pode parecer um tanto quanto deslocado. E, de fato, o que eu gostaria de aproveitar... É colocar algumas questões, algumas questões que a leitura de uma obra tão pujante e tão atual como a obra do Negri acaba por produzir em alguém que, mesmo tendo uma admiração e um interesse profundo pelos autores que fazem parte, digamos, da constelação do Negri, como Deleuze e Guattari... Mas que tem uma relação um pouco conflituosa com Espinosa... Que tipo de questão, eu diria, o seu trabalho produz. Na verdade, talvez isso possa ser uma oportunidade para um tipo de debate de tradições um pouco distintas,

mas que se confrontam com problemas muito semelhantes e que podem ter à sua maneira... Eu diria mesmo, uma medida de tradutibilidade, que falta tanto, eu diria, ao nosso debate acadêmico, ainda mais no campo da filosofia, onde ele tende a uma impressionante fragmentação e uma impressionante consolidação de idioletos.⁵⁷

Passado nosso abalo com o tom inicial da fala de Safatle no evento e refletindo sobre as significativas discordâncias relativas às leituras dos autores acerca das lutas sociais em curso, a tarefa que nos impusemos ao realizar este texto talvez seja justamente aquela enunciada brevemente pelo autor, a saber, criar a “surreal” oportunidade de debate de tradições filosóficas um pouco distintas, mas que se confrontam e buscam explicações e soluções para problemas muito semelhantes, ou mesmo idênticos. Dizemos idênticos, pois *Declaração e Manifesto* procuram descrever e narrar os significados dos acontecimentos ocorridos com os ciclos de lutas e a atuação dos sujeitos políticos em curso no início do século XXI, cada um à sua maneira, na tentativa de superação das formas de exploração do capitalismo neoliberal.

Um dos problemas dados no mundo contemporâneo e que parece convergir na análise dos autores, diz respeito ao papel da representação

política, que emergiu como uma das diversas pautas colocadas nas ruas durante os ciclos de lutas sociais analisados.

Ao analisarem o que chamam de figuras subjetivas da crise, conforme apontamos acima, Hardt e Negri procuram caracterizar uma delas que denominam como *o representado*, que seria o sujeito influenciado por uma longa tradição dos partidos políticos, de direita e de esquerda, que estabeleceu ao longo do século XX que só haveria política por meio da representação política. Contra esta ideia, os autores apontam que “devemos reconhecer que a representação não é, de fato, um veículo da democracia, mas sim um obstáculo para sua realização” (Hardt & Negri, 2014, p. 40).

Separando a população do poder e das tomadas de decisões do Estado, a representação está permeada das influências do poder das finanças e da riqueza para sustentar campanhas políticas, da mídia e seu “superdeterminismo simbólico” que cria obstáculos para toda forma emergente de participação democrática, e cuja ideia de segurança é sustentada por uma propagação de um estado de medo

⁵⁷ A participação de Safatle nos *Diálogos com Negri* está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=55a3GpzuVXs>. Acesso: 17 de janeiro de 2020.

permanente, de insegurança (Hardt & Negri, 2014, p. 41).

Nas palavras de Safatle, a representação

(...) nos fez acreditar que só haveria *sujeitos políticos* onde houvesse representação, que só seria possível existir se representássemos algo, um grupo, um setor, uma classe, um gênero, uma pauta. Ela nos contou o conto de fadas dos conflitos sociais que devem ser dramatizados como se estivéssemos em uma peça ruim, na qual os atores desempenharão sempre os mesmos papéis. *Fora da representação só haveria caos* (Safatle, 2016b, p. 25-26, grifo nosso).

Safatle é direto ao fazer sua crítica à representação, pois ela nos fez acreditar que só haveria sujeito político onde houvesse a representação, para que assim pudessem fazer falar os direitos, ou melhor, a existência de um grupo, um gênero, uma classe e uma pauta, como que em um conto de fadas, onde na representação os diversos conflitos sociais existentes poderiam ser expressados, debatidos e “dramatizados”, e que fora dela só haveria o caos. Esta é outra maneira de enfatizar o obstáculo que a representação configura para a realização da democracia, uma vez que pautas, grupos, gêneros e setores que utilizassem outros meios para demonstrar suas ideias e interesses na vida em sociedade não configurariam sujeitos políticos, mas

apenas fomentadores do caos. Esta foi a principal caracterização que os ciclos de lutas do século XXI, especialmente no Brasil de 2013, receberam dos representantes dos tradicionais partidos políticos, de direita e de esquerda, configuração essa que parece perdurar até hoje, principalmente pelos partidos de esquerda.

Segundo Safatle (2016b, p. 24), “é necessário perceber-se atravessado por uma pulsão para agir politicamente.”. A pulsão, impulso que causa ações sem que possa ser controlado pelos indivíduos, que tira o sujeito de sua jurisdição ressoando histórias e desejos, que destitui a condição de próprio, seria o processo que permitiria a deposição da representação⁵⁸,

(...) abrindo espaço para experiências políticas que trazem para todos os seus circuitos o processo de decisão. Para tanto, tais espaços se imunizam contra o que procura impedir a realização de tal imanência, como a colonização da política pela força dos agentes econômicos, das instituições de toda ordem, das associações que vivem de monopolizar representações (Safatle, 2016b, p. 26).

A pulsão seria então, para o autor, processo de ação e um elemento conceitual, que possibilitaria uma ação de abertura para novas experiências políticas para além da representação,

⁵⁸ De acordo com Safatle (2016b, p. 25), “Contra esta pulsação contínua constituinte e destituente a política moderna inventou a representação”.

uma forma de ação política dos sujeitos, ao mesmo tempo em que se imuniza contra as ações daqueles que tentam representá-los, como instituições e associações.

De modo menos filosófico e mais prático, Hardt e Negri (2014, p. 96) afirmam que “O poder de decisão criado pelos movimentos deve residir com aqueles que estão agindo juntos politicamente, não pode ser transferido além daquele terreno comum”. Valendo-se das experiências práticas dos ciclos de lutas⁵⁹, de suas assembleias e conselhos participativos, os autores sugerem que o poder de decisão deve residir naqueles que estão agindo juntos e não transferido para qualquer instância representativa que irá dar forma aos anseios daqueles que lutam. E acrescentam:

Toda revolução precisa de um poder constituinte; não para levar a revolução a um fim, mas para levá-la adiante, garantir suas realizações, e mantê-la aberta a outras inovações. Um poder constituinte é necessário para organizar a produção social e a vida social de acordo com os nossos princípios de liberdade, igualdade e solidariedade (Hardt & Negri, 2014, p. 66).

O poder constituinte seria, então, a maneira de levar adiante os anseios revolucionários da multidão, como

forma de garantia de suas realizações, mantendo abertas suas possibilidades de inovações ou, retomando as palavras de Safatle, abrindo espaço para experiências políticas que trazem para todos os seus circuitos o processo de decisão. Seja pela pulsão ou pela experiência na construção de um poder constituinte, os autores corroboram a ideia de que é necessária a criação de novas formas de ação política que impeçam que essa ação seja retirada das mãos dos sujeitos que agem diretamente na sua produção, que não seja usurpada por um conto de fadas ou mesmo por um obstáculo para a realização da democracia.

Como desenvolvimento natural da dissolução da representação, segundo os autores aqui analisados, é muito importante que as lutas não possuam apenas aspectos locais, ou mesmo se restrinjam a demandas que se resumam às suas peculiaridades. Segundo Safatle,

Isso nos explica a necessidade de nunca se contentar ou aceitar uma emergência local. *Nossa luta não é local, ela é genérica.* A força de colonização das formas de vida pelas dinâmicas de valorização do capital não é local, ela é genérica e o corpo que precisamos criar não é apenas o corpo político produzido no contato concreto nas ruas. *Precisamos de um corpo espectral, sem solo.* O local é onde as condições de explosão são dadas, mas não é onde as

⁵⁹ “Quando os *indignados* espanhóis, que tinham ocupado as praças na primavera de 2011, recusaram-se a participar das eleições nacionais, no outono de 2011, foram criticados. Seus detratores os acusaram de anarquistas impotentes e consideraram ideológica e histórica sua recusa de se envolver com as instituições estatais e a política eleitoral. Foram desligados da esquerda!” (Hardt & Negri, 2014, p. 67).

ressonâncias constroem e se constroem (Safatle, 2016b, p. 27, grifos nossos).

O autor chama a atenção sobre o fato de que as lutas atuais não devem se contentar com as emergências locais, uma vez que as causas da exploração são as mesmas nos diferentes contextos: capital financeiro, Estado, regimes opressivos, em suma, o modo de produção capitalista na sua fase neoliberal. Portanto, esta luta é genérica e não deve se restringir às ruas, mas como que criar o que chama de *corpo espectral, sem solo*, ou seja, um corpo político que como um espectro permeie as diferentes lutas que possuem um inimigo comum, que não seja enraizado em um único espaço geográfico, mas que seja capaz de se locomover e encontrar ressonâncias nas diferentes partes do globo.

De modo semelhante, Hardt e Negri apontam que, de certa maneira, este *corpo espectral, sem solo*, já está presente e se faz circular no ciclo de lutas sociais iniciado em 2011. Para eles,

O ponto principal, entretanto, é que suas práticas, suas estratégias e seus objetivos, embora diferentes, são capazes de se conectar e se combinar uns com os outros, formando um projeto plural compartilhado. A singularidade de cada luta promove, em vez de impedir, a criação de um terreno comum (Hardt & Negri, 2014, p. 92-93).

O ciclo de lutas analisado pela *Declaração* observa que existe um projeto plural compartilhado por aqueles que se manifestam, promovendo a criação de um terreno comum, ou mesmo genérico, que é capaz de circular pelas diferentes partes do globo, haja vista as manifestações ou ocupações de apoio que ocorrem devido a uma pauta específica. Há, portanto, uma mesma atenção entre *Declaração e Manifesto*: fazer com que as lutas não se especifiquem, e mais, que se generalizem.

Para tanto, Hardt e Negri sustentam a necessidade de figuração do que chamam de *homem do comum*.

(...) o homem do comum é uma pessoa comum que realiza uma tarefa extraordinária: abrir a propriedade privada ao acesso e desfrute de todos; transformar a propriedade pública, controlada pela autoridade estatal, em comum; e, em cada caso, descobrir mecanismos para administrar, desenvolver e sustentar a riqueza comum mediante a participação democrática. A tarefa do homem do comum, então, não é só prover acesso aos campos e rios, para que os pobres possam se alimentar, mas também criar meios para a livre troca de ideias, imagens, códigos, músicas e informações (Hardt & Negri, 2014, p. 140).

O homem do comum seria um sujeito, digamos, de uma nova subjetividade que abole as formas de opressão que o modo de produção capitalista impõe sobre as pessoas – por meio da propriedade privada e do Estado

–, desenvolvendo e sustentando propriedades e riquezas de maneira comum mediante a participação democrática, criando meios para a livre troca de ideias, imagens e informações.

Já na análise safatleana, essa nova “subjetividade” ganha predicados mais específicos quando abordada. Ele diz:

É verdade que, quando a revolta insurge, há uma tendência a abandonarmos a condição de cidadão do Estado para sermos membros da comunidade, do coletivo, habitantes do lugar próprio ao território. Aqueles que pregam o advento da comunidade, da territorialidade, precisam ter ouvidos para ouvir a limitação que tais conceitos implicam. Não queremos mais ser reconhecidos apenas em contextos específicos, como portadores de propriedades específicas. Há algo em nós que desconhece especificidades e transcende contextos, pois somos gêneros sem espécies, como dizia o jovem Marx (Safatle, 2016b, p. 28).

Safatle apresenta preocupações específicas ao chamar atenção para o fato de que, ao recusarmos nossa identificação em relação ao Estado, tendemos a buscar uma nova identificação, com uma comunidade, um coletivo ou território. Na sua leitura, esta identificação conceitual impõe limitações que impedem e restringem a configuração de uma nova “subjetividade”⁶⁰, pois o importante é

não ser reconhecido apenas em contextos específicos com propriedades específicas, já que há algo comum em nós, um homem comum, que desconhece especificidades, pois somos “gêneros sem espécies”.

Um último aspecto que gostaríamos de ressaltar em relação à aproximação dos pensamentos hardt-negriano e safatleano, e que parece ser ainda um grande problema para o desenvolvimento das lutas sociais contemporâneas, diz respeito à comunicação e a forma como os movimentos expressam sua indignação. De acordo com Safatle,

(...) não é de se estranhar que a prática política acabe por se reduzir atualmente, em larga medida, ao bloqueio dos espaços físicos, ao fechamento da circulação, à paralisação. Estas manifestações brutas da indignação de quem se sente lesado e esquecido e calcula a partir do dano necessário a fazer para ser visto. Mas a política não é apenas exposição da indignação, embora isso também lhe seja próprio. Ela é, no seu sentido mais profundo, conquista da opinião pública, produção de aglutinações através da emergência de um sujeito dotado de imaginação política capaz de implicar qualquer um (Safatle, 2016b, p. 21-22, grifos nossos).

A leitura do autor é um tanto limitada no momento em que restringe a análise das manifestações enquanto bloqueios físicos e seu modo bruto

⁶⁰ Em uma passagem anterior, Vladimir Safatle aponta o problema de fazermos das demandas políticas demandas de autorrealização individual e coletiva e que acabam por fortalecer a ordem. E afirma: “Ao reduzirmos nossas demandas à pressão por reparação, fortalecemos aqueles que têm a institucionalidade que pode nos amparar. (...) a gramática da revolta é a mesma do poder. O que há de diferente é apenas a demanda para que tal gramática se amplie e seja válida ‘para mim também’. Como se, no fundo, todos quisessem ser proprietários do que é ‘a sua parte’”(Safatle, 2016b, p. 20-21).

apenas para serem vistos ao expressarem sua indignação, não levando em conta o fato concreto de que tais ações são altamente políticas, ao se apropriarem fisicamente do espaço público e comum, que lhe é cotidianamente retirado, seja pela rotina incessante de exploração do trabalho, seja pela falta de recursos financeiros para acessarem tais espaços. Além disso, tais manifestações impedem a circulação “natural” de reprodução do capital. Do mesmo modo, a maneira dita bruta com que se expressam contra bancos, detentores da riqueza da sociedade, e contra objetos que representam o Estado; a maneira com que legitimam sua liberdade e seus direitos sociais, expressam a negação a este emaranhado de instituições que figuram as formas de exploração do capitalismo neoliberal.

Dito isso, gostaríamos de ressaltar a observação safatleana ao fato de que a política não se limita a essas ações políticas legítimas, mas que em última instância, a política é a conquista da opinião pública. Isso significa dizer

que, embora estas ações de bloqueios e de quebra-quebras tenham seu significado político e sejam compreendidas e apoiadas pela opinião pública⁶¹, a comunicação da expressão da indignação política deve ganhar força e ir além como forma de comunicar suas demandas a um maior número de pessoas possível, por isso este sujeito político deve ser dotado de imaginação, uma imaginação capaz de instaurar um poder constituinte, para dar conta do desenrolar dessas lutas, implicando genericamente a qualquer um.

Se anteriormente Hardt e Negri analisavam que na era da comunicação um dos problemas mais urgentes era a quase incomunicabilidade das lutas⁶², o mesmo não ocorre ao observarem o ciclo de lutas contemporâneo, pois, agora identificado o inimigo comum, a saber, o Império, os movimentos se comunicam, compartilhando métodos, práticas, pautas e se solidarizando com lutas do outro lado do globo. Os autores afirmam ainda que

O conhecimento cada vez mais constitui o cerne das relações sociais, em termos tanto de controle

⁶¹ Como bem demonstraram as manifestações do Brasil em 2013 quando, no 3º Ato contra o Aumento da Tarifa ocorrido no dia 13 de junho em São Paulo, o Programa Brasil Urgente, comandado por Datena, fez uma pesquisa de opinião ao vivo sobre se o povo era ou não a favor dos quebra-quebras nos atos. Estarrecido com o apoio dos telespectadores às manifestações brutas, o apresentador refez a pesquisa, e novamente a opinião estava de acordo com aqueles que estavam nas ruas. Este vídeo com o título *Datena surpreendido com pesquisa! Passe Livre 13/06/2013*, pode ser visto em: <https://www.youtube.com/watch?v=7cxOK7SOI2k>. Acesso: 25 de janeiro de 2020.

⁶² Referimo-nos aqui à análise hardt-negriana que se encontra no livro *Império* (2001, p. 73).

capitalista, como de resistência referente ao trabalho vivo. Portanto, não é coincidência que, no atual ciclo de lutas, grande parcela de ativistas sejam estudantes, trabalhadores intelectuais e aqueles que trabalham em empregos de serviços urbanos – o que alguns denominam precariado cognitivo. Eles fazem a mediação, na própria pele, de atividade de comunicação, trabalho intelectual e dos esforços requeridos para estudar. (...) A proliferação de lutas e seu caráter performativo se baseiam na nova natureza da força de trabalho. À medida que a centralidade do trabalho cognitivo se torna hegemônica, ele permeia e é cristalizado nessas formas de luta. Logo, na transição desses movimentos, do protesto ao processo constituinte, *a demanda pela publicidade e transparência do poder* se torna fundamental (Hardt & Negri, 2014, p. 87, grifo nosso).

Uma vez que o conhecimento tem centralidade na atual forma de controle capitalista e da resistência, os autores de *Declaração* apontam que os estudantes, trabalhadores intelectuais e trabalhadores de serviços urbanos constituem os agentes das lutas contemporâneas e, nesse sentido, o trabalho cognitivo é hegemônico, tornando-se fundamentais na transição do protesto para o processo constituinte *a publicidade e a transparência do poder*. Ao que parece, esta é uma outra forma de apontar a necessidade da comunicação e conquista da opinião pública, como forma de implicar a qualquer um, e isto se torna fundamental durante o processo de instauração do poder constituinte.

A comunicação, publicidade, transparência e conquista da opinião pública, parecem ser tarefas e elementos

importantes para informação, comunicação e diálogo das diferentes lutas sociais que têm sido travadas ao longo do século XXI. Porém, mesmo que o homem do comum, a constituição do poder constituinte e a formação de um corpo espectral sem solo ainda não tenham ocorrido, isso não significa que os confrontos tenham cessado e que a batalha esteja perdida. Pelo contrário, elas ainda continuam pungentes ao redor do mundo e vão continuar. A afirmação pela continuidade dos ciclos de lutas é compartilhada pelos autores aqui trabalhados. Assim, Safatle argumenta logo nas primeiras linhas do *Manifesto*:

(...) elas [i.e., as ruas] ainda queimarão em muitos outros e imprevistos lugares, recolocando o que é separado pelo espaço em uma série convergente no tempo. Na verdade, por mais que alguns procurem se convencer do contrário, por mais que agora o fogo pareça ter momentaneamente se retraído, as ruas desde então não pararam de queimar, elas só deslocaram sua intensidade (Safatle, 2016b, p. 4-5).

Já no último capítulo da *Declaração*, lemos que,

Mesmo quando tomados pelo desespero, devemos nos lembrar de que, ao longo da história, acontecimentos inesperados e imprevisíveis emergem e voltam a embaralhar completamente as cartas dos poderes políticos e das possibilidades. Você não precisa ser um milenarista para acreditar que esses acontecimentos políticos voltarão. Não é só uma questão de números. Num dia, há milhões de pessoas nas ruas e nada muda, e, no outro, a ação de um pequeno grupo pode subverter completamente a ordem dominante (Hardt & Negri, 2014, p. 136).

E nossos autores aqui analisados não estavam errados. E nem tinha como estarem. Tomando como exemplo os acontecimentos do ano de 2019, podemos observar uma série de lutas que queimaram as ruas e colocaram em movimento uma série de acontecimentos políticos.

No Curdistão, a resistência continua com a Federação Democrática do Norte e Leste da Síria, que propõe sua peculiar experiência de transição ao socialismo contra o Estado Turco⁶³. No Líbano, o povo foi às ruas contra as medidas antipopulares do governo. No Iraque, ocorreram as mobilizações massivas contra o governo, contra o desemprego, a escassez de serviços básicos e a precarização das condições de vida. A América Latina não ficou atrás e intensas mobilizações tomaram as ruas de diversos países do continente⁶⁴.

É bem verdade que, no caso da Bolívia, pudemos observar um acirramento das tensões políticas após a reeleição do presidente Evo Morales, que foi atingido por um golpe de Estado

promovido por setores reacionários que contestaram os resultados das eleições e que colocaram milhares de pessoas nas ruas, fazendo com que seu presidente deixasse o país, além de promoverem ondas de violência contra as populações indígenas que possuem certa identificação com o então presidente golpeado. Isso levou a uma reação das cidades de origem indígena mais afastadas dos grandes centros urbanos, para fazer valer o que fora realizado nas urnas. O país viveu um período de tensão e uma guerra civil esteve em vias de estourar. No atual momento, porém, parece que o fogo está momentaneamente retraído.

Na Argentina, observamos a volta do peronismo em 2019 com a eleição de Alberto Fernandez, após quatro anos do governo ultraliberal de Macri. No entanto, as mobilizações que mais fizeram o fogo queimar por direitos foram as manifestações do Equador e do Chile. No Equador, o povo foi às ruas quando o governo de Lenín Moreno tentou implementar uma reforma

⁶³ Para Hardt e Negri, “os experimentos contemporâneos em Rojava, no Curdistão sírio, fornecem-nos alguns indícios do que uma autonomia democrática descolonizada poderia vir a ser” (Hardt & Negri, 2018, p. 56).

⁶⁴ As informações deste e dos próximos três parágrafos foram retiradas do livreto *Análise de conjuntura: a América e o Mundo se movem*. Federación Anarquista Uruguaya (FAU), Federação Anarquista de Rosário (FAR), Organización Anarquista de Córdoba (OAC), Coordenação Anarquista Brasileira (CAB) e Grupo Libertário Vía Libre - Colômbia. Novembro de 2019. Disponível em: <https://anarquismosp.files.wordpress.com/2019/12/conjuntura-amlat.pdf>. Acesso: 20 de janeiro de 2020.

estrutural de crédito com o FMI e um drástico aumento do combustível de até 120%. Diante do crescente aumento das manifestações na capital Quito, o governo fugiu, e após 11 dias de protestos massivos e um saldo trágico de 11 mortes, 1300 pessoas feridas e 1100 pessoas presas, o governo sentou para negociar com a direção de algumas organizações, suspendendo o decreto que eliminava o subsídio dos combustíveis, porém, mantendo vigentes aspectos do pacote de medidas neoliberais.

Já no Chile, os protestos se iniciaram com o movimento dos estudantes secundaristas contra o aumento das tarifas de energia e transporte público da capital Santiago. Após serem violentamente reprimidos, o governo de Sebastián Piñera atacou a legitimidade dos protestos e passou a aplicar a Lei de Segurança do Estado. Logo os protestos tiveram apoio das organizações sindicais e estudantis, organizando grandes greves, ocupando praças e fechando avenidas, o que gerou a maior manifestação na história recente do país com mais de 1 milhão de pessoas no dia 25 de outubro. O Estado respondeu com violenta repressão, com maus-tratos, tortura, assédio e abuso sexual. Ao mesmo tempo, o governo se

viu obrigado a revogar o aumento das passagens e decretou um mínimo de reformas sociais. Por outro lado, os partidos de esquerda tradicionalmente constituídos passaram a bater na pauta de uma reforma constituinte, para superar aquela realizada nos tempos da ditadura de Pinochet.

Outras manifestações poderiam ainda ser apresentadas, como as que insurgiram na Colômbia, os protestos em Hong Kong, os atos dos coletes amarelos na França e a crescente mobilização global pelo clima, que teve suas pautas reforçadas pelos aumentos das queimadas e desmatamentos de regiões da Floresta Amazônica impulsionados pelos acordos do governo brasileiro com o agronegócio.

4. CONCLUSÃO

Os três autores aqui trabalhados compreendem que uma democracia efetiva só se realizará quando houver um sujeito político capaz de entendê-la e aplicá-la. Há aqui uma convergência entre o pensamento de Hardt e Negri e o de Safatle, a divergência estando na compreensão da existência ou não desse sujeito. Tanto a *Declaração* quanto o *Manifesto* são textos de intervenção, que descrevem um cenário político que nos é familiar e que buscam contribuir para a

constituição de um mundo diferente, horizontal, realmente democrático.

Como vimos, as concepções de multidão e constelação servem para os autores descreverem os sujeitos que eles observam nas atuais lutas sociais. Trata-se de uma gramática diferente, cada uma com suas peculiaridades, para narrar os acontecimentos vividos e observados nas ruas que queimam no início deste século XXI. Se, para Hardt e Negri, as singularidades que compõem a multidão são capazes de agir em comum por reconhecerem o que compartilham em comum, e isso sem que suas diferenças precisem ser abstraídas ou deixadas de lado, o mesmo não se dá para Safatle, para o qual é necessário um empuxo de indiferenciação dos lugares específicos para que as lutas entrem em constelação, constituindo assim um novo sujeito político.

Observamos acima a crítica de Safatle à constituição dos lugares de fala, que seriam excludentes e mesmo autoritários e antipolíticos. Como contraponto a essa visão, é oportuno nos lembrarmos aqui das considerações de Djamila Ribeiro sobre o conceito de lugar de fala e sobre a importância de refletirmos sobre ele. Nas palavras da autora,

Um dos equívocos mais recorrentes que vemos acontecer é a confusão entre lugar de fala e representatividade. Uma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa. Acreditamos que não pode haver essa desresponsabilização do sujeito do poder. A travesti negra fala a partir de sua localização social, assim como o homem branco cis. Se existem poucas travestis negras em espaços de privilégio, é legítimo que exista uma luta para que elas, de fato, possam ter escolhas numa sociedade que as confina num determinado lugar, logo é justa a luta por representação, apesar dos seus limites. Porém, falar a partir de lugares é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem. Em outras palavras, é preciso, cada vez mais, que homens brancos cis estudem branquitude, cisgeneridade, masculinos. (...) Pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, muito bem classificada por Derrida como violenta. Há pessoas que dizem que o importante é a causa, ou uma possível “voz de ninguém”, como se não fôssemos corporificados, marcados e deslegitimados pela norma colonizadora. Mas, comumente, só fala na voz de ninguém quem sempre teve voz e nunca precisou reivindicar sua humanidade (Ribeiro, 2017, p. 49-50).

A partir dessa perspectiva, a questão não seria tomar consciência de uma ausência de lugar a fim de liberar o caminho para a constituição de um novo sujeito político, e sim compreender a real desigualdade que impera atualmente entre os diversos lugares de fala. A importância e a concretude desse problema, como apontam Hardt e Negri, foram percebidas pelos movimentos sociais em suas ocupações e acampamentos dos últimos anos, pois, em suas assembleias gerais, os movimentos têm se esforçado para “abrir

a participação a todos” e têm estabelecido “regras para encorajar os tradicionalmente desfavorecidos a falar primeiro” (Hardt & Negri, 2018, p. 387).

Ao buscarmos apontar a possibilidade de um horizonte comum de ação política a partir de Hardt, Negri e Safatle, entendemos que a crítica à representação e à tentativa de dirigir os movimentos a partir de fora, bem como a ênfase na importância da comunicação das lutas globais, nos permitem conceber um projeto político comum. Não se trata aqui de defender que todos os caminhos nos levarão necessariamente ao mesmo objetivo, como se houvesse uma teleologia, um fluxo a nos guiar de maneira inevitável a um futuro já determinado. Quando as ruas queimam e quando a multidão declara direitos para a constituição de um mundo novo, ou quando nossos autores escrevem sua *Declaração* e seu *Manifesto*, estão buscando contribuir para a elaboração de uma nova sociedade, horizontal, democrática, algo que ainda está por se fazer e que está sendo construído, de uma maneira ou de outra, nas revoltas, nas lutas sociais, no aprendizado constante que trazem e na reelaboração de suas estratégias e táticas.

Para finalizarmos nossas reflexões, lembremos as palavras de Negri e de Safatle a respeito do inimigo comum que ambos identificam e que precisa ser superado a fim de constituirmos o mundo novo que desejamos, a saber, o fascismo. Eis as palavras de Negri:

(...) a virtualidade da democracia, sua presença e resistência, estão sempre presentes, poderosas. Não ter medo, nem mesmo do fascismo, significa saber que nas vicissitudes do desejo coletivo há sempre um possível Masaniello⁶⁵, uma insurreição próxima. (...) Contra a superstição, contra aquela corrupção do Estado que é o fascismo, abre-se então a potência da razão. Como? Eu acredito que é quando mulheres e homens descobrem que o desejo pode certamente transformar-se em medo e se degradar em superstição – mas, ao mesmo tempo, que o medo os reduzirá à solidão. E a solidão é inatural e insuportável, é precisamente medo e miséria. Portanto, como os homens são naturalmente sociais, eles se rebelam e buscam tornar-se multidão – eles se libertarão do medo, mesmo da morte e, em comum, recuperarão a democracia. Caso contrário, não poderiam viver nessa inconstante tristeza que é o medo, dominados por presságios e superstições, por imaginários miraculosos ou terrorísticos. Na multidão como encontro e força de liberdade e igualdade, eles renovarão seu desejo. (...) os homens sempre podem derrotar o fascismo confiando na razão e no amor (Marino & Santiago, 2019, p. 383-384).

Agora, os dizeres de Safatle contra o fascismo, especialmente aquele que se encontra entre os brasileiros:

Neste momento, o fascismo nacional acredita que terá à sua frente o espaço livre e oponentes melancólicos. Eles sempre erraram e continuarão a errar. Quis a contingência que nós fossemos a última barreira. Pois eles descobrirão que esta era a barreira mais intransponível. Eles descobrirão que esta era a barreira que nunca se abala, que

⁶⁵ Masaniello (1620-1647), pescador que liderou a revolução popular ocorrida em Nápoles entre 1647 e 1648.

ficará de pé até o fim. Ela é construída pelos desejos, pela inteligência e pela força dos que nunca deixarão suas vidas serem colonizadas pelo medo. E ao final, esta barreira será a primeira parede para a construção de outro país (Safatle, 2018, p. 18).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORGES, Mariana T.; OLIVEIRA, Laura S. L.; PINHEIRO, Hyury. (2019) “‘Anota aí: eu sou ninguém’: entrevista com Vladimir Safatle”. *Idéias*, Campinas, SP, v. 10, p. 1-38.
- DE MORAES, Wallace. (2018) *2013 – Revolta dos Governados: ou, para quem esteve presente, revolta do vinagre*. Rio de Janeiro: WSM Edições.
- FONSECA, Thiago Silva Augusto da. (2015) *Hardt, Negri e a organização do desejo*. 220 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. (2001) *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 2ª edição. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2005) *Multidão*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2012a) *Declaration*. New York: Argo Navis Author Services.
- _____. (2012b) *Questo non è un manifesto*. Traduzione di Stefano Valenti. Milão: Giangiacomo Feltrinelli Editore.
- _____. (2014) *Declaração – Isto não é um manifesto*. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições.
- _____. (2016) *Bem-estar comum*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2018) *Assembly: a organização multitudinária do comum*. Tradução de Jefferson Viel e Lucas Carpinelli. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.
- MARINO, Mario & SANTIAGO, Homero. (2019) “Antonio Negri revisita seu livro ‘A anomalia selvagem’”. *Cadernos Espinosanos*, (41), p. 379-390.
- NEGRI, Antonio. (2009) “Para uma definição ontológica da multidão”. *Lugar comum*. Estudos de mídia, cultura e democracia, n. 19-20, p. 15-26.
- RIBEIRO, Djamila. (2017) *O que é lugar de fala?*. Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte (MG): Letramento.
- SAFATLE, Vladimir. (2016a) “O Brasil na era dos esgotamentos da imaginação política. Uma nação de zumbis que têm na melancolia seu modo de vida. Entrevista especial com Vladimir Safatle”. *IHU Unisinos*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/556554-o-brasil-na-era-dos->

esgotamentos-da-imaginacao-politica-
uma-nacao-de-zumbis-que-tem-na-
melancolia-seu-modo-de-vida-
entrevista-especial-com-vladimir-
safatle. Acesso em 18 de janeiro de 2020.

_____. (2016b) *Quando as ruas
queimam: manifesto pela emergência*.
Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições.

_____. (2018) *Um dia, esta luta iria
ocorrer*. Série Pandemia. São Paulo: n-1
edições.

EXPERIÊNCIAS PEDAGÓGICAS LIBERTÁRIAS BRASILEIRAS: PASSADO E PRESENTE

Marcos Raddi dos Santos⁶⁶

RESUMO

O artigo aborda as experiências pedagógicas libertárias no Brasil, desde o final do século XIX até o início desse século XXI, resgatando algumas contribuições educacionais práticas e teóricas empreendidas pelos militantes anarquistas na área da educação. Após uma breve definição do anarquismo e, a partir dele, da pedagogia libertária, são apresentadas as primeiras iniciativas educacionais em solo brasileiro através da criação das primeiras escolas libertárias e até de uma Universidade Popular no Rio de Janeiro, em 1904, com curta duração, mas de extrema importância. São analisadas aproximações, concordâncias e possíveis diálogos entre a pedagogia libertária e a pedagogia libertadora, de Paulo Freire. Por fim, é demonstrada a viabilidade da pedagogia libertária na atualidade, a partir da exposição de experiências pedagógicas libertárias ocorridas nesse

início de século XXI. A metodologia empreendida foi pesquisa bibliográfica em obras de referência sobre o assunto.

Palavras-Chave: anarquismo; pedagogia libertária: história; pedagogia libertária: atualidade; pedagogia libertária: Brasil; Paulo Freire.

ABSTRACT

The article discusses the libertarian pedagogical experiences in Brazil, from the end of the 19th century until the beginning of the 21st century, rescuing some practical and theoretical educational contributions accomplished by anarchist militants in the area of education. After a brief definition of anarchism, and from it of libertarian pedagogy, the first educational initiatives on Brazilian land are presented through the creation of the first libertarian schools and even of a Popular University in Rio de Janeiro in 1904, with a short duration, however of extremely

⁶⁶ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense (2019-2021).

importance. Approximations, agreements and possible dialogues between libertarian pedagogy and liberating pedagogy, by Paulo Freire, are analyzed. Finally, the viability of libertarian pedagogy is demonstrated today, based on the exposition of libertarian pedagogical experiences that occurred in the beginning of the 21st century. The methodology used was bibliographic research in reference works on the subject.

Keywords: anarchism; libertarian pedagogy: history; libertarian pedagogy: actuality; libertarian pedagogy: Brazil; Paulo Freire.

INTRODUÇÃO

Este artigo⁶⁷ pretende abordar a pedagogia libertária no Brasil através da história e contemporaneamente, apresentando algumas experiências educativas realizadas por militantes anarquistas desde o final do século XIX até o início do século XXI. Seu principal objetivo é explicitar a importância do ideário pedagógico anarquista como instrumento de luta, contestação e

resistência contra os diversos tipos de dominações e opressões existentes em nossa sociedade. Para melhor entendimento, dividimos o texto em quatro itens que estabelecerão uma linha de raciocínio, facilitando a compreensão da temática e das ideias expostas.

No primeiro item, definiremos o anarquismo e a pedagogia libertária; no segundo, trataremos do surgimento do anarquismo no Brasil e das primeiras experiências pedagógicas libertárias empreendidas entre o final do século XIX e início do século XX; no terceiro item, destacaremos as aproximações e semelhanças entre a pedagogia libertadora de Paulo Freire e a pedagogia libertária; e, por fim, abordaremos algumas experiências pedagógicas libertárias da atualidade.

DEFININDO O ANARQUISMO E A PEDAGOGIA LIBERTÁRIA

É necessário iniciar a discussão com a definição do conceito de anarquismo e, a partir deste, da pedagogia libertária. O anarquismo surgiu como um fenômeno histórico na

67 Inicialmente surgiu como um trabalho final de Educação Brasileira, cursada no primeiro semestre de 2019 como disciplina obrigatória do Programa de mestrado em Educação da Universidade Federal Fluminense. Gostaria registrar minha homenagem e meus agradecimentos ao professor Jorge Najjar, que ministrou a referida disciplina e orientou os (as) discentes a aproveitarem os artigos de conclusão das disciplinas para publicações, sugestão acatada por mim e que possibilitou essa publicação. O professor Jorge Najjar faleceu no dia 20 de agosto desse ano de 2020.

Europa, na primeira metade do século XIX, através de uma série de pensadores ligados ao movimento operário, que começava a se formar nos países em processo de industrialização.

Os primeiros autores anarquistas, dentre os quais estão o francês Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) e o russo Mikhail Bakunin (1814-1876), dirigiram críticas contra o sistema capitalista de produção, contra a Igreja Católica e o poder religioso em geral e contra a autoridade estatal e a própria ideia de Estado, entendendo que estes seriam instrumentos de dominação e exploração.

O anarquismo é um conjunto de ideias e práticas que visam combater qualquer tipo de autoridade coercitiva e qualquer espécie de administração/gestão social fundada na desigualdade e na hierarquia.

O anarquista russo Kropotkin (2007: 33) explicita a negação do *status quo* como uma das características iniciais do anarquismo:

Em seus começos, a anarquia apresentou-se como uma simples negação. Negação do Estado e da acumulação pessoal do capital. Negação de toda a espécie de autoridade. Negação ainda das formas estabelecidas da sociedade, embasadas na injustiça, no egoísmo absurdo e na opressão [...].

O pensador libertário levanta um aspecto fundamental: a do anarquismo

como a negação de todas as opressões – política, econômica, cultural, religiosa, de gênero, sexual, étnico-racial, entre outras. Dessa maneira, podemos dizer que o pensamento anarquista nega a sociedade construída com base na privação da liberdade, seja de indivíduos, de classes sociais, de povos, etnias. Todavia, Kropotkin (2007: 33) adverte que o anarquismo não é apenas uma série de negações: “a afirmação – a concepção de uma sociedade livre, sem autoridade, avançando para a conquista do bem-estar material, intelectual e moral – seguia de perto a negação; ela era a sua contrapartida”. Então, podemos dizer de maneira sintética que o anarquismo nega a opressão e afirma a liberdade dos seres humanos.

O pensamento anarquista possui uma base científica e racional, posto que foi gradualmente construído a partir de observações, reflexões e estudos sobre as sociedades e a história humana; “é uma visão de conjunto que resulta da autêntica compreensão dos fatos sociais, do passado histórico da humanidade, das verdadeiras causas do progresso antigo e moderno” (Kropotkin, 2007: 34-35).

Os pensadores anarquistas interpretaram a história e as relações sociais a partir do embate entre opressão e liberdade: “é a luta entre dois grandes

princípios que, em todos os tempos, encontraram-se em oposição na sociedade: o princípio de liberdade e aquele de coerção” (Kropotkin, 2007: 35-36).

Os teóricos e militantes libertários planejam e lutam por um mundo em que não exista coerção, pois “[...] punição, polícia, juiz, salário e fome nunca foram, e jamais serão, um elemento de progresso; e se há progresso sob um regime que reconhece esses instrumentos de coerção, esse progresso é conquistado *contra* esses instrumentos, e não *por* eles” (Kropotkin, 2007: 36). Todo o progresso humano foi realizado a partir de revoltas e insurreições contra esses diversos aparatos coercitivos, ou seja, a partir das lutas pela liberdade.

As práticas e ações libertárias foram se desenvolvendo a partir da luta da classe trabalhadora contra a classe burguesa. O italiano Malatesta (2009: 4) afirma que “o anarquismo nasceu da revolta moral contra as injustiças sociais”. Durante muito tempo (e ainda atualmente) o termo anarquia esteve atrelado, principalmente entre seus detratores, aos significados de bagunça, caos, desordem. Todavia, Malatesta (2009: 4) explica que

[...] a anarquia é uma forma de vida social em que os homens vivem como irmãos, sem que

nenhum possa oprimir e explorar os demais, e em que todos os meios para se chegar ao máximo desenvolvimento moral e material estejam disponíveis para todos. O anarquismo é 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 anarquia é a sociedade organizada sem autoridade, compreendendo-se a autoridade como a faculdade de impor a própria vontade.

Nesse trecho, Malatesta revela o princípio anarquista de recusa ao governo constituído a partir de um Estado centralizado, entendido como um organismo autoritário e coercitivo. Para que haja liberdade entre os seres humanos, é necessário pensar e construir outras formas de organizações sociais em que o Estado e todo seu aparato coercitivo e repressivo sejam abolidos, instaurando-se livres associações de produção e administração entre as pessoas. Assim como Kropotkin, Malatesta (2009: 5) lembra que “a base fundamental do método anarquista é a liberdade, e por isso, combatemos e continuaremos a combater tudo o que a violenta”.

É importante frisar que os anarquistas não defendem apenas sua liberdade individual ou a liberdade de alguns indivíduos, mas sim a liberdade incondicional de toda a humanidade: “O anarquista é, por definição, aquele que não quer ser oprimido e que não quer ser opressor, aquele que deseja o maior bem-

estar, a maior liberdade, o maior desenvolvimento possível para todos os seres humanos” (Malatesta, 2009: 6).

Visando uma definição mais precisa, reproduziremos um trecho da obra de Felipe Corrêa (Corrêa, 2015: 117-118):

O anarquismo é uma **ideologia** socialista e revolucionária que se fundamenta em princípios determinados, cujas bases se definem a partir de uma crítica da **dominação** e de uma defesa da **autogestão**; em termos estruturais o anarquismo defende uma transformação social fundamentada em **estratégias**, que devem permitir a substituição de um sistema de dominação por um sistema de autogestão. O anarquismo emerge de uma relação entre determinadas práticas das classes dominadas e formulações de distintos teóricos e tem como objetivo transformar a capacidade de realização das classes dominadas em **força social** e, por meio do conflito social caracterizado pela luta de classes, substituir o poder dominador [...] por um poder autogestionário [...]. Para impulsionar esse processo de **poder**, o anarquismo considera atores principais os agentes sociais que são membros das **classes sociais** concretas, presentes em cada tempo e lugar, as quais constituem as classes dominadas de uma maneira mais ampla. O anarquismo busca, em meio a elas e como parte delas, aumentar permanentemente sua força social, por meio de processos de luta que impliquem: participação crescente, visando à autogestão, estímulo da consciência de classe, construção das lutas de baixo para cima, com independência em relação aos agentes e estruturas dos inimigos de classe; sustenta, assim, meios condizentes com os fins que pretende atingir. A consolidação desse projeto de poder se dá por meio de uma construção permanente, que encontra em um processo revolucionário, em que a violência é inevitável, um marco de passagem de um sistema de dominação para um sistema de autogestão.

Felipe Corrêa expõe algumas características fundamentais do anarquismo: crítica da dominação (em suas diversas formas), defesa da

autogestão (gestão direta dos interessados, sem hierarquias) e defesa de uma transformação social (fundamentada em estratégias revolucionárias, que permitirão substituir um sistema baseado na dominação por outro fundado sob a perspectiva autogestionária). Através de uma transformação revolucionária, que inclui a violência contra as classes dominantes e suas forças armadas, poderá surgir uma organização social pautada na liberdade, onde todos(as) sejam administradores(as) e produtores(as).

Entre os diversos ditados libertários, existe um que afirma: “Nem Deus, nem pátria e nem patrão”, ou seja, os anarquistas desejam libertar a humanidade do poder religioso, do poder político e do poder econômico, a principal tríade que mantém os seres humanos em servidão. Dessa maneira, é possível afirmar que o ideal anarquista é revolucionário, posto que almeja uma profunda transformação social a partir da organização e luta de todos(as) os(as) oprimidos(as) contra os(as) opressores(as); todos(as) aqueles(as) que são explorados(as) e dominados(as) devem unir suas forças para libertarem-se em conjunto das relações produtivas e

sociais baseadas no autoritarismo e na hierarquia.

Porém, a conscientização dos(as) oprimidos(os) para o fato de que sua situação de miséria e penúria são decorrentes de uma organização social injusta e perversa, que pode e deve ser transformada, assim como sua união para o combate de libertação não são processos espontâneos e naturais, mas sim frutos de um árduo trabalho de construção desses valores e dessas atitudes. Com o objetivo de construir esses ideais junto às classes exploradas, os militantes anarquistas investiram no terreno da cultura, através de atividades como poesia e teatro, cuja produção era imbuída dos ideais libertários. Uma das áreas onde os anarquistas mais investiram esforços foi a educação.

A maioria dos(as) autores anarquistas trataram da temática da educação em suas obras, em variados níveis de reflexão e profundidade. Nenhum(a) dos(as) grandes autores(as) considerados(as) clássicos deixou de perceber a educação como um elemento essencial para o processo de libertação da humanidade, tendo em vista que os processos educativos são responsáveis em grande parte por moldar o caráter e a visão de mundo dos seres humanos.

Desde cedo, os(as)

libertários(as) pensadores(as) constataram que a educação vinha sendo usada ao longo da história como um instrumento de opressão e dominação por parte dos opressores, servindo para inculcar dogmas e preconceitos primeiramente religiosos e posteriormente patrióticos e nacionalistas, configurando-se como um sustentáculo ideológico dos poderes religioso e político. Todavia, os mesmos pensadores enxergaram a possibilidade da educação como uma arma a ser utilizada na formação de novos seres humanos, independentes, autônomos e rebeldes, que poderão construir um novo mundo, livre de opressões.

Proudhon e Bakunin, considerados os primeiros autores anarquistas, conforme já destacado, preocuparam-se com as questões educacionais em seus escritos. Proudhon criticava o sistema de ensino da sua época como perpetuador do regime capitalista e defendia uma educação politécnica, além do “acesso de todos a todos os graus do ensino” (Luizetto, S.d: 48-49). Bakunin era adepto da concepção de instrução integral, ou seja, uma educação que desenvolvesse as dimensões intelectuais, físicas, morais, psicológicas e manuais de maneira harmoniosa. Também defendia que o

povo tivesse toda a instrução possível de ser adquirida de acordo com o desenvolvimento científico e intelectual da sua época para ajudar na sua emancipação (Luizetto, S.d.; Santana, 2018).

O geógrafo francês anarquista Élisée Reclus (1830-1905) foi um dos pensadores que mais se dedicaram ao tema da educação. Sua obra *O Homem e a Terra*, publicada em Paris em 1905, possui seis volumes, e um capítulo do livro IV é intitulado *Educação*. Em suas reflexões, Reclus (2010: 15-16) argumenta que

A cada fase da sociedade corresponde uma concepção particular da educação, conforme aos interesses da classe dominante. As civilizações antigas foram monárquicas e teocráticas e seus resquícios prolongam-se nas escolas, pois, enquanto na vida ativa do exterior, os homens liberam-se das opressões antigas, as crianças, relativamente sacrificadas, bem como as mulheres, em razão de sua fraqueza, têm de suportar por mais tempo as rotinas das práticas de outrora. O tipo de nossos manuais de educação existe há vários milênios, e ainda se repetem quase nos mesmos termos os preceitos “moralizadores” que ali se encontram. “Obedecer!”, tal é, no fundo, a única moral pregada em um livro do príncipe Phtah-Hotep [...] Obedecer a fim de ser recompensado por uma longa vida e pela benevolência dos senhores, eis toda sabedoria.

Apesar de a questão educacional estar presente no pensamento anarquista desde o seu início, o desenvolvimento de uma pedagogia libertária é tributária de ideias e experiências específicas, que exerceram uma forte influência e foram

determinantes para a sua construção e consolidação. Podemos destacar três marcos fundamentais: a concepção de instrução integral, de Paul Robin; a experiência da Colmeia, de Sébastien Faure; e a criação da Escola Racional Moderna por Francisco Ferrer y Guardia, em Barcelona. Abordaremos cada uma dessas ideias e experiências rapidamente.

Paul Robin (1837-1912) era “uma importante figura da pedagogia socialista” (Luizetto, S.d.: 54) e um dos principais idealizadores da concepção de educação integral. Participou de alguns congressos da Associação Internacional dos Trabalhadores e, no congresso de Bruxelas, em 1868, apresentou um *Programa de Ensino Integral*, que foi aprovado pela maioria, inclusive por Karl Marx (Luizetto, S.d.: 55). “O termo integral, [...] engloba três aspectos: a dimensão física, a dimensão intelectual e a dimensão moral. Robin insistia [...] na necessária interação existente entre as três dimensões[...].” Sua experiência mais importante foi o trabalho realizado no orfanato de Cempuis, de 1880 a 1894, onde colocou em prática as suas ideias educacionais, tentando suprimir a disciplina, os programas e as classificações (Kassik, 1996: 89). Apesar de algumas críticas ao projeto

(Cf. Santana, 2018: 478), foi uma influência marcante.

A outra experiência foi desenvolvida por Sébastien Faure (1858-1942) e intitulada de “Colmeia”, tendo funcionado de 1904 até 1917 como “uma escola libertária, laica e livre, um espaço de vida comunitária libertária”, com crianças e adultos vivendo em uma propriedade rural que funcionava como uma comunidade educativa autogerida e de orientação cooperativista (Marques; Silva, 2015 *apud* Santana, 2018). Além das aulas, havia outras atividades, como “oficinas de marcenaria, encadernação, alfaiataria, além do desenvolvimento de plantações, trabalhos com tipografias, atividades artísticas e culturais” (Santana, 2018: 482). Faure, assim como diversos outros anarquistas, condenava a dissociação entre trabalho manual e trabalho intelectual, considerando que um ser humano deveria ter uma formação mais diversificada, que envolvesse os dois tipos de atividades.

Apesar de as experiências de Robin e Faure contribuírem para o desenvolvimento dos princípios e métodos da pedagogia libertária, o empreendimento mais significativo e determinante foi a Escola Moderna, criada por Francisco Ferrer y Guardia (1859-1909). Luizetto (S.d.: 58) destaca

que “Ferrer não era anarquista, mas um ‘republicano ardente’. Isso não significava pouco na Espanha no final do século XIX e início do século XX, país subjugado por um governo monárquico, comprometido com o mais tradicionalista e retrógrado ramo do clero católico”.

A Escola Moderna de Barcelona foi fundada em 1901 e conseguiu sintetizar e reunir importantes princípios anarquistas que foram aplicados aos processos pedagógicos desenvolvidos. Dentre suas principais características que permitiram a criação de um paradigma de pedagogia libertária, estão a ausência de provas, exames, concursos e classificações (“nem prêmio nem castigo”); a co-educação de ambos os sexos (até então meninos e meninas eram educados separados e diferenciadamente) e também de diferentes classes sociais (pobres e ricos estudando juntos); uma educação radicalmente laica e racional, livre de quaisquer dogmas e preconceitos religiosos, políticos, patrióticos, culturais e morais, estando de acordo com o conhecimento científico da época. Edgar Rodrigues (1992: 44) relata que

Em 1905, a Escola Moderna tinha 147 sucursais, na província de Barcelona e três anos depois 1000 alunos em 10 escolas de Barcelona e capital. Criaram-se Escolas Modernas na

Espanha (Madrid, Sevilha, Málaga, Granada, Cadiz, Córdoba, Palma, Valencia), Portugal, Brasil (São Paulo), Lausane e Amsterdã.

Como podemos notar, as escolas modernas espalharam-se pelo mundo, conferindo grande prestígio para o seu fundador. Por conta de suas atividades políticas e pedagógicas, consideradas subversivas e perigosas pelas forças reacionárias, Ferrer foi preso e condenado à morte, sendo fuzilado em 13 de outubro de 1909. Sua prisão e morte causaram protestos em diversos países, inclusive no Brasil, comprovando sua influência mundial. Sua obra teórica e prática alimentou a pedagogia libertária e sua marca estende-se até nos projetos pedagógicos libertários da atualidade.

Sintetizando o que foi exposto até aqui, podemos afirmar que a pedagogia libertária é uma pedagogia anti-autoritária, que tem a liberdade por meio e por fim: os seres humanos devem ser educados através da liberdade e para a liberdade; devem ser educados para desenvolver ao máximo sua autonomia, sua consciência de classe e sua cooperação entre os oprimidos; e devem ser ensinados a rebelarem-se contra tudo aquilo que pode mantê-los na escravidão: os poderes religiosos,

políticos e econômicos em suas diversas formas e manifestações.

Através dessa exposição de alguns elementos históricos e conceitos básicos, pudemos ter uma pequena compreensão acerca do anarquismo e da pedagogia libertária. Passemos ao segundo item desse trabalho, que abordará essas correntes políticas e pedagógicas em nosso país.

O ANARQUISMO E A PEDAGOGIA LIBERTÁRIA NO BRASIL

Neste item, veremos como o anarquismo chegou ao Brasil e as primeiras experiências pedagógicas libertárias brasileiras, entre o final do século XIX e início do século XX. Durante esse período histórico, o Brasil, uma nação recém-independente, estava passando por transformações importantes, como o fim do trabalho escravo e a transição do Império para a República através de um golpe militar (15/11/1889). Um tímido processo de industrialização começa a se desenvolver, atraindo muitas pessoas para as cidades devido às oportunidades de emprego na indústria nascente.

Conforme exposto acima, o anarquismo é um fenômeno europeu. A partir de meados do século XIX, começou a haver um processo de

imigração de trabalhadores europeus para o Brasil, primeiramente para trabalhar nas lavouras de café e posteriormente para as atividades industriais. Muitos desses trabalhadores (em sua maioria italianos, espanhóis e portugueses, mas também de outras nacionalidades) já haviam entrado em contato com o anarquismo no seu país de origem, e trouxeram consigo as concepções, práticas e formas de lutas libertárias, formando um movimento operário orientado principalmente por essa ideologia. Segundo o historiador Boris Fausto (2016: 86-88):

Como se sabe, a hegemonia anarquista no interior do movimento operário até a Revolução Russa é um padrão comum a quase todos os países latino-americanos. As razões tradicionalmente apontadas para esse fato destacam o papel ideológico representado pelos imigrantes e a relativa similaridade do estágio de desenvolvimento do capitalismo industrial em seu país de origem e na América Latina. [...] é difícil reduzir o significado dos imigrantes na implantação do anarquismo na América Latina e a importância de sua proveniência de países onde o movimento libertário tinha pelo menos bastante prestígio.

Os imigrantes anarquistas organizaram as primeiras associações operárias e os primeiros sindicatos brasileiros. Uma das principais estratégias de luta dos libertários era a organização combativa através dos sindicatos: o anarco-sindicalismo, que considerava a atividade sindical como a frente de batalha mais importante. O

processo de sindicalização levou ao surgimento de inúmeras greves, que algumas vezes obtinham vitórias e melhorias parciais.

O anarco-sindicalismo parte do pressuposto de que a revolução social virá através de uma grande greve geral, que paralisará as atividades de todos os operários em todos os setores e será o ponto de partida para a instauração de uma sociedade autogerida, formada pela livre associação de indivíduos emancipados e soberanos. Os sindicatos e os sindicalistas sofreram forte repressão e perseguição por parte do governo oligárquico e das forças policiais. Segundo Boris Fausto (2016: 89):

[...] o Estado oligárquico parecia confirmar em larga medida a teoria anarquista, ao negar o reconhecimento dos mínimos direitos operários, ao optar pela repressão nos momentos de confronto aberto de classes.

Além da luta sindical, os anarquistas investiram no terreno da cultura, através de recitais de poesias libertárias, teatro libertário, organização de bailes e eventos de confraternização, publicação de inúmeros periódicos e revistas, e também na área de nosso principal interesse nesse estudo, a educação. Um importante militante anarquista brasileiro, Edgar Leuenroth (S.d.: 117), ao comentar sobre a ação

pedagógica e cultural libertária, registra que:

[...] os anarquistas nunca se descuidaram da obra cultural do povo, procurando, pelo menos, neutralizar a ação obscurantista dos reacionários, por meio de escolas, ateneus, centros de cultura social, fundados em várias zonas do país, conferências e palestras comentadas, além da difusão e publicação de folhetos, livros, revistas e jornais. Volumosa é a bibliografia anarquista no Brasil.

Dentre os diversos empreendimentos educacionais libertários, podemos destacar a criação de escolas operárias. Sobre esse processo, Edgar Rodrigues (1992: 48) esclarece que

A fundação de escolas operárias no Brasil está ligada à formação das associações de classe. Ao tempo em que estas começaram a arremeter trabalhadores para doutriná-los, esbarraram com o analfabetismo dificultando o avanço das ideias revolucionárias. Sua imprensa tinha poucos leitores, a maioria dos operários tinha sido obrigada a trocar a escola pela fábrica e pela oficina aos seis e sete anos de idade, para ajudar seus pais a sustentar a prole.

Por isso, os mais ilustrados, tinham de ler os jornais e prospectos em voz alta, em grupo, nos locais de trabalho, à hora do “almoço”, ou nas sedes das associações para que a maioria de analfabetos pudessem ouvir, compreender as ideias, os métodos de luta, memorizá-los, assimilá-los!

Mas “memorizar” ideias não era tudo que o proletariado desejava para seus companheiros que não puderam frequentar a escola. E lança-se então a fundar escolas de alfabetização, de artes e ofícios, de militantes, a proferir palestras num esforço digno de registro e exaltação à obra pioneira. Dos centros de estudos e cultura social e das associações de classe, os idealistas operários, expeliam raios de luz rasgando as trevas do trabalhador, abrindo novos horizontes a pais e filhos, oprimidos duplamente: pela exploração burguesa e pelo analfabetismo!

No Rio Grande do Sul nasce a Escola União Operária, no ano de 1895. Seu progresso mereceu admiração de quantos tomaram conhecimento da

iniciativa pioneira. Teve uma duração digna, instruindo as camadas mais humildes, os trabalhadores daquela região.

Através desse trecho, podemos perceber a importância e centralidade da educação para os projetos anarquistas, principalmente através da criação de escolas para os operários e seus filhos, a primeira surgida ainda no final do século XIX (1895), no Rio Grande do Sul, como relata Rodrigues.

A alfabetização e instrução dos trabalhadores eram essenciais para a sua conscientização e consequente adesão à luta sindical, através do entendimento dos princípios e práticas do anarco-sindicalismo. Outras escolas foram sendo criadas: *Escola Libertária Germinal*, em São Paulo, 1903; em Santos, surgem a Escola Sociedade Internacional em 1904 e a Escola Noturna em 1907; a Escola Eliseu Reclus é fundada em 1906, em Porto Alegre; no Rio de Janeiro, surgem a Escola 1º de Maio, em Vila Isabel, bairro da zona Norte, e a Associação Escola Moderna, na Rua do Senado, Centro da cidade; em 1909, é fundada em São Paulo uma escola moderna; no Ceará, surge a Escola Germinal; em 21 de novembro de 1911, a escola noturna da Liga Operária de Sorocaba era reaberta, após ser fechada pela polícia; em 1913, é criada a

Escola Moderna de Petrópolis, no estado do Rio de Janeiro (RODRIGUES, 1992; SANTOS, 2017).

Todas essas escolas funcionavam de acordo com as ideias e práticas desenvolvidas por Robin, Faure e Ferrer, apresentadas no item anterior. Essas escolas não devem ser vistas como um esforço isolado, mas antes como um trabalho coletivo, como nos aponta Neiva Beron Kassik (1996: 91-92):

[...] todo o movimento operário logo se ligava a escola e a imprensa operária, capazes de desenvolver e divulgar suas ideias e realizações. [...] articulavam-se a imprensa operária, os sindicatos, os Centros de Cultura Social, as ligas dos trabalhadores e as escolas libertárias.

Segundo o autor José Damiro Moraes (Moraes, *apud* Santana, 2018), “entre 1885 e 1925, cerca de quarenta instituições de ensino anarquistas surgiram no Brasil”. Durante o período da Primeira República (1889-1930), quando surgem essas instituições, a pedagogia libertária é de total importância, tendo em vista que ela combatia outras tendências pedagógicas conservadoras, reacionárias ou menos radicais (recuadas), conforme afirma Paulo Ghiraldelli Jr. (2001: 19-20):

Basicamente três correntes pedagógicas distintas formaram o cenário das lutas político-pedagógicas da Primeira República: a Pedagogia Tradicional, a Pedagogia Nova e a Pedagogia Libertária.

Essas três vertentes pedagógicas, grosso modo, podem ser vistas associadas a três diferentes

setores sociais. [...] a Pedagogia Tradicional associava-se às aspirações dos intelectuais ligados às oligarquias dirigentes e à Igreja. A Pedagogia Nova emergiu no interior de movimentos da burguesia e das classes médias que buscavam a modernização do Estado e da sociedade no Brasil. A Pedagogia Libertária, ao contrário das duas primeiras, não teve origem nas classes dominantes; vinculou-se aos intelectuais ligados aos projetos dos movimentos sociais populares, principalmente aos desejos de transformação social contidos nas propostas do movimento operário de linha anarquista e anarco-sindicalista.

A ação educativa libertária não se restringiu apenas à criação de escolas operárias para alfabetização dos trabalhadores e seus filhos; os militantes anarquistas ousaram tentar estabelecer um projeto pedagógico mais complexo: uma Universidade Popular. Para encerrar esse item, apresentaremos brevemente essa experiência.

A Universidade Popular de Ensino Livre foi fundada no ano de 1904 no Centro da cidade do Rio de Janeiro; “sua sede ficava no Centro Internacional dos Pintores, na rua da Constituição nº 47” (Rodrigues, 1992: 49). Diversos intelectuais anarquistas e alguns outros que não eram, mas simpatizavam com a ideologia libertária, foram os responsáveis por esse empreendimento. Milton Lopes (2006: 208) nos informa sobre alguns desses participantes:

Tomaram parte da Universidade Popular, entre outros, Araújo Viana, Carvalho e Behring, Curvelo de Medonça, Deodato Maia, Érico Coelho, Evaristo de Moraes, Fábio Luz, Felisbello Freire, Joaquim Murtinho, José

Veríssimo, Martins Fontes, Morales de los Rios, Pedro do Couto, Pereira da Silva, Platão de Albuquerque, Rocha Pombo, Rodolfo Bernadelli, Silva Marques e Sinésio de Faria.

Essa iniciativa demonstra que os militantes libertários não estavam apenas preocupados com a alfabetização das classes trabalhadoras, mas desejavam proporcionar o máximo de instrução possível, nesse caso em nível de ensino superior. É uma concepção bem próxima da ideia de Bakunin de que o povo deve ter toda a instrução que for possível na época, para que nenhuma classe (especialmente a burguesia) tenha mais conhecimento e domine em virtude de maior capacidade intelectual. Apesar do seu breve funcionamento (por volta de três meses), outro trecho de Lopes (2006: 221) nos permite ter uma dimensão da importância dessa instituição de ensino:

[...] a Universidade dispunha de museu social, livraria e uma biblioteca que funcionava das 10 às 22h, admitindo-se o empréstimo de livros, jornais e revistas de todas as partes do mundo. Havia também um consultório médico a cargo de Fábio Luz, e um escritório jurídico, de Curvelo de Mendonça.

[...] a UP abriu as portas no dia 26 de julho, para uma palestra de Manuel Curvelo de Mendonça. No dia 27, começou o curso de filosofia, com Pedro do Couto; no dia 28, o de Higiene, com Fábio Luz; No dia 29, os de História Natural, com Platão de Albuquerque, História das Civilizações, com Rocha Pombo, e Geografia, com Pereira da Silva; e no 30, as aulas de Aritmética, com José de Oliveira.

Em agosto, a sede da UP mudou-se para a rua São José, número 15, 1º andar. As aulas continuaram regularmente, sempre à noite, de quinta a domingo. O currículo enriqueceu-se com a Matemática Superior, ministrada por Sinésio de Faria; Português, por Geonísio de Carvalho;

Economia Social, por Curvelo de Mendonça; Desenho e Modelagem, por Francisco Sá; História Universal e Francês, por Rodrigues de Sousa.

No domingo, 11 de setembro, realizou-se um festival literário. Curvelo de Mendonça falou sobre a questão social, e Elísio de Carvalho, sobre Kropotkin. Houve ainda um bingo e distribuição de literatura social. O Conselho de Administração reuniu-se na terça-feira seguinte, “para tratar de negócio urgente e importante”, pelo que se pedia o comparecimento de todos os cooperativados. Era o prenúncio do término daquela experiência libertária.

Todas as experiências pedagógicas empreendidas pelos anarquistas apresentadas até aqui demonstram o grande esforço desses militantes em prol da educação e cultura do povo e a preocupação em oferecer aquisições intelectuais e culturais que pudessem contribuir para sua emancipação. Esse esforço educativo em conjunto com outras táticas, como os sindicatos, as greves, as mobilizações, passeatas, etc., constituíram-se em armas de luta da classe trabalhadora e permitiram a conquista de alguns direitos e a melhoria de algumas condições de trabalho. Finalizamos esse item com um trecho de Rodrigues (1992: 49), que permite a apreensão da magnitude desse trabalho:

No Brasil – a história ainda há de registrar isso por ser verdadeiro – o elemento libertário propagou mais instrução e cultura no seio da classe trabalhadora, até 1920, do que as escolas oficiais com seus professores teleguiados pela pedagogia dominante, com verbas cobradas em forma de impostos.

No terceiro item faremos uma aproximação entre a pedagogia de Paulo Freire e a pedagogia libertária.

PEDAGOGIA DO OPRIMIDO, PEDAGOGIA DA AUTONOMIA E PEDAGOGIA LIBERTÁRIA: PAULO FREIRE E O ANARQUISMO

Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) foi e ainda é um dos mais importantes educadores brasileiros e um dos maiores pedagogos do século XX, autor de uma vasta obra que influenciou e ainda influencia diversos pensadores e intelectuais, movimentos políticos e sociais e produções científicas na área das ciências humanas, tanto no Brasil quanto no mundo. Desenvolveu um importante trabalho de alfabetização de adultos no Brasil durante o governo do presidente João Goulart, mas foi preso e exilado logo após o golpe civil-empresarial-militar, em 1964. Lecionou em vários países e Universidades pelo mundo, foi consultor das reformas educacionais empreendidas pelas ex-colônias portuguesas na África (Guiné-Bissau e Moçambique). Atualmente, Freire, suas obras e suas ideias estão sendo atacados pela onda conservadora

que assola a sociedade brasileira, mesmo possuindo reconhecimento internacional, tendo recebido por volta de 35 títulos de doutor *honoris causa*.⁶⁸

Para o nosso trabalho, nos importa saber quais são as possíveis relações entre a obra de Paulo Freire e a pedagogia libertária. Essas relações já foram apontadas por alguns estudiosos, como, por exemplo, Michel Antony (2011: 154):

No Brasil, as pesquisas e iniciativas de **Paulo Freire** (1921-1997) resgatam com amplitude os ideais pedagógicos libertários. Vale ressaltar que ele não é anarquista. Seus laços pedagógicos e políticos passam de uma democracia cristã progressista e reformista (no Brasil e no Chile) a um engajamento tardio à extrema esquerda, depois à esquerda simplesmente, ao lado do Partido dos Trabalhadores, e próximo de movimentos autogestionários e neozapatistas. Essas ações oficiais para diversos Estados e governos limitam, portanto, a teoria “ácrata” que as vezes lhe atribuem.

Todavia, ele é por excelência, decerto, o pedagogo do subdesenvolvimento, mas igualmente o pedagogo da liberação e da liberdade. Tornou-se a grande referência de todos aqueles que se interessam pela educação popular. Bom conhecedor dos libertários Ferrer y Guardia e Célestin Freinet [...].

Antony nos chama atenção sobre a importância de atentar para o fato de que Paulo Freire não era anarquista, suas filiações teóricas estavam mais ligadas ao marxismo. Apesar disso, algumas características de suas práticas educativas e de sua produção teórica

68 Expressão em latim que significa “por causa de honra”. É um título dado a uma pessoa que tenha exercido influência em determinada causa.

convergem para o anarquismo e a pedagogia libertária.

Para começar, Freire dedicou boa parte de sua vida a desenvolver projetos educativos junto aos oprimidos (camponeses(as), operários(as), desempregados(as), entre outros(as)), projetos estes imbuídos de uma concepção revolucionária, de transformação social. Uma de suas principais áreas foi a alfabetização de adultos. Desenvolveu um método inovador e radical, partindo da realidade do educando. Sua alfabetização era necessariamente política; a leitura da palavra deveria levar a uma leitura crítica do mundo. Essa seria a primeira ligação de Freire com o anarquismo, posto que, assim como os pedagogos libertários, ele foi um militante da educação, preocupado em desenvolver junto com os oprimidos um processo educacional que estivesse a serviço de sua libertação, uma pedagogia que tinha como princípio e fim a liberdade, assim como a libertária.

Nos limites desse artigo, não é possível aprofundar as relações entre Paulo Freire, anarquismo e a pedagogia libertária. Desejamos, porém, levantar brevemente mais algumas questões pertinentes a sua produção científica. Dentro de sua vasta obra, identificamos

duas em que a relação tratada nesse item é bastante evidente: *Pedagogia do oprimido* (Freire, 2013) e *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa* (Freire, 2009). Vejamos rapidamente algumas considerações acerca delas.

O próprio título da primeira já revela a politicidade de suas concepções educacionais. Essa é a sua obra mais importante, conhecida, debatida e utilizada em todo o mundo. Foi escrita no ano de 1968, durante seu exílio no Chile, e proibida de ser publicada no Brasil pelo governo militar, só sendo liberada em 1974. As preocupações de Freire (2013: 43) nesse trabalho estão de acordo com os princípios da pedagogia libertária que vimos até agora:

A nossa preocupação, neste trabalho, é apenas apresentar alguns aspectos do que nos parece constituir o que vimos chamando de pedagogia do oprimido: aquela que tem que ser forjada com ele e não para ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará.

O grande problema está em como poderão os oprimidos, que “hospedam” o opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram “hospedeiros” do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo. A pedagogia do oprimido, que não pode ser elaborada pelos opressores, é um dos instrumentos para esta descoberta crítica – a dos oprimidos por si mesmos e a dos

opressores pelos oprimidos, como manifestações da desumanização.

Através do trecho reproduzido, podemos perceber a proposta da pedagogia do oprimido: a reflexão e conscientização acerca da sua situação de oprimido(a) e da realidade opressora para o engajamento na luta por libertação. Ao afirmar que a pedagogia do oprimido deve ser forjada *com* ele, e não *para* ele, Freire está defendendo outro grande princípio da pedagogia libertária: a educação através da liberdade, que levará à liberdade. Ou seja: a liberdade como princípio e fim. Essa pedagogia deverá combater a pedagogia autoritária e seus princípios, que Freire (2013: 79-80) classifica como “concepção bancária da educação”:

Quanto mais analisamos as relações educador-educandos, na escola, em quaisquer de seus níveis (ou fora dela), parece que mais nos podemos convencer de que estas relações apresentam um caráter especial e marcante – o de serem relações fundamentalmente narradoras, dissertadoras.

Narração de conteúdos que, por isto mesmo, tendem a petrificar-se ou a fazer-se algo quase morto, sejam valores ou dimensões concretas da realidade. Narração ou dissertação que implica um sujeito – o narrador – e objetos pacientes, ouvintes – os educandos.

Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderantemente esta – narrar, sempre narrar.

[...]

A narração, de que o educador é o sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado. Mais ainda, a narração os transforma em “vasilhas”, em recipientes a serem “enchidos” pelo educador. Quanto mais vá enchendo os recipientes com seus “depósitos”, tanto melhor educador será. Quanto mais se

deixem docilmente “encher”, tanto melhores educandos serão.

Desta maneira, a educação se torna um ato de depositar, em que os educandos são os depositários e o educador, o depositante.

Em lugar de comunicar-se, o educador faz “comunicados” e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem. Eis aí a concepção “bancária” da educação, em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los.

As críticas que Paulo Freire empreende contra a pedagogia autoritária possuem bastante semelhança com as críticas que os libertários fizeram aos sistemas de ensino religiosos, estatais, oficiais, ou seja, que promovem uma educação com o objetivo de manter a opressão e os privilégios de classe. Uma educação alienante e alienadora, e que deverá ser combatida por todas as propostas pedagógicas que tenham por finalidade contribuir para a causa da libertação dos seres humanos: a pedagogia libertária, dos anarquistas, e a pedagogia libertadora, de Paulo Freire, são duas das suas principais adversárias, como estamos argumentando nesse artigo.

Portanto, é necessário que os(as) educadores(as) façam uma opção entre uma pedagogia autoritária (concepção bancária da educação) ou uma pedagogia libertadora ou libertária, que esteja a serviço da liberdade. Em sua segunda obra aqui analisada, *Pedagogia da autonomia*, Freire (2009: 98-99) afirma

que “ensinar exige compreender que a educação é uma forma de intervenção no mundo”:

Outro saber de que não posso duvidar um momento sequer na minha prática educativo-crítica é o de que, como experiência especificamente humana, a educação é uma forma de intervenção no mundo. Intervenção que além do conhecimento dos conteúdos bem ou mal ensinados e/ou aprendidos implica tanto o esforço de reprodução da ideologia dominante quanto o seu desmascaramento. Dialética e contraditória, não poderia ser a educação só uma ou só a outra dessas coisas. Nem apenas reprodutora nem apenas desmascaradora da ideologia dominante.

Neutra, “indiferente” a qualquer dessas hipóteses, a da reprodução da ideologia dominante ou a de sua contestação, a educação jamais foi, é, ou pode ser.

Ou seja, para Freire, a partir do momento em que existe uma ideologia dominante, não é possível neutralidade ou indiferença pedagógica. A pedagogia afirmará ou negará essa ideologia dominante. Portanto, o(a) educador(a), suas concepções e práticas pedagógicas estão sujeitos a esse dilema de corroborar ou confrontar a realidade opressiva e o *status quo*. Os(as) educadores(as) críticos, que ancoram-se na pedagogia libertária e/ou libertadora, sempre devem ter essas e outras questões em mente e fundamentar suas práticas pedagógicas de acordo com sua adesão política, reacionária ou progressista: “em favor de que estudo? Em favor de quem? Contra que estudo? Contra quem estudo?” (Freire, 2009: 77). Dentro dessa

concepção, aqueles(as) que almejam colocar seu trabalho educativo a serviço da liberdade devem estar a favor das classes oprimidas e contra as classes opressoras. Para Freire (2009: 80), eles(as) devem

desafiar os grupos populares para que percebam, em termos críticos, a violência e a profunda injustiça que caracterizam sua situação concreta. Mais ainda, que sua situação concreta não é destino certo ou vontade de Deus, algo que não pode ser mudado.

Podemos afirmar que tanto para Freire quanto para os libertários uma das principais missões da pedagogia libertadora/libertária é a conscientização dos oprimidos acerca de sua condição, “desnaturalizar” a realidade, ou seja, a opressão no mundo não é algo natural e imutável, da vontade de algum ser sobrenatural; é uma construção histórica e social que nem sempre existiu e que pode deixar de existir. E para que deixe de existir, torna-se essencial um trabalho educativo para e através da liberdade.

Para concluir esse item, gostaríamos de resumir tudo o que foi dito: apesar de Paulo Freire não ser anarquista, é possível perceber muitos traços em comum entre a sua pedagogia libertadora e a pedagogia libertária: crítica à educação vigente, politicidade da educação, processos educativos que levem em conta a liberdade e a

autonomia dos educandos, conscientização, entre outros aspectos. Essas duas pedagogias dialogam entre si e são importantes referenciais para quem quiser abraçar a práxis educativa progressista e revolucionária.

Para finalizar nosso artigo, abordaremos brevemente algumas experiências pedagógicas libertárias contemporâneas.

EXPERIÊNCIAS PEDAGÓGICAS LIBERTÁRIAS DO SÉCULO XXI

Nosso artigo apresentou algumas definições e conceitos básicos acerca do anarquismo e da pedagogia libertária. Em seguida, tratamos da implantação do anarquismo no Brasil e de algumas experiências pedagógicas brasileiras entre o final do século XIX e o início do século XX. Depois, apontamos algumas semelhanças e convergências entre a pedagogia libertadora, de Paulo Freire, e a pedagogia libertária. Para encerrar, gostaríamos de abordar sucintamente alguns projetos educacionais libertários do século XXI, demonstrando que, longe de ser uma experiência histórica que ocorreu somente no passado, a importância e as influências da pedagogia libertária estão presentes também na atualidade.

A educação brasileira está sofrendo uma série de ataques por parte do governo autoritário que foi eleito democraticamente em 2018: corte de verbas e bolsas de pesquisas, a imposição de uma Base Nacional Curricular Comum que reduz disciplinas obrigatórias (principalmente da área das ciências humanas), ataques e perseguições aos profissionais da educação que possuem uma orientação crítica, entre outras medidas de cunho antipopular e antidemocrático. Diante dessas questões, quais podem ser as contribuições da pedagogia libertária para o enfrentamento desses e de outros problemas educacionais do presente?

Guilherme Xavier de Santana (2018: 487-488) traça um panorama da pedagogia libertária contemporânea:

A atualidade da educação libertária se dá em projetos de uma militância na maioria das vezes sem vínculos diretos com partidos políticos, organizações não governamentais, empresas ou qualquer outra corporação por trás. Busca-se uma emancipação, na base do apoio mútuo e da solidariedade, tentando não tirar o protagonismo dos educandos locais e com projetos que buscam uma política menos hierárquica e com intervenções diretas de todos que ali estão participando.

Tais projetos abarcam desde uma alfabetização política e anticapitalista em ocupações urbanas e ocupações sem-terra, até pré-vestibulares sociais e creches comunitárias, também em favelas ou lugares periféricos de grandes centros urbanos, ou mesmo escolas que buscam transcender o currículo formal para desenvolver uma abordagem mais crítica, global e que integra diversos saberes na nossa sociedade.

A pedagogia libertária também vem sendo reafirmada em outros locais da América Latina,

em diversas escolas operárias ou projetos em periferias com cooperativas de trabalhadores urbanos, que são construídas na base da autogestão e com um processo educativo e dialético, na base da troca.

Conforme podemos apreender no trecho acima, em qualquer lugar e em qualquer projeto em que os oprimidos se organizem para lutar por seus direitos e/ou por sua libertação entra em pauta a questão educacional. A pedagogia libertária tem mostrado-se bastante eficiente nesse contexto. As autoras Roberta Ferreira Soares e Débora de Bitencourt Fél (2015) relatam uma experiência em educação libertária em uma comunidade no Rio Grande Do Sul, em uma vila que era conhecida por Vila Pontilhão, onde surgiu a Escola Comunitária Resistência Popular, no ano de 2005, em um contexto de “uma ocupação urbana de condições muito precarizadas onde construiu-se uma história de lutas e resistência por água, luz, trabalho, reconhecimento dos catadores de materiais recicláveis e moradia” (SOARES, FÉL, 2015: 16). Reproduziremos mais um trecho desse relato (SOARES, FÉL, 2015: 16-17):

Neste local havia um espaço coletivo, um galpão, onde desenvolveu-se, ao longo dos anos, a primeira Associação de Catadores de Gravataí, o primeiro Comitê de Resistência popular, o Comitê Vale do Gravataí do Movimento Nacional de Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR), a Escolinha da Resistência e muitas outras atividades. A Escolinha surge com a

preocupação de oferecer um espaço de educação informal para crianças e adolescentes, promovida por militantes destes movimentos sociais e com o apoio de trabalhadores da educação e de agentes culturais do teatro, hip hop, capoeira, entre outros que foram somando-se no processo. A educação se constitui em uma preocupação relevante nesses movimentos sociais que visam o protagonismo popular e, portanto, acreditam que desde a criança, até os adultos, é necessário fomentar a adesão consciente aos processos coletivos de organização e ação através da conscientização, do debate, da formação horizontal, e não, como praticado por tendências políticas de cunho autoritário, a adesão alienada e baseada na obediência às ordens dirigentes.

Esse trecho relata com extrema precisão tudo o que já viemos discutindo até aqui. Podemos enxergar a íntima relação existente entre os processos de luta, organização e mobilização popular e a pedagogia libertária. “A educação se constitui em uma preocupação relevante nesses movimentos sociais que visam o protagonismo popular”, ou seja, para os(as) oprimidos(as) assumirem um papel de protagonistas é necessário uma educação que os forme e lhes dê condições de romperem com o papel de submissão, subserviência e obediência que lhes foi imposto. Por limitações de espaço, não poderemos nos aprofundar nessa experiência, porém os breves parágrafos apresentados já demonstram o funcionamento da pedagogia libertária no século XXI com todo o vigor.

Citaremos abreviadamente mais duas experiências. A primeira é o processo das ocupações estudantis. Mais

uma vez, recorreremos a Santana (2018: 488-489):

[...] exponho aqui as ocupações escolares em alguns locais da América Latina: o protagonismo de jovens que se organizaram e ocuparam os estabelecimentos públicos da educação como forma de contestar políticas de governantes locais. As ocupações começaram no Chile, no ano de 2006, com a chamada Revolta dos Pinguins. Os estudantes chilenos iniciaram um processo de diversas ocupações de escolas públicas contra o processo de privatização do ensino que o país vem passando nas últimas décadas. Algumas das principais pautas da mobilização estudantil naquele país se voltavam contra a limitação do livre acesso às universidades públicas, defendendo mais verbas para a merenda e o passe livre estudantil. Anos depois, mais exatamente em 2015, cerca de mais ou menos 200 instituições de ensino foram ocupadas por secundaristas da rede estadual do Estado de São Paulo contra o chamado plano de reorganização escolar do governador Geraldo Alckmin e seu partido, o PSDB. Depois tivemos escolas ocupadas em Goiás, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Ceará, e diversos outros estados: cada ocupação com suas demandas e particularidades, mas principalmente com a marca do protagonismo de estudantes de periferia e das escolas públicas do país.

O fato é que, quando assistimos e presenciamos estudantes ocupando escolas de forma direta, sem intermediários, se auto-organizando, protagonizando as atividades (com aulas, além de atividades culturais e políticas) dentro de suas escolas por meio de autogestão e lutando por pautas como uma escola mais democrática, plural, dialógica e menos hierárquica, percebemos a essência dos conceitos e da prática da pedagogia libertária. Tal fato mostra o quanto o ideal libertário e anarquista está vivo atualmente e o quanto os estudantes nesse processo também têm muito a ensinar.

Tive a oportunidade de visitar e conhecer algumas (quase uma dezena) ocupações estudantis de diversas regiões do Rio de Janeiro: Zona Norte, Zona Oeste e Baixada Fluminense. Em todas elas, fui muito bem recebido e

apresentado àquele projeto autogestionário: conforme Santana destaca acima, os alunos organizavam aulas, debates, palestras, atividades políticas e culturais, além de cuidarem perfeitamente do espaço, limpando, lavando, cozinhando, cuidando da manutenção de acordo com as possibilidades. Não existia hierarquia e, apesar de existirem algumas funções e comissões determinadas, via de regra, todos ajudavam em todas as tarefas. Não podemos dizer que os alunos ocuparam as escolas para mantê-las fechadas e sem aula; muito pelo contrário, ocuparam para fazer as instituições escolares funcionarem de acordo com a sua lógica, visão de mundo, capacidade, inventividade e criatividade.

Esses alunos tiveram um aprendizado que jamais teriam na escola pública autoritária: criaram um espaço onde puderam desenvolver radicalmente sua autonomia, iniciativa, solidariedade, responsabilidade, assim como seu senso de comprometimento e cooperação. Valores e atitudes que a pedagogia libertária visa desenvolver nos indivíduos. Durante o tempo em que ocuparam suas escolas, esses jovens puderam libertar-se momentaneamente da opressão estatal escolar,

experimentando o precioso gosto da liberdade.

Para finalizar esse artigo, gostaria de partilhar uma experiência pessoal, adquirida através da minha docência em história em algumas redes públicas de ensino. Não pretendo enquadrá-la como uma experiência de pedagogia libertária, posto que ocorreu em um espaço institucional governamental, *a priori* contrariando os princípios pedagógicos libertários, que defendem que a educação deve ser desvinculada do Estado, da Igreja e de qualquer outra instituição ou instância autoritária.

Porém, a partir da prática que será relatada, surgiu-me uma série de questões, tais como: “é possível praticar alguns elementos ou princípios da pedagogia libertária/libertadora na escola pública autoritária?”; “Como desenvolver a autonomia dos educandos em uma escola disciplinadora e tuteladora?”; “Quais são os limites e possibilidades de uma atuação pedagógica libertadora e crítica na escola pública dominadora e reacionária?”. O autor Ivanilso S. da Silva (2015: 99-100) também elenca uma série de questões pertinentes; segundo ele, existem

[...] questões que devem continuar nos perseguindo no cotidiano de nossa ação educativa, enquanto ponte entre ela e nossas aspirações.

a) Qual o papel que joga a educação na luta pela revolução social?

b) Como falarmos de emancipação no âmbito da escola estatal?

c) Que tipo de conhecimento estamos construindo no âmbito da escola e quem tem se favorecido mais dele?

d) Em que medida nosso trabalho educativo na escola estatal pode contribuir para o enfraquecimento do Estado e fortalecimento das resistências? É possível?

São velhas conhecidas das discussões sobre educação, no campo da esquerda no geral, mas que seguem pertinentes e seguirão enquanto houver uma sociedade de dominação.

Em uma das redes de ensino, uma escola em que trabalhei adotou um sistema de crachá para a autorização da saída dos(as) alunos(as) de sala: o(a) professor(a) ficava com o crachá e entregava ao(à) aluno(a) quando ele(a) pedia e o(a) aluno(a) deveria mostrar o crachá ao(à) inspetor(a), caso fosse solicitado(a), para comprovar que havia saído com a permissão docente. No começo, deixava o crachá no bolso e, incomodado por conta dos(as) discentes interromperem a aula ao solicitarem o crachá, comecei a deixar em cima da minha mesa e afirmei que eles podiam pegar e ir, sem minha prévia autorização, sem ter que me pedir.

No começo, notei que instaurou-se uma certa confusão, pois os alunos corriam para pegar o crachá e poder sair. Resolvi anotar algumas orientações no quadro e explicá-las, a fim de que o sistema funcionasse melhor. Expliquei essa questão sob a perspectiva da

autoridade (os alunos devem pedir ao professor para sair de sala) e sob a da autonomia (os alunos pegam o crachá que está na mesa e saem sem pedir ao professor). Fiz também outras considerações: deveriam esperar sua vez de pegar o crachá e não poderiam demorar, pois a turma ficaria impedida de sair enquanto o crachá não retornasse. Informei que dali por diante qualquer problema com relação a esse sistema seria resolvido pela turma, sem o auxílio do professor. Tenho utilizado essa prática até hoje em minhas aulas, algumas vezes com sucesso, outras nem tanto. Porém, tem sido uma experiência válida e interessante, demonstrando que mesmo dentro da estrutura escolar autoritária é possível estabelecer práticas que desenvolvam a autonomia dos alunos de uma maneira mais consistente, subvertendo o *status quo* do cotidiano escolar opressor.

Para finalizar, esperamos que nosso trabalho possa ter ressaltado a importância e a viabilidade da pedagogia libertária, em diversos e diferentes contextos de lutas e mobilizações populares ao longo da história e contemporaneamente, e também que nossas contribuições possam avolumar as produções teóricas e os debates referente à temática, assim como servir

de referência para o embasamento de práticas e projetos pedagógicos que tenham a liberdade por objetivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Alberto Bezerra de. (2015) Esboço de práxis escolar emancipadora num contexto social desfavorável. In: MEMORIAS DA 2ª JORNADA DE PEDAGOGIA LIBERTÁRIA, 2, 2014, Anais [...] Recife: Difusão literária. pp. 31 – 58.

ANTONY, Michel. (2011) Os microcosmos. Experiências utópicas libertárias sobretudo pedagógicas: “utopedagogias”. Tradução Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Expressão e Arte Editora; Editora Imaginário.

AQUINO, Thiago. (2013) Francisco Ferrer e a pedagogia libertária: educação e liberdade. In: DIÁLOGOS em pedagogia libertária: memórias da 1º jornada de pedagogia libertária. Recife: Difusão libertária. pp. 11 – 20.

CHAMBAT, Grégory.(2006) Instruir para revoltar: Fernand Pelloutier e a educação Rumo a uma pedagogia de ação direta. São Paulo: Faísca Publicações Libertárias; Editora imaginário.

CORRÊA, Felipe. (2015) Bandeira negra: discutindo o anarquismo. Curitiba: Editora Prisma.

ELBA, Antonio & FERRER, Freinet. (2013) Freire e a Escola do Povo: ou para "uma pedagogia coletiva e militante". In:

DIÁLOGOS em pedagogia libertária: memórias da 1º jornada de pedagogia libertária. Recife: Difusão libertária. pp. 23 – 39.

FAUSTO, Boris. (2016) Correntes organizatórias e seu Campos de incidência. In: ----- . Trabalho urbano e conflito social: 1990 – 1920. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 61 – 125.

FERREIRA, José Maria Carvalho. (1996) Pedagogia libertária X pedagogia autoritária. In: EDUCAÇÃO libertaria: textos de um seminário. Rio de Janeiro: Achiamé; Florianópolis: Movimento – Centro de Cultura e autoflagelação. pp. 109 – 134.

FREIRE, Paulo. (1996) Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra.

FREIRE, Paulo. (2013) Pedagogia do oprimido. 54 ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GALLO, Silvio. (2007) Pedagogia Libertária: anarquistas, anarquismos e educação. [São Paulo]: Imaginário; Editora da Universidade Federal do Amazonas.

GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. (2001) Do "entusiasmo pela educação" ao "otimismo pedagógico". In: ----- . História da educação. 2. ed. rev. São Paulo: Cortez. pp. 15 – 35.

KASSICK, Neiva Verón. (1996) Experiências pedagógicas libertárias no Brasil. In: EDUCAÇÃO libertaria:

textos de um seminário. Rio de Janeiro: Achiamé; Florianópolis: Movimento – Centro de Cultura e autoflagelação. pp. 81 – 94.

KASSICK, Clóvis Nicanor. (1996) O movimento das escolas alternativas no Brasil: o ressurgir da educação libertária? In: EDUCAÇÃO libertaria: textos de um seminário. Rio de Janeiro: Achiamé; Florianópolis: Movimento – Centro de Cultura e autoflagelação. pp. 71 – 82.

KROPOTKIN, P. A. (2007) O princípio anarquista. In: COELHO, Plínio Augusto Coêlho (org.) O princípio anarquista e outros ensaios. São Paulo: Hedra.

LEUENROTH, Edgard. (S.d.) No campo da educação e da cultura. In: ----- . Anarquismo: roteiro da libertação social. Antologia de doutrina crítica – história – informações. 2. ed. Rio de Janeiro: Achiamé. pp. 117.

LOPES, Milton. (2006) A Universidade popular: experiência educacional anarquista no Rio de Janeiro. In: DEMINICIS, Rafael Borges & REIS FILHO, Daniel Aarão (orgs.). História do Anarquismo no Brasil. Niterói: EdUFF; Rio de Janeiro: MAUAD. v.1. pp. 203 – 230.

LUIZETTO, Flávio. (1987) O papel da educação nos planos do anarquismo. In: ----- . As utopias anarquistas. São Paulo: Editora Brasiliense. pp. 39 – 63.

MALATESTA, E. (2009) Anarquismo e anarquia. [S.l.]: Faísca.

RECLUS, Elisée. (2010) O homem e a terra: educação. Tradução Plínio Augusto Coêlho. São paulo: Expressão & Arte; Editora Imaginário.

RODRIGUES, Edgar. (1992) Quem tem medo do anarquismo? Rio de Janeiro: Achiamé.

SANTANA, Guilherme Xavier de. (2018) Pedagogia Libertária: um breve histórico dialogando teoria e prática. Revista Contemporânea de Educação, ISSNe: 1809-5747, v. 13, n. 27, maio/ago. 2018. p. 473 – 491.

SANTOS, Hamilton Moraes Theodoro dos. (2017) Anarquismo e formação do Partido Comunista do Brasil. Rio de Janeiro: Rizoma.

SIEBERT, Raquel Stela de Sá. (1996) Experiência de uma pedagogia não-autoritária: limites e possibilidades. In: EDUCAÇÃO libertaria: textos de um seminário. Rio de Janeiro: Achiamé; Florianópolis: Movimento – Centro de Cultura e autoflagelação. pp. 15 – 22.

SILVA, Ivanildo S. da. (2015) A instrução integral: embrião de uma educação anarquista? In: MEMORIAS DA 2ª JORNADA DE PEDAGOGIA LIBERTÁRIA, 2, 2014, Anais [...] Recife: Difusão literária. pp. 85 – 101.

SOARES, Roberta Ferreira & FEL, Débora de Bitencourt. (2015) Relatos de experiências em educação libertária em uma comunidade no Rio Grande do Sul. In: MEMORIAS DA 2ª JORNADA DE PEDAGOGIA LIBERTÁRIA, 2, 2014, Anais [...] Recife: Difusão literária. pp. 15 – 30.

SOUZA, João Penteado & PASSOS, Soledad Gustavo. (S.d.) Educação e ensino. In: LEUENROTH, Edgard. Anarquismo: roteiro da libertação social. Antologia de doutrina crítica – história – informações. 2. ed. Rio de Janeiro: Achiamé. pp. 187 – 191.

TRAGTENBERG, Maurício. (2004) Francisco Ferrer e a pedagogia libertária. In: -----, Sobre educação, política e sindicalismo. São Paulo: Editora UNESP. pp. 121 – 160.

A SOCIEDADE OPERÁRIA VISTA PELOS PERIÓDICOS: AS CRÍTICAS DOS PERIÓDICOS ANARQUISTAS ÀS HABITAÇÕES OPERÁRIAS EM 1917 NA CIDADE DE SÃO PAULO

Roque Lemos Junior⁶⁹

RESUMO

As habitações da classe trabalhadora como testemunho da mudança nas relações de poder e luta de classe, além da percepção da figura do operário como um agente importante para a construção da cidade de São Paulo. Através da pesquisa histórica sobre o mundo operário, este trabalho também discorre sobre a luta da classe trabalhadora em busca de uma melhoria de qualidade de vida. As vilas se apresentam como uma ferramenta e objeto que nos possibilitam compreender todo o mundo operário, um mundo além das fábricas, sendo essas habitações um fenômeno arquitetônico, social, econômico e principalmente, político. Meu objetivo é proporcionar a compreensão dos fatos que nos indicam a transformação na relação entre operários e a sociedade.

Palavras-chave: Operário, Habitação social, São Paulo, Jornal A Plebe.

ABSTRACT

This paper intends to develop a reflection on the historical context of working-class housing in the First Republic, focusing on the criticisms made by the journal A Plebe on these housing in 1917. Working-class housing as a testimony to the change in power relations and class struggle, besides the perception of the worker figure as an important agent for the construction of the city of São Paulo. Through historical research on the working world, this paper also discusses the struggle of the working class in search of an improvement of quality of life, where this part of society demonstrates its strength and defends the advances in its political and social position.

Villages present themselves as a tool and object that enable us to understand the entire working world, a world beyond the factories, and these dwellings are an architectural, social, economic and

⁶⁹ Graduado em Licenciatura e Bacharel em História – UFSC. Auxiliar Pedagógico na Coordenadoria das Fortalezas da Ilha de Santa Catarina.

especially political phenomenon. My goal is to provide an understanding of the facts that indicate the transformation in the relationship between workers and society.

Key words: Labour movement, Social habitation, São Paulo, A Plebe.

A CONSTRUÇÃO DAS VILAS OPERÁRIAS EM SÃO PAULO

Ao construir suas vilas operárias, o industrial não está apenas tentando superar uma lacuna que eventualmente, poderia ser solucionada pelo poder público. Ele está, antes de qualquer coisa, construindo um instrumento que o ajude a pressionar a força de trabalho num período de frequentes crises de mercado e conflito nas relações de trabalho⁷⁰.

A citação acima, retirada da obra “Eu não tenho onde morar” (Blay, 1985), registra o começo da construção das habitações operárias, que mais tarde se tornaram as vilas operárias. Para alguns pesquisadores sendo uma adaptação do cortiço carioca e, contendo alguns aspectos das senzalas do período colonial, principalmente porque a senzala era uma extensão da casa grande e as vilas acabaram por ser uma extensão das fábricas⁷¹.

⁷⁰ Eva Alterman Blay (P. 97, 1985).

⁷¹ Muitas das vilas operárias se encontravam na vizinhança das fábricas, algumas até mesmo pertenciam ao mesmo terreno.

⁷² Lei Nº 315, de 14 de agosto de 1897. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/sp/s/sao-paulo/lei-ordinaria/1897/32/315/lei-ordinaria-n-315-1897-autoriza-o-contracto-com-guilherme-m-rudge-para-construcao-de-villas-operarias-1897-08-14-versao-original>. Acesso em: 22/03/2019.

A comissão faz especificações sobre o tipo de construção que as casas devem obedecer, indicando altura do pé-direito, altura das postas, das janelas, e assim como tipo de revestimento. Tais especificações, tidas como “técnicas”, são na verdade sociais, pois todas elas seguem padrões inferiores às exigências postas às casas burguesas. (Blay, P. 72, 1985)

Na Primeira República as habitações operárias geralmente não avançaram muito além dos padrões já determinados durante o período, algumas medidas foram tomadas para facilitar a vida dos construtores. Algumas propostas e licenças para a construção das vilas foram solicitadas à Câmara em 1891 pelo vereador Francisco Amaro, que pediu um terreno para construir uma vila operária, mas não teve sucesso, pois todos os pedidos estavam suspensos até a próxima eleição municipal.

Em 1897, a Lei Ordinária n. 315⁷² dava autorização a um contrato com Guilherme M. Rudge para a construção de 2.000 habitações de quatro tipos diversos, formando assim vilas operárias.

Sendo o primeiro tipo de casa com três cômodos, contendo uma

cozinha, além de ter latrina, com área mínima de 30 m² da parte edificada. A segunda espécie de casas era com quatro cômodos, sendo dois quartos, sala e cozinha, além da área cimentada e latrina, sendo a área mínima de 37 m². O terceiro tipo tinha que conter cinco cômodos, sendo uma sala, três quartos e cozinha, tendo 45 m². No último tipo, as habitações eram intercaladas nas vilas operárias e construídas na proporção, no máximo de 10% da área total. Em alguns casos aceitava-se que as vilas fossem construídas em terrenos distantes, porém o poder público teria que entrar em contato com as linhas de bondes, para que assim as passagens ficassem mais baratas para os futuros moradores, ou seja, os operários.

Na Câmara Municipal, existiam discussões sobre a construção de habitações operárias em larga escala, sendo dividida em dois grupos. Segundo a cientista social Eva Blay, esses grupos seriam, um voltado ao Capitalismo Concorrencial e o outro uma tendência capitalista monopolista, tendo assim um conflito de interesse entre esses dois

grupos sobre como deveriam ser construídas as habitações.

A corrente voltada para o Capitalismo Concorrencial⁷³, representado por Vicente de Azevedo e Elias Fausto Pacheco Jordão concordavam em com um projeto do qual o município garantisse juros de 8% sobre o capital investido na construção das casas operárias, evitando assim favores individuais e monopólios. Já o outro grupo tem como um dos seus representantes Guilherme Maxwell Rudge, sendo este grupo favorável a um projeto que solicitava a isenção de impostos para a construção das habitações e isenção em impostos em ações que envolviam essas construções. Esse projeto encontrou resistência mesmo após ser aprovada em 14 de agosto de 1897 (Blay, P. 83, 1985).

O sistema fez com que a casa do trabalhador fosse transformada em uma situação de vulnerabilidade para o operário, ao conseguir a permissão do poder público e construindo as suas vilas os patrões ou construtores não estavam apenas tentando superar uma lacuna que poderia ser solucionada pelo poder

⁷³ Capitalismo monopolista corresponde a um tipo de economia em que o grande comércio e a grande indústria são controlados pelo poderio econômico dos bancos e outras instituições financeiras, tendo a possibilidade de surgir um monopólio. Capitalismo Concorrencial corresponde a produção por produzir, não se preocupando com a demanda do mercado, pois o capitalista vai encontrar outro capitalista que faz um produto parecido com o seu, tendo assim uma concorrência.

público, mas sim estão construindo um instrumento que ajude a pressionar e ter o poder sobre a força de trabalho em tempos de crises, como no ano de 1917, onde ocorreu uma maior agitação operária por causa de uma série de greves, e por isso essas vilas acabavam por serem usadas para reprimir os movimentos grevistas, além de serem usadas como uma forma de investir dinheiro e assim obter lucros.

Não sendo mais necessárias apresentação de plantas para as construções das habitações, apenas uma breve descrição do que seria construído, surge a Lei Nº 480⁷⁴, de 18 de agosto de 1900 (depois revogadas pela Lei nº 14106/2005), na qual fica claro o objetivo de garantir condições mínimas de higiene às habitações da classe desprovida de capital, mas isso sem deixar de favorecer os empresários. Pois os patrões utilizaram as vilas operárias para manter os trabalhadores próximos às fábricas, comprometendo toda a sua família com proletarização e amarrar todos com o sucesso da fábrica, tendo assim um maior controle sobre o trabalhador e alcançando seu objetivo de

controlar e domesticar a mão-de-obra operária.

Um modo de simplificar o custo das habitações era construir pés-direitos (altura entre o piso e o forro de um compartimento ou pavimento, ou altura da coluna ou pilar em que se apoia um arco.) de apenas 3 metros, sendo mais baixo que as das outras casas construídas em São Paulo. Uma contradição que ocorreu no estado foi o cumprimento da determinação do Código Sanitário do estado de São Paulo de 1894, onde na determinação exigia que as habitações operárias ficassem localizadas fora da aglomeração urbana, porém se contradizia um padrão municipal anterior onde se exigia a aprovação de plantas, impossibilitando assim a construção de casas em áreas desfavoráveis, como nas proximidades do Rio Tamanduateí, onde foram construídas algumas vilas operárias como, por exemplo, a Vila Suíça, localizada na região conhecida como baixada do Glicério⁷⁵.

Somente em 1902 começou a se falar em embelezamento, pois nessa época já se tinha um debate sobre

⁷⁴ Lei nº 480 de 18 de agosto de 1900. Autoriza o prefeito a despende até 96 contos de e trezentos e 64 mil réis com o calçamento do largo do Riachuelo e regularização do escoamento de águas.

⁷⁵ É um bairro do centro de São Paulo, situado às margens do rio Tamanduateí. Seu nome é uma homenagem a Francisco Glicério, político paulista.

saneamento. O embelezamento deveria ser considerado uma ferramenta para favorecer a paisagem urbana e não algo para ser apreciado pela população. Algumas propostas que foram elaboradas e encaminhadas para o governo municipal, eram mais complexas e acabavam por encarecer a construção, algo totalmente contrário ao padrão municipal para as vilas operárias. Nesse contexto, no qual o poder público dependia que os empresários construíssem em troca de isenções, algumas empresas construíram vilas para seus próprios operários. Muitas vezes dentro do terreno, nos fundos faz fábricas, viviam os trabalhadores e suas famílias, sobre um forte controle dos patrões.

Geralmente os aluguéis e outros encargos eram descontados na folha de pagamento dos trabalhadores. Em caso de greve os moradores poderiam ser expulsos de suas casas, criando assim um comércio e um novo processo de produção de renda do sistema capitalista. Podemos ver essa análise na obra de Lúcio Kowarick “A espoliação urbana” (1979), onde ele nos fala:

A produção capitalista organiza-se, não para prover os trabalhadores com os meios de vida necessários para a sua subsistência, mas para

realizar um excedente que é privadamente apropriado. (Kowarick, 1979, p. 56).

Na proximidade do Rio Tietê, no bairro do Belenzinho, foi construída a Vila Boyes, pelo empresário Simeon Boyes, para seus operários de sua fábrica, esta vila foi construída com alvenaria de tijolos e com banheiro interno no térreo ao lado da cozinha⁷⁶, este modelo introduziu a caracterização dos sobradinhos.

Anexa a Companhia Nacional de Tecidos de Juta, a vila Maria Zélia (construída em 1912), era considerada como um modelo a ser seguido, pois além de habitação, também oferecia atividades de lazer com a finalidade de amenizar a dureza da vida operária. Talvez isso se deva ao fato de o proprietário ser um médico e industrial, Jorge Street. Mas não vamos esquecer que essa “boa vontade” não escondia que sua intenção era melhorar o desempenho dos trabalhadores dentro da fábrica e assim aumentar o seu lucro. Projetada pelo arquiteto Paul Pedarrieux, foi inaugurada em 1917, para abrigar os operários que trabalhavam na Companhia Nacional de Tecidos de Juta. Esse fato nos faz pensar que até mesmo as vilas mais completas, apenas foram

⁷⁶ Segundo o levantamento realizado pela arquiteta Dalva Thomaz. (Lemos, 1989. p. 75 e 76.)

criadas para que o patrão tenha mais “controle” sobre os seus funcionários através de ameaças de despejos ou demissões e outras formas de repressão. Além dessas construções servirem também para diminuir o valor dos rendimentos dos operários, já que muitos dos trabalhadores pagavam por essas casas, em alguns casos era descontado em folha.

Originalmente a Vila Maria Zélia possuía aproximadamente 220 casas, com água encanada, medindo de 75 a 110 m², com fachadas frontais voltadas para a rua principal, os serviços coletivos, como por exemplo, as creches, se localizavam junto ao seu acesso principal. Como nas outras vilas da época, os salários dos operários, taxa de água ou até mesmo algumas compras nos armazéns eram descontados na folha do pagamento.

Muitas outras vilas foram construídas na cidade de São Paulo ao longo dos anos 1910-20, como exemplo a Vila Marquesa de Itu, Vila Boyes (Matarazzo), Vila Santa Maria entre outras. A Vila Marquesa (Vila dos Ingleses) se destaca das outras por ter sido utilizada temporariamente pelos engenheiros da São Paulo Railway, construída entre 1915 e 1919, com estilo arquitetônico vitoriano e colonial

brasileiro. Ela foi fundada por pelo engenheiro Eduardo Aguiar de Andrada e arquitetada por Germano Bresser.

Por mais que algumas vilas tenham sido construídas e posteriormente consideradas referências, ainda assim não escondiam o principal motivo para elas existirem, ou seja, mesmo tendo as suas diferenças e suas excepcionalidades, todas foram construídas para serem habitações baratas e simples, apenas para que os operários tivessem onde descansar, para poder ir trabalhar no outro dia.

Como podemos observar na pesquisa realizada pelo arquiteto Hugo Segawa (2004), foi realizada uma licitação pública para a apresentação de projetos de habitações operárias econômicas, destinada apenas à uma família por casa. Conforme o edital as propostas de habitações deveriam contemplar certas condições, como exemplo, ter dois compartimentos habitáveis, do qual um seria a cozinha juntamente com uma área de permanência diurna. Esse modelo seria especificamente para famílias sem filhos, mas todas as moradias deveriam ser projetadas para possível adaptação para uma família com filhos, podendo assim “criar” novos cômodos. Sendo este edital uma concorrência pública para

apresentação de projetos de casas proletárias econômicas, destinadas à habitação de uma só família⁷⁷.

Como podemos perceber, esses projetos necessitavam atender à três condições básicas de habitação, sendo elas economia (casas barateadas), comodidade (vilas sendo construídas nos fundos dos terrenos das fábricas ou em terrenos próximos) e higiene (pelo menos higiene básica).

QUAIS SÃO ESSAS DENÚNCIAS?

No final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, o movimento operários teve influências de diversas correntes de pensamentos políticos filosóficos, dentre deles talvez o mais importante tenha sido o Anarquismo, e foi usando a imprensa como ferramenta que os anarquistas realizavam fortes críticas ao estado deplorável da vida social urbana e as habitações operárias. Estas críticas ficaram mais duras durante o ano de 1917, onde ocorreu a Greve Geral de 1917 que foi uma das maiores épocas de agitação desse mundo. Diversos periódicos realizavam essas críticas, como por exemplo, A Lanterna, A Plebe,

La Battaglia e A Terra Livre, foram os maiores críticos desse problema.

Por esse fato o Anarquismo teve uma grande importância na construção e organização da classe trabalhadora na Primeira República, através, da fundação dos sindicatos e seus pilares libertários, usando principalmente os jornais⁷⁸ como meio de comunicação entre os trabalhadores. Porém tinham um grande inimigo, a mídia convencional, como o jornal e “Correio Paulistano”, que criticava duramente os anarquistas e o movimento operário, e A Plebe combatia continuamente esses periódicos conservadores como podemos notar na primeira edição de A Plebe:

No que não concordamos absolutamente com o correio é na afirmativa final do conselho: Em São Paulo, só não ganha dinheiro quem não trabalha, só é pobre quem é vadio.” (Benjamim Mota. “O pobre é um vadio?”. A Plebe. N.1. P.1. 9 de junho de 1917).

A mídia convencional e o poder público/privado sempre tentaram deslegitimar a movimentação dessa classe trabalhadora, deixando assim o dever de evidenciar o outro lado da história e o descaso que se tinha com a sociedade operária, por isso era comum ter colunas dedicadas a rebater as críticas dessa mídia conservadora.

⁷⁷ SEGAWA, 2004. P. 134.

⁷⁸ Foi pesquisado o periódico “A Plebe”.

No dia 31 de maio de 1917, o jornal Correio Paulistano lançou em sua edição⁷⁹ uma coluna que trazia os seguintes dizeres: “Em S. Paulo, só não ganha dinheiro quem não trabalha, só é pobre quem é vadio” (Correio Paulistano, 1917). Ou seja, para a mídia conservadora do estado de São Paulo, só era pobre quem não trabalhava, mas a realidade dizia o contrário. Os operários com certeza eram os que mais trabalhavam e continuavam a ser pobres, devido ao sistema capitalista e sua exploração, o que indignava muito os periódicos anarquistas, como se pode notar uma na edição de A Plebe de 09 de junho de 17, onde além de rebater a crítica, já aproveita e faz outra crítica à habitação dos trabalhadores e seu alto custo do aluguel:

Pobres são todos aqueles que, numa sociedade que repousa sobre o dinheiro inviolável o sagrado da propriedade, veem-se obrigados a alugar, por vil preço, a força dos seus músculos ou da sua inteligência, em proveito exclusivo da burguesia capitalista e parasita que vive a custa do suor e dos esforços alheios. Só é pobre quem é vadio! Mas então o operário que labuta doze ou quatorze horas por dia, para ganhar 3\$000 ou 4\$000 e que no fim do mês não tem o suficiente para o aluguel do tugúrio em que habita e para pagar o vendeiro e o padeiro, é um vadio? (Benjamim Mota. “O pobre é um vadio?”. A Plebe. N.1. P.1. 9 de junho de 1917).

Uma das reivindicações do movimento operário sempre envolvia o aumento de seus salários, e assim, conseguir melhorar a sua qualidade de vida e de sua família. Pois além, de toda a exploração o trabalhador tinha que se preocupar em não deixar seus familiares passar fome, o que lhe causava um grande desespero já que não podia se dar ao luxo de ficar doente ou faltar o serviço por qualquer que seja o motivo, algo que também era denunciado pela A Plebe: Este dito tudo. Mora numa alfaria tem mulher e filhos a sustentar, e um dia sem trabalho é um dia de fome e desespero. (R.F. “Commentarios de um plebeu”. A Plebe. N.2. P.1. 16 de junho de 1917).

Nesta mesma edição é dada uma importância sobre o desastre ocorrido na cidade do Rio de Janeiro, o desabamento de um prédio onde residiam trabalhadores, o que demonstra um descaso com os trabalhadores por parte do governo, tanto em São Paulo, como também no Rio de Janeiro (A Plebe, 16 junho de 1917). E em forma de apoio às famílias e vítimas desse desastre foi feito um comício de protesto no Brás, nos mostrando que a união dos operários não era algo local e sim nacional. Esse fato

⁷⁹ Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=090972_06&PagFis=42762. Acesso em 02/05/2019.

também nos faz observar que a articulação e comunicação dos periódicos entre si, também se estendia a outros lugares e estados.

O salário que o operariado recebia não era o suficiente para que ele pudesse ter uma vida mais digna, era baixo ou trocado por vales para que fossem gastos nas mercearias das próprias vilas, além do constante aumento de preço que sofriam os gêneros de primeira necessidade. Fato que contribuía para que o já pequeno salário parecesse ainda menor, quase não sobrando muito para pagar o aluguel da habitação em que morava. Ou seja, transforma-se outro fato que influencia no problema da habitação operária, tornando o salário insuficiente para quitar suas contas, e por isso exigiam um aumento de salário, como foi exposto na segunda edição, em seu primeiro ano:

Exigem aumento de salário, para poderem atender a sua manutenção, pois o que vinham ganhando era absolutamente insuficiente, e cada dia se tornava mais escasso ante o aumento constante dos preços dos gêneros de primeira necessidade (A Plebe “Os canteiros”. A Plebe. N.2. P.3. 16 de junho de 1917).

Além de receber um baixo salário, outro grande problema com suas finanças eram os vales que os patrões pagavam, no lugar de salários, vales

esses que apenas podiam ser gastos nas mercearias das vilas operárias, onde os produtos de básicos de alimentação e outros gêneros sempre sofriam um aumento de preço, como podemos observar na tabela sobre indicadores de preços e salários em 1915-1917, Tabela retirada da obra “Trabalho urbano e conflito social – 1980-1920”, (Fausto, 2016, p 192.)⁸⁰:

Como constatado na tabela citada acima, podemos perceber que aconteceu um gradativo aumento dos preços. Os gêneros alimentícios, por exemplo, aumentaram em torno de 1.6% de 1915 até 1916, e tendo um aumento de aproximadamente 13% de 1915 até 1917, período em que a greve geral ocorreu. Já no aluguel da casa, de 1915 para o ano de 1917, aumentou 11.5% aproximadamente (Fausto, 2016, p 192.). Fazendo com que o salário ou vale ficasse cada vez menor.

Com essa medida do patrão - pagar vales ao invés de salários - o trabalhador fica impossibilitado de comprar gêneros de primeira necessidade em outros lugares, fora das vilas e quando estes se negavam a gastar seu pequeno salário nos armazém, sofriam uma grande repreensão por parte

⁸⁰ Mario Cardim. Ensaio de análise de fatores econômicos e financeiros do estado de São Paulo: secretaria da agricultura, indústria e comércio, 1936. Observação: A e B referem-se a cidade de São Paulo.

dos empresários, alguns até corriam o risco de ser demitidos, como foi noticiado pelo jornal: “O operário que se nega a realizar as suas compras no armazém do salário patrão e despedido do trabalho” (A Plebe, 16 de junho de 1917).

No dia 27 de junho de 1917, a grande imprensa lança um ataque a classe trabalhadora e sua greve, onde este jornal dá a entender que a greve operária tinha um cunho de exploração anárquica ou socialista. Ou seja, tenta tirar o poder e controle dos operários sobre a greve e passa a dizer que a culpa da cidade ter parado é dos libertários (anarquistas e socialistas) e com isso a mídia tenta colocar o movimento grevista na ilegalidade, porém já no sábado dia 30, A Plebe rebate essa crítica, firmando a ideia de que toda luta por melhoria e direito é justa, como pode ser observado na coluna “Nota simples” assinada por Joly:

Toda a greve operária é justa, pois os trabalhadores, ao declará-las tem em vista melhorar as suas condições econômicas, sempre precárias, e protestar ao mesmo tempo, contra a tirania capitalística. (Joly. “Nota simples”. A Plebe. N.4. P.4. 30 de junho de 1917).

Com certeza a maior reivindicação dos operários envolvia a parte financeira, ou seja, o aumento de seus salários, pois com um salário mais digno, se poderiam viver melhor, se

alimentar melhor e principalmente morar melhor. Por mais que os empresários construíssem as vilas para abrigar os seus trabalhadores, porém não somente isso também servia como uma ferramenta de controle dos operários e de arrecadar mais capital, essas construções eram de baixo nível comparado as casas de classe média, porém essas vilas não abrigavam os trabalhadores e suas famílias de forma adequada, em alguns casos os moradores dividiam cômodos - por exemplo, o banheiro – para que assim as contas do aluguel ficasse mais acessível. Além dessas artimanhas por parte dos operários, as péssimas condições dessas casas eram denunciadas pelos periódicos independentes, como em A Plebe, no dia 09 de julho:

Ela - a cidade – agora coberta de moradias em que eles não abrigam, armazenada de estofos, com que eles se não agasalham; abarrotada de alimentos, com que eles se não saciam. (Eça de Queiroz. “A Plebe”. A Plebe. N. 5. P.1. 09 de julho de 1917).

Sendo assim podemos perceber que conseguir pagar o aluguel de sua residência se torna uma grande prioridade para o operário paulista, fazendo com que quase não lhe sobre algum dinheiro para as outras necessidades básicas, como alimentação, higiene e outros gêneros. Por esse fato muitos operários reclamavam e exigiam

um salário mais justo e digno, e por muitas das vezes acabavam tendo as portas fechadas na sua cara, sendo totalmente ignorados pelo seu patrão, como denunciado pela A Plebe em 21 de julho daquele ano:

(...) por consequência os operários não podem comprar um pedaço de pão porque o salário não basta. Os operários fazem reclamações exigindo salários mais equitativos e os patrões fecham-lhes as portas na cara. (João Crispim. “A única e necessária solução”. A Plebe. N.6. P.2. 21 de julho de 1917).

Outro grande problema que enfrentava a classe trabalhadora era a diminuição de seus salários e o aumento dos preços das mercearias, principalmente os produtos de primeira necessidade. Muitos dos trabalhadores beiraram a situação de calamidade, um estado lastimoso, uma situação que, segundo o periódico, apenas poderia se inverter através de uma greve. Uma ideia que o periódico e seus organizadores apoiavam e deixam bem nítido o posicionamento a fazer de uma greve, como podemos observar na coluna "Nota Simples":

Os trabalhadores vendo, dia a dia, os seus salários diminuídos, o vendeiro aumentando consideravelmente os gêneros de primeira necessidade, encontravam-se num estado tão lastimoso e precário que só poderia ser temporariamente resolvido por meio de greve. (Joly. “Nota simples”. A Plebe. N.6. P.2. 21 de julho de 1917).

Na mesma coluna o periódico ainda adverte sobre a falsa ilusão de vitória dos operários em caso de uma greve. Para o jornal ganhar uma greve não significa o fim da luta, mas sim apenas a vitória de uma batalha e não da guerra e que essa vitória não significaria o fim da dificuldade que a classe trabalhadora passava durante a primeira República:

Mas não se iludam os obreiros com as vitórias das greves, estas pouco representam para o que há ainda há fazer. Uma greve ganha representa uma modesta conquista que não impede de se continuar a viver com dificuldade. (Joly. “Nota simples”. A Plebe. N.6. P.2. 21 de julho de 1917).

Nesse mesmo número, o periódico chama atenção para as reivindicações dos operários, e na coluna “O que reclamam os operários”, o jornal expõe duas listas, a primeira com reivindicações que afetariam o funcionamento interno das fábricas e a segunda lista, que nos interessa mais e que cita os pedidos a respeito de melhorias externas como, por exemplo, “o imediato barateamento dos gêneros de primeira necessidade” (A Plebe, 1917). No entanto o mais interessante é a crítica que o jornal faz em relação ao preço dos aluguéis das casas operárias:

4.0) Que os aluguéis das casas até 100\$000, sejam reduzidos de 30%, não sendo executados nem despejados por falta de pagamento os inquilinos das casas cujos proprietários se opunham aquela redução. (A Plebe. “O que

reclamam os operários”. N.6. P.3. 21 de julho de 1917).

Na semana seguinte o valor das habitações volta a ser criticado. A Plebe publica em uma coluna, uma lista de desejos dos operários, desejos que vão desde higiene no local de trabalho, como também a diminuição do valor do aluguel e novamente o preço dos produtos de primeiras necessidades,

(...) c) a higiene, ventilação e luz das fábricas, oficinas, cozinhas de hotéis, padarias e em todos os departamentos de trabalho. f) diminuição de 300\$0 nos aluguéis das casas. g) diminuição nos preços nos meios de locomoção fluvial e terrestre. h) Diminuição imediata nos preços dos gêneros de primeira necessidade.” (A Plebe. “O movimento tomou grandes proporções. A Plebe. N.7. P.2. 28 de julho de 1917)

Apesar de toda essa luta e busca por diminuição de preços de mercadoria, incluindo a diminuição do aluguel de suas habitações e aumento em seus salários, mesmo com a pressão exercida pela classe trabalhadora, os donos de mercearias continuavam a aumentar os preços de seus produtos. Tudo se aumentava em um valor astronômico, o que acabava por dificultar ainda mais a vida do operário em São Paulo, como denuncia o periódico: Tudo aumenta, tudo sobe, tudo se vende hoje a preços incríveis preços descomunais, a preços criminosos (A Plebe, “O problema das subsistências”. N.10. P.1. 18 de agosto de 1917).

Na história da classe trabalhadora, em alguns momentos os operários se mantiveram parados, na esperança de promessas de melhorias de qualidade de vida, porém o governo apenas os enganava, sempre fazendo com que os trabalhadores ficassem em um estado de inércia. Mas após perceberem que a mudança apenas ocorreria por suas mãos os operários voltaram a lutar pela sua causa, essa falta de movimentos por parte dos trabalhadores foi alertada pelo jornal, na coluna “Situação Operária”, onde ainda o jornal cita uma conhecida frase de Marx:

No Brasil, os operários durante muito tempo deixaram embalar por rendilhadas promessas, esperando o outrem a defesa de seus interesses, mas, ultimamente, por tal forma se tem conduzido os governos para com eles, que tiveram o sublime condão do os sacudir e despertar da letargia em que permaneciam, constringendo-os a refletir naquela frase por Marx pronunciada: - a emancipação dos trabalhadores há de ser obra dos próprios trabalhadores. (A Plebe, “Situação operária”. A Plebe. N.11. P.1. 25 de agosto de 1917).

Com receio de um possível levante por parte dos trabalhadores e como prevenção de uma greve iminente, os empresários, não hesitavam em ceder em alguns aspectos e assim acalmar um pouco o movimento que se desenvolvia, acabando os patrões por oferecer um aumento de até 20% dos salários dos

operários, como foi exposto na edição número 11, do jornal A Plebe de 1917:

A vista do que resultava do movimento grevista realizado nesta capital, não hesitou em oferecer aumento de 10% a 20% sobre seus vencimentos. Pensou talvez evitar que eles se declarassem em greve. (A Plebe. “A paulista está fazendo das suas”. A Plebe. N.11. P.2. 25 de agosto de 1917)

Porém ao mesmo tempo em que os donos das fábricas cediam em alguns aspectos, em outros eles descobriram novas formas de explorar ainda mais os operários. Uma nova forma de tentar enganar a classe trabalhadora, muitas vezes utilizando a própria economia nacional como desculpas para tentar fazer com que o trabalhador concordasse em trabalhar com o salário reduzido ou até mesmo de graça, na sua primeira edição de setembro, o jornal exemplifica essa artimanha por parte dos patrões, para isso o periódico utiliza de um exemplo fictício, porém poderia ser facilmente realizado:

Baseia-se ele no seguinte: um trabalhador ganha, por exemplo, 5\$000 réis. É muito, o escravocrata chama-o a sua presença e, com voz melíflua, buzina-lhe o sermão estudado: - meu amigo; a vida apresenta-se caríssima, a miséria prima esta pela hora da morte, a freguesia rareia a olhos vistos, por conseguinte desculpa-me, mas eu vejo me obrigado a baixar-lhe o salário para a metade até ver se melhores dias chegam. (A Plebe. “Farpas de fogo”. A Plebe. N.12. P.1. 1 de setembro de 1917)

O periódico A Plebe, foi criado em meio a Greve Geral de 1917, tendo a sua equipe editorial envolvidos com os movimentos libertários – principalmente anarquismo. Suas publicações começaram no dia 09 de janeiro de 1917 e foram publicados até 1951, porém durante a sua história aconteceram algumas interrupções, principalmente por causa da repressão. No ano de 1917, suas publicações foram até o mês de outubro. Com a prisão⁸¹ de Edgard Leuenroth o jornal A Plebe começa a prestar uma maior importância ao caso de sua prisão e ao mesmo tempo começa a sofrer forte repressão por parte da polícia, porém mesmo com a sua prisão o jornal ainda publicou alguns números, apenas cessou as suas publicações quando a polícia entrou na redação e o jornal teve as suas portas fechadas à força.

Que soluções para esses problemas?

Desde o período da República, as habitações da classe trabalhadora, têm sido alvo de estudos e críticas, sempre buscando entender o sistema urbanista brasileiro e buscar novas soluções para os problemas habitacionais, principalmente nas grandes cidades e

⁸¹ Leuenroth foi preso, acusado por liderar o saque que aconteceu no Moinho Santista (uma pilhagem do Moinho Santista, ocasião onde foram roubadas algumas sacas de farinha de trigo).

capitais, como por exemplo, a cidade de São Paulo, onde por toda a sua história a questão urbanística e habitacional tem sido um problema para as classes mais baixas.

Aprofundar o nosso conhecimento sobre os processos que culminaram no atual quadro e dinâmica das cidades brasileiras é importante para percebermos e pensarmos sobre as políticas públicas urbanas de habitação e assim entendermos melhor como as cidades foram construídas e organizadas. Também para buscarmos soluções para os problemas habitacionais, como cita o urbanista e professor Nabil Bonduki: alternativas que sejam formuladas a partir do conhecimento aprofundado das experiências históricas e não a partir de modelos preconcebidos (Bonduki, p. 315, 2004). Por isso o estudo da História tem o sentido de servir e nos ajudar a entender o presente, para que possamos interferir na consolidação do futuro.

Para que consigamos começar a pensar nas soluções para esses problemas habitacionais, precisamos realizar uma pesquisa, para saber o que a historiografia diz a respeito do assunto e quais soluções já foram propostas pela força estatal, pela classe trabalhadora e pelo setor privado e buscar também em trabalhos de pesquisadores sobre o tema,

como urbanistas, arquitetos, economistas e outros especialistas que, pensaram o problema. Devemos então ter em mente que a habitação não está isolada da sociedade e suas questões, tendo o problema da moradia incluindo as casas, o saneamento, a mobilidade urbana, a produção de mercadorias, e comércio de gêneros de primeira necessidade, o mundo do trabalho, dentro e fora das fábricas. Sendo assim no primeiro momento devemos analisar as origens do problema de habitação no Brasil, tendo em vista que esse é um problema que atravessa a história do Brasil, do capitalismo e a história da luta de classe e que atinge o Brasil até os dias de hoje.

O problema habitacional brasileiro tem sua origem muitos antes da República, associado a transição do modelo econômico agrário para o período industrial, com analisado por Nabil Bonduki (2004), no final do século XIX e início do século XX já se tinha noção em São Paulo do problema das habitações precárias. A imigração de europeus (principalmente italianos e portugueses) devido à consolidação e aumento da economia cafeeira em São Paulo colocava como necessidade uma produção massiva de habitações para atender a demandas de novos habitantes. Essa necessidade era atendida,

principalmente por um setor rentista, ou seja, uma iniciativa privada que com ajuda do governo produzia unidades habitacionais caracterizadas por condições insalubres de habitação, sendo as vilas e cortiços mais comuns. A grande demanda para ocupar essas habitações, tornava-as altamente lucrativas, sendo um caminho para o empresário fabril investir o seu dinheiro e obter ainda mais lucro.

Desde a sua origem, essas novas habitações acabam por criar uma crise no sistema habitacional, onde as moradias operárias estavam construídas muito próximas das outras, geralmente sendo casas geminadas, formando assim a característica das vilas operárias e constituindo um “formigueiro”, como caracteriza Alúcio de Azevedo em sua obra “O Cortiço”. O seu interior era muito precário, as casas eram construídas com materiais de má qualidade, sua área total era pequena e nela moravam até seis pessoas.

Para que possamos começar a falar sobre as soluções para esta crise habitacional que sempre se fez presente durante a história da humanidade, vamos recorrer a “A questão da habitação”

(Engels, 1873)⁸², onde apesar do autor fazer críticas às ideias de Proudhon, ele nos mostra o modo como Pierre-Joseph Proudhon⁸³ pensava também, a questão da habitação e a solução para a melhoria dessas construções. Nesta obra, Engels considera a habitação apenas como uma mercadoria disponível no mundo capitalista, um objeto de compra e aquisição, mas não concede a devida importância para o papel do inquilino, onde o trabalhador vende a sua força de trabalho, existindo ali uma luta de classe. Proudhon afirma que essa crise habitacional era fruto e ferramenta para a manutenção da exploração e opressão capitalista, tendo um fim nesse problema fim apenas com a eliminação da opressão da classe trabalhadora, fazendo assim uma relação entre ela e a opressão sofrida.

Ela atingiu de uma forma bastante parecida todas as classes oprimidas de todos os tempos. Para pôr fim a esta falta de habitação, há apenas um meio: eliminar pura e simplesmente a exploração e opressão da classe trabalhadora pela classe dominante. (Engels, p. 16,1988).

Esta seria uma solução teórica proposta pelo anarquismo, destruir a exploração sobre a classe trabalhadora, assim os trabalhadores passariam a

⁸² Escrito por Engels de maio de 1872 a janeiro de 1873. Publicado pela primeira vez no *jornal Volksstaat*, em Leipzig, em 1872 e 1873.

⁸³ Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) foi um filósofo político e econômico francês, é considerado como um dos grandes pensadores do Anarquismo do Século XIX.

receber toda a atenção e a sociedade não apenas teria como principal intuito, gerar lucros para um grupo pequeno de senhores, mas sim começaria a pensar no bem comum e todos, inclusive a classe trabalhadora, teriam um lugar digno para morar.

A casa, uma vez construída, representa um título jurídico eterno sobre certa fração do trabalho social, embora o valor real da casa já há muito tenha sido mais do que suficientemente pago ao proprietário na forma de aluguel. É dessa maneira que uma casa construída, por exemplo, há cinquenta anos pode, durante esse tempo, com a receita do seu aluguel, cobrir duas, três, cinco, dez vezes etc., o custo original. (Engels, p. 19. 1988).

Outra possível alternativa seria o proprietário o imóvel alugado, depois de algum tempo, ceder a casa ao seu inquilino, já que dentro de alguns anos ou décadas o valor pago no aluguel já quitaria a construção e teria excedente para o dono ter seu lucro e até construir outra residência. Logicamente que esse tempo seria o suficiente do proprietário reaver o capital que tenha sido investido nessa construção, obviamente que se pode pensar em uma compensação para este proprietário, ou até mesmo que esse ato (ceder a casa ao inquilino) possa ocorrer após a morte do inquilino, assim se acabaria também com a ideia de heranças e com as grandes heranças.

Na questão da vila, o dono da fábrica poderia ceder a casa aos seus operários, diminuindo os gastos dos trabalhadores e resolvendo a questão dos aluguéis caros e seus aumentos. Ou então o patrão poderia fazer um financiamento da habitação para o seu operário, em que o patrão escolheria um valor justo para tal habitação e com o tempo, com parcelas o operário poderia quitar essa dívida com seu patrão.

Porém, existem também possíveis medidas para solucionar esses problemas, como por exemplo, a criação das vilas operárias, como uma proposta de casas isoladas, sendo um modelo considerado mais higiênico, pois as casas eram isoladas, dispostas de formas ordenadas em um quarteirão, sem delimitação de lote o até mesmo acesso direto à via pública. Seria este um modelo de vila operária, mais arejado, o que dificultava as infiltrações e precarização das casas⁸⁴.

Edgard Leuenroth possuía algumas soluções para a questão da habitação, essas soluções ele publicou no jornal “O Libertário” em forma de sete artigos. Leuenroth faz um balanço da situação em que o Brasil passava frente ao capitalismo, nesses artigos Leuenroth

⁸⁴ Ver a obra “Origens da habitação social no Brasil”, (BONDUKI, p. 59, 2004).

propõe uma reforma nas bases administrativas e econômicas do Brasil, para que assim alguns problemas que estavam atingindo a população pudessem ser solucionados, nestes artigos Leuenroth enfatiza as medidas que precisam ser tomadas para a reorganização habitacional.

Entre as suas sugestões estão: a utilização de terrenos baldios pelos trabalhadores, uma apropriação de terras; redirecionar os grandes depósitos de capital (banco, igrejas e riquezas naturais como gás e água) para a construção de habitações higiênicas e salubres para o operário; estabelecer uma cota de construção de casas populares para cada arranha-céu que for construído; cobrar das autoridades públicas que o encanamento de água e esgoto chegam às ruas dos bairros das vilas operárias, criação de praças arborizadas (Leuenroth, 1962). Para Leuenroth a solução para a crise habitacional brasileira tinha que surgir de dentro da sociedade, tinha que ser uma mudança interna, como analisa por Christina Lopreato (2009):

A solução, portanto, dever-se-ia buscar no interior do próprio país, e não na importação de

modelos pré-fabricados. Para ele, nossos problemas só podem ser solucionados por quem aqui vive, trabalha, produz e concorre para o progresso do país. Para enfrentar o que chamou de quadro de chocante desequilíbrio do Brasil, de contraste, de fosso entre uma pequena elite que desfruta as benesses e os prazeres do sistema capitalista e mantém a grande maioria da população brasileira mal alimentada, mal vestida, roída na sua saúde e mantida na ignorância. (Lopreato, 212, 2009.)

Com a sua palavra de ordem sendo “reagir”, Leuenroth sabia que encontraria uma resistência para pôr em prática a sua revolução. A mentalidade controlada pelo conformismo e para que a sociedade saia do seu estado de inércia, primeiro precisaria acabar com o Estado, considerando que o Estado é um “órgão parasitário, surgido por meio da violência e da astúcia para ser um instrumento governamental de domínio e de sucção.”⁸⁵

Em outubro de 1962, Leuenroth publica uma coluna denominada “O problema da Habitação” ⁸⁶, onde ele propõe especificamente soluções para a crise habitacional no país. Ele começa questionando a existência e a falta de uso de terrenos baldios, como também questiona sobre a reserva de capital que o estado e a igreja possuem e porque esse

⁸⁵ Edgard Leuenroth. Qual a solução para o problema do Brasil?. Texto digitalizado, p. 18.

⁸⁶ Disponível em: <https://bibdig.biblioteca.unesp.br/bitstream/handle/10/8969/o-libertario-1962-0012.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Acesso em: 16/07/2019.

capital não é utilizado para construções de habitações sociais:

Não existem dentro das cidades e de suas periferias terrenos baldios? Não há, igualmente, capitais vultosos acumulados nos bancos, nos institutos de aposentadorias usados para construções suntuosas? Não se acumula uma fortuna colossal nos depósitos de gás, luz e água e nas caixas econômicas? E que fortunas imensas não entesouram as congregações religiosas para se para serem canalizadas para o Vaticano?. (O Libertário, Edgard Leuenroth, ano 2. Nº 12, outubro de 1962, São Paulo.)

Além de questionar sobre esse capital retido pelas instituições, Leuenroth também nos fala sobre a ideia de uma cooperativa, composta por vários agentes, desde os operários até mesmo engenheiros, onde ele indica que os inquilinos poderiam pagar por essas construções. Porém esse pagamento em parcelas mensais, como uma forma de financiamento, mas o financiador seria a cooperativa, excluindo assim os banco e estado dessa equação, sendo estas instituições as maiores exploradoras do povo.

Nessa obra poderão ser ativadas cooperativas formadas por engenheiros, operários da construção civil, oleiros, por todos aqueles, enfim, que contribuem para as construções, incluindo os próprios inquilinos, que cobrirão o custo das casas em prestações mensais. Poder-se-á, ainda, estabelecer que a cada arranha-céu construído corresponda o compromisso da construção de uma certa porcentagem de casas populares. (O Libertário, Edgard Leuenroth, ano 2. Nº 12, outubro de 1962, São Paulo.)

Edgard Leuenroth deixa claro que para a construção e realização dessas soluções o povo trabalhador tem que

estar envolvido internamente, que esta intervenção deve acontecer com união entre os trabalhadores e sindicatos e que não se deve esperar nada do poder governamental:

Mas nada se fará sem a intervenção direta dos interessados, dos inquilinos, do povo, que nada poderá esperar de quem quer que seja — da burocracia parlamentar e governamental ou de partidos políticos. O problema da habitação somente poderá ser resolvido pela ação popular, direta, ativa e incessante, organizando-se o povo em ligas de inquilinos e consumidores, de ruas, ampliando-se por quarteirões, bairros e cidades e agindo em cooperação com os sindicatos operários. (O Libertário, Edgard Leuenroth, ano 2. Nº 12, outubro de 1962, São Paulo.)

Logo fica evidente que, para Leuenroth, a solução para a situação das habitações populares é a criação de cooperativas, um gestão direta para que assim o trabalhador possa se ajudar, cooperativas que ajudariam não apenas na questão das habitações, mas também nas questões de abastecimento de gêneros de primeira necessidade, onde se criaria uma rede de cooperativas, interessando trabalhadores e não os patrões que fazem uso dessas habitações para acumular riquezas e fortunas a custo da exploração do povo.

Neste caso, cada sindicato deveria criar uma cooperativa e a união dessas organizações formaria uma confederação cooperativa e com esse processo todos os intermediários, os banqueiros e patrões, todos que

exploram a classe trabalhadora desapareciam, surgindo assim uma sociedade mais justa.

Outra solução para esses problemas habitacional é a questão dos salários dos trabalhadores, aspecto que sempre era abordado e criticado pelos periódicos libertários. Considerando que os salários tinham uma grande influência no bem estar dos trabalhadores e também pelo fato de que grande parte do salário era destinada ao pagamento do aluguel de suas casas, que inclusive mal bastavam para pagar os aluguéis em suas moradias precárias:

Os salários mal bastavam para o pagamento de alugueis de casebres ou quartos em cortiços, em lugares sujos e lamacentos, que em dias de chuva se tornavam quase impraticáveis. Os trabalhadores chegavam ao trabalho molhados e enlameados. (Biondi; Toledo, P. 67, 2018).

Geralmente a reivindicação da classe trabalhadora envolvia o aumento de seus vencimentos, pois assim eles teriam maiores chances de melhorar a sua qualidade de vida e de seus familiares. A principal preocupação do trabalhador fabril era não deixar que sua família sentisse fome, o que também implicava em não poder faltar o trabalho, nem mesmo por causa de doença já que cada falta no serviço seria descontado do

seu salário já baixo, como visto em A Plebe “Este dito tudo. Mora numa alfaria tem mulher e filhos a sustentar, e um dia sem trabalho é um dia de fome e desespero.” (R.F. “Commentarios de um plebeu”. A Plebe. N.2. P.1. 16 de junho de 1917).

Na realidade a situação da vida financeira operária era mais grave do que apontavam algumas estatísticas, como em “História da indústria e do trabalho no Brasil”, onde Hardmam (1991) utiliza um estudo realizado por Edgard Leuenroth e Hélio Negro, que nos mostra que o salário do trabalhador não era o suficiente para manter uma vida digna e pagas o seu aluguel ao mesmo tempo. Isso tendo em mente que despesa como divertimento, bebidas, locomoção e educação não foram consideradas para confeccionar este estudo⁸⁷:

Observando a tabela na obra “História da indústria e do trabalho no Brasil”, (Hardman, 1991, p 201.), podemos observar o salário que o operário recebia no fim do mês não era o suficiente para manter uma boa condição de vida. Além de serem baixos, muitas vezes eram trocados por vales para que fossem gastos nas mercearias das próprias vilas, ou seja, muitas vezes o

⁸⁷ Edgard Leuenroth e Hélio Negro. Levantamento sobre a pauperização crescente das famílias proletárias. Publicado no opúsculo “O que é Marxismo ou Bolchevismo”, São Paulo, 1919.

patrão decidia como o trabalhador iria receber seus vencimentos, uma forma do patrão ter um controle sobre o seu funcionário. Os gêneros alimentícios de primeira necessidade também impactavam no orçamento familiar, pois além dos baixos salários, os preços dos alimentos sofriam constantes aumentos e até mesmo falsificação.

A solução para este problema seria a criação de leis que teriam como princípio melhorar a vida dos trabalhadores, como por exemplo, em 1936, com a criação da Lei Nº 185, de 14 de janeiro de 1936⁸⁸, onde consta:

Art. 1º Todo trabalhador tem direito, em pagamento do serviço prestando, num salário mínimo capaz de satisfazer, em determinada região do País e em determinada época, das suas necessidades normais de alimentação, habitação, vestuário, higiene e transporte.

Art. 2º Salário mínimo é a remuneração mínima devida ao trabalhador adulto por dia normal de serviço. Para os menores aprendizes ou que desempenhem serviços especializados é permitido reduzir até de metade o salário mínimo e para os trabalhadores ocupados em serviços insalubres e permitido argumenta-lo na mesma proporção. (Brasil, Lei Nº 185, de 14 de janeiro de 1936.)

O salário mínimo se estabeleceu ao mesmo tempo em que surgiram diversos inquéritos e pesquisas sobre o padrão da vida operária, mostrando

assim uma preocupação por parte do estado em relação à infraestrutura dos operários. Em 1936 o governo de São Paulo encomendou uma pesquisa de Sérgio Milliet sobre o custo de vida operário, e é nesta pesquisa que podemos ver onde o salário mínimo pode ter sido apoiado:

Em resumo: a determinação do salário mínimo deve basear-se no estudo objetivo do padrão de vida. Para que este salário seja sempre útil, deve sofrer modificação periódica correspondente as oscilações do custo de vida. O único método prático consiste na elaboração de índice de preços. E para que preencham seus fins, estes devem ser científicos e baseados no conhecimento perfeito da importância dos vários gêneros no custo de vida, isto é, baseia-se na determinação prévia do padrão de vida. (Milliet, 1936)⁸⁹

Ou seja, era necessária a criação do salário mínimo para que assim o custo de vida do operariado pudesse ter alguma expectativa de melhoria, já que o atual rendimento mensal não considera despesas extras como vestuário, lazer e educação.

Outra questão que deveria ser levado em conta e se pensar algumas formas de melhorar a vida operária em São Paulo é o desregulamento dos preços das mercadorias de primeira necessidade. Algo que afeta diretamente

⁸⁸ Brasil. Lei Nº 185, de 14 de janeiro de 1936. Dispõe sobre o salário mínimo. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br>. Acesso em 14/08/2019.

⁸⁹ “Salário mínimo”, (noticiário), Revista do Arquivo Municipal, São Paulo, Dep. de Cultura, 1937, nº32, p 122.

o salário do trabalhador e por consequência o sua habitação, já que o aumento dos alimentos “diminuía” ainda mais o dinheiro que poderia ser usado para melhorar a sua habitação ou até mesmo aumentar o seu poder de consumo e encontrar uma casa melhor para ele e sua família.

Tendo em vista que os alimentos aumentavam quase que diariamente, “o imediato barateamento dos gêneros de primeira necessidade” (A Plebe, 1917) passa a ser uma prioridade para o trabalhador paulista no início do século XX, como noticiado em A Plebe em julho de 1917:

Os trabalhadores vendo, dia a dia, os seus salários diminuídos, o vendeiro aumentando consideravelmente os gêneros de primeira necessidade, encontravam-se num estado tão lastimoso e precário que só poderia ser temporariamente resolvido por meio de greve. (Joly. “Nota simples”. A Plebe. N.6. P.2. 21 de julho de 1917).

O barateamento dos gêneros de primeira necessidade sempre foi uma reivindicação dos operários, pois além de absorver parte dos seus vencimentos, muitos desses alimentos eram falsificados como produtos prejudiciais à saúde pública. O aumento destes alimentos geralmente acontecia logo após os trabalhadores conseguirem um aumento de seu salário ou ganho de alguma reivindicação e que passou a ser

uma preocupação até mesmo do Comitê de Defesa Proletária, como nos mostra, onde ela sugere algumas medidas que deveriam ser analisadas pelo estado e pelos patrões.

Logo esse problema apenas poderia ser resolvido com a criação de um órgão regulador vinculado ao poder público ou até mesmo sobre a responsabilidade dos trabalhadores e suas ligas operárias, um órgão com poderes de nível municipal, estadual ou até mesmo federal, onde este órgão seria destinado a fiscalizar todos os tipos de alimentos e produtos de primeira necessidade, desde a matéria prima, passando por embalagens e outros elementos que possam influenciar na qualidade dos alimentos.

O saneamento básico (esgoto, limpeza urbana e controle de pragas) também era outro problema que influenciava na questão habitacional paulista, o pouco saneamento básico foi o principal culpado por diversas epidemias que ocorreram em São Paulo no início do século XX, questões de infraestrutura ocorriam em bairros operários e periferias, onde os moradores reivindicavam melhorias no sistema de saneamento, desde redes coletoras de esgotos, abertura de vias e até manutenção e canalização de córregos

devidos as constantes enchentes. Muitos dos bairros operários não possuíam muita estrutura, fazendo com que a contaminação de doenças e mortalidade infantil fosse maior, como observado por Decca em 1987:

Nos bairros onde havia pobreza, sem fiscalização, sem rede de esgotos, sem água encanada, onde os poços eram construídos muito próximos das fossas, a contaminação era maior, a mortalidade infantil mais alta. Mesmo até 1933-1934 o Brás e o alto da Mooca, Belenzinho, Ipiranga, bairros mais antigos e populosos, não haviam recebido infraestrutura urbana condizente com seu crescimento, sendo sua situação parecida a de inúmeros bairros operários e pobres de formação mais recente, construídos rapidamente. (Decca, P.39, 1987).

Na cidade de São Paulo, a questão de sanitária inicialmente foi tratada pelo Código Sanitário Estadual, criado em 1894, onde através dele os médicos higienistas concluíram que o contágio e propagação de doenças aconteciam em função do meio inadequado das habitações.

Em 1911 o engenheiro Victor da Silva Freire abordou⁹⁰ a importância da luz e do ar na salubridade das habitações operárias em São Paulo. O modo de construção dessas construções, no estilo geminadas era responsável pelas precárias condições de ventilação, fazendo assim com que muitas vezes o

sol não incidia nas residências aumentando assim umidade dos locais, para resolver esses problemas foi necessário algumas medidas que se estendiam desde a rua até dentro das residências, como por exemplo, a Lei nº 1.596, de 29/12/1917⁹¹, que reorganiza o Serviço sanitário do Estado, e segundo a lei fica a cargo do estado:

Artigo 2.- O serviço sanitário a cargo do Estado compreende:

- 1.º - O estudo científico de todas as questões relativas à saúde pública;
 - 2.º - O estudo da natureza, etiologia, tratamento ou profilaxia das moléstias transmissíveis que aparecerem ou se desenvolverem em qualquer ponto do Estado, bem como quaisquer pesquisas científicas que interessem à saúde pública;
 - 3.º - O exame das condições mesológicas em geral e particularmente o seu interpretativo, no sentido da higiene geral
- 15.º - A difusão dos princípios gerais de higiene pública por meio da distribuição de exemplares das leis, regulamentos e instruções e quaisquer outras publicações de caráter oficial relativas a este objeto. (Brasil, Lei Nº 1.596, de 29 de dezembro de 1917.).

Desde o início da classe trabalhadora, o governo e elites sempre estiveram atentos às condições mínimas de sobrevivência para os trabalhadores, pois necessitava que os trabalhadores tivessem plena força e condições de trabalho, a elite precisa de que os trabalhadores tenham forças para realizar o trabalho duro, força para se locomover até o seu trabalho diário, a elite e o

⁹⁰ “Melhoramentos de São Paulo”. Victor da Silva Freire, Revista Politécnica, 1911.

⁹¹ BRASIL. Lei Nº 1.596, de 29/12/ 1917. Dispõe sobre a reorganização do Serviço sanitário do estado. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/norma/65811>. Acesso em 14/08/2019.

governo precisavam oferecer pelo menos o mínimo de assistência, ou seja, mesmo com todo esse descaso com a classe trabalhadora, as habitações operárias sempre tiveram certa atenção por parte das autoridades públicas, como nos mostra o arquiteto e historiador Carlos Alberto Cerqueira Lemos em 1989:

Ao contrário dos cortiços, essas casas, com o passar do tempo, foram justificando benefícios fiscais destinados a incrementar a sua construção, pois a falta de habitações nunca deixou de preocupante, apesar desses incentivos e do sempre crescente número de obras novas. (Lemos, 1989, P. 59).

Porém mesmo com essa preocupação, a solução para os problemas sanitários acaba se tornando algo difícil de pensar, pois a cidade de São Paulo não tinha se preparado para receber milhares de imigrantes que chegaram durante o final do século XIX e início do XX.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As habitações operárias nos faz refletir acerca de contexto histórico do cotidiano da cidade de São Paulo no início do século XX. A questão habitacional tem uma importante relação com a sociedade paulista, teve sua relevância levantada durante a Greve Geral de 1917, mobilização que entre as suas reivindicações estava a péssima

condição das vidas desses operários e o local com o qual eles residiam junto com sua família.

Com essa pesquisa tentamos contribuir com a escassa historiografia sobre as habitações operárias, acrescentando com o conhecimento e análise das condições da classe trabalhadora e suas habitações. Para isso usamos o ano de 1917 como um guia para a nossa pesquisa, já que foi um ano de bastante movimentação da classe operária.

Um dos maiores desafios encontrados ao trabalhar com as “habitações operárias” é que estes agentes sociais – os trabalhadores – são condicionados como sujeitos anônimos, uma massa de indivíduos apáticos, sem muita presença perante a sociedade em que ela se encontra inserida, sempre o principal objetivo da história dar voz, nomes e condições de sujeitos históricos, independentemente de sua classe social, cor, gênero, nacionalidade ou qualquer outra característica.

Como observado, a historiografia tem se preocupado com as condições mais gerais e práticas da existência da classe operária como, por exemplo, Eric Hobsbawm a nível global com seu livro “Os trabalhadores” (1981); Claudio H. Morais Batalha, com sua obra “O

Movimento operário na Primeira República” (2000), a obra da historiadora Maria Auxiliadora Guzzo Decca “A vida fora das fábricas: Cotidiano operário em São Paulo 1920-1934” (1987) e Boris Koval em “História do proletariado brasileiro” (1982) a nível nacional, obras que contribuem com estudos sobre a vida operária no Brasil, na qual esses autores quase sempre estão analisando a vidas dessas pessoas nas fábricas, quase sempre não se preocupando com as habitações da classe trabalhadora e suas características. Pois de um modo geral, a historiografia do mundo do trabalho até a década de 70/80 se preocupava com a organização dentro da fábrica, como era o cotidiano fabril, analisando características como o modo de exploração. Apenas a partir dos anos 80 no Brasil é que a historiografia e sociologia passaram a se ocupar com a vida fora das fábricas, analisando seus bairros, associações, festividades e outras características.

Sendo assim, este trabalho possui a responsabilidade e intuito de evidenciar o cotidiano social da classe trabalhadora e a relação desta classe com a sociedade paulista, desconstruindo a imagem de que o operário tinha a serventia apenas para o mundo fabril, que é um equívoco, pois os operários

movimentavam a economia, possuíam uma demanda por lazer, e necessitavam que seus direitos fossem garantidos de alguma forma. Assim o operário paulistano acabou por ser um agente modelador da cidade de São Paulo e também do Brasil.

A sociedade operária foi exposta como sendo algo exclusivo do mundo das fábricas e indústrias, o trabalhador sendo apenas mais uma engrenagem, uma peça, isso se deve às medidas políticas que surgiram para tentar controlar ainda mais os operários como nos lembra Decca (1987):

O cotidiano operário, em alguns de seus aspectos, foi visto, pensado, e como foram elaboradas soluções para os problemas operários. A maneira de como o operário e/ou pobre foram vistos na sociedade capitalista foi responsável, de certa forma, pela maneira com que os tratados pelos tipos de legislação, modos de administração e formas de políticas públicas e privadas que tão concretamente afetaram sua vida e condição. (Decca, 1987, p. 50).

Observando todas essas leis feitas para beneficiar os empresários, a classe trabalhadora começou a se organizar e criar uma identidade muito forte e bem estruturada, tentando resistir ao sistema capitalismo e a opressão por parte dos patrões, surgindo assim um novo mundo de manifestações culturais e políticas como observa Batalha (2000).

Um extraordinário universo de manifestações culturais e associativas revelou-se durante a primeira república (...). Em ambos os casos, o público era fundamentalmente o mesmo: as classes trabalhadoras. (Batalha, 2000, p. 63).

Com esse novo mundo surgiu da união dos trabalhadores, através de sindicatos e associações de ajuda mútua, com uma grande influência de ideais libertários e com ajuda de periódicos independentes como, por exemplo, A Plebe, dando assim voz ao povo operário.

A classe trabalhadora sempre esteve em luta, em busca de melhorias para a sua vida, e devido a isso usamos o aspecto social cultura operários, como ferramenta para entender a relação e cotidiano dos operários com a sociedade e espaços públicos de São Paulo, além de analisar as políticas públicas, sempre visando às habitações dos trabalhadores e como estas eram vistas e criticadas pelos periódicos no ano de 1917. Para isso foi preciso no primeiro momento conceituar o que seriam as vilas operárias, para essa definição usamos Eva Blay (1985), sendo a definição de vila a seguinte:

A diferença essencial que distingue as vilas operárias reside no fato de que elas são propriedade das próprias indústrias empregadoras e se destinam basicamente ao uso da força de trabalho ligada à empresa. Originalmente estas vilas são construídas pelas próprias indústrias ou são compradas já prontas. (Blay, 1985, p. 11).

Após essa definição utilizamos as vilas como ferramenta que nos auxilia a entender o mundo operário, sendo que as vilas são um fenômeno social, cultural, econômico e político. Durante a pesquisa o objetivo geral foi analisar e investigar as críticas feitas por esses periódicos libertários e quais as soluções propostas para esse problema. Tendo como fonte de pesquisa o periódico “A Plebe”, não inviabilizando esporadicamente o uso de outros periódicos. Tivemos como apoio a obra da Maria Auxiliadora Guzzo Decca (1987), onde por mais que a sua pesquisa seja sobre anos posteriores, do que o recorte temporal desta pesquisa, este fato não nos impede de construir um bom diálogo entre ambas as pesquisas.

No primeiro momento contextualizamos a vida da classe trabalhadora na primeira República, com isso evidenciamos que as demandas dos operários quase sempre giravam em torno de seus vencimentos e salários, e isso acaba por criar um conflito entre empregados e patrões. Conseguimos também evidenciar que as habitações operárias além de servirem como residências, elas também serviam como mais um modo do empresário reaver o seu dinheiro, se tornando assim um negócio capitalista de arrecadação de fundos. Neste contexto nos utilizamos

como base o livro “Eu não tenho onde morar” (Blay, 1985) onde com ele conseguimos entender melhor o sentido da moradia popular e a relação da casa com o operariado. Em seguida tratamos como era a vida operária, as longas jornadas de trabalho, à exploração de trabalho infantil, o descaso por conta do governo e a busca por direitos trabalhista, como direito e greve, salário justo e aumento de salário.

Já durante a segunda parte realizamos pesquisa documental descritiva, com a leitura do periódico *A Plebe*, sendo um periódico independente e libertário (Anarquista), se encontram mais informações sobre as críticas que se fazia sobre o governo e até mesma a vida operária e devido ao sua ideologia libertária apresentavam as reais condições das habitações operárias.

Através dessa investigação conseguimos perceber a diferença das vilas operárias, e toda a luta da classe trabalhadora por melhorias de vida, sempre em busca de aumento de seus salário, melhoria na qualidade dos gêneros de primeira necessidade, sendo esta uma pesquisa uma coleta de dados onde buscamos nos periódicos as notícia ou falas referentes ao cotidiano social dos trabalhadores e também sobre as suas habitações, onde construímos uma

alinha temporal sobre as habitações operárias e também já buscamos soluções para os apontamentos feitos durante a pesquisa e realizados pelo periódico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANDEIRA, Moniz. (1967), *O ano vermelho: a Revolução Russa e seus reflexos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BEIGUELMAN, Paula. (2000), *Os companheiros de São Paulo: Ontem e hoje*, ed. Cortez, São Paulo.

BATALHA, Cláudio Henrique de Moraes. (2000), *O Movimento operário na Primeira República*. Rio de Janeiro: Zahar.

BLAY, Eva Alterman. (1985), *Eu não tenho onde morar: vilas operárias na cidade de São Paulo*. São Paulo: Nobel.

BIONDI, Luigi; TOLEDO, Edilene. (2018), *Uma revolta urbana: A greve geral de 1917 em São Paulo*. Fundação Perseu Abramo.

BONDUKI, Nabil. (2004), *Origens da habitação social no Brasil*. São Paulo: Estação Liberdade.

CHALHOUB, Sidney. (1986), *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo: Brasiliense.

DECCA, Maria Auxiliadora Guzzo. (1986), *A vida fora das fábricas*. São Paulo. Paz e Terra.

- DECCA, Maria Auxiliadora Guzzo. (1991), *Indústria, Trabalho E Cotidiano: Brasil – 1889 a 1930*. São Paulo: Atual, (História em documentos).
- ENGELS, Friedrich. (1988), *A questão da habitação*. São Paulo: Ed. Acadêmica.
- FAUSTO, Boris. (1986), *Trabalho urbano e conflito social, 1890-1920*. 4º ed. São Paulo. Difel.
- FRANZINA, Federico (org.) (2010), *História do trabalho e histórias da imigração: trabalhadores italianos e sindicatos no Brasil*. São Paulo. Edusp/FAPESP.
- HARDMAN, F. Francisco, LEONARDI, Victor. (1991), *História da Indústria e do Trabalho no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Ática.
- HARVEY, David. (2013), *Cidades Rebeldes*. São Paulo: Martins Fontes.
- KHOURY, Yara M. (1981), *As greves de 1917 em São Paulo e o processo de organização proletária*. São Paulo: Cortez.
- KROPOTKIN, Piotr. (2009), *A moral anarquista*. Lisboa: Edições Sílabo.
- KROPOTKIN, Piotr. (2005), *Palavras de um revoltado*. São Paulo: Imaginário.
- LEMOS, Carlos A. C. (1989), *Alvenaria Burguesa: breve história da arquitetura residencial de tijolos em São Paulo a partir do ciclo econômico liderado pelo café*. São Paulo, Nobel.
- LEMOS, Carlos A. C. (1989), *História da casa brasileira*. São Paulo: Contexto.
- LEUENROTH, Edgard. (1963), *Anarquismo: roteiro da libertação social*. Rio de Janeiro: Editora Mundo Livre.
- LOPREATO, Christina Roquette. (2000), *O espírito da revolta: a greve anarquista de 1917*. São Paulo. Annablume/Fapesp.
- LOPREATO, Christina Roquette. (2009), *O (des)encontro do Brasil consigo mesmo: ditos e escritos de Edgar Leuenroth*. In: Verve, *Revista do Núcleo de Sociabilização Libertária do Programa de estudos pós-graduados em Ciências Sociais da PUC: São Paulo*, nº15, P. 201-221.
- LOPREATO, Christina Roquette. (2003) *Sobre o pensamento libertário de Kropotkin: indivíduo, liberdade, solidariedade*. In: *História & Perspectivas, Uberlândia*, (27 e 28): pp. 557-572.
- MARAM, Sheldon Leslie. (1979), *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro 1890 – 1920*. Ed. Paz e Terra S.A. Rio de Janeiro.
- PROUDHON, P. J. *A nova sociedade*. Editora Rés. Porto, n/ d.
- TOLEDO, Edilene; BIONDI, Luigi. (2018), *Uma Revolta Urbana. A greve geral de 1917 em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ V2N6 2020

RESENHAS

**TRAÇANDO NOVOS CAMINHOS PARA APRESENTAR O ANARQUISMO:
UMA RESENHA DE KINNA, RUTH. THE GOVERNMENT OF NO ONE.
LONDRES: PELICAN BOOKS, 2019.**

Peterson Roberto da Silva⁹²

O interesse acadêmico pelo anarquismo foi revigorado, ainda que timidamente, após as agitações globais da década de 90. Desde então, desenvolveu-se uma dicotomia em torno de uma suposta descontinuidade no anarquismo. Para uns/umas, este teria basicamente morrido após a Revolução Espanhola (1936-1939), e então ressuscitado - com diferenças notáveis - na forma de neoanarquismo (Ibañez, 2014), ou “anarquismo com a minúsculo” (Graeber, 2009), ou pós-anarquismo (Newman, 2010), entre outros. Por outro lado, autores/as como Walt e Schmidt (2009) teorizam sobre um anarquismo de luta de classes que nunca deixou de influenciar eventos importantes, em escala global - mas tampouco tornou-se muito diferente do que era quando foi primeiro formulado no século XIX, o que exclui outros elementos que vieram

a ser associados ao anarquismo, tanto naquela época quanto nos últimos 60 anos.

É neste contexto que surge *The Government of No One* (“O Governo de Ninguém”, em tradução livre⁹³), da politóloga britânica Ruth Kinna (2019). O livro não parece uma intervenção direta nessa disputa, mas qualquer introdução ao anarquismo, hoje, invariavelmente incide sobre ela. Não obstante, Kinna encontra sua própria forma de apresentar o anarquismo. Simples mas não simplista, a autora surpreende ao reformular interrogações clássicas e respondê-las de maneiras inesperadas.

Para não ignorar a materialidade da atividade acadêmica, algumas palavras sobre o livro como objeto: a edição é bem construída e tipografada (mas é preciso denunciar as notas: colocá-las no

⁹² Doutorando em Sociologia Política com ênfase em Ciência Política (UFSC) com sanduíche na Loughborough University (Reino Unido) junto ao Anarchist Research Group (ARG). Mestre em Sociologia Política (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC), Bacharel em Ciências Sociais (UFSC).

⁹³ Todo o conteúdo do livro resenhado terá sido uma tradução livre do autor da resenha.

fim do livro é um atentado à curiosidade humana). O espaçamento das margens e entre as linhas faz com que a leitura, prazerosa no papel amarelado, flua rapidamente. Dois aspectos, no entanto, intrigam: o preço (em média £16.26, cerca de R\$ 100,00 em março de 2020) e o estilo tão pouco característico. Afinal, iniciados esperariam um layout “transgressor”; fotos de militantes, de revoluções, de protestos - no mínimo, a preponderância de preto e vermelho. Não neste livro: de capa ciano e sobrecapa cor de trigo, as letras são sóbrias, e a iconografia se resume a cinco bandeiras relativamente genéricas. É claro que ambos os aspectos costumam estar fora do alcance da autora. Contudo, enquanto o primeiro é incidental - talvez o preço a pagar, literalmente, para um livro desta qualidade material, ainda que isto limite seu alcance até mesmo entre acadêmicas/os - o segundo representa o quão não-convencional é a abordagem de Kinna.

O livro é organizado por temas, embora certos “arcos narrativos” cronológicos subsistam ao longo da obra. Na breve introdução (“Anarquismo - mitos e realidades”), a autora descreve sua abordagem como “mais impressionista que ideológica”, por não desejar “sistematicamente analisar as formas

como anarquistas entenderam as ideias de liberdade, igualdade e assim por diante”, e tampouco “demarcar as fronteiras do anarquismo” (Kinna, 2019: 8). Ela se distancia simultaneamente, assim, de um anarquismo “infinitamente poroso” (ela ativamente rejeita ideias como “anarquismo de mercado”, “anarco-capitalismo” e “anarco-nacionalismo”) quanto de abordagens mais focadas.

As consequências aparecem já no primeiro capítulo (“Tradições”). Para Kinna, foi a partir de três momentos decisivos - a Comuna de Paris (1871), a expulsão de Mikhail Bakunin da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) no Congresso de Haia (1872), e a Revolta de Haymarket, em Chicago (1886) - que o anarquismo começou a emergir como um movimento distinto. Porém, essa emergência “representou a cristalização de uma tradição política fluida que se estende para além dos limites históricos e geográficos que a ideologia assume” (Kinna, 2019: 12). Princípios defendidos por anarquistas reverberam pela história em diferentes culturas, mas estes princípios tomaram formas muito diferentes em contextos diferentes, e também foram defendidos (a varejo) por outras ideologias. E é por isso que o

anarquismo é de fato algo específico no espaço e no tempo. As personalidades que mais contribuíram com seu formato particular desenvolveram suas ideias a partir de suas atividades no movimento, amplamente concebido (“quando anarquistas identificam notáveis entre as suas fileiras”, destaca Kinna (2019: 49), “eles/as geralmente se referem a uma dedicação e a um comprometimento extraordinários”, não necessariamente a quão certos estavam acerca das questões intelectuais). No entanto, a tradição também foi construída por seus/suas oponentes. Os vieses destes/as críticos/as causaram certos problemas - por exemplo, o próprio foco em “grandes indivíduos” em vez de nos movimentos nos quais eles estavam inseridos - mas eles/as foram cruciais na medida que, em sua repressão e conseqüente necessidade de compreensão daquilo que combatiam, imprimiram certa unidade e certas posturas ao que poderia de outro modo manter-se difuso (por exemplo, em um socialismo geral).

Esta perspectiva permite uma visão, como talvez colocaria Graeber (2001), menos baseada em “Parmênides” e mais em “Heráclito”; menos preocupada com objetos discretos (“o anarquismo começa *aqui* e termina *ali*”) que com potencialidades e deslocamentos

contextualizados. Kinna não se propõe a dizer quem está “dentro” ou “fora” do anarquismo, e sim a analisar como diferentes atores e grupos se mobilizaram em diferentes circunstâncias (inclusive ao argumentar sobre fronteiras ideológicas - não só entre si, mas com e contra marxistas, republicanos/as, liberais) de modo a construir “um rico corpo literário, mas sem lei”: uma “abundância de líderes, ideias, propostas e iniciativas”, forjadas em lutas comuns, “sem deuses e sem mestres”.

No segundo capítulo, “Culturas”, Kinna analisa como anarquistas compreendem os mecanismos que estabilizam regimes políticos injustos, e como estes mecanismos - que são efetivamente “aprendidos”, e não naturalizados - podem ser substituídos por “culturas de anarquia” (Kinna, 2019: 58). Múltiplos sentidos de dominação são apresentados, e o fato de que o termo é entendido de várias formas leva também a uma variedade de críticas. Kinna decide enfatizar a relação entre dominação e lei, dominação e hierarquia, e dominação e conquista.

A lei domina, entre outras razões, por “terceirizar” o julgamento individual e entrincheirar desigualdades; a não-dominação, nesse caso, envolve “um

processo de interação humana dirigido por indivíduos que lutam para se governar de certas maneiras ao mesmo tempo em que permanecem firmes contra a tentação de governar através da imposição de leis” (Kinna, 2019: 68). No caso da hierarquia, Kinna analisa a relação entre verdade, hábito, privilégio e o direito de comandar. Apesar das divergências, por exemplo, entre Bakunin e Leo Tolstoy, Kinna (2019: 75) conclui que “a não-dominação flui a partir da desobediência e empodera indivíduos para que façam somente o que acreditam ser correto, e resistam o que entendam ser errado”. No caso da conquista, a autora analisa a violência colonizadora, que é “experimentada por diferentes pessoas em diferentes formas mas é integral tanto à territorialização dos Estados europeus quanto à apropriação subsequente de terras não-europeias” (Kinna, 2019: 77). A dominação que advém da colonização destrói culturas autônomas, “estendendo regimes de propriedade privada através da guerra”, tendo como efeito “desigualdades estruturais” que se projetaram em “racismo e supremacismo” (Kinna, 2019: 79). O resto do capítulo é dedicado a descrever reflexões anarquistas sobre educação,

propaganda e compartilhamento de conhecimento.

O terceiro capítulo, “Práticas”, é dedicado à análise das formas como anarquistas “têm tentado disseminar culturas de não-dominação” (Kinna, 2019: 115). É aqui que a autora discute divisões internas. Em dois úteis gráficos (nas páginas 128 e 147) diferentes correntes anarquistas se contrastam quanto às suas posições acerca do debate entre “evolução” e “revolução”, bem como a disputa pela necessidade de organização formal - embora os agrupamentos sejam diferentes nos dois gráficos, pois no segundo, o debate é transposto para um linguajar contemporâneo (os debates entre “não-violência” e “diversidade tática”; entre “socialismo” e “individualismo”). O segundo gráfico também incorpora uma tipologia de correntes anarquistas contemporâneas. Kinna (2019: 134-149) identifica e descreve seis: anarquismo insurrecionário, anarquismo de luta de classes, anarquismo pós-esquerda, anarquismo social, pós-anarquismo e anarquismo com a minúsculo. O debate sobre classe e interseccionalidade descreve não só os grupos que se constituíram como alvos prioritários do ativismo anarquista desde os anos 60, mas como diferentes correntes têm

articulado a relação entre as diversas opressões e dominações sociais.

O quarto capítulo, “Condições”, lida com os “testes mínimos” que muitas/os anarquistas estabeleceram para suas próprias interações (Kinna, 2019: 177). A autora lida primeiro com constituições: propostas de organização, mais ou menos teóricas ou postas em prática, que incorporam princípios anarquistas em seu funcionamento. Kinna estuda quatro tais propostas, duas consideradas individualistas, e duas, comunistas. Na primeira categoria estão “O Plano de Campanha Anarquista”, uma constituição econômica e política proposta pelo australiano David Andrade em 1888, e a “Constituição do Clube Anarquista de Boston”, colocada em prática a partir de 1887 pelo clube em questão, tendo sido publicada em um livro de Victor Yarros. Na segunda categoria estão a famosa Plataforma, do grupo de expatriados makhnovistas Dyelo Truda, e a Comuna de Teruel durante a Revolução Espanhola. Kinna (2019: 199-200) analisa adequadamente o que distancia ambas as categorias, mas ressalta que ambas são suficientemente anarquistas em contraste com alternativas; enquanto liberais, por exemplo, pressupõem “um corpo que toma decisões finais [...] e possui

meios[...] para garantir seu cumprimento”, bem como “o poder de punição de um juiz”, tanto individualistas quanto comunistas rejeçavam tal “ponto final de autoridade” (Kinna, 2019: 203). O resto do capítulo é dedicado à análise do papel das utopias e à relação entre as ideias de democracia e anarquismo, com especial ênfase à teoria de Murray Bookchin e a emergência de processos decisórios com base em consenso. Ele é encerrado com a tensão entre a imaginação de um futuro ácrata e o quanto isso em si implica um planejamento social em nome de terceiros (algo a ser evitado em nome da autonomia). Como colocado no segundo capítulo, “enquanto culturas estatistas davam a intelectuais a tarefa de decidir o que era melhor para o avanço social, uma cultura anarquista daria às pessoas locais o poder de determinar como gostariam de viver” (Kinna, 2019: 108).

O quinto capítulo se chama “Prospectos”. Kinna considera que avaliar corretamente o passado anarquista - cujo sucesso é fraseado principalmente em termos de resiliência - leva a uma melhor apreciação do que se pode esperar de seu futuro. A autora assim afirma que a perspectiva estatista (como o anarquismo substituiria o papel que o Estado exerce hoje?) deve ser

ultrapassada por uma de “anarquização”:
“o desafio prático é como encorajar grupos e indivíduos a alterar arranjos que eles possam até considerar benéficos, embora reconheçam que operem de formas imperfeitas e com frequência alienantes”, de modo a superar sistemas de dominação (Kinna, 2019: 254). Dois métodos são apontados: o “convergente” e o “disjuntivo”. Através do primeiro, anarquistas constroem coalizões em prol de certos objetivos apelando para comunalidades entre as pessoas - como um certo senso moral. O segundo, crítico da maneira como o primeiro pode levar à complacência ou à diluição de propostas especificamente anarquistas em um meio essencialmente estruturado pelo conservadorismo, deseja produzir formas alternativas (e especificamente contestatórias, divergentes) de sociabilidade, que possam confrontar o status quo (embora este, apontariam críticas/os que tendem ao primeiro método, pode criar subculturas que limitam a anarquização para além das/os iniciadas/os). Após uma reflexão sobre o esforço prático necessário em direção a um objetivo palpável e pragmático - anarquizar as relações sociais tanto quanto possível - o livro é concluído com uma lista de pequenas biografias das pessoas citadas, notas, indicações de

leitura, índice, e dez misteriosas páginas em branco.

Há algumas razões pelas quais a abordagem de Kinna neste livro é tão pouco convencional quanto sua capa. Em relação ao dilema atual das caracterizações do anarquismo, ela rejeita narrativas de descontinuidade - embora aqui não haja surpresa, já que ela já havia feito isso antes (Evren e Kinna, 2015; Kinna, 2017) - mas a continuidade endossada é mais abrangente que a do anarquismo de luta de classes (sem que isso implique abraçar contradições do século XX, como “anarquismos” que não sejam anticapitalistas). A dicotomia não é abordada diretamente, mas reaparece em outras fraturas - por exemplo, nas diferenças entre constituições individualistas e comunistas - e no entanto um quadro suficientemente coeso emerge das divergências (que, aliás, toda tradição política possui): um quadro de temas e motivações comuns em meio à diversidade.

Não só a transnacionalidade da atuação anarquista é enfatizada, como o livro também entremeia “grandes autores/as” a figuras (e coletividades) menos conhecidas, com certa abrangência geográfica - não há como elogiar este aspecto do livro o bastante! Evitar as *mesmas* citações e a preponderância dos

mesmos rostos de sempre produz uma leitura simultaneamente mais informativa e mais divertida. A vivacidade da tradição é reconhecida não só na forma como seu passado é retratado, mas, por exemplo, na perspectiva de que ainda há avanços a serem alcançados quanto à situação das mulheres no movimento, ou ao seu eurocentrismo.

Kinna consegue explorar o que dá impulso à tradição - os objetos de sua crítica, seus métodos, suas perspectivas. Aborda e defende suas perspectivas analíticas, mas frequentemente no contexto daquilo que se desejava alcançar; ancora-as em experiências práticas. Expõe sua diversidade interna de forma balanceada e reforma os critérios pelos quais o movimento pode se compreender: quase todos os temas clássicos e contemporâneos estão presentes, embora às vezes é difícil vê-los com clareza, pois são realinhados com outros enfoques – a partir de pontos de vista transversais, de onde se pode descobrir novas formas de conceber e descrever a tradição.

Há algumas pequenas negligências, talvez por motivo de concisão, causando graus variados de decepção (a ruptura de Bookchin com o anarquismo; as considerações de Peter Gelderloos sobre

a não-violência; um distanciamento maior em relação a Murray Rothbard que estivesse no texto principal, não na lista de biografias; o anarquismo sem adjetivos – que, novamente, só aparece na lista de biografias). Além disso, embora o último capítulo seja o menor e termine bem, quase ficamos com a impressão de que havia uma “conclusão” propriamente dita, que foi suprimida. Uma recuperação sintética dos argumentos dos outros capítulos, introduzindo os últimos parágrafos como estão, não faria mal.

Em termos de conteúdo, no entanto, as ausências mais conspíquas são uma reflexão sobre o sindicalismo contemporâneo (por exemplo, em relação à peculiar situação da própria ideia de trabalho na última década) e, acima de tudo, uma análise da ideia de revolução (esta ausente até mesmo do índice): não está evidente, a partir da leitura, se devemos entendê-la como coincidência entre as táticas convergentes e disjuntivas, ou se deveríamos abandonar o conceito em nome da “anarquização”. De todo modo, é uma perda para nós que isto não tenha recebido atenção, pois considerando a maestria da autora, ganharíamos muito se ela também fosse aplicada a estes dois

elementos, no contexto dessa abordagem.

<https://theanarchistlibrary.org/library/tomas-ibanez-anarchism-is-movement> acessado em 27 de dezembro de 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EVREN, Sureyyya; & KINNA, Ruth. (2015) George Woodcock: the ghostwriter of anarchism. *Anarchist Studies*, v. 23, n. 1, p. 46-62.

GRAEBER, David. (2009), *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.

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

IBAÑEZ, Tomás (2014). *Anarchism is movement*. Disponível em

KINNA, Ruth. (2019), *The Government of No One*. Londres: Pelican Books.

KINNA, Ruth. (2017), *Kropotkin: Reviewing the Classical Anarchist Tradition*. Edinburgo: Edinburgh University Press.

NEWMAN, Saul. (2010), *The Politics of Postanarchism*. Edinburgo: Edinburgh University Press.

WALT, Lucien van der; & SCHMIDT, Michael. (2009), *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. Oakland: AK Press.

VERSÕES

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ V2N6 2020

RETOMAR 2013: AÇÃO DIRETA E TRABALHO DE BASE COMO PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA⁹⁴

Federico Venturini⁹⁵

RESUMO

Primeiramente, considero o conceito de ação direta conforme definido na literatura e como foi posto em prática no Rio de Janeiro na forma de ação direta militante. As manifestações de rua assumiram um papel político crescente desde junho de 2013 e enfrentaram forte repressão policial. A necessidade de resistir a essa violência repressiva forçou os movimentos sociais a implementarem uma nova ação direta militante. Assistimos o surgimento da *tática Black Bloc* como resposta à violência policial. Procuo desconstruir a criminalização da ação direta militante e ofereço uma interpretação das ações como ‘direito de resistência’. Em seguida, complemento essa interpretação introduzindo o conceito de *contra-violência*

emancipatória coletiva, que me permite explorar as táticas adotadas pelos movimentos sociais para além de um discurso de legalidade e direitos. Depois disso, exploro a *práxis* do trabalho de base e explico como ele pode ser entendido como uma forma particular de ação direta. Concluo com uma reflexão geral sobre como avançar nas teorias da ação direta e da violência, me inspirando nas práticas e nos discursos introduzidos pelos movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: ação direta; anarquismo; resistência; black bloc; violência.

⁹⁴ Este artigo foi traduzido por Camila Rodrigues Jourdan (professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e por Erick Rosa (graduado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro).

⁹⁵ Federico Venturini is an Research Associate at the University of Udine (Italy). His current research focuses on Zero Waste and sustainable tourism. In 2016, he earned his PhD at the University of Leeds. Focusing on the experiences in Rio de Janeiro between 2013-2014, in his research he explored the relations between contemporary cities and urban social movements, utilizing participatory/militant research approaches and through the lens of social ecology. He holds an M.Phil. from the University of Trieste as well as a Master’s in history and European Culture from the University of Udine (Italy). He has been a member of the Advisory Board of the Transnational Institute of Social Ecology since 2013, and the International Imralı Peace Delegation, organized by the Eu Turkey Civic Commission since 2016.

ABSTRACT

First of all, I consider the concept of direct action as defined in the literature and how it has been put in practice in Rio de Janeiro in the form of militant direct action. Here street demonstrations have assumed a growing political role since June 2013 and now face heavy police repression. The necessity to resist this repressive violence forces the implementation of new militant direct action by the urban social movements. In particular, throughout Brazil we see the emergence of Black bloc tactics as response to police violence. I deconstruct the concept of the criminalisation of militant direct action and offer an interpretation of such actions as a right to resistance, in opposition. I then complement this interpretation by introducing the concept of ‘emancipatory collective counter-violence’, which allows me to explore the tactics adopted by the urban social movements in Brazil beyond a discourse of rights and legality. Following this, I explore the praxis of grassroots work, which forms the basis of the work of urban social movements and I explain how it can be seen as a particular form of direct-action aiming at ‘filling the gaps

of the State’. I conclude with a general reflection on how to advance the theories around direct action and violence, taking inspiration from the practices and discourses introduced by the urban social movements in Rio de Janeiro. In the final analysis, which takes into consideration highly sensitive topics, I am inspired by the position of Gordon (2008), who underlines “When it comes to violence, then, it would seem that in the final analysis anarchists can do nothing but be responsible, experiment and keep their options open” (108).

Key words: direct action; anarchism; resistance; black bloc; violence.

INTRODUÇÃO

Este artigo é uma parte da minha pesquisa de doutorado, na qual analisei as mobilizações de 2013-2014, no contexto social urbano do Rio de Janeiro, tendo em vista compreender quais crises sociais e políticas elas contestavam e quais alternativas organizacionais suscitaram. Particularmente, procurei responder na pesquisa até que ponto as estratégias propostas pela Ecologia Social de Murray Bookchin são apropriadas para enfrentar os desafios que as crises atuais nos colocam e o que pode ser aprendido das práticas utilizadas pelos movimentos sociais analisados no contexto em questão para lidar com crises urbanas em outras cidades e contextos. Neste artigo, busco mostrar que os métodos usados por movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro são espacialmente e temporalmente divididos entre a ação direta e o trabalho de base, para então analisar criticamente essas duas formas de ação utilizando a literatura existente.

Primeiramente, considero o conceito de ação direta conforme definido na literatura e como foi posto em prática no Rio de Janeiro na forma de ação direta militante. As manifestações de rua assumiram um papel político crescente desde junho de 2013 e

enfrentaram forte repressão policial. A necessidade de resistir a essa violência repressiva forçou os movimentos sociais urbanos a implementarem uma nova ação direta militante. Por todo o Brasil, assistimos o surgimento da *tática Black Bloc* como resposta à violência policial. Procuro desconstruir a criminalização da ação direta militante e ofereço, em oposição, uma interpretação das ações como ‘direito de resistência’. Em seguida, complemento essa interpretação introduzindo o conceito de *contra-violência emancipatória coletiva*, que me permite explorar as táticas adotadas pelos movimentos sociais urbanos no Brasil para além de um discurso de legalidade e direitos. Depois disso, exploro a *práxis* do trabalho de base, que é o fundamento das ações dos movimentos sociais urbanos, e explico como ele pode ser entendido como uma forma particular de ação direta com o objetivo de “preencher as lacunas do Estado”. Concluo com uma reflexão geral sobre como avançar nas teorias da ação direta e da violência, me inspirando nas práticas e nos discursos introduzidos pelos movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro. Na análise final, que leva em consideração tópicos altamente sensíveis, me inspiro na posição de Gordon (2008), que diz: “Quando se

trata de violência, me parece que a análise anarquista não pode fazer nada além de ser responsável, experimentar e manter suas opções abertas.” (108)

APRESENTANDO

CRITICAMENTE A AÇÃO DIRETA

A ação direta é uma prática fundamental para os movimentos sociais urbanos em todo o mundo (Graeber, 2009). Tal prática assume uma variedade de significados na literatura e nas ações dos movimentos sociais, é um “tópico emotivo, controverso e difícil de definir com clareza” (Trapese Collective, 2007: 262). No entanto, algumas características gerais podem ser destacadas: ações diretas são ações realizadas na esfera pública sem mediação do Estado, com o objetivo de construir mudanças sociais. Como enfatiza o Trapese Collective (2007), a ação direta é:

Uma forma de ativismo político que rejeita políticas reformistas, como, por exemplo, eleger representantes, como ineficazes para provocar mudanças. Envolve assumir a responsabilidade de resolver problemas e atingir demandas fazendo uso de greves, ocupações, bloqueios e outras formas de protesto público. (xii)

Para o CrimethInc Ex-Workers Collective (2004), a ação direta é: “qualquer ação que contorna regulamentos, representantes e

autoridades para atingir objetivos diretamente” (12). Mais do que rejeitar a política institucional, as ações diretas também são prefigurativas. Nesse sentido, Graeber (2009) define ação direta como:

Uma forma de ação na qual meios e fins se tornam, efetivamente, indistinguíveis; uma maneira de se envolver ativamente com o mundo para promover mudanças, nas quais a forma da ação – ou, pelo menos, a organização da ação – é em si um modelo para a mudança que se deseja promover. (210)

Na medida em que a ação direta é prefigurativa, “a estrutura do próprio ato se torna uma espécie de micro-utopia, um modelo concreto para a visão de uma sociedade livre” (Graeber, 2009: 210). Além disso, a ação direta “reflete uma visão anarquista muito simples: que não se pode criar uma sociedade livre por meio de disciplina militar; uma sociedade democrática, por meio das ordens; ou uma feliz, por meio de sacrifícios sem alegria.” (Graeber, 2009: 210). Nesse sentido, a ação direta é um passo além da ideia de desobediência civil (Graeber, 2009; Best, 2012), na qual os ativistas decidem meramente não cumprir as ordens oficiais. A ação direta vai além:

Aqueles que praticam a ação direta não se recusam apenas a pagar impostos para apoiar um sistema escolar militarizado, eles se juntam com outros para tentar criar um novo sistema escolar que opera com princípios diferentes. Eles atuam

como se o Estado não existisse e deixam aos representantes do Estado decidir se deve enviar homens armados para detê-los. (Graeber, 2009: 203)

Para a tradição da Ecologia Social, a ação direta também está ligada à *práxis* anarquista (Bookchin, 2004), tanto como tática quanto como estratégia. No nível das táticas, a ação direta é “um método de abolir o Estado sem recorrer às instituições e as técnicas do Estado” (Bookchin, 2004: xi). Como estratégia, a ação direta é:

Um modo de *práxis* destinado a promover a individuação das massas. Sua função é afirmar a identidade do particular dentro da estrutura geral. Mais importantes que suas implicações políticas são seus efeitos psicológicos, pois a ação direta torna as pessoas conscientes de si mesmas como indivíduos que podem afetar seu próprio destino. (Bookchin, 2004: xi)

Bookchin enfatiza ainda a importância da ação direta no que poderíamos chamar o *empoderamento* das pessoas (Bookchin, 1988). Por meio de um processo de conscientização individual, a prática da ação direta liberta as pessoas de uma massa homogênea e coloca o futuro em suas mãos:

Motins e ações de multidão representam os primeiros passos da massa em direção à individuação. A massa tende a se des-massificar, no sentido de começar a se afirmar contra as respostas prontas e massificantes produzidas pela família burguesa; pela escola e pela mídia de massa. Da mesma forma, as ações de multidão envolvem a redescoberta das ruas e o esforço para libertá-las (...). A multidão rebelde marcou o início não apenas de uma transmutação

espontânea do privado em revolta social, mas também de um retorno das abstrações da revolta social às questões da vida cotidiana.” (Bookchin, 2004: 15).

Nesse sentido, podemos dizer que a ação direta é uma prática de *empoderamento*, na qual somos capazes de retomar o controle sobre o futuro da cidade, “aprendendo a gerenciar todos os aspectos de nossas vidas, da produção à organização, da educação às impressões.” (Bookchin, 1988: 53). Essa visão sobre a ação direta é ecoada em um panfleto *Reclaim the Street*:

A ação direta permite que as pessoas desenvolvam um novo senso de autoconfiança e uma consciência de seu poder individual e coletivo. A ação direta se baseia na ideia de que as pessoas podem desenvolver a capacidade de se autogovernar apenas através da prática e propõe que todas as pessoas decidam diretamente as questões importantes que enfrentam. A ação direta não é apenas uma tática, são indivíduos que afirmam sua capacidade de controlar suas próprias vidas e participar da vida social sem a necessidade de mediação ou controle de burocratas ou políticos profissionais. (*Em*: Wall, 1999: 192)

Assim, a ação direta não é apenas uma tática, mas um modo embrionário de ação para uma maneira diferente de viver hoje que prefigura um amanhã diferente e luta por ele. Além de enfatizar sua capacidade de empoderar, Bookchin (2005) também estabelece uma conexão estrita entre ação direta e a necessidade de reafirmar a cidadania em seu sentido

primário: “Devo enfatizar que a democracia direta é, em última análise, a forma mais avançada de ação direta.” (Bookchin, 2005: 438) A ação direta, portanto, é capaz de prefigurar a democracia direta, através do que Graeber (2009) chamou de contaminação: “O pressuposto é que a ação direta e a democracia direta são infecciosas; quase qualquer pessoa exposta a elas provavelmente será transformada pela experiência. De qualquer forma, o objetivo não é organizar as pessoas, mas incentivá-las a se organizarem” (Graeber, 2009: 28). No contexto do Rio de Janeiro, uma teorização semelhante foi desenvolvida. Um exemplo importante disso foi um manual amplamente conhecido, editado e difundido pelos movimentos sociais urbanos contemporâneos no Brasil, que apresentava uma definição muito semelhante à apresentada acima: “Ação direta é uma forma de ação política que ocorre fora do sistema eleitoral. Ocorre quando um movimento social coloca em prática por si só suas políticas e ações de luta contra o domínio e a exploração.” (Universidade Popular e Movimento dos Trabalhadores Desempregados, 2009: 77). No Rio de Janeiro, como foi observado em uma entrevista coletada, os dois pilares dos movimentos sociais

autônomos são: “trabalho de base e ir pra rua”. Ou seja, por um lado, tem-se o foco na comunidade, no *trabalho de base* (em bairros, locais de trabalho, escolas e universidades) e, por outro, em “ir pra rua” e marchar. Esses dois aspectos definem, espacialmente e temporalmente, as esferas de ação dos movimentos sociais autônomos urbanos e, sendo práticas fora do Estado e suas instituições, se enquadram na categoria de ação direta. Em particular, a prática dos atos nas ruas assume uma conotação específica de *combatividade*, termo recorrente nos discursos dos movimentos sociais urbanos autônomos no Rio de Janeiro. A *combatividade* está ligada à necessidade das lutas “não obedecerem às leis do sistema capitalista” (Universidade Popular e Movimento dos Trabalhadores Desempregados, 2009: 76). Tais movimentos sociais tentam manter sua autonomia em relação ao Estado, que veem como intrinsecamente ligado ao capital e à opressão, para não serem cooptados. Particularmente, nas minhas entrevistas, a *combatividade* é considerada como “a possibilidade de você contestar o estado de coisas existente”. *Combatividade* é também um dos meios principais usados pelos movimentos sociais urbanos autônomos para se opor ao *status quo*, e ela é

expressada de várias formas. Neste sentido, um slogan amplamente conhecido das manifestações neste período afirmava: “é barricada, greve geral, ação direta que derruba o capital”. A *combatividade* no Rio de Janeiro se expressa através dos slogans e das reivindicações revolucionárias das manifestações, bem como na atitude das pessoas e grupos nas ruas, prontos para resistir ou lutar, caso seja necessário. Como me disseram, “o que torna uma manifestação combativa são as pautas propostas (...), é a atuação das pessoas na marcha, é o caráter de cada organização”. Na mesma linha, outro entrevistado me disse que “a revolução tem duas pernas: *trabalho de base* e ação direta; se não tiver os dois, nós falhamos”. Se relacionarmos essa citação com a anterior, vemos uma diferença nessa última abordagem: aqui o termo ‘ação direta’ é usado para indicar as manifestações, fazendo uma ligação direta entre o conceito de ação direta e a prática de protestos nas ruas, como Solnit (2004) faz. Em outra entrevista, me disseram que “a ação direta é importante, mas não acho que anule as ações de médio e longo prazo. Eu acho que os dois ligados e equilibrados são a união perfeita para o povo alcançar a revolução que pedimos”. A ação direta é, portanto,

entendida no Rio de Janeiro como uma prática contraída e limitada no tempo, que cobre apenas uma pequena parte de um processo de mudança social que os movimentos sociais urbanos pretendem construir; esse processo não pára em momentos fugazes, mas faz parte de um projeto mais amplo, no qual as práticas diferentes desempenham papéis diferentes. É útil neste momento comparar essa noção de ação direta com a posição do coletivo ambientalista *Direct Action*, do Canadá, responsável por vários ataques à bomba e assaltos à mão armada, que comenta os limites da ação direta:

Sabíamos que nenhuma ação isolada ou bombardeio traria mudanças substanciais. Mas esperávamos injetar uma filosofia e ação política mais militante nos movimentos que lutam por mudança social. Esperávamos mostrar às pessoas que não devemos permitir que os limites legais definidos pelos que estão no poder determinem como e quando protestaríamos. (*Em*: Hansen, 2002: 471).

Na visão desse coletivo, a ação direta mesmo quando não é capaz de provocar sozinho mudanças sociais, pretende radicalizar e capacitar mais pessoas: Em conjunto com outras formas de protesto, a ação direta pode tornar o movimento pela mudança mais eficaz, abrindo caminhos de resistência que não são facilmente cooptados ou controlados pelo Estado. (*Em*: Hansen, 2002: 471) A ação direta é, portanto, parte de um

repertório de uma diversidade de táticas com o objetivo de contestar a realidade existente e construir alternativas (CrimethInc ex-Workers’ Collective, 2004). Nesse contexto, os ativistas do Rio de Janeiro, como esclareceram as entrevistas, geralmente rotulam *ação direta* apenas aquelas ações que têm conotação militante, enquanto usam expressões diferentes, como *trabalho de base* para significar outras práticas. Eles usam uma distinção semelhante à introduzida por Gordon (2008), que distingue entre ações diretas de confronto (ou defensivas) e ações diretas construtivas. Seguindo o significado atribuído à ação direta dos movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro, chamo *ação direta militante* esse tipo de ação direta de confronto realizada com *combatividade*, usando um termo que não está totalmente desenvolvido na literatura. A *ação direta militante* não é um passo além da ação direta, mas uma forma específica dela. Ela pode ser feita principalmente durante manifestações de massa, mas não apenas lá: a *ação direta militante* pode ser feita também por pequenos grupos, como a ação direta feita por grupos de libertação animal

(Best, 2014)⁹⁶. A *ação direta militante* como um todo é caracterizada por certas propriedades específicas: é provável que seja violenta (ou percebida como tal), podendo envolver destruição de propriedade, uma ação contundente, que provavelmente será percebida como mais agressiva ou ilegal e, geralmente, implica em uma reação violenta pelas forças policiais.

O PAPEL DA VIOLÊNCIA DE ESTADO

Toda ação policial depende de decisões políticas, como Graeber explica, “depende de uma série de cálculos sobre a possível reação dos manifestantes, comunidades, mídia e instituições importantes” (Graeber, 2013: 252). Nos países centrais, isso foi evidente na transformação que o comportamento da polícia sofreu em relação ao ativismo e os protestos de rua: depois dos anos 70, “a polícia aprendeu – devagar e incompletamente – que a brutalidade tende a deixar os manifestantes mais raivosos e então a violência cresce” (Jasper, 2014: 149), assim, desenvolveu formas mais sutis e

96 A definição de ação direta de Best (2014) refere-se apenas às ações diretas realizadas por grupos de libertação animal. Uso a definição de ação direta em termos mais amplos, não apenas referindo-se ao contexto escolhido por Best.

“progressistas” de repressão. Entretanto, depois do 11 de setembro, houve um ressurgimento da repressão policial violenta, nos países centrais, desenvolvida em conjunto com as estratégias antiterroristas (Day, 2005).

No Brasil, as táticas policiais não tiveram esse momento de mudança experienciado nos países centrais e se mantiveram extremamente violentas. A polícia também perdeu a oportunidade de fazer reformas internas, depois do fim da ditadura, a instituição permaneceu militarizada. Existe uma vasta literatura que trata do problema da violência policial no Rio de Janeiro. Cava (2013), por exemplo, considera tal violência como uma forma moderna de tortura, que raramente resulta em morte, mas sempre em injustiça. É válido, no entanto, reexaminar esse tema a partir da experiência de campo, dada a importância da violência policial em fomentar mobilizações sociais.

No começo de Junho de 2013, as primeiras mobilizações foram organizadas e frequentadas apenas por movimentos sociais urbanos já estabelecidos. Apenas depois de repetidos protestos contra o aumento da passagem, as grandes mobilizações começaram a acontecer. Os eventos seguiram uma história muito semelhante

à do movimento contemporâneo do parque Gezi, na Turquia, violentamente reprimido pelo governo do AKP (Kuymulu, 2013). A desocupação da *Aldeia Marakaña*, em 20 de Março de 2013, representa o ponto de partida crucial para o desenvolvimento das mobilizações de Junho e Julho de 2013 no Rio de Janeiro. Particularmente, é nesse episódio que uma consciência compartilhada em relação à importância da ação direta militante como uma tática de autodefesa começa a emergir. Em uma entrevista, um ativista apoiador do coletivo *Aldeia Marakaña* confirma isso ao recontar o episódio:

Eu acho que a questão da *combatividade* por si só veio da autodefesa. Por exemplo, quando falamos sobre 2013, junho, desta efetiva *combatividade*, tudo isso começou [na *Aldeia Marakanã*], porque nesse local as pessoas foram despejadas sem avisos nem piedade. Eu estava lá, nesse dia também fui preso. Testemunhei a polícia usando *taser* em uma mulher grávida, em uma jovem indígena que estava lá, chutando a cabeça de crianças. Neste dia, vimos que é necessário ter uma tática de autodefesa combativa, podendo também gerar um ataque.

No entanto, o movimento social urbano levou tempo para compreender a necessidade da autodefesa organizada. O caso da manifestação contra a Copa das Confederações da FIFA, alguns meses depois, é outro exemplo: a violenta repressão da polícia chegou totalmente inesperada em uma manifestação que

não foi organizada pelos movimentos sociais tradicionais, mas convocada principalmente pela internet e atendida por uma maioria de pessoas não particularmente politizadas. Um participante entrevistado relata:

Fui vítima de violência policial, devido ao gás lacrimogêneo, fiquei doente por três semanas. Eu tive que fazer tratamento, não sei se terei efeitos posteriores quando tiver cinquenta ou sessenta anos por causa da quantidade de organoclorado que a polícia nos fez respirar. Eu disse: ‘Não pode ser assim, como é possível, não estamos fazendo nada errado, as pessoas estão apenas demonstrando porque não querem a Copa do Mundo’. Esse nível de mobilização da segurança pública, incluindo a Força Nacional nos batendo com bastões, para mim foi muito desproporcional. Muitas pessoas de short e chinelo massacrados, pensei: ‘desse jeito não dá’. Se eles estão fazendo isso é porque estão muito perturbados.

No início, as manifestações eram pacíficas, mas sempre fortemente reprimidas pela polícia. Outro entrevistado explica: “As manifestações no início eram não-violentas. Quando o Estado se sentiu ameaçado, começou a usar a violência. Isso fez com que as manifestações crescessem mais, porque havia um estado de indignação.” Essa é uma interpretação comum dos eventos ocorridos nesse período, evidente tanto nas entrevistas que realizei, como também nos discursos do movimento social urbano: o Estado utilizou primeiro a violência policial como a única tática disponível e, depois, quando as

mobilizações cresceram, foi incapaz de articular qualquer outra forma de resposta porque sentiu-se ameaçado. A violência também se repetiu em outra marcha no dia 17 de junho de 2013, como um participante lembra:

Nesse dia eu fui preso na ALERJ, eu fui espancado, tomei spray de pimenta e fiquei quatro horas numa solitária sem ver ninguém, queimando. Só depois de quatro horas eu fui ter contato com outra pessoa que foi detida também, depois o advogado. Aí a gente começou a ter consciência que a gente não pode estar na rua só para exigir nossos direitos pacificamente porque o Estado está reprimindo até esse tipo de coisa. O Estado passou a reprimir como você se expressa, a sua expressão. Aí essa combatividade surgiu automaticamente, os grupos resolveram falar ‘a gente tá cansado de apanhar também, vamos responder isso de uma outra forma, vamos nos organizar de uma outra forma’.

No entanto, a manifestação mencionada é de uma natureza diferente das anteriores comentadas, por conta de um número muito maior de pessoas envolvidas, 200.000, e de suas atitudes diferenciadas. Como testemunhei diretamente enquanto participava dessa manifestação, um grupo de manifestantes tomou a ALERJ com *molotovs* e bloqueou vários policiais dentro do prédio. Não foi um ato minoritário: centenas de pessoas aderiram a essa ação direta militante e, ao mesmo tempo, dezenas de milhares permaneceram na rua torcendo por ela. As ruas estavam tão cheias que a polícia só conseguiu intervir depois de muitas

horas. Nesse período, os movimentos sociais urbanos começaram a transformar sua *ação direta militante*, de práticas principalmente concentradas na necessidade de autodefesa para práticas organizadas mais proativas.

A violência policial no Rio de Janeiro não foi expressa só com violência física nas ruas, mas também assumiu outras formas. Por exemplo, após a manifestação do dia 20 de outubro de 2013, cerca de duzentas pessoas foram detidas e várias foram presas e transferidas para uma prisão de segurança máxima.

No entanto, apesar de várias tentativas de repressão e violência contra ativistas, as manifestações continuaram acontecendo e tiveram grande apoio pelo menos até a morte do cinegrafista Santiago Ilídio Andrade e a onda de prisões em julho de 2014. Existem várias explicações para essa violência policial recorrente no Rio de Janeiro. O primeiro é a falta de preparação da própria polícia. Rodrigo Pimentel, ex-capitão do BOPE (*Em: Padilha, 2002*) diz:

As pessoas que hoje se juntam à polícia no Rio são aquelas que não conseguiram um emprego regular. Eles geralmente estão desempregados há muito tempo e não tiveram escolha a não ser se tornar um policial. É um trabalho. A polícia é mal treinada e não tem autoestima. Eles realmente não entendem a natureza do trabalho. Eles acham que seu dever é prender e matar criminosos.

A falta de preparação da polícia é evidente no contexto dos protestos de rua, especialmente no início de junho de 2013. As táticas da polícia foram mudando e se desenvolvendo junto com as dos manifestantes. As forças policiais buscaram desenvolver estratégias para interromper os protestos e reduzir o impacto e a visibilidade na mídia, treinando pesado e também recebendo cursos de forças policiais estrangeiras. A polícia brasileira tornou-se mais sofisticada, como aconteceu com as táticas da polícia grega, conforme enfatizado pelo coletivo de pesquisadores ativistas The Barbarians (2014). A nova estratégia desenvolvida pela polícia em 2014 pode ser resumida com o slogan “não vai ter protesto” (Tomazine, 2014): a polícia se organizou com o objetivo de impedir qualquer manifestação. A mesma dinâmica ocorreu em Nova York, em 1988, depois do motim de Tompkins Square Park, conforme relatado por Mellon: “O motim em si provou ser um catalisador para a transformação da polícia de clássica para paramilitar. (...) A polícia foi forçada a reavaliar seu treinamento, suas táticas e como lidar melhor com protestos em larga escala e possíveis motins” (2007: 349). Dessa forma, as manifestações se tornaram um problema

de ordem pública, dada a incapacidade do governo do PT de responder adequadamente a elas. Apesar dos vínculos anteriores do PT com movimentos sociais históricos, ele foi incapaz de reproduzi-los com os novos movimentos sociais urbanos, deixando-os como um problema para a polícia. O governo do PT permitiu uma repressão pesada às manifestações, especialmente quando começaram as *ações diretas militantes*, conforme explica Secco (2013):

Os governos “de esquerda” não são contra as manifestações. São contra a sua “violência”. Os que se manifestam fora do roteiro previsível são violentos. Eis que as jornadas de junho de 2013 saíram do roteiro literalmente. Ocuparam espaços da cidade que eram proibidos e, fundamentalmente, se deram fora do controle das “organizações de esquerda”. Estas haviam conquistado seu direito à contra-violência legítima, mas não precisam usá-lo mais porque foram parcialmente incorporadas pelo Estado. E exatamente por isso recusam o direito de contra-violência legítima aos novíssimos movimentos sociais ou setores da própria esquerda tradicional que se lhes escapam das mãos. (s/p)

Há outra razão para o governo brasileiro na época ter visto nas manifestações e no uso da *ação direta militante* uma ameaça: perder seu monopólio do uso da violência. O uso de *ações diretas militantes* está ligado à passividade política e à indiferença do Estado (Melucci, 1996) e as mobilizações de 2013 foram de alguma forma antecipadas por Castells (1983):

os movimentos sociais urbanos agirão “como sombras urbanas ansiosas para destruir as paredes fechadas de sua cidade cativa” (327).

EXPLORANDO AS AÇÕES DIRETAS MILITANTES NO RIO DE JANEIRO

O uso da ação direta assumiu uma nova importância durante as mobilizações de 2013. Conforme relatado em uma entrevista, as pessoas começaram a entender que “com ação direta, você pode resolver as coisas”. Estar nas ruas foi efetivo, houve redução das passagens, a defesa da área ao redor do estádio do Maracanã foi efetiva e diferentes reformas políticas foram promulgadas quando o Estado se sentiu ameaçado (Manso e Zanchetta, 2013). Assim, a ação direta militante mostrou a verdadeira face do Estado, tornando-se um ato de comunicação com a população.

No dia 7 de Setembro, data comemorativa da independência do Brasil, desfiles militares, outra lembrança da ditadura militar, são realizados em várias cidades, comemorando o fim do domínio português. No mesmo dia, no Rio de Janeiro, movimentos sociais costumam

organizar uma contramarcha chamada *Grito dos Excluídos*, criticando a parada militar e a falsa independência do país e seus habitantes.⁹⁷ No Rio de Janeiro, em 2013, a Frente Independente Popular (FIP)⁹⁸ organizou um ato com o objetivo de invadir o desfile militar. Com isso, centenas de manifestantes conseguiram se infiltrar no desfile, que acabou sendo parado; o que desencadeou uma repressão pesada. Este evento é lembrado como um dos maiores feitos das mobilizações de 2013-2014: pela primeira vez, ativistas puderam interromper no desfile oficial.

A repressão policial durante o desfile foi outro sintoma da violência do Estado. Violência que os pobres sofrem diariamente e que as *ações diretas militantes* tornam visíveis para um público mais amplo. Uma crescente conscientização da violência do Estado é evidente também na oposição ocorrida durante as mobilizações de 2013, entre o slogan das ruas: “sem violência” e a resposta que passa a ser entoada pela multidão: “sem moralismo”, direcionada

ao apelo hipócrita ao pacifismo, quando a violência é uma prática cotidiana nas favelas e periferias. Na mídia corporativa, as ações diretas militantes foram retratadas como *quebra quebra*, enfatizando a destruição do patrimônio público. No entanto, como testemunhei, os movimentos sociais urbanos viam as ações destrutivas como uma maneira de se comunicar, dado que outras ações alternativas não eram escutadas. Por exemplo, em uma entrevista, um participante me perguntou: “O que é quebrar? A partir do momento em que você vive num Estado em que você se manifesta e não é ouvido...”

. De fato, a principal resposta dada aos manifestantes foi a polícia, e a polícia ofereceu apenas repressão violenta. O uso da ação direta militante visava, assim, expor a verdadeira face do Estado, desafiando seu poder. Sobre isso, um entrevistado procurou mostrar o papel da ação direta como comunicação, quando todas as outras tentativas de reivindicar justiça falharam:

97 Mais informações em: <http://www.gritodosexcluidos.org/historia/>

98 A *Frente Independente Popular* foi uma Frente composta por vários indivíduos; coletivos e organizações políticas não-partidárias, que se formou em 2013 no Rio de Janeiro (e depois em outros estados do Brasil), e que teve como objetivo coordenar estes grupos e indivíduos em ações combativas. A FIP teve uma composição particularmente digna de nota porque reuniu anarquistas e comunistas revolucionários, com projetos estratégicos distintos, mas que tinham táticas em comum naquele momento. A frente também foi fundamental para o caráter de esquerda radical não-partidária que os protestos de 2013-2014 ganharam no Rio de Janeiro e, por isso, foi o alvo principal das criminalizações que se seguiram aos mesmos. Atualmente, a FIP não mais existe.

A galera entendeu que era o momento de botar essa rebeldia toda pra fora, essa revolta toda pra fora, externar isso. Eu tenho o direito de reclamar de algo que não tá me satisfazendo. Eles veem na ação direta saída pra aquilo que eles não estavam dando jeito antes, por que a gente é levado a acreditar, que alguém tem que representar a gente e não a gente mesmo, [Agora] tá levando as nossas pautas, pra onde tem que ser levadas.

As pessoas sentiram a capacidade de se expressar nas ruas e de serem ouvidas. Além disso, com o tempo, também se politizaram, assumindo demandas e ideias dos movimentos sociais urbanos que não eram as razões pelas quais inicialmente estavam indo pras ruas. Outro entrevistado enfatizou esse movimento:

Eu costumo dizer que serviu como “supletivo de *trabalho de base*”, pois trouxe muita gente que só o *trabalho de base* não conseguia trazer, por que muitas vezes o militante é chato, pra quem tá numa situação de risco de verdade, que tá na miséria, que não sabe direito se vai conseguir viver mesmo, comer no dia seguinte, ficar só distribuindo papel é chato, não dialoga com a população, mas a ação direta, dialoga, ela vai no ponto.

Tendo enfrentado a impossibilidade de dialogar com o Estado várias vezes e tendo aprendido a lutar fora dos canais políticos tradicionais, ocorre uma mudança na percepção dos movimentos sociais urbanos, a violência coletiva realizada por meio de *ações diretas militantes* não

era apenas aceitável, mas legítima (Secco, 2013), era contestação de “uma ordem social que naturalizou a violência” (Cava, 2013: 87). As *ações diretas militantes* podem estar relacionadas a uma forma de “propaganda pelo ato” capaz de dialogar com a população e ir além de assassinatos ou atentados. Isso acontece não apenas com pessoas pobres. Não consigo esquecer do dia 15 de outubro, quando foi convocado um ato em solidariedade à greve dos professores. Cinquenta mil pessoas tomaram as ruas do Rio de Janeiro, entre elas um grande bloco vestido todo de preto. Quando esse grupo entrou na Candelária, onde terminou a manifestação, centenas de professores começaram a aplaudir esse bloco que, poucos dias atrás, os havia defendido da violência policial⁹⁹. Os professores entenderam que as pessoas que usavam a tática *Black Bloc* faziam parte do seu movimento e eram necessárias para sua luta. (Cava; Cocco, 2014).

No tempo e contexto específicos das mobilizações de 2013-2014, os movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro afirmaram que as *ações diretas*

99 O SEPE, o sindicato dos professores, aprovou em uma assembleia uma moção para apoiar as pessoas acusadas pela polícia de serem Black Blocs (Naddeo, 2013).

militantes eram uma resposta adequada. Conforme sublinhado pelo CrimethInc ex-Workers’ Collective (2004):

As táticas mais poderosas são aquelas que inspiram e equipam outras pessoas para entrar na luta. É importante acompanhar a escalada de uma luta para que novas pessoas se envolvam mais rapidamente do que os participantes sejam imobilizados pela repressão: é assim que é criado o momento que gera revoluções. (19)

As *ações diretas militantes* conseguiram criar vínculos e aumentar a participação nas ações, abrindo novos caminhos. Por esse motivo, também foram progressivamente aceitas por diferentes grupos. Por exemplo, antigos militantes, conscientes do fracasso da política clássica, foram surpreendidos pela intensidade dos eventos de 2013 e perceberam a necessidade de sair da teorização das práticas alternativas de resistência para ações concretas. Juntamente com eles, também houve um surgimento abrupto dessas práticas nos jovens, que viram nelas a única maneira eficaz de responder às agressões policiais. Devido a uma resposta do Estado baseada apenas na violência, pessoas que antes nunca foram envolvidas com alguma forma de ativismo político perceberam que a *ação direta militante* era o último recurso para fazer ouvir suas reivindicações. Em 2013-2014, no Rio de Janeiro, não era raro encontrar entre os apoiadores das

ações diretas militantes pessoas que nunca estiveram envolvidas antes em algum ativismo ou com partidos tradicionais de esquerda ou alguma ONG pacifista internacional, como *Green Peace* ou *Anistia Internacional*.

Nesse contexto, é interessante analisar também o caso das barricadas, uma das ações diretas militantes mais emblemáticas do repertório dos movimentos sociais. Recentemente, da praça Tahir às ruas do Rio de Janeiro, protestos em todo o mundo provaram que as barricadas ainda não deixaram completamente o repertório necessário de resistência civil. Em 2013, no Rio de Janeiro, o uso das barricadas se espalhou nas mobilizações como uma prática quase diária nos protestos. O uso de barricadas começou como uma prática de resistência à violência policial e depois assumiu novos significados, tornando-se uma *ação direta militante* com o objetivo de enfatizar a escolha consciente de negar o existente e abrir novas possibilidades, como expressou bem um cartaz usado nos protestos: “uma barricada fecha uma rua para abrir novos caminhos”. As recorrentes manifestações permitiram aos ativistas melhorar e dar um novo significado às suas táticas. Ao mesmo tempo, eles

construíram laços importantes, como destacado em uma entrevista:

No início foi sim uma bagunça, porque ninguém se conhecia e isso é uma coisa muito interessante, a gente começou a se conhecer nas ruas. Os black blocs não existiam, [Grupos militantes mais antigos] trabalhavam muito separadamente e aquela violência diária da rua começou a unir as pessoas. A partir daquele momento, começamos a nos conhecer, a fazer um grupo só e, a partir daquele momento, foi se estruturando um movimento.

A coordenação dos diferentes grupos começou quando foi percebida como uma necessidade. As *ações diretas militantes* precisam de organização e isso tem desafios legais. Os grupos de afinidade se tornaram os espaços perfeitos para organizá-las. O grupo de afinidade é definido de fato como: “A unidade fundamental da ação direta. É um sistema de apoio autossuficiente que pode desenvolver ações por conta própria ou pode trabalhar com outros grupos de afinidade em direção a um objetivo comum em uma ação grande” (Notes from Nowhere, 2003, p. 88). Esse conceito foi reintroduzido nos círculos da esquerda durante a década de 70. Como conceituou Bookchin: “o grupo de afinidade poderia ser facilmente considerado como um novo tipo de família estendida, na qual os laços de parentesco são substituídos por relacionamentos humanos profundamente empáticos –

relacionamentos nutridos por ideias e práticas revolucionárias em comum” (2004: viii). A importância dos vínculos emocionais nos grupos de afinidade é destacada também pelo CrimethInc. ex-Workers’ Collective: “Um grupo de afinidade é um círculo de amigos que, conhecendo as forças, fraquezas e antecedentes um do outro, e já tendo estabelecido uma linguagem comum e uma dinâmica interna saudável, se propõem a atingir um objetivo ou uma série de objetivos” (2004: 28). Além disso, os grupos de afinidade têm uma estrutura fluida que pode se adaptar a diferentes contextos e necessidades, pronta para desaparecer e ressurgir a qualquer momento. No Rio de Janeiro, os grupos de afinidade estavam no centro das ações diretas militantes. Momentos de ebulição política são produzidos pelas ações de grupos de afinidade e, também, favorecem o nascimento de novos grupos de afinidade. Como lembrado em uma entrevista, indo diariamente a manifestações e reuniões, “a afinidade era construída nas lutas”: estar ombro a ombro e debatendo gerou laços fundamentais para a ação política.

O CASO DOS BLACK BLOCS: UMA AÇÃO DIRETA MILITANTE EM

RESPOSTA À VIOLÊNCIA DO ESTADO

Como vimos, a violência policial no Rio de Janeiro catalisou um processo de formação de consciência nos movimentos sociais urbanos e tem sido fundamental na disseminação da tática Black bloc.

O Black bloc nasceu na Alemanha, na década de 1980, como um meio de autodefesa contra a violência policial (Millstein, 2010; Katsiaficas, 2006). A tática foi então reformulada durante os protestos contra a conferência da Organização Mundial do Comércio, em Seattle, em 1999, concentrando-se na destruição de edifícios multinacionais ou corporativos como método de comunicação.

Os brasileiros se inspiraram nessas experiências, conhecidas principalmente pela Internet e, quando os manifestantes precisavam se proteger da violência policial, a tática Black bloc ofereceu um recurso. As ações diretas militantes já estavam acontecendo desde o início das mobilizações de 2013, mas somente com o tempo os movimentos sociais urbanos começaram a usar o termo Black bloc para indicar um subconjunto de ações diretas militantes. A mídia também favoreceu essa terminologia, que ajudou na construção

de uma narrativa atraente. Explorar a tática Black bloc é, portanto, uma maneira de explorar um uso específico da ação direta militante dos movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro, sob um nome que eles usavam.

A tática Black bloc foi usada no Rio de Janeiro para proteger os manifestantes contra a polícia e suas armas. Escudos foram usados para autoproteção e materiais encontrados na rua para fazer barricadas ou para combater as linhas policiais. Frequentemente houve também a destruição de símbolos de dominação e capitalismo, como bancos ou prédios estatais. Conforme destacado por diferentes comentaristas (Locatelli e Vieira, 2013; Ortellado, 2014), no Brasil houve uma síntese das duas principais características do Black bloc: autodefesa e comunicação através da destruição de símbolos. Desde a sua adoção em 2013, a disseminação da tática Black bloc tornou-se um dos aspectos mais controversos das mobilizações de 2013-2014 e recebeu forte atenção da mídia (Solano et al., 2014).

A partir dos dados coletados durante o meu trabalho de campo, como entrevistas e participação em reuniões, debates e marchas, podemos ver que dois

aspectos principais emergiram em relação à disseminação da tática Black bloc no Brasil. Primeiro, apesar de uma campanha de difamação maciça feita pelo Estado e a mídia corporativa, a tática manteve maior apoio popular em comparação com países centrais. Os pobres e as minorias urbanas no Brasil têm visto e sofrido brutalidade policial diariamente; assim, reconheceram as respostas à violência ou o uso de ação direta como condições necessárias para os manifestantes garantirem seu direito de se manifestar. Segundo, usar a tática Black bloc não era uma mera escolha de estilo de vida ou ato de autoglorificação, mas uma decisão política plenamente consciente como parte da estratégia dos próprios movimentos. O uso dessa tática visava de fato inspirar a *combatividade* em outras pessoas e pressionar contra a violência policial. No entanto, como mencionado, o Black bloc, como exemplo claro de ação direta militante, não pretendia ser apenas uma tática de autodefesa, mas também assumia uma intenção comunicativa, tornando-se um ato de violência performativa. Como Jasper nos lembra: “táticas impertinentes (...) são notadas” (2014: 126). Partindo da necessidade de responder à violência policial, chegou a expressar uma profunda insatisfação popular com um

sistema de dominação incapaz de ouvir as demandas populares. É o caso dos professores que, durante suas greves, adotaram a ação direta militante não apenas como uma forma de autodefesa, mas também porque todas as outras formas de diálogo fracassaram.

Canais formais de discussão eram bicos sem saída e, quando os professores saíram às ruas, foram espancados pela polícia. Eles então entenderam que diferentes abordagens eram necessárias e começaram a apoiar o uso da tática Black bloc. Solano, por exemplo, considera essa tática como uma violência performativa com o objetivo de se comunicar: a tática Black bloc utiliza “uma violência comunicativa, que exterioriza a crença de que os canais de diálogo convencionais são inúteis, nulos, fracassaram porque o poder não está disposto a escutar” (2014: 78).

Uma pergunta comum na literatura é: quem usa a tática Black bloc? Responder a essa pergunta é inerentemente difícil, uma vez que as pessoas que usam essa tática cuidadosamente evitam mostrar sua identidade pessoal como parte da própria tática. Nos países centrais, uma das principais críticas à tática Black Bloc é que ela é usada apenas por brancos da

classe média (Thompson, 2010). No entanto, a versão brasileira claramente evitou ser exposta a essa crítica: são os mais pobres e não-brancos que são mais propensos a ela. Um dos meus entrevistados relatou:

Você vê os meninos de rua, a população de rua lutando junto com você. O povo não tem ideologia, mas você vê as crianças lutando, tacando pedra, fazendo barricada, botando fogo junto com a gente. Aí surgiu o movimento black bloc né, que já havia aqui no Brasil, mas aí que as pessoas passaram a conhecer. Eu assisti a população de rua, o morador de rua, crianças que não têm ideologia, perguntar "que ideologia é essa"? As que estão sofrendo na carne o que é a miséria, o que é ser excluído, o que é está tentando sobreviver.

Como a maioria das pessoas que usavam a tática Black bloc no Rio de Janeiro naquele momento eram pessoas pobres, isso intensificou a necessidade de encobrir suas identidades, afinal tratavam-se dos mais vulneráveis não apenas à violência policial, mas também ao estigma social e possíveis represálias por grupos criminosos. Nesse sentido, a tática Black bloc permitiu que grupos sociais que raramente participavam de protestos de rua participassem, contribuíssem com sua raiva e assumissem um papel central na radicalização da ação direta militante. O Black bloc se juntava com práticas de resistência às quais as classes populares já estavam acostumadas, mas que eram usadas apenas em locais marginalizados

de favelas ou em espaços de alto conflito (Cornell, 2012). Um dos efeitos das mobilizações de 2013-2014 foi trazer o conflito para a praça central da cidade, bem no centro do poder. Sobre isso, uma testemunha destacou:

Todo ano tinha isso, do trem quebrar e as pessoas irem lá tacar fogo no trem [como sinal de protesto]. O que tá diferente nesse ano [2013], com o advento do Black bloc, as pessoas antes de tacar fogo no trem, elas botam a camisa na cara, então acho que isso é o seguinte: a mensagem chegou muito direta. O Black bloc dialogou com essa população, disse algo pra eles que eles já sabiam, que não adianta você ficar no blá, blá, blá, na panfletagem, no *mi mi mi*, se você quer ser ouvido, você vai lá e quebra tudo.

A tática Black Bloc falava uma linguagem familiar para os pobres urbanos e era capaz de se relacionar com suas práticas de resistência, fundindo *favela e asfalto* na reivindicação pelo fim da cidade de exceção. Outro entrevistado enfatizou o amplo apoio popular que a tática Black Bloc teve entre os que mais sofrem a negação do direito à cidade e a justiça espacial:

Que o apoio popular seja do trabalhador, seja das periferias, como é atualmente, a gente tem muitos jovens das periferias que encontraram essa nova forma de fazer política, (...) mas muitos jovens da periferia veem no tráfico de drogas uma forma de lutar contra o Estado, porque são pessoas reprimidas desde o momento que nascem. Pessoas pretas, pobres e faveladas, três grandes fatores [de estigmatização].

Essa popularização da tática aumentou seu papel político, e o Black

bloc “mexeu realmente com o imaginário da classe proletária, do morador de favela.”

A capacidade da tática Black Bloc de despertar a imaginação popular e mudar a perspectiva das pessoas também foi destacada em relação ao surgimento do bloco ‘Black Prof.’ durante a greve dos professores:

A sociedade começa a olhar com um outro olhar, principalmente a combatividade dos chamados Blacks, que é uma tática, e aí eles associarem e fazerem um “Black Prof”. A gente também tá combatendo porque a gente tá sendo reprimido, porque a gente também tá sofrendo com aquilo, é quebrar um pouco esse paradigma ‘Peraí, não é uma galera que está vandalizando ali pra roubar, pra fazer uma baderna, tipo das torcidas que rola brigar por brigar, não’.

O uso da tática Black bloc pelos professores, categoria que tem respeitabilidade pública na sociedade brasileira, deslegitimou a narrativa da mídia e de certas publicações (Morgenstern, 2015) que descreviam as pessoas que usam a tática Black bloc como jovens vândalos alienados.

No Rio de Janeiro, o Black bloc mostrou sua potencialidade como uma tática e como parte de um objetivo maior de construção de poder popular. Assim, o Black bloc, como uma forma de *ação direta militante*, se tornou uma ferramenta para mudança social e o empoderamento popular; com suas ações performáticas e grande impacto na

opinião pública, foi uma ferramenta que os movimentos sociais urbanos usaram para desafiar as estruturas de poder na cidade.

Esse discurso do poder popular é recorrente nos movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro, enfatizado através de um slogan: ‘Lutar, criar poder popular!’. Permeado por uma perspectiva de classe, o slogan chama todas as pessoas sob domínio e exploração do capitalismo, afirmando que “o poder, na realidade, é uma relação de disputa política permanente entre capitalistas e anticapitalistas e que construir o poder popular seria aumentar a força social ao lado dos anticapitalistas.” (Universidade Popular e Movimento dos Trabalhadores Desempregados-RJ, 2010: 102). O objetivo dos movimentos sociais urbanos é, então, aumentar e expandir a base de seu poder.

Apesar disso, a tática Black bloc, que aparece nas mobilizações de Junho-Julho de 2013 no Rio de Janeiro, desapareceu no fim de 2014. Os acontecimentos seguiram um caminho muito semelhante ao observado durante a crise na Argentina em 2001: no começo dos protestos, a violência dos manifestantes era legitimada como um ato de desobediência civil e recebeu

amplo apoio popular, porém, esse apoio foi perdido devido às frustrações e lentidão na obtenção de mudanças e também devido à forte repressão e criminalização que tinham que enfrentar. Como destacam muitas discussões que testemunhei entre ativistas na Europa e também no Rio de Janeiro, é um acordo geral que o Black bloc é apenas uma ferramenta disponível e não é apropriada para todas as circunstâncias.

Ação direta militante como direito à resistência

Como mostrei nas seções anteriores, a *ação direta militante* escalou no Rio de Janeiro como uma reação à violência policial e se expressou em uma variedade de práticas. Essas práticas são interpretadas em várias entrevistas que coletei como múltiplas expressões do direito de resistência. Se, na mídia corporativa, as ações diretas militantes são retratadas como atos de vandalismo e carregadas de conotação moral negativa, para os ativistas, elas são uma parte necessária do seu direito à resistência.

Esse conceito de direito à resistência tem uma longa história no liberalismo clássico. Esse direito de resistir se desenvolveu desde o trabalho de John Locke (1988), que afirmou que as pessoas têm o direito e o dever de se revoltar contra governos que vão contra seus interesses¹⁰⁰, e já foi usado anteriormente na literatura brasileira. Por exemplo, o acadêmico brasileiro Safatle (2010), falando sobre a experiência da guerrilha urbana contra a ditadura militar, lembra que:

Os jovens que entraram na luta armada aplicaram o direito mais elementar: o direito de levantar armas contra um Estado ilegal, fundado por meio da usurpação pura e simples do poder graças a um golpe de Estado e ao uso sistemático da violência estatal. Desconhecer este direito é, este sim, o ato totalitário por excelência. (2010: 248)

O direito à resistência foi claramente invocado pelos militantes brasileiros que lutaram contra a ditadura como um direito de pegar em armas contra o totalitarismo. A violência é justificada pelo contexto de ilegalidade em que o próprio Estado caiu e se torna um meio de redefinir positivamente os limites legais da democracia: “quando o Estado se transforma em Estado ilegal, a resistência por todos os meios é um

100 A discussão de Locke sobre direito à resistência está situada no contexto da disputa entre monarquia absolutista (católica), fundada no direito divino, e monarquia parlamentar (protestante) e encontra seu limite no direito à propriedade, tomado como um direito básico natural. Neste sentido, o direito à resistência não poderia estender-se da mesma forma aos não-proprietários.

direito. Neste sentido, eliminar o direito à violência contra uma situação ilegal gerida pelo Estado significa retirar o fundamento substantivo da democracia.” (Safatle, 2010: 246).

Certamente, as instituições brasileiras em 2013-2014 eram muito diferentes do que foram durante o período da ditadura militar; no entanto, isso não significa dizer que eram plenamente democráticas. Para os movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro, a *ação direta militante* é uma forma necessária de resposta e resistência a um projeto de cidade de exceção que é inerentemente violento. Como um ativista afirmou: “[a cidade de exceção] é um modelo de desenvolvimento que para se impor gera exclusão, violência, precarização das relações sociais e das condições de vida das pessoas.” Outro ativista foi ainda mais fundo ao dizer que o Brasil é “um país que não é democrático, vivemos dentro de uma ditadura velada”.

A ilegalidade de certas práticas do Estado também foi enfatizada por Nilo Batista, ex-governador do Estado do Rio de Janeiro e professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro que, em entrevista dada em outubro de 2013 sobre a violência e repressão policial (Jornal A Nova Democracia,

2013), afirmou: “se eu estou sendo alvo de uma prisão ilegal, eu tenho o direito de resistir. Se a polícia está cometendo uma ilegalidade contra mim, eu tenho o direito de resistir.” Dentro de um Estado legal, portanto, ainda existem práticas de repressão que são interpretadas como ilegais e que merecem ações de legítima defesa. Nilo continuou:

Em vez de haver um diálogo com esses movimentos, você manda a polícia bater em todo mundo. Um exemplo foi o episódio onde centenas de professores, muitos idosos, outros com crianças, receberam gratuitamente várias bombas de gás lacrimogêneo. Naquele momento, qualquer manifestante que impedisse aquela agressão estava agindo em legítima defesa dos professores e no contexto do exercício do direito de resistência. É um direito democrático sim. A violência precisa ser melhor compreendida.

Portanto, é crucial trazer o direito de resistência ao discurso político popular e à esfera pública, com o objetivo de desconstruir o discurso dominante contra a *ação direta militante*. No entanto, do ponto de vista jurídico, embora os tribunais às vezes sejam solidários com as razões morais dos manifestantes, é difícil, se não impossível, ver o direito de resistência formalmente aceito em um processo judicial. Considera-se politicamente impossível estabelecer um precedente tão perigoso e estabelecer uma estrutura legal para quando é legítimo agir

violentamente contra os interesses do Estado. Por essas razões, o direito de resistência não pode ser considerado apenas dentro de um debate inevitavelmente ofuscado em torno da legalidade. O grupo norte-americano CrimethInc Ex-Workers Collective (2004) faz uma consideração que é altamente relevante. Para eles, no que diz respeito à ação direta militante:

As leis são imateriais: se o que você está fazendo realmente é subversivo, as autoridades tentarão impedi-lo, seja legal ou não. Seus números, sua coragem, sua preparação e previsão, seu comprometimento de apoiar mutuamente outros, sobretudo sua convicção de que o que você está fazendo é possível: essas são suas permissões, suas garantias e você não precisa de outras. (2004: 23)

Para os movimentos sociais urbanos, a luta dentro do sistema judiciário contra a repressão é um curso de ação ao qual eles são frequentemente forçados. No entanto, reduzir a discussão política em legal versus ilegal geralmente não traz nenhum progresso útil para a construção de mudanças sociais: é claro que as próprias leis são feitas pelo sistema de dominação. Como também teorizado por Bookchin (2005), o conceito de justiça é facilmente manipulado pelo opressor. Nesse sentido, uma ideia que vem sendo discutida nos movimentos sociais urbanos é que: “lutar por ética e justiça

envolve fazer algo que é fora da lei.” (Universidade Popular e Movimento dos Trabalhadores Desempregados-RJ, 2009: 80)

Reduzir o entendimento do uso da violência apenas ao direito de resistência mostra alguns limites, principalmente quando se refere às ações diretas militantes cuja ocorrência é de grande complexidade. Em um trabalho sobre revoltas, Wahlström (2011) sugere que “os protestos que se transformam em confrontos violentos com as autoridades geralmente são eventos caóticos, onde as coisas acontecem muito distantes para que uma única pessoa tenha uma visão geral da situação” (2011: 376). Dependendo do acontecimento, o discurso da *ação direta militante* nas manifestações pode ser enquadrado em torno da violência como defesa, retaliação ou resposta oportuna (Wahlström, 2011). Enquadrar as *ações diretas militantes* apenas como uma autodefesa necessária é, portanto, limitante. É necessário explorar os diferentes usos da violência e os discursos em torno dela, frequentemente usada oportunamente por diferentes atores. O objetivo, portanto, não é construir um direito de resistência abstrato, mas considerar a legitimidade prática do uso da violência.

PARA ALÉM DO DIREITO À RESISTÊNCIA: A CONTRA-VIOLÊNCIA EMANCIPATÓRIA COLETIVA

Conforme enfatizado por Gohn (2014), a novidade das mobilizações de junho-julho de 2013 não foi apenas o uso da tática Black Bloc, uma tática anteriormente desconhecida em larga escala no Brasil, mas o novo papel dado à violência. A violência foi executada em escala, magnitude e motivações completamente diferentes das práticas habituais dos movimentos sociais urbanos brasileiros:

Um fato novo é a violência ser apresentada e justificada por essas alas dos manifestantes como forma predominante da ação no protesto, e esse fato reforça a hipótese de mudança na composição e no caráter dos movimentos nas ruas. A violência performática como norma de conduta é um registro de formas de movimentos de protestos internacionais deste novo século. (Gohn, 2014: 433)

Essa violência visando a construção de poder popular esteve no centro do palco em 2013-2014, provocando debates intensos na academia e nos movimentos sociais urbanos. Na seção anterior, introduzi o conceito de direito à resistência, como uma maneira possível de compreender o uso das *ações diretas militantes*. Também indiquei que é necessário um melhor entendimento

histórico sobre ‘o que é violência’ e esse entendimento será considerado nesta seção.

A definição proposta por Gordon (2008) pode ajudar aqui: “um ato é violento se seu destinatário o experimenta como um ataque ou como um perigo deliberado” (93), podendo, assim, a violência ser praticada tanto pela polícia quanto pelos manifestantes. Sob essa definição, a violência contra objetos inanimados também pode ser percebida como violenta (Gordon, 2008). Assim, a *ação direta militante* pode consistir em atos violentos, mas, como mostrarei nesta seção, de uma forma singular de violência. Como enfatizado por Hansen (2002), a violência não é sempre igual:

Alguns ativistas veem a sabotagem de propriedades destrutivas por manifestantes como estando no mesmo nível da violência do Estado e das corporações. Essa equação não é mais precisa do que dizer que a paz de um campo de concentração é o mesmo tipo de paz que se encontra em uma sociedade saudável. Se aceitarmos que toda violência é a mesma, concordamos em limitar nossa resistência ao que o Estado e as corporações acharem aceitável” (2002: 471)

Algumas vezes argumenta-se que a *ação direta militante* cria o clima para uma repressão policial violenta. Contudo:

Devemos resistir à tendência de estabelecer uma relação causal entre a repressão policial e qualquer forma de protesto, independentemente

de envolver ou não destruição de propriedade. A polícia é encarregada de proteger os interesses de uma minoria de ricos e a culpa pela violência não pode ser atribuída àqueles que protestam contra esses interesses. (ACME Collective, 1999)

Colocar a polícia e as pessoas que realizam *ações diretas militantes* no mesmo nível é um erro, dados os diferentes objetivos: manter a dominação de um lado; exigir mudança social do outro. Historicamente, o Estado moderno se afirmou como o único ator a ter o monopólio da violência e a legitimidade para usá-la. A tradição de esquerda se estabelece questionando essa posição, Marx e Engels declararam a história como uma história da lutas de classes, na qual o Estado é um mero instrumento para manter o controle da classe dominante sobre os governados. Uma vez que isso seja entendido, não há uma regra formal que restrinja a classe dominada de qualquer ato de autodefesa ou autoliberação e, portanto, um antagonismo contínuo é inevitável. Consequentemente, nas teorias marxistas ou neomarxistas dos movimentos sociais urbanos, há uma aceitação de certo grau de violência para transformação social. No entanto, o discurso sobre a violência nunca é totalmente desenvolvido: as ações dos movimentos sociais geralmente são analisadas usando termos como conflito,

luta, contestação, resistência e insurgência que se referem a um imaginário revolucionário evocativo, mas, no entanto, carecem de definição. De qualquer forma, há o reconhecimento de que vivemos em uma sociedade onde uma violência sistêmica é praticada pelo Estado e uma violência emancipatória é organizada para se opor a ela. Essa violência emancipatória é legitimada para além da lei. A legitimidade da violência emancipatória foi enfatizada por Malatesta (1921) nos seguintes termos:

O escravo está sempre em um estado de legítima defesa e, conseqüentemente, sua violência contra o chefe, contra o opressor, é sempre moralmente justificável. [Ele] deve ser controlado apenas por considerações de que o melhor e maior uso econômico é feito do esforço e do sofrimento humano (3)

Certamente não podemos equiparar todos os graus de dominação à situação da escravidão, mas Malatesta enfatiza um ponto importante: nem todas as formas de violência são aceitáveis e “para justificar um ato violento específico, precisamos inevitavelmente pensar em suas conseqüências gerais” (Gordon, 2008: 100). Similarmente, o professor Equatoriano Pablo Dávalos (2011) observa que, no neoliberalismo, a violência do Estado se baseia na regra legal: somente o Estado possui a legitimidade do uso da violência e

qualquer outro que a usa é fora da lei e criminalizado. Para combater a dominação do Estado e do sistema neoliberal, é necessário combater a violência do Estado com o que ele chama de "contra-violência da sociedade." Se o Estado traiu o bem maior da sociedade e agora está a serviço do neoliberalismo, Dávalos (2011) afirma que a "contra-violência também disputa seu direito de ser reconhecida como legítima" (s/p.) Assim, diferentes formas de violência, uma violência legitimada pelo Estado e uma contra-violência emancipatória, emergem com características diferentes. Em particular, é necessário dar atenção à dimensão coletiva dessa última. A contra-violência emancipatória possui uma dimensão coletiva quando utilizada pelos movimentos sociais urbanos, conforme salientado por Melucci (1996). Nesse sentido, utilizo o conceito de 'contra-violência emancipatória coletiva', que não foi desenvolvido anteriormente, mas tem o potencial de explicar a violência praticada pelos movimentos sociais urbanos. A violência usada pelos movimentos sociais urbanos é contra-violência emancipatória coletiva, porque inflige violência como resultado de um ato coordenado e coletivo. É emancipatório porque visa à libertação e usa a contra-violência contra

um sistema de dominação. Os movimentos sociais urbanos performam a contra-violência emancipatória coletiva através da *ação direta militante*, cujo objetivo final é construir poder popular.

É importante considerar ainda a capacidade da *ação direta militante* ser usada para manter um espaço político vital para a existência de movimentos sociais urbanos. As elites políticas e econômicas decidem qual grau de dissidência é permitido e a repressão subsequente: as reações da opinião pública moldarão sua relação com os movimentos sociais. Como Starhawk (2001) nos lembra, após a forte repressão policial em Gênova, o espaço político dos movimentos sociais era continuamente negociado e ameaçado:

Se esse nível de repressão não for contestado, ninguém está seguro, nem a ONG mais legalizada, nem a organização mais reformista com as demandas mais brandas. Se não agirmos agora, quando um espaço político permanece aberto, podemos perder todo espaço para agir. (2001: 5-6)

A literatura sobre movimentos sociais explica o uso da violência sob diferentes perspectivas: oportunidades políticas, alinhamento de estruturas, mobilização de recursos e competição em grupo (Hazen, 2009). No caso de 2013-2014 no Rio de Janeiro, grandes

setores dos movimentos sociais urbanos decidiram mobilizar *ações diretas militantes* para uma oportunidade política que pode ser resumida da seguinte forma: a manutenção da sua própria existência (Cava, 2013). No entanto, a decisão de usar a violência não pode ser entendida simplesmente como um uso do direito à resistência. Os movimentos sociais urbanos também usam a contra-violência emancipatória coletiva para criar oportunidades de desafiar a negação do direito à cidade e a justiça espacial. Em uma cidade de exceção, baseada na opressão crescente, a contra-violência emancipatória coletiva afirma o direito de lutar por uma cidade diferente e pela liberdade de expressão. A contra-violência emancipatória coletiva torna-se então um ato que vai além das discussões legais/ilegais; legítimas/ilegítimas e pacifistas/violentas, usadas para enquadrar manifestantes como bons ou ruins. Ela é coletiva, conectada ao *trabalho de base*, mas não é um ato terrorista de vanguarda. De uma perspectiva anarquista, o confronto violento não é um objetivo. O objetivo real é a transformação da sociedade. Isso também fica claro nas práticas dos movimentos sociais urbanos em 2013 no Rio de Janeiro que, como mostrarei na

próxima seção, executaram *ações diretas militantes* ligadas ao *trabalho de base*, a fim de ampliar suas possibilidades para a transformação da sociedade e evitar a *fetichização* da contra-violência emancipatória coletiva.

TRABALHO DE BASE: PREENCHENDO AS LACUNAS DO ESTADO ATRAVÉS DA AÇÃO DIRETA

Como mencionei, a *ação direta militante* pode ser vista como suplementar ao *trabalho de base*, porque atinge uma população de outra maneira difícil de alcançar por outros canais políticos: praticar *ações diretas militantes* cria um significado que é reconhecível pelas pessoas. O *trabalho de base* faz parte da *ação direta construtiva* (Gordon, 2008) e inclui uma série de práticas que os movimentos sociais adotam em comunidades específicas, como bairros de baixa renda, locais de trabalho e locais de estudo. Essas práticas têm uma dimensão temporal prolongada e requerem um compromisso de longo prazo dos ativistas com a comunidade. *Trabalho de base* é uma tentativa de ir além do protesto e do confronto social e encontrar um terreno comum entre os que geralmente são chamados ativistas e os

não-ativistas (Chatterton, 2006), para além das diferenças entre os dois.

O *Trabalho de base* varia de comunidade para comunidade, sendo adaptado para atender às necessidades e objetivos de apoio as lutas locais, reforçando o conhecimento local e oferecendo recursos e serviços adicionais. Por exemplo, *trabalho de base* na Universidade é construída em torno das lutas dos estudantes por espaços autogeridos e melhores serviços na Universidade; nos locais de trabalho, os trabalhadores lutam por melhores condições de trabalho; em bairros de baixa renda, é dada prioridade à prestação de serviços que não são feitos pelo Estado, como educação ou saúde.

Os movimentos sociais na América Latina são influenciados pelas ideias da teologia da libertação, desde a década de 1960, à qual o *trabalho de base* está conectado. Dentro dessas ideias, o objetivo final da mudança social é que o povo chegue a “caminhar com as próprias pernas”, livre de qualquer tutela. (Boff, 1984: 8) No entanto, para conseguir isso, é necessário “reforçar o poder do povo até que este atinja sua autonomia ou autogestão, entendida como controle de suas próprias condições de vida.” (Boff, 1984: 8) Como as pessoas pobres estão em uma

posição social subordinada, uma pré-condição para a transformação social é aumentar a consciência crítica sobre suas condições; uma das áreas principais para conseguir isso é a educação popular. O *Trabalho de base* é importante para melhorar as condições do povo e também para espalhar uma mensagem política. O objetivo dos militantes com isso é, então, contribuir e construir, junto com as pessoas, sua própria libertação. O *Trabalho de base* contribui para a construção de consciência através da combinação da ação e reflexão, em uma dialética da *práxis* e da teoria (Freire, 1983; Boff, 1984). O *trabalho de base* baseia-se no processo cíclico de “ver, julgar e agir” (Boff, 1984: 17) e visa a construção de um poder popular. Dessa maneira, educação e *trabalho de base* são vistos como meios de libertação. Eles vão contra a ideia comum de uma vanguarda política que já possui conhecimentos e respostas: a mudança é construída através de um processo constante de diálogo horizontal e trabalho com as pessoas, em um processo espiral dialógico de ouvir e falar, no qual a *práxis* é continuamente testada e modificada.

Existem também relações importantes entre o *trabalho de base* e os grupos de afinidade. Por exemplo,

ambos são prefigurativos e compartilham a mesma ideia de *práxis*. Falando sobre grupos de afinidade, Bookchin (2004) salienta que: “a *práxis*, em tal organização, é libertadora tanto na área pessoal quanto na social. A própria natureza do grupo incentiva o revolucionário a revolucionar a si mesmo” (xi). Além disso, o *trabalho de base* pode ser estimulado pela presença de grupos de afinidade, como afirma Bookchin: “os grupos de afinidade devem funcionar como catalisadores dentro dos movimentos populares” (*ibid*:144). Reforçado pelos efeitos catalíticos dos grupos de afinidade, o *trabalho de base* visa promover coletivamente uma prática emancipatória.

O conceito de *trabalho de base* raramente foi explorado nos países centrais, pelo menos não com a mesma significação revolucionária que os movimentos sociais atribuem a ele na América Latina. Uma exceção é o trabalho de Alinsky, um dos poucos exemplos sobre *trabalho de base* em um país central. Como Alinsky (1971) nos diz, poeticamente, a revolução social:

“[É] o tipo de coisa que vemos na escrita de peças de teatro; o primeiro ato introduz os personagens e o enredo; no segundo ato, o enredo e os personagens são desenvolvidos à medida que a peça tenta prender a atenção do público. No ato

final, o bem e o mal têm seu dramático confronto e resolução.” (xx)

Deste ponto de vista, para que um movimento social seja capaz de executar efetivamente uma *ação direta militante*, é necessário um longo processo de formação e de politização, do qual o trabalho de base é o fundamento. No processo de construção de apoio popular em direção ao objetivo de libertação social, o trabalho de base nas comunidades é fundamental (Alinsky, 1946). Somente estando dentro da comunidade, é possível conhecer realmente sua cultura e seus problemas; esse é um pré-requisito fundamental necessário para apoiar a construção de soluções abrangentes e viáveis: “Organizar as pessoas significa conversar com elas, reuni-las para que elas possam conversar umas com as outras e chegar a um acordo comum” (Alinsky, 1946: 87) Este trabalho também enfatiza o conceito de conversar dentro da comunidade antes de agir, reforçando o ciclo de ação e prática mencionado anteriormente.

Todas as ações que os movimentos sociais urbanos organizam podem ser vistas como uma crítica ao Estado; a distinção entre *trabalho de base* e *ação direta* torna-se, então, muito turva. Um ativista relatou: “acho que

toda forma de ação que chama atenção e vai contra o Estado, pra mim é ação direta”. Nisto estão incluídas ações além do chamado *quebra-quebra*, como a coleta de material de primeiros socorros organizada pelos movimentos sociais urbanos para as vítimas das inundações em 2013, quando os movimentos sociais urbanos prestaram ajuda onde o Estado não prestava, em uma emergência que se repete todos os anos na estação das chuvas. Este não é o único exemplo de rachaduras abertas no sistema: algumas páginas de *Black Blocs* no Facebook organizaram doações de sangue em hospitais públicos; em vários acampamentos no estilo do *Occupy*, foram prestados serviços básicos aos sem-teto, etc. A *ação direta* é, portanto, para os ativistas, uma forma de preencher os espaços em que o Estado está ausente ou agindo contra os cidadãos, algo que também poderia ser chamado *trabalho de base*. Por um lado, a ação direta é um meio alternativo de comunicação, que visa chamar a atenção sobre situações de dominação. Por outro lado, oferece soluções concretas para problemas concretos que a população (principalmente a mais pobre) enfrenta, não como um trabalho de caridade, mas como um ato prefigurativo, isto é, com o

objetivo de construir uma sociedade diferente.

Os movimentos sociais urbanos veem na ação direta e no *trabalho de base* a chance de demonstrar às pessoas que uma alternativa é possível, em um processo educativo; um processo que vê como protagonistas os mais desfavorecidos e oprimidos e no qual podem ser testemunhadas formas embrionárias e em expansão de duplo poder. Como exemplo disso, um documento escrito coletivamente pelos anarquistas na FIP, em 2013, afirmava:

Ação direta não é sinônimo de ação violenta em protestos, ação direta é quando o povo por suas próprias mãos age politicamente, é participação política real nos locais de trabalho e moradia, é educação popular nas favelas; é a construção de territórios autônomos; ocupações sem-teto; é quando o povo se organiza diretamente e constrói aquilo que almeja e luta nas ruas por seus interesses. (JBP, 2015)

Neste sentido, a *contra-violência emancipatória coletiva* não foi concebida como um fim em si mesmo. Isso só é possível pela capacidade dos movimentos sociais urbanos usarem a violência como uma tática, intercambiável com outras, quando necessário. Essa capacidade de usar tanto o *trabalho de base* quanto a *ação direta militante* ecoa na posição de muitos anarquistas:

A perspectiva estratégica já prevalecente entre os anarquistas é que o caminho para a revolução envolve a proliferação de projetos urbanos e rurais de vida sustentável, construção de comunidades e desenvolvimento de habilidades e infraestruturas. Mas, embora isso geralmente seja expresso em termos de “esvaziamento” do capitalismo, também pode ser considerado como a criação de uma base social sustentável para atividades mais militantes, até (possivelmente) a insurreição. (Gordon, 2008: 107)

As ações diretas militantes em 2013-2014 tiveram, como fundamento, anos de *trabalho de base*, construindo aliados que foram mobilizados durante as manifestações.

RUMO A UMA NOVA PERSPECTIVA SOBRE VIOLÊNCIA E AÇÃO DIRETA MILITANTE

Gordon (2008) afirma que, dentro do debate sobre “pluralidade de táticas”, a discussão sobre violência atingiu um impasse. Particularmente, o debate parece estar preso na disputa entre violência ou não-violência. Para os movimentos sociais envolvidos no levante 2013-2014 no Rio de Janeiro, a aceitação da diversidade de táticas pareceu a melhor escolha, com base no conceito de solidariedade entre diferentes grupos e movimentos sociais (Graeber, 2009).

Um exemplo peculiar foi a campanha “Somos todos vândalos”. Esta campanha tem uma grande semelhança

com o movimento No-Tav, na Itália, que desenvolveu um slogan amplamente usado “Siamo tutti terroristi, siamo tutti Black Bloc” - “Somos todos terroristas, somos todos Black Bloc”. (Contropiano, 2013)

Frequentemente, a pluralidade de táticas é aceita porque há espaço suficiente para que diferentes práticas sejam implementadas (Graeber, 2009), sem passar por cima de outros grupos que empregam táticas diferentes. O desenvolvimento de uma multiplicidade de táticas mostra uma capacidade crescente de entender e moldar o contexto de ação:

Um movimento que emprega uma diversidade de táticas é capaz de se adaptar a contextos em mudança. Tal movimento é um laboratório no qual vários métodos podem ser testados; aqueles que funcionam serão fáceis de identificar e naturalmente se tornarão populares.” (CrimethInc. ex-Workers’ Collective, 2004: 20)

Como mostrei, os movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro em 2013-2014 mudaram a atenção do simples debate entre violência/não-violência para a ideia de *combatividade e ação direta militante* cujo uso depende do contexto e da necessidade de circunstâncias específicas. Nesse sentido, é possível uma nova teoria sobre uso da violência; o discurso deve se concentrar em como avançar no caminho

da libertação, sem apresentar pré-condições para ações diretas militantes, como também sugerido por Gordon (2008).

Como Jasper (2014) nos lembra, nos países centrais, “táticas violentas são frequentemente ignoradas, pois a maioria dos manifestantes prefere adotar a não-violência: os observadores convencionais hesitam em lembrar às jovens gerações de ativistas que a violência é uma possibilidade e, muitas vezes, uma tática de sucesso” (182-183). O uso do conceito de *contra-violência emancipatória coletiva* nos lembra que a violência faz parte do repertório de táticas de transformação social; em certas condições, é possível e necessária uma *ação direta militante* que emprega contra-violência emancipatória coletiva. Starhawk (2001) aponta que “o debate sobre ‘violência’ e ‘não-violência’ pode, por si só, restringir nosso pensamento” (s/p): o que é necessário é uma clareza de intenção e objetivos antes da escolha das táticas. De fato, ele continua afirmando que “quanto mais confrontativas as táticas, mais clara a mensagem precisa ser e mais precisamos ter certeza de que temos uma base de apoio às táticas que empregamos” (s/p).

No Rio de Janeiro em 2013, o uso da *contra-violência emancipatória*

coletiva tinha uma lógica muito clara para os movimentos sociais urbanos: foi funcional na luta pela integridade física pessoal e assumiu um papel de comunicação eficaz entre os movimentos sociais urbanos e as pessoas. Esse ato de comunicação foi reforçado e tornou-se significativo na superação da contra-narrativa da mídia corporativa, graças ao *trabalho de base*, que garantiu uma base de apoio entre a população em geral, mobilizada para as ações diretas militantes e para apoiá-las. O *Trabalho de base* construiu uma ponte entre os militantes e outros atores sociais cujas aspirações, dilemas e inimigos se tornaram semelhantes. De um lado, através do *trabalho de base*, os ativistas escolheram seus aliados, aos quais se conectaram, criando laços de solidariedade. Por outro lado, a *ação direta militante* reforçou a existência de uma luta de classes: atacar os símbolos do capital e ganhar cada vez mais atenção na mídia corporativa foi uma estratégia para incomodar aqueles que vivem confortavelmente da exploração dos pobres. A esquerda muitas vezes esquece sua tradição de trabalho de base e de construção de relações com sua comunidade, permanecendo entrincheirada em discussões dogmáticas ou campanhas específicas;

muitas vezes o desenvolvimento de trabalhos de base parece ser deixado nas mãos da direita ou de organizações religiosas.

Apesar de Bookchin considerar necessário o uso da violência para transformação social, ele criticou muito a Batalha de Seattle:

“O que uma manifestação quer demonstrar? Não basta apenas protestar, mas também confrontar o poder oficial com o poder popular, mesmo de forma incipiente. Manifestações são mobilizações de um número considerável de pessoas que, ao saírem às ruas, pretendem informar às autoridades que se opõem sinceramente a certas ações do poder constituído. Reduzidas a essas palhaçadas, eles se tornam formas de entretenimento que se esvaziam. Como tais, elas não constituem qualquer desafio para as autoridades” (Bookchin, 2015: 170-171).

Campanhas para melhorar as condições de vida são necessárias, mas, como Bookchin (2015) nos lembra, “uma política de protesto não é uma política de todo. O protesto ocorre dentro de parâmetros estabelecidos pelo sistema social predominante e apenas responde a males remediáveis, geralmente meros sintomas, em vez de desafiar a ordem social como tal.” (171) Vincular as ações diretas militantes ao *trabalho de base* pode ajudar a ir além de uma mera política de protesto, mantendo presença nas ruas. Hoje a esquerda ainda enfrenta o problema destacado por Bookchin, seu papel é limitado às manifestações ocasionais e é incapaz de ser vista,

portanto, como uma alternativa viável. Na mesma linha, Graeber (2009) destaca que:

“Os problemas surgem quando alguém vai além do confronto para outras formas de engajamento com um mundo organizado em linhas diferentes. Uma estratégia revolucionária baseada na ação direta só pode ter sucesso se os princípios da ação direta se estabelecerem. Bolhas temporárias de autonomia devem gradualmente se transformar em comunidades permanentes e livres. No entanto, para fazer isso, essas comunidades não podem existir em total isolamento; nem podem ter uma relação puramente conflituosa com todos ao seu redor, elas precisam ter alguma maneira de se envolver com os sistemas econômicos, sociais ou políticos maiores que as cercam” (211)

Tentar não cair na armadilha da ‘mera política de protesto’, fundindo *trabalho de base* e ação direta militante, em uma relação profícua pode ser uma lição das nossas análises sobre 2013-2014 no Rio de Janeiro. Usar *ações diretas militantes* para desafiar o Estado em lugares específicos, enquanto se constroem *trabalhos de base* e comunidades livres do Estado. O desafio é manter e ampliar essas comunidades. De qualquer modo, seguindo o pensamento dos zapatistas, um passo de cada vez construirá o caminho.

CONCLUSÃO

Neste artigo, destaquei a importância da ação direta para os movimentos sociais urbanos em suas duas formas de *ação direta militante* e

trabalho de base. No caso das mobilizações de 2013-2014 no Rio de Janeiro, a violência do Estado incentivou os movimentos sociais urbanos a desenvolver o uso de ações diretas militantes, por exemplo, na forma da tática Black bloc. Apesar de uma forte tradição de movimentos sociais que utilizam ações diretas militantes no Brasil, isso ocorreu em escala excepcional neste período, destacando-se: a intensidade da brutalidade policial nos locais centrais da cidade; o número de pessoas envolvidas; a difusão e seu aspecto urbano.

A *ação direta militante* não foi apenas uma resposta à violência policial, mas foi considerada uma ferramenta de transformação em sua capacidade de dialogar com a população. De fato, mostrei como a ação direta militante precisa ser fundamentada no *trabalho de base*, tornando-se uma ferramenta usada pelos movimentos sociais urbanos para ampliar suas bases, iniciar um diálogo com a sociedade e aprimorar sua capacidade de recuperar e remodelar a cidade. À luz disso, fica claro que a ecologia social e os movimentos sociais urbanos precisam reabrir e adicionar complexidade à discussão sobre a *ação direta militante*. A esse respeito, dei ao leitor algumas ferramentas conceituais

que podem ajudar a ir além da abordagem criminológica e do ‘direito à resistência’. O conceito de ‘*contra-violência emancipatória coletiva*’ poder oferecer uma interpretação mais abrangente sobre as formas específicas de violência usadas pelos movimentos sociais urbanos.

A *ação direta militante*, no entanto, apresenta desafios: como é possível ampliar a participação em *ações diretas militantes* que o Estado deseja suprimir? A FIP foi fortemente reprimida em 2014, com sentenças de prisão e julgamentos que ainda estão em andamento. Grupos de afinidade são o lugar perfeito para começar, mas é necessária uma rede entre diferentes grupos, e isso exige tempo e esforço, como a organização massiva de ações diretas militantes em Seattle.

Quando as mobilizações sociais atingem um pico e começam a declinar, o trabalho de base pode atuar como um espaço para o qual se recuar para elaborar ideias e explorar o que fazer em seguida. Para concluir, os efeitos das *ações diretas militantes* ainda são percebidos hoje: as mobilizações de 2013-2014 representam uma ruptura nas formas de política no Brasil, onde novas formas de *ação direta militante* subiram ao palco para permanecer. Apesar de

estar em uma escala diferente das mobilizações de 2013-2014, a brutalidade policial só aumentou no Rio de Janeiro desde então e a *ação direta militante* continua a ser uma forma de resistência presente não apenas em protestos, mas na vida diária da população.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACME Collective. (1999) N30 Black Bloc Communique. Disponível em: <http://www.urban75.com/Action/seattle9.html> Acessado em: 10/01/2016.

ALINKSY, S. (1971) Rules for Radicals: A Practical Primer for Realistic Radicals. New York: Random House.

BEST, S. (2012) The Revolutionary Implications of Animal Standpoint Theory. State of Nature: An Online Journal of Radical Ideas. Disponível em: <http://www.stateofnature.org/?p=4904> Acessado em: 19 June 2015.

BEST, S. (2014) The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century. London: Palgrave Macmillan.

BOFF. (1984) Como Trabalhar com o Povo. Coleção fazer.

BOOKCHIN, M. (1988) Toward an Ecological Society. Montreal: Black Rose Books.

BOOKCHIN, M. (2004) Post-Scarcity Anarchism. Oakland: AK Press.

BOOKCHIN, M. (2005) The Ecology of Freedom. Oakland: AK Press.

BOOKCHIN, M. (2015) The Next Revolution. London: Pluto Press.

CAVA, B. (2013) A Multidão Foi ao Deserto: As Manifestações no Brasil em 2013 (Jun. a Out.). Rio de Janeiro: Annablume.

CAVA, B.; COCCO, G. (2014) Amanhã Vai Ser Maior: O Levante da Multidão no Ano que Não Terminou. Rio de Janeiro: Annablume.

CASTELLS, M. (1983) The City and the Grassroots: a Cross-cultural Theory of Urban Social Movements. London: Edward Arnold.

CHATTERTON, P. (2006) ‘Give up Activism’ and Change the World in Unknown Ways: Or, Learning to Walk with Others on Uncommon Ground. Antipode. 38(2), p. 259-281.

CONTROPIANO. (2013) Il Grido dei No Tav: ‘Siamo Tutti Terroristi’. Contropiano. Disponível em: <http://contropiano.org/articoli/item/18277> Acessado em: 3/8/ 2015.

CORNELL, A. (2012) White Skins, Black Masks: Marxist and Anti-racist Roots of Contemporary US Anarchism. Em: Prichard, A. et al. (eds.) Libertarian socialism: Politics in Black and Red. New York, Palgrave Macmillan, p. 167-186.

- CRIMETHINC. ex-Workers' Collective. (2004) Recipes for a Disaster. Winnipeg: Hignell Book Printing.
- DÁVALOS, P. (2011) Violencia y Poder en el Posneoliberalismo. *América Latina em Movimento*. 22 September. Disponível em: <http://www.alainet.org/es/active/49618#sthash.XFMkGlzM.TeTLEiX3.dp> Acessado em 5/5/ 2015.
- DAY, R. J. (2005) Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements. London: Pluto Press.
- FREIRE, P. (1983) Para Trabalhar com o Povo. São Paulo: Centro de Capacitação da Juventude.
- GOHN, M. G. (2014) A Sociedade Brasileira em Movimento: Vozes das Ruas e Seus Ecos Políticos e Sociais. Em: *Cad. CRH*. 27(71), p. 431-441.
- GORDON, U. (2008) Anarchy Alive!: Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory. London: Pluto Press.
- GRAEBER, D. (2009) Direct Action: An Ethnography. Oakland: AK Press.
- GRAEBER, D. (2013) The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement. London: Penguin Books.
- HANSEN, A. (2002) Direct Action: Memoirs of an Urban Guerrilla. Oakland: AK Press.
- HARVEY, D. et al. (eds.) (2012) Occupy: Movimentos de Protesto que Tomaram as Ruas. São Paulo: Boitempo.
- HAZEN, J. M. (2009) From Social Movement to Armed Group: A Case Study from Nigeria. *Contemporary Security Policy*. 30(2), p. 281-300.
- JASPER, J. (2014) Protest: A Cultural Introduction to Social Movements. Cambridge: Polity Press.
- JBL. (2015) Por que os Anarquistas ainda Estão na FIP? *Jornal Bandeira Preta*. 10 February, 2015. Disponível em: <http://jornalbandeirapreta.noblogs.org/?p=69> Acessado em: 10/12/ 2015.
- JENNINGS et al. (eds.) (2014) Brasil em Jogo. São Paulo: Boitempo.
- JORNAL A NOVA DEMOCRACIA. (2013) Entrevista: Professor Nilo Batista Fala Sobre Protestos, Violência Policial e Prisões Políticas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DrDPEFWhoWM> Acessado em: 19/05/2015.
- JURIS, J. S. (2005) Violence Performed and Imagined Militant Action, the Black Bloc and the Mass Media. *Genoa. Critique of Anthropology*. 25(4), p. 413-432.
- KATSIAFICAS, G. (2006) The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life. Oakland: AK Press.
- KUYMULU, M. B. (2013) The Vortex of Rights: 'Right to the City' at a

- Crossroads. International Journal of Urban and Regional Research. 37(3), p.923-940.
- LOCATELLI, P. ; VIEIRA, W. (2013) O Black Bloc Está na Rua. Carta Capital. XVIII (760), p. 22-26.
- LOCKE, J. (1988) Two Treatises of Government. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALATESTA, E. (1921) Self Defence. Umanità Nova. Disponível em: <https://bristolaf.files.wordpress.com/2010/08/anarchism-and-violence.pdf> Acessado em 13/09/ 2015.
- MANSO, B. P. ; ZANCHETTA, D. (2013) A Revolta do Gás Lacrimogêneo (em Sete Capítulos) Estadão. 22 June. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,a-revolta-do-gas-lacrimogeneo-em-setecapitulos,1045716> Acessado em: 19/05/2015.
- MELLON, J. (2007) Tompkins Square Riot. In: PATTERSON, C. Resistance: A Radical Political and social History of the Lower East Side. New York: Seven Stories Press. p. 344-347.
- MELUCCI, A. (1996) Challenging Codes: Collective Action in the Information Age. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILSTEIN, C. (2010) Anarchism and its Aspirations. Oakland: AK Press.
- MORGENSTERN, F. (2015) Por trás da Máscara. Rio de Janeiro: Editora Record.
- NADDEO, A. (2013) Sindicato de Professores Apoia Black Blocs e Quer Autodefesa. Terra. 9 October, 2013. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/educacao/rj-sindicato-de-professores-apoia-black-blocse-quer-autodefesa,b82227a531f91410VgnVCM10000098cceb0aRCRD.html> Acessado em: 05/07/2015.
- NOTES FROM NOWHERE. (2003) We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism. London: Verso.
- ORTELLADO, P. (2014) Os Black Blocs e a violência. In: SOLANO, E. Bruno Paes Manso;
- NOVAES, W. Mascarados: A Verdadeira Historia dos Adeptos da Tática Blac Bloc. São Paulo: Geração Editorial, p. 281-287.
- PADILHA, J. (Diretor) (2002). Ônibus 174 [DVD]. 133 min. Rio de Janeiro: Riofilme.
- SAFATLE, V. (2010) Do Uso da Violência Contra o Estado Ilegal. In: TELES, E.;
- SAFATLE, V. (eds.) O que resta da ditadura. São Paulo: Boitempo, p. 237-252.
- SECCO, L. (2013) O Direito à Violência. Boitempo blog. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/12/05/o-direito-a-violencia> Acessado em: 19/05/2015.

SOLANO, E. et al. (2014) *Mascarados: A Verdadeira História dos Adeptos da Tática Black Bloc*. São Paulo: Geração Editorial.

SOLNIT, R. (2004) *Hope in the Dark: Untold Histories Wild Possibilities*. New York: Nation Books.

STARHAWK. (2001) *Quebec City: Beyond Violence and Nonviolence*. Disponível em: <http://starhawk.org/Activism/activism%20writings/2001-05-Quebec%20City/Quebec%20City%20Beyond%20Violence%20and%20Nonviolence.pdf> Acessado em: 19/06/ 2015.

THE BARBARIANS. (2014) *Tactics*. *The Barbarian Review*. 1, p. 6-20.

THOMPSON, A. K. (2010) *Black Bloc, White Riot: Anti-globalization and the Genealogy of Dissent*. Oakland: AK Press.

TOMAZINE, E. (2014) *Não Vai Ter Protesto: Evolução Tática da Repressão Durante a Copa*. 4 July. Blog da Boitempo. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/nao-vai-ter-protesto-evolucao-taticadarepressao-durante-a-copa/> Acessado em: 19/06/2015.

TRAPESE COLLECTIVE. (2007) *Do it Yourself: A Handbook for Changing Our World*. London: Pluto Press.

WALL, D. (1999) *Earth First! and the Anti-roads Movement: Radical Environmentalism and Comparative Social Movements*. London: Routledge.

WAHLSTRÖM, M. (2011) *Taking Control or Losing Control? Activist Narratives of Provocation and Collective Violence*. In: *Social Movement Studies*. 10(4), p. 367-385.

UNIVERSIDADE POPULAR E MOVIMENTO DOS TRABALHADORES DESEMPREGADOS-RJ. (2009) *Capitalismo, Anticapitalismo e Organização Popular*. Rio de Janeiro: WordPress. Disponível em: <https://www.anarquista.net/wp-content/uploads/2018/08/Capitalismo-Anticapitalismo-e-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Popular.pdf> Acessado em: 13/07/2020.

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ

APOIO

CPDEL UFRJ OTAL UFRJ

 CPDEL UFRJ  cpdel.ufrj  cpdelufrj  cpdel.ifcs.ufrj.br