

VOL 3 NÚMERO 8 • JUNHO DE 2021

ISSN 2675-0619

REVISTA ESTUDOS

LIBERTÁRIOS

DECOLONIAL &
ANARQUISTA

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS - UFRJ

3 EDITORIAL

9 VERSÕES

*FACCIONALIZAÇÃO RADICAL DOS PANTERAS
NEGRAS E O DESENVOLVIMENTO DO
ANARQUISMO NEGRO*

Dana M. Williams

40 ARTIGOS

*AS CONDIÇÕES DE TRABALHO DOS
PROFESSORES DO ENSINO MÉDIO DO ESTADO
DO RIO DE JANEIRO DURANTE O PRIMEIRO ANO
DA PANDEMIA DE COVID-19*

Ricardo Soares e
Maurício Gonçalves Margalho

60

*CRISE DEMOCRÁTICA E AS PROPOSIÇÕES
DO MUNICIPALISMO LIBERTÁRIO DE
MURRAY BOOKCHIN E DO RADICALISMO
DEMOCRÁTICO DE CHANTAL MOUFFE*

Isaías Albertin de Moraes

84

*VERDE E PRETO: IDEIAS E EXPERIÊNCIAS
ANARQUISTAS E SOCIALISTAS
LIBERTÁRIAS DIANTE DAS QUESTÕES
ECOLÓGICAS, AMBIENTAIS E AGRÁRIAS*

Kauan Willian W. dos Santos

101

*PEDAGOGIA DA DECOLONIALIDADE: UM
DEBATE ACERCA DO EPISTEMICÍDIO
ACADÊMICO E FILOSÓFICO E UMA
EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA COMO ANTÍDOTO*

Pamela Cristina Gois

121

*UMA PERSPECTIVA ANARQUISTA SOBRE
O SUICÍDIO, A PRODUÇÃO DA MORTE E A
PRESERVAÇÃO DA VIDA*

Cello Pfeil e Bruno Pfeil

152

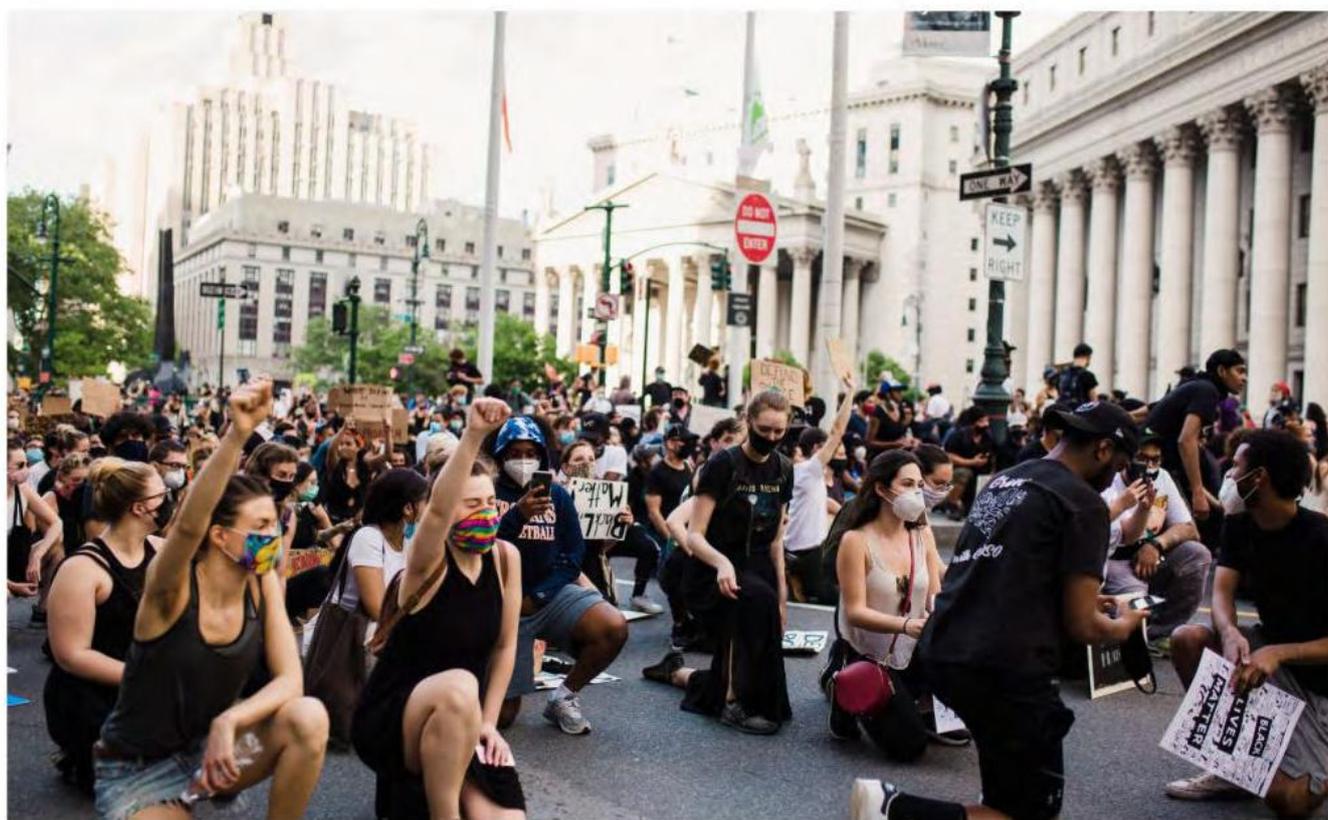
*TÓPICOS SOBRE A MODERNIDADE
CAPITALISTA: ENTRE TEORIA CRÍTICA,
PERSPECTIVA DECOLONIAL E SERTÃO*

Pedro Henrique Magalhães Queiroz

170

*O FEMINISMO COMO CRÍTICA AO
COLONIALISMO*

Danubia Faria Almeida



Editorial

No prefácio da edição anterior da Revista Estudos Libertários (Volume 3, Nº. 7), publicada em abril de 2021 por Wallace de Moraes e Andréa Nascimento, já havia sido contextualizado que tínhamos chegado a mais de 300 mil mortes no Brasil em função da pandemia de Covid-19. Agora, chegamos em junho de 2021, quando está sendo lançada a nova edição (Volume. 3, Nº. 8), e nos aproximamos do número estarrecedor de meio milhão de mortos. Seguimos em um período no

qual uma verdadeira Necrofilia Colonialista Outrocida segue em curso, principalmente devido à negligência daqueles que ocupam as esferas de poder, seja pelas suas ações, seja pelas suas omissões. Mesmo num contexto pandêmico, vivemos no Brasil uma realidade que reforça a existência de um Necro-Racista-Estado (DE MORAES, 2020).

Prestamos nossos sentimentos e solidariedade às famílias que perderam seus entes queridos. Enquanto muitas

famílias choram, os tentáculos do Estado seguem matando negros e pobres no Jacarezinho, nas periferias e comunidades carentes. Enquanto muitas famílias choram, os tentáculos do Estado seguem matando as populações indígenas indiscriminadamente. Enquanto muitas famílias choram, os tentáculos do Estado seguem destruindo nossas florestas. Não há pandemia que imponha uma quarentena ao Estado, que o afaste do seu papel histórico (KROPOTKIN, 2020).

Sob esse contexto, estamos publicando o oitavo número da Revista Estudos Libertários (REL). Acreditamos que nossa tarefa seja continuar contribuindo na produção de conhecimento, reflexões que não ficam na superficialidade e nem coadunam com aspectos limitadores ligados às instituições acadêmicas e do Estado de forma geral. Em mais um número da REL, visamos aprofundar questões e interpretações sociais e políticas influenciadas pelas teorias e práticas libertárias e decoloniais.

A publicação do n. 8 da REL ocorre exatamente em um dos dias mais importantes da História recente do Brasil. Em 20 de junho de 2013, o Rio de Janeiro protagonizou a maior

manifestação pública da História do Brasil. Foram mais de 1,5 milhão de pessoas nas ruas protestando contra o aumento da tarifa de transportes públicos, os gastos com estádios de futebol, as remoções de famílias de suas casas, a violência policial e o papel assassino do Estado. Por outro lado, clamávamos por direitos para negros, indígenas, mulheres, comunidade LGBT, por democratização dos meios de comunicação de massa, pelo fim da polícia, dentre diversas outras demandas. Os protestos demonstraram sobretudo a capacidade de luta popular. Foi um momento histórico único que jamais será esquecido por quem participou. Grupos de afinidade de manifestantes que mais tarde formariam os Black Blocs atuaram intensamente na defesa daqueles que estavam nas ruas em 2013 e resistiram bravamente aos ataques policiais. Ação direta e propaganda pelo fato deram a tônica das manifestações que cada vez mais conheciam o nome do anarquismo e percebiam sua diferença para partidos políticos reformistas. O dia 20 de junho está guardado em nossa memória como uma tentativa revolucionária popular que enfrentou como pôde as forças da repressão, enquanto partidos políticos de todas as cores estavam imbuídos pela defesa da ordem e de suas instituições.

Pelo exposto, temos orgulho em publicar o nosso número 8 nesse dia e poder resgatar um pouco da sua memória. Vamos à apresentação dos artigos da REL.

Iniciamos a edição da Revista com a nossa seção de tradução com o texto de Dana M. Williams chamado “Faccionalização radical dos Panteras Negras e o desenvolvimento do anarquismo negro”. Williams trata inicialmente do rompimento de integrantes do Partido dos Panteras Negras, sua aproximação com o anarquismo, que desemboca na construção do anarquismo negro. O autor também relata a relação da luta contra o encarceramento e a favor do abolicionismo penal, abordada por alguns militantes e autores contemporâneos que desenvolvem ou desenvolveram a teoria e a luta do anarquismo negro, seu envolvimento com o movimento anarquista e a questão do que chama de faccionalização radical. Williams também escreve sobre a relação do anarquismo negro que teve que impor a sua questão racial para os anarquistas brancos e finaliza discorrendo a respeito da influência do anarquismo negro na militância anarquista moderna (ou contemporânea).

Já na seção de artigos, abrimos a edição com o texto: “As condições de trabalho dos professores do ensino médio do Estado do Rio de Janeiro durante o primeiro ano da pandemia de Covid-19” dos autores Ricardo Soares e Maurício Gonçalves Margalho. A publicação tem como objetivo avaliar o impacto do ensino remoto emergencial sobre as condições de trabalho dos professores do ensino médio do Estado do Rio de Janeiro em 2020. O texto apresenta uma importante contribuição social, pois faz uma espécie de denúncia das condições de trabalho dos professores e todos os desafios que a categoria vem enfrentando. Como ferramenta metodológica, os autores valem-se de um levantamento bibliográfico tradicional, além de decretos, leis, portarias, resoluções e demais fontes documentais relevantes emitidas tanto pelo governo federal, quanto pelo governo estadual para desenvolver suas teses e demonstrar as péssimas condições em que os profissionais da educação estão inseridos.

O segundo artigo que apresentamos, intitulado de “Crise democrática e as proposições do municipalismo libertário de Murray Bookchin e do radicalismo democrático de Chantal Mouffe”, de autoria de Isaías

Albertin de Moraes, nos traz um debate sobre democracia e formas de organização política de forma comparada. Moraes, ao utilizar o anarquista Murray Bookchin e a socialista Chantal Mouffe, revela dados que demonstram que ambas as visões referenciadas no texto tentam romper com a lógica da democracia representativa existente, porém o autor demonstra que, enquanto Bookchin apresenta uma perspectiva revolucionária, Mouffe desenvolve sua teoria dentro do campo reformista.

O terceiro artigo, do autor Kauan Willian W. dos Santos, “Verde e Preto: ideias e experiências anarquistas e socialistas libertárias diante das questões ecológicas ambientais e agrárias” desenvolve uma perspectiva da ecologia a partir de um ponto de vista revolucionário, resgatando autores clássicos do anarquismo, como Piotr Kropotkin e Elisée Reclus, e contemporâneos como Murray Bookchin. O texto discorre não só do tema da ecologia social ao longo da história, mas demonstra também sua atualidade em movimentos contemporâneos cujo viés libertário é marcante.

Em “Pedagogia da decolonialidade: um debate acerca do epistemicídio acadêmico e filosófico e uma educação antirracista como antídoto”, a autora Pamela Cristina de Gois desenvolve a questão da decolonialidade, buscando desconstruir postulados da epistemologia ocidental e propondo uma nova pedagogia que possa colocar em prática os saberes decoloniais no sentido de romper com o racismo, sexismo e elitismo estrutural em nossa sociedade, desde o ensino básico.

No quinto artigo: “Uma perspectiva anarquista sobre o suicídio, a produção da morte e a preservação da vida”, os autores Bruno Latini Pfeil e Cello Latini Pfeil procuram demonstrar o papel de diferentes Estados Modernos europeus frente ao tema do suicídio, principalmente dos séculos XV ao XX, perpassando pela ideia de cerceamento da liberdade realizado pela Igreja (através da noção de pecado), pelo Estado (mediante sua criminalização no passado) e pelas instituições médicas (pela discriminação patológica por intermédio da loucura). Mediante um quadro teórico libertário e decolonial, os autores buscaram demonstrar a existência de uma contradição social entre a exploração da vida, que a leva ao limite, e a sua preservação por meio da

penalização do suicídio, que, por sua vez, omite seu caráter fortemente marcado pela manutenção da produtividade.

O sexto artigo "Tópicos sobre a modernidade capitalista entre a teoria crítica, perspectiva decolonial e sertão" apresenta um conjunto de escritos aparentemente independentes entre si, cada um girando em torno de um ou mais autores, de forma a tentar encontrar um elo entre o pensamento decolonial e o anarquismo. O autor propõe um texto (ou uns textos) marcado(s) por um caráter regional fortemente identificado, reservando um protagonismo ao nordeste brasileiro e seu cotidiano, em especial à Guerra de Canudos (1896-1897) como um viés de resistência às investidas do Estado brasileiro. Em outro escrito, a crítica ao papel do Estado se dá através de um diálogo entre a Biopolítica (Foucault, 1977), Necropolítica (Mbembe, 2018) e Necrofilia Colonialista Outrocida (De Moraes, 2020). Também podemos observar um grande diálogo entre a história, a ciência política, a literatura, o conto e a poesia, partindo de pressupostos de análises e de locais de fala distintos, que de alguma forma

conversam pelo pensamento decolonial, e em alguns dos textos, através do pensamento libertário.

Como artigo final, de autoria de Danubia Faria Almeida, cujo título é "Pedagogia como crítica ao colonialismo", a questão da decolonialidade é colocada no centro do debate, no sentido de desconstruir postulados da epistemologia ocidental e propondo uma nova pedagogia que possa colocar em prática os saberes decoloniais, de modo a romper com o racismo, sexismo e elitismo estrutural em nossa sociedade, desde o ensino básico.

Mediante os textos mencionados, objetivamos fomentar uma resistência ao sistema racista, patriarcal, autoritário e capitalista em que estamos inseridos. Esperamos que com essa edição possamos avançar na luta decolonial e libertária. Sem mais delongas, vamos aos textos! Tenham uma excelente leitura!

Saudações Decoloniais, Libertárias e
Antirracistas!

Guilherme Santana, Juan Magalhães e
Wallace de Moraes

VOL 3 N 8 | 2021

VERSÕES

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS - UFRJ

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ | JUNHO DE 2021

FACCIONALIZAÇÃO RADICAL DOS PANTERAS NEGRAS E O DESENVOLVIMENTO DO ANARQUISMO NEGRO¹

Dana M. Williams²

California State University, Chico, EUA

RESUMO

Os movimentos sociais de justiça racial geralmente se fragmentam quando seus objetivos não parecem completamente alcançáveis. Ex-participantes das lutas radicais *pela libertação negra* (*Black freedom*) das décadas de 1960 e 1970, em sua maioria membros do Partido dos Panteras Negras (BPP³) (também participantes do *Black Liberation Army* [*Exército Negro de Libertação*]) e associados com o Marxismo-Leninismo, ficaram descontentes com o caráter hierárquico dos Panteras Negras e passaram a se identificar com o anarquismo. Através das lentes de teorias de faccionalização radical, o Anarquismo Negro é visto como uma consequência radical da luta pela liberdade negra. Os anarquistas negros foram os primeiros a notavelmente priorizar uma análise racial no anarquismo estadunidense. Essa tendência apresenta várias manifestações contemporâneas do anarquismo, incluindo os grupos *Pessoas de cor anarquistas* (*Anarchist People of Color*)⁴ dentro do movimento e, mais indiretamente, as muitas estratégias e organizações anarquistas que compartilham semelhanças com o BPP, antes de sua centralização.

Palavras-chave: Panteras Negras, Anarquismo, Pessoas de cor Anarquistas, Anarquismo Negro, Faccionalização Radical.

ABSTRACT

Racial justice social movements often fragment when their goals do not seem completely achievable. Former participants in the radical Black freedom struggles of the 1960s and 1970s, most of whom were Black Panther Party (BPP) members (and also participants in the Black Liberation Army) and identified with Marxist-Leninism, became disaffected with the hierarchical character of the Black Panthers and came to identify with anarchism. Through the lens of radical factionalization theories, Black anarchism is seen as a radical outgrowth of the Black freedom struggle. Black anarchists were the first to notably prioritize a race analysis in American anarchism. This tendency has a number of contemporary manifestations for anarchism, including Anarchist People of Color caucuses within the movement, and, more indirectly, the many anarchist strategies and organizations that share similarities with the BPP, prior to its centralization.

Keywords: Black Panthers, anarchism, Anarchist People of Color, Black anarchism, radical factionalization.

¹Nota do Editor: A versão que segue em português foi traduzida do artigo “Black Panther Radical Factionalization and the Development of Black Anarchism”, publicado na *Journal of Black Studies*, 1–26, em 2015 - DOI: 10.1177/0021934715593053. Agradecemos ao autor por permitir que essa tradução fosse realizada. A versão para o português foi efetuada por: Cello Latini Pfeil, Kaio Braúna e Wallace de Moraes, a pedido da Revista Estudos Libertários. Desde já agradecemos aos tradutores.

²Departamento de Sociologia, California State University, 400 West First Street, Chico, CA 95929, USA. Email: dmwilliams@csuchico.edu

³ Nota dos tradutores: a sigla BPP se refere ao Partido dos Panteras Negras na versão original em inglês *Black Panther Party*. Decidimos manter a sigla no formato original ao longo do texto, pela força histórica que ela possui.

⁴ Nota dos tradutores: “Pessoas de cor anarquistas” são diferentes grupos compostos por anarquistas não brancos (asiáticos, latinos e negros).

INTRODUÇÃO

O movimento negro por libertação se desenvolveu em uma variedade de direções, mas por que alguns antigos participantes continuaram a se radicalizar ao testemunharem o fracasso do movimento? Foco em alguns desses ativistas que convergiram para posições anarquistas. Minorias raciais criticaram o que perceberam como um movimento anarquista majoritariamente Branco. O Anarquismo Negro não se originou do anarquismo, mas externamente, a partir do movimento *Black Power (Poder Negro)*⁵ – cuja ideologia política mais influente foi o Marxismo-Leninismo – em que, posteriormente, ativistas misturaram posições anarquistas com seus nacionalismos revolucionários. O Anarquismo Negro pode ser concebido como uma variação de terceira-ordem dos movimentos negros estadunidenses na defesa por justiça social. Eles rejeitaram tanto o assimilacionismo liberal do movimento dominante por direitos civis como a resposta radical dos *Black Power* aos direitos civis

manifestada pelos Panteras negras marxistas-leninistas.

Para entender essas transformações, utilizo as teorias de faccionalização organizacional radical. De início, descrevo a composição racial do anarquismo estadunidense (dentro do qual o Anarquismo Negro cresceu) e a amplitude de sua branquitude. Então, apresento as visões anarquistas sobre raça anteriores a 1960, e exploro a participação de pessoas negras, enfatizando como a raça foi mais conscientemente sintetizada no interior do pensamento anarquista *após* esse período. São cruciais para essa história as experiências do *Partido dos Panteras Negras (Black Panther Party – BPP)*, do *Exército Negro de Libertação (Black Liberation Army – BLA)*, e de uma variedade de ativistas associados a essas organizações e ao Movimento pela Libertação Negra (*Black Freedom Movement*)⁶, que passaram por encarceramento e iniciaram um afastamento ideológico do marxismo-leninismo, direcionando-se ao anarquismo. Especificamente, pontuo de

⁵ Nota dos tradutores: a tradução livre seria Poder Negro, mas decidimos manter a versão original devido a seu valor histórico.

⁶ Refiro-me aos movimentos liderados pelos negros das décadas de 1950 a 1970, como o “Black Freedom Movement”. Dentro dessa

designação, há uma variedade de outros movimentos, incluindo o movimento liberal, orientado para a assimilação, conhecido como “movimento dos direitos civis” e o mais radical, orientado para a autonomia, como o “Black Power Movement”.

onde o Anarquismo Negro nos Estados Unidos se originou e porque emergiu naquele momento. Em seguida, exploro os principais focos do Anarquismo Negro, bem como aquilo que o distingue de outras vertentes do anarquismo. Ao criticarem o movimento liberal de direitos civis, o autoritarismo de organizações *Black Power*, e o racismo em um movimento anarquista de maioria branca, os anarquistas negros se encontraram em uma posição ímpar e conflituosa no interior da esquerda estadunidense. Recentemente, o Anarquismo Negro realizou uma minuciosa análise sobre a integração racial no anarquismo e a formação de compromissos políticos de pessoas negras dentro do movimento anarquista.

Utilizo uma abordagem defendida por Clemens e Hughes (2002) que triangula várias fontes históricas de informações (variando de conjuntos de dados já compilados, jornais baseados em movimentos sociais, entrevistas, e escritos originais de ativistas) para construir um cenário apurado da criação do Anarquismo Negro. As figuras-chave do Anarquismo Negro, que são o foco desse estudo, são Ashanti Alston, Kuwasi Balagoon, Lorenzo Kom'boa Ervin, Ojore Lutalo, e Martin Sostre. Esses indivíduos começaram a descobrir

o anarquismo entre o fim dos anos 1960 e o início dos anos 1970, para somente desenvolver suas ideias nos anos 1980, e então começar a ter influência sobre o anarquismo estadunidense já nos anos 1990. Com exceção de Sostre, todos eram membros do BPP, e Alston e Balagoon participaram do BLA. Todos passaram por encarceramento devido a uma variedade de crimes (incluindo acusações alegadamente inventadas), que tanto eles como seus apoiadores consideraram como crimes e acusações motivados por questões políticas. Nenhum deles iniciou sua vida adulta como anarquistas, mas todos se direcionaram a posições anarquistas após terem participado dos movimentos de libertação negra nos anos 1960. Cada um deles articulou uma versão distinta do anarquismo negro, na medida em que enfatizavam diferentes questões, definiam o anarquismo de diferentes maneiras, defendiam diferentes estratégias para a mudança social, e discursavam para diferentes públicos – consequentemente, “Anarquismo Negro” parece ser algo como uma subvariante ideológica e heterogênea do pensamento e da prática anarquistas. Portanto, esses indivíduos não representam uma configuração conclusiva ou unificada do pensamento

anarquista, e nenhum deles afirma ter encarnado a visão “correta” do anarquismo negro. Não obstante, o anarquismo negro começou a exercer influência intelectual e ativista sobre o anarquismo estadunidense nos anos 1990, o que ajudou a criar espaço e inspiração para a organização “Pessoas de Cor Anarquistas” (*Anarchist People of Color* – APOC) nos anos 2000. Um resultado notável do pensamento e da escrita do anarquismo negro é o aumento da legitimidade de vozes racialmente sub-representadas no anarquismo (especialmente nos Estados Unidos), incluindo no Sul Global, complementando, assim, a orientação europeia dominante de movimentos anarquistas.

UMA CRÍTICA SOCIOLÓGICA DO MOVIMENTO *BLACK POWER*

Numerosos temas são relevantes para interpretar o movimento *Black Power*, mas, dentre eles, os elementos-chave seriam a interseccionalidade, o nacionalismo revolucionário e as falhas do liberalismo. Cada um desses temas é brevemente apresentado aqui com exemplos de sua significância para os Panteras radicais, e mais evidências serão oferecidas em seções subsequentes. De início, e talvez de

maior importância, o fracasso do movimento por direitos civis em conquistar igualdade de fato foi interpretado como um fracasso do liberalismo (isto é, a ênfase em direitos individuais). O *Black Power* foi inicialmente uma crítica ao integracionismo (institucionalismo), com seus primeiros defensores focados em eleger políticos negros e formando organizações nacionalistas negras (Joseph, 2006). Então, em vez de se concentrarem em como integrar minorias raciais *dentro* do estado capitalista dos Estados Unidos, posteriormente o *Black Power* enfatizou a necessidade de autonomia econômica, política e cultural. O liberalismo considerou que o problema da desigualdade racial decorreria de mera intolerância ou exclusão, enquanto o *Black Power* entendeu a desigualdade racial como consequência da dominação racial resultante de um sistema de supremacia branca (Delgado & Stefancic, 2001).

Criticando o movimento por direitos civis dos anos 1960, Ervin (1995) argumenta que nem todas as organizações eram similares. Por exemplo, o Comitê dos Estudantes Não-violentos (*Student Nonviolent Coordinating Committee*) (SNCC) era

“anti-autoritário por não ter liderança... O poder estava nas mãos dos membros e dos organizadores de base.” (Ervin, 1995, p. 206). O anti-autoritarismo do SNCC – o qual era por parte inspirado pela conselheira da organização, Ella Baker (Ransby, 2003) – somente desapareceu quando a organização enfraqueceu e “os egos de liderança” inflamaram (Ervin, 1995). Comparativamente, Lutalo (2004) caracterizou o movimento moderno pelos direitos civis como “corrupto” e “oportunista”, e, também, discutiu que tais características existiram por décadas, dizendo que os líderes estão

“abertos por um preço, assim como Martin Luther King; ele aceitou dinheiro durante a marcha em Washington, ... [e] os seis grandes líderes dos direitos civis daquele período... Eles só queriam um lugar na mesa.”

Lutalo também propôs uma análise de classe do movimento, afirmando, “Eles [líderes do movimento] não têm os interesses do povo negro, *per se*, no fundo. Apenas olhem para a forma como *eles* vivem hoje e olhem para a forma como *nós* vivemos”. O número grande de protestos pelos direitos civis desde os anos 1960, como também a marcha de um milhão de homens

organizada pela Nação do Islã em 1995, foram casos orquestrados e não funcionaram para educar politicamente as massas negras (Ervin, 2000a). O movimento pelos direitos civis pode “ter servido à sociedade branca... mais do que aqueles que reivindicaram a vitória”, já que seu foco nos “direitos” era mais processual do que substantivo e facilmente interrompido “interpretação restritiva, obstrução administrativa e atraso” (Revolucionários Anti-autoritários de cor, 2002).

O feminismo negro e a análise da “matriz de dominação” da terceira onda feminista (Collins, 1990), especialmente referentes a raça e classe, são centrais para a evolução do Movimento de Libertação Negra (*Black freedom movement*)⁷. Por exemplo, os Panteras negras não somente criticavam a supremacia branca, como também observavam sua proximidade interativa com um sistema econômico explosivo que drenou mão-de-obra e saúde das comunidades negras, e a intenção governamental de repressão política nas cabines eleitorais e nas ruas das cidades. O “Programa dos Dez Pontos” dos Panteras articulou claramente essa

⁷ Para ser claro, a ênfase do feminismo negro na interseccionalidade marca um de seus primeiros pontos de entrada na academia. No entanto, essas tradições acadêmicas não desenvolveram

“interseccionalidade” pela primeira vez, já que muitos ativistas estadunidenses – incluindo anarquistas, como mostrado abaixo – fizeram análises comparativas muitas décadas antes.

matriz de raça e dominação de classe (Newton, 2009). Além disso, muitos – embora nem todos – Panteras eram sensíveis ao papel do patriarcado na sociedade, assim como dentro do próprio Partido (Cleaver, 2001). Os Panteras e outros expoentes do *Black Power* ajudaram a criar essa análise “interseccional” – criticando a dominação do Estado, a desigualdade de classe, raça e gênero. Assim, há interesses divergentes entre os negros de diferentes classes sociais, como também entre homens e mulheres negras, uma observação refletida pela análise dos anarquistas negros.

Finalmente, o movimento Black Power enfatizou a importância de um nacionalismo revolucionário em qualquer análise racial. O valor cultural, econômico e a autonomia ou a separação política da sociedade branca são centrais para a busca de um nacionalismo revolucionário. O nacionalismo negro, particularmente os Panteras, argumentava que negros estadunidenses deveriam recorrer às suas próprias comunidades pela sua liberdade (Alston,

2002a). Enquanto o Partido dos Panteras Negras talvez seja o mais conhecido exemplo de uma organização que incluiu um nacionalismo revolucionário⁸, ele não foi o único; outros exemplos de nacionalismo de esquerda do mesmo período incluem República da Nova África (Republic of New Africa), Movimento de Ação Revolucionária (Revolutionary Action Movement), (Liga Revolucionária dos Trabalhadores Negros (League of Revolutionary Black Workers), e o *Exército Negro de Libertação* (ver Ahmad, 2007).⁹ Alguns desses revolucionários defendiam “luta armada”, uma posição política que argumenta que a violência assume um papel na dominação racial, mas que também é um meio legítimo de autodefesa e mudança social. Desde o começo do Partido, existe uma ala em defesa da luta armada, a qual buscava servir como uma futura unidade militar para a América Negra. Na costa leste, muitos Panteras lentamente começaram a transitar para o *Exército Negro de Libertação*, sendo este o principal componente da luta armada do movimento *Black Power* (Umoja,

⁸ A ideologia do Black Panther Party (BPP) também envolveu uma variedade de outras influências – como será notado mais adiante – incluindo o marxismo-leninismo, o Maoísmo e a construção de coalizões e organizações comunitárias. Para mais detalhes dessas influências, consulte Brown (2011).

⁹ O nacionalismo revolucionário pode ser contrastado com o nacionalismo cultural, como o apresentado pela organização United Slaves (US) no sul da Califórnia.

1999)¹⁰ e os anarquistas negros Alston e Balagoon se afiliaram ao *Exército Negro de Libertação* (BLA). A militância do BLA (manifesta pela luta armada) ocupou a “ponta radical” entre a ação coletiva do movimento social e o terrorismo político (ver Beck, 2007). Os elementos da luta armada do Movimento de Libertação Negra estão geralmente ausentes das narrativas e histórias dos movimentos, assim como em outros países (por exemplo, África do Sul; Seidman, 2001).

Estes temas são cruciais para a compreensão sobre o porquê e como o anarquismo negro surgiu do movimento *Black Power*. Adiante, exponho um panorama recente do movimento anarquista predominantemente branco ao qual anarquistas negros eventualmente se uniram. Depois da Segunda Guerra Mundial, havia uma notável sinergia entre o anarquismo estadunidense e os ativistas negros. O movimento pelos direitos civis nos anos 1950 foi influenciado pelo anarco-pacifismo, estabelecido por um número de jornais

escritos e editados por antigos opositores conscientes. Por exemplo, Martin Luther King contribuiu com artigos para a revista *Liberation*, junto com anarquistas como David Wieck, Dave Dellinger, e Paul Goodman. O famoso ativista negro Bayard Rustin foi demitido em 1951 pela *Fellowship of Reconciliation* por conta de sua homossexualidade, mas logo em seguida foi contratado pela *War Resisters' League* liderada por anarquistas (Cornell, 2012). A estética anarquista era ativa, mesmo que inconscientemente, em outras organizações do *Black freedom movement*. Paul Goodman foi acusado de ter descrito a Comitê dos Estudantes não-violentos (SNCC) como uma “organização anarquista” (citado em Ervin & Abron, 2001), cuja conselheira Ella Baker foi uma defensora da auto-determinação e famosamente declarou, “Um povo forte não precisa de líderes fortes” (Ransby, 2003, p. 188). Embora Baker tenha encorajado a juventude envolvida na SNCC a permanecer independente das organizações dominantes de direitos civis

¹⁰ Embora nenhuma análise sistemática tenha sido realizada sobre o Black Liberation Army (BLA), os dados do National Consortium START mostram 37 atos de “terrorismo” atribuídos ao BLA, de 1970 a 1984, enquanto que 87% de todos os ataques ocorreram entre 1971 e 1973. Como organização de luta armada, o BLA

(com ênfase compatível com anarquistas, embora falha) atacou alvos estatais e capitalistas; 49% de todos os alvos eram policiais e 38% eram empresas (National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, 2011). O epicentro da atividade do BLA foi a cidade de Nova Iorque, onde 62% de todas as ações do BLA ocorreram.

(especialmente a *Southern Christian Leadership Conference*) e influenciado uma estrutura descentralizada da SNCC, ela nunca se identificou como uma anarquista.

Em determinados aspectos, os Panteras foram influenciados pelo anarquismo: Eles reimprimiram o panfleto *O Catecismo Revolucionário* (*The Catechism of a Revolutionist*) (de autoria frequentemente atribuída a Mikhail Bakunin, mas provavelmente elaborado por Sergei Nechaev; Leier, 2006)¹¹ e adotaram a forma de distribuição anarquista de alimentos gratuitos do *San Francisco Diggers* em seu próprio programa de café da manhã gratuito para crianças (Carr, 2002). Ilustrando ainda mais os padrões de influência mútua, a organização anarquista contemporânea *Food Not Bombs* (FNB) tem desde então se inspirado em ambas iniciativas de distribuição gratuita de comida do *Digger* e dos Panteras Negras desde os anos 1980, em protesto contra o militarismo e a pobreza (Heynen, 2009). Discutirei posteriormente nesse artigo mais sobre o impacto dos Panteras sobre o anarquismo contemporâneo.

Em consequência do *Black freedom movement* dos anos 1960, algumas formações políticas Negras seguiram os métodos anarquistas. Talvez a que mais tenha se aproximado desses métodos seja a organização MOVE, na Filadélfia. Apesar da MOVE ser bastante diferenciada para com seus líderes carismáticos, Ervin (1995) declarou que

Suas políticas são anarquistas, incluindo plataformas ambientais e de direitos dos animais, são contra o governo como uma instituição, a favor de comunidades autônomas, estilo de vida e sociedade cooperativos... MOVE foi a primeira organização desde o Partido dos Panteras Negras a defender a autodefesa armada de negros e eu tenho um grande respeito por eles. Eles têm todos os elementos essenciais de uma formação política anarquista. (n.p.)

Após ter anteriormente adotado determinadas influências anarquistas, a luta pela liberdade negra influenciou o anarquismo durante os anos 1960 e 1970, sendo os Panteras Negras o melhor exemplo. Após discussões sobre raça que ocorrerem ao longo dos anos 1970 e 1980, uma das maiores organizações nacionalmente abrangentes e explicitamente anarquistas nos Estados Unidos a discutir atentamente e priorizar a relação de raça com anarquismo no período posterior aos anos 1960 foi a Federação Anarquista Revolucionária Amor e Raiva (*Love and Rage*

¹¹ David Hilliard também afirma que o líder dos Panteras, Eldridge Cleaver, citou o panfleto *The Catechism* (Hilliard & Cole, 1993, p. 181).

Revolutionary Anarchist Federation) nos anos 90.¹² Na verdade, desacordos filosóficos e políticos sobre raça foram um dos impulsos para o eventual declínio da organização (San Filippo, 2003). Ervin pertenceu à organização e Alston escreveu para seu jornal. Muitos em *Love and Rage* (1990-1998) – uma organização predominantemente constituída por pessoas Brancas – adotaram perspectivas como “traidor da raça” e “abolicionista branco” em resposta à dominação racial nos Estados Unidos.¹³ A divisão de *Love and Rage* de Nova Iorque escreveu no manual de 1997 (*Love and Rage Revolutionary Anarchist Federation*, 1997) que

[o] sistema de poder e privilégio racial conhecido como supremacia branca foi construído nos últimos 500 anos através do processo de conquista, colonização, genocídio e escravização europeia dos povos da África, Ásia e Américas. Elementos da ideologia racista podem ser encontrados antes do período de expansão europeia e, desde então, essas ideias foram adaptadas às necessidades de grupos opressores não europeus em todo o mundo. (p. 30)

Embora essa tenha sido a primeira vez que muitos notaram o movimento anarquista estadunidense

lidando diretamente com questões de raça e colocando o domínio racial em pé de igualdade com formas de domínio derivadas do capitalismo e do Estado, essa não foi a primeira tentativa desse tipo desde a década de 1960. Ativistas negros, anteriormente afiliados formalmente aos Panteras Negras ou outras organizações, haviam feito isso antes, formulando um “Anarquismo Negro” nascido a partir de suas reações a determinadas características do Partido dos Panteras Negras (BPP).

Adiante, concentrarei nas ativistas de luta pela liberdade negra, os quais desistiram tanto do marxismo-leninismo quanto do maoísmo do Partido dos Panteras Negras (ver Brown, 2011) para posicionamentos e posturas anarquistas. Para entender esse desenvolvimento sócio-político, utilizo ideias de uma teoria de faccionalização radical. Conduzo uma análise histórica baseada nas memórias, documentos e na imprensa do movimento. Também utilizo novas e pré-existentes entrevistas

Jackson Brigade também se concentraram em raça.

¹³ Segundo Preston e Chadderton (2012), a perspectiva de “traidor de raça” (ver Ignatiev & Garvey, 1996) deve estar situada dentro do contexto da política marxista e anarquista, especialmente da organização autonomista *Sojourner Truth Organization* nos Estados Unidos (ver Staudenmaier, 2012), e se beneficiaria de uma síntese com a teoria crítica da raça.

¹²*Love and Rage* começou como jornal em 1990, tornou-se uma rede em 1991 e se transformou em uma federação continental em 1993 (e dissolvida em 1998). Outros, é claro, discutiram questões de raça e de anarquistas negros, mesmo na década de 1970, incluindo o jornal *Revolutionary Anarchist #3* da *Social Revolutionary Anarchist Federation* (1972-1980), que cobriu as prisões de Martin Sostre. E outras organizações anarquistas, como o *Movement for a New Society* e a *George*

com figuras-chaves próximas à tradição anarquista negra. Para esta análise, me apoio em figuras que foram anarquistas de destaque, auto-identificados, muitos dos quais também escreveram sobre o anarquismo negro em detalhes, incluindo Alston, Balagoon, Ervin, Lutalo e Sostre.¹⁴

FACCIONALIZAÇÃO RADICAL

Radicalização – por exemplo, de certos panteras negras frente a posições e identidades políticas anarquistas – tem sido um foco para os estudiosos de movimentos sociais. Não é incomum que movimentos sociais se dividam em diferentes configurações ideologicamente orientadas ou taticamente fundamentadas – especialmente quando as facções competem pelas mesmas pessoas, em um ambiente em que falta cooperação (Della Porta & Diani, 2006). Para organizações de movimentos que representam uma numérica minoria social, a completa vitória costuma ser rara e há muito debate sobre os modos “apropriados” de

se alcançar as metas. Nessa perspectiva, as deficiências percebidas no liberalismo comumente levam os movimentos a desenvolver um arranjo mais vasto de processos, que envolvem incorporação de grupos à hegemonia, clivagens majoritárias, e reorientações estratégicas. A faccionalização ocorre tipicamente quando os movimentos testemunham o bloqueio de seu progresso e quando ativistas devem reavaliar seus métodos. Até mesmo organizações de sucesso costumam reavaliar estratégias anteriores, por vezes, com recursos drásticos. Por exemplo, organizações diversas como a *American Federation of Labor*, *Earth First!*, *Students for a Democratic Society*, e a *SNCC* experimentaram fissuras internas – geralmente facilitadas por fatores externos do ambiente – que levaram a desfiliações de muitos de seus membros (Balser, 1997). Embora a ocorrência da oligarquização das organizações formalizadas dos movimentos sociais não seja necessariamente garantida, certamente

¹⁴ Vale repetir que esses cinco indivíduos têm muitas diferenças, em termos de público e estratégias de mudança social. O mais velho, Sostre, escreveu e contribuiu para entrevistas, além de fornecer um recurso comunitário com sua Livraria Afro-Asiática. Ervin continua a ser um organizador da comunidade após sua libertação da prisão; além de escrever o conhecido *Anarchism and the Black Revolution*, ele escreveu numerosos ensaios – em particular

para a Autonomia Negra – e participou de muitas organizações anarquistas. Balagoon morreu na prisão, e a maioria de seus “escritos” é extraída de fontes dispersas, como a revista *Bulldozer*, abolicionista de prisões. Alston atuou em vários movimentos após a prisão e escreveu para seu diário, *@narchist Panther*. Enquanto estava preso, Lutalo se comunicou através da *Anarchist Black Cross* (ABC) e foi entrevistado em vídeo.

grupos menos formalizados ou centralizados tendem a se radicalizar mais facilmente (Rucht, 1999). Não obstante, a criação do Anarquismo Negro está diretamente relacionada ao declínio do Partido dos Panteras Negras como resultado tanto das desfiliações de muitos de seus membros como pela oligarquização da organização.

Segundo Della Porta e LaFree (2012), a radicalização é “um processo de escalada que leva à violência” (p. 6). Enquanto uma definição um tanto hiperbólica, Della Porta e LaFree sabiamente consideram essa radicalização como parte de um padrão de comportamento e atitude, não somente afetando indivíduos isolados, como também pessoas no contexto de organizações e outras estruturas sociais. Portanto, a radicalização ocorre por uma abrangente rede de interação com as condições sociais e, geralmente, em relações conflituosas com forças do Estado, especialmente com a polícia. A radicalização no *Black Freedom Movement* nem sempre se transformou em incitações à violência (sem mencionar a violência de fato), mas envolveu a polarização da atitude política. Bastante dessa radicalização foi motivada por deficiências reconhecidas do movimento liberal de direitos civis e

por violência policial contra o movimento (Umoja, 1999). A luta armada – como defendida pelo *Exército Negro de Libertação* e por vários anarquistas negros – é mais bem vista como “um último recurso, empregado após todas as outras formas de ação política terem sido enfrentadas com severa repressão estatal” (Dudouet, 2012, p. 99), como visivelmente ocorreu com os panteras negras.

Diferentes processos podem convergir para impulsionar a radicalização. De acordo com a aplicação por Alimi (2011) da teoria da “dinâmica relacional” de Charles Tilly, a radicalização resulta da competição pelo poder entre atores dos movimentos quando uma parcela é desfavorável a ameaçar o sistema político, agravando a dinâmica de resposta/contra-resposta entre o movimento e o Estado. Dentro do *Black Freedom Movement* houve diferentes perspectivas entre defensores da não violência, da auto-defesa-pessoal, da luta armada, e entre aqueles que queriam direitos civis por meio do Estado e aqueles que queriam autonomia do Estado. Ao fim dos anos 1960, os Estados Unidos estavam menos tendenciosos a fazer concessões ao *Black Freedom Movement*, especialmente quando o movimento entrou nos estados

do norte e começou a focar em questões como pobreza e classe social. Frustrados com a falta de progresso, vários movimentos ativistas se tornaram mais assertivos para com suas demandas e estratégias, e se depararam com as forças policiais locais e o *Federal Bureau Investigation* (FBI) dispostos contra eles. Após os anos 1960, tiroteios entre a polícia e os Panteras Negras se tornaram mais comuns (embora muito mais Panteras fossem afetados negativamente nessas situações) e o controle do Estado – especialmente o *Counter-Intelligence Program* (CointelPro) do FBI – se colocou em peso contra o movimento.¹⁵

A radicalização do *Black Freedom Movement* tinha efeitos curiosos. O crescimento da influência de militantes no Comitê dos Estudantes não-violentos (SNCC) e no Congresso de Igualdade Racial beneficiaram principalmente grupos moderados (como o *Urban League* e a *National Association for the Advancement of Colored People*). Por exemplo, as revoltas urbanas encorajaram corporações a doar dinheiro para organizações como a *Urban League* e outras não mais radicais (como os Panteras Negras), na esperança de conter

possíveis futuras radicalizações e distúrbios negros (Haines, 1984).

A faccionalização ocorreu em uma variedade de organizações pela liberdade negra. No caso dos Panteras Negras, o partido se fragmentou em pelo menos três agrupamentos: um grupo eleitoralmente orientado em Oakland, grupos dos Panteras autônomos nos Estados Unidos, e um grupo associado a Eldridge Cleaver que formou o coração do Exército de Libertação Negra (BLA) de Nova Iorque (Rosenau, 2013). Alguns daqueles que se separaram do Partido – e não somente aqueles afiliados com o BLA – se tornariam anarquistas após receberem seus batismos políticos no Partido. Claro, a maioria das faccionalizações levou ativistas dos Panteras Negras a direcionamentos não anarquistas, incluindo aproximações ao nacionalismo cultural, à organização comunitária, ao Partido Comunista Revolucionário e ao Partido Democrático.

Inicialmente, Balagoon escreve favoravelmente sobre seu contato inicial com os Panteras: “quando os Panteras chegaram a Nova York, eu verifiquei o programa de dez pontos e o considerei

¹⁵ Note a observação do diretor do FBI, J. Edgar Hoover, de que os Panteras eram a principal

ameaça à “segurança interna” dos Estados Unidos (Churchill & Vander Wall, 1988).

inquestionável. O fato de ser de base comunitária era um aspecto bom” (Balagoon, 1971, p. 270). Contudo, mais tarde, eventuais *anarquistas* negros, incluindo Balagoon, criticaram o modelo de liderança e as estruturas de tomada-de-decisão dos Panteras, refletindo uma análise anti-autoritária. Segundo Ervin (1993),

Sinto que [o Partido dos Panteras Negras] falhou parcialmente por causa do estilo de liderança autoritário de Huey P. Newton, Bobby Seale e outros no Comitê Central... Muitos erros foram cometidos porque a liderança nacional estava tão divorciada das divisões locais em cidades de todo o país e, portanto, engajada em “mandamentos” ou trabalho forçado ditado pelos líderes... Não havia muita democracia interna e, quando surgiram contradições, foram os líderes que decidiram sua resolução, não os membros. (pp. 92-93)

Balagoon (2001) mais tarde caracterizaria o Partido como uma “hierarquia” que possuía pretensões imerecidas de grandeza (p. 115). O que mais devastou a efetividade do Partido ocorreu quando

se afastou de seus propósitos de libertação da colônia negra para arrecadar fundos. Nesse ponto, a liderança foi importada e não desenvolvida localmente, e a situação se deteriorou rápida e drasticamente... Os líderes começaram a viver financeiramente bem, enquanto os membros ordinários vendiam jornais, eram filtrados, deixando para trás robôs que não contestariam a política (pp. 75-76)

Com o declínio do BPP, ex-líderes como Bobby Seale “se

venderam”; de acordo com Sostre (1976, p. 13), “Após defender a destruição do sistema porco, [Seale] tentou entrar nele”. Alston (n.d.) mais tarde identificou sua própria aceitação acrítica da liderança do BPP:

Percebi que havia um problema com meu amor por pessoas como Huey P. Newton, Bobby Seale, e Eldridge Cleaver e o fato de eu tê-las colocado em um pedestal. Afinal, o que isso diz sobre você, se você permite que alguém se estabeleça como seu líder e tome todas as suas decisões por você? O que o anarquismo me ajudou a enxergar foi que você, como indivíduo, deveria ser respeitado e que ninguém é importante o suficiente para pensar por você. (n.p.)

Em concordância, Alston (2004, p. 5) observou que os movimentos de libertação com orientação marxista da década de 1960 se tornaram “menos inclusivos, menos espontâneos, menos democraticamente participativos”.¹⁶ Sostre (1976, p. 28) declarou que muitos marxistas-leninistas defendiam “repressão e restrições em direitos humanos”, como caminho para derrubar o capitalismo. Como notado por Dragadze (1996, p. 345), separatistas têm comumente rejeitado as tentativas de marxistas de se unir às lutas contra o capitalismo imperialista, escolhendo empreender essa luta independentemente dos marxistas.

¹⁶ Huey Newton (1968) endossou explicitamente um partido de vanguarda e condenou a ênfase dos anarquistas em uma revolução anti-estatal. Em

resposta, Bookchin (1969) desafiou a interpretação de Newton sobre a Revolta de Paris de 1968 e levantou o problema de usar meios hierárquicos para alcançar fins libertadores.

Conseqüentemente, antigos membros do BPP, que mais tarde se opuseram e se tornaram anarquistas, caracterizaram o problema-chave da BPP como uma oligarquização. De acordo com Johnson (1998), que toma emprestado a “teoria das elites” de Robert Michels (1949, p. 392), os Panteras teriam declinado, em parte, devido a sua centralização organizacional e ao culto à personalidade.¹⁷ Especificamente,

o Partido passou de uma grande e descentralizada organização revolucionária para um pequeno e altamente centralizado grupo reformista. Em 1974, grande responsabilidade havia sido colocada nas mãos de um único indivíduo – Huey P. Newton – que frequentemente usava esse poder de forma irresponsável e destrutiva.

Ervin (1993, p. 93) observou que “muitas vezes os líderes possuem uma agenda, os seguidores possuem outra”. Portanto, não surpreende que os “líderes” da luta *Black freedom* não estivessem dentre aqueles que se dirigiriam em direção ao anarquismo, mas sim dentre os membros ordinários do movimento. O desconforto sentido por membros ordinários¹⁸ para com a estrutura organizacional e autoritária dos Panteras negras provocou reflexão, que

eventualmente resultou no Anarquismo Negro.

ORIGENS DO ANARQUISMO NEGRO

O Anarquismo Negro não surgiu autonomamente dentro do vasto movimento anarquista branco nos Estados Unidos, mas, pelo contrário, surgiu ao se apartar da orientação marxista-leninista da luta *Black freedom*. Certas condições pareceram ter ajudado nesse processo. Primeiro, muitos anarquistas negros tiveram experiências semelhantes de encarceramento que, em alguns casos, criaram oportunidades favoráveis para transformação política. Devido à supressão do governo (particularmente do CointelPro do FBI), ex-Panteras encararam exclusivamente um alto índice de encarceramento dentre os ativistas dos movimentos dos anos 1960 (Churchill & Vander Wall, 1988). Isso foi particularmente verdade para aqueles no interior dos grupos mais militantes da luta *Black freedom* (Muntaqim, 2002). A distância geográfica e espacial dos movimentos externos e o tempo extra para reavaliar

sendo o mais dramático exemplo representado pela transformação de Eldridge Cleaver como um novo cristão, apoiador de Ronald Reagan e defensor da integração negra no capitalismo estadunidense (Lavelle, 2012).

¹⁷ A repressão estatal é proeminente entre outros fatores atribuídos ao declínio do BPP.

¹⁸ De fato, muitos ex-líderes Panteras seguiram em direções reformistas e por vezes reacionárias,

as estratégias anteriores podem ter desempenhado um papel fundamental para a criação do Anarquismo Negro. Balagoon (2001) declara, “Uma vez capturado por assalto à mão armada, tive a oportunidade de ver a fraqueza do movimento [Panteras Negras] e de colocar a ofensiva do Estado em perspectiva” (p. 75).

A transformação na prisão não é exclusiva dos anarquistas negros. Malcolm X, famosamente, se converteu para a Nação do Islã quando estava na prisão (X, 1990), o que foi uma das suas várias “reinvenções”, de acordo com Marable (2011). O ativista da prisão e membro do BPP, George Jackson, originalmente foi politizado quando esteve preso (Jackson, 1994).¹⁹ Antigo membro do *Weather Underground*, David Gilbert (correspondência pessoal, 21 de Outubro de 2012) declara que as prisões nos anos 1960 e 1970 eram menos perturbadoras para os presos do que o mundo exterior, encorajando,

assim, reflexão política e leitura – também foram benéficos os movimentos sociais ativos do período e a falta de TV nas celas. Ainda assim, as condições empobrecidas e dominadas das prisões e dos bairros urbanos negros eram tão análogas que a radicalização que ocorria dentro de comunidades ao redor das prisões facilmente se traduzia e se infiltrava nas comunidades prisionais (Johnson, 1975).

O boca a boca foi um percurso chave para a adoção do anarquismo por esses ativistas negros. Ervin (1993) mencionou que só teve acesso ao anarquismo depois que foi detido na Alemanha Oriental. Ele recebeu a literatura anarquista na prisão em 1973, mas afirmou que sua primeira consideração séria sobre o anarquismo ocorreu por meio do encontro com Martin Sostre em 1969.²⁰ Sostre, dono de uma livraria afro-americana em Buffalo, Nova Iorque, e que foi sentenciado à prisão por falsas acusações de drogas

¹⁹ Compare isso com as conversões religiosas na prisão (por exemplo, Maruna, Wilson & Curran, 2006). Como tais, características comuns entre conversões políticas e religiosas nas prisões podem incluir a capacidade de adotar uma nova e transformadora identidade; de receber direção e significado durante o encarceramento; e de se sentir potencialmente fortalecido.

²⁰ Alston (2002b) também relatou ter recebido literatura anarquista na prisão: “Esses pequenos panfletos anarquistas estavam facilmente

disponíveis em lojas de informações em Detroit e Canadá, e eles estavam entrando nas prisões. Eu não era mais avesso a ler e aprender com eles. Mas eu só os vi fazendo muitas boas e interessantes críticas ao capitalismo [sic] e aos grupos autoritários de oposição, como sindicatos e partidos de vanguarda. . . . Essas leituras eventualmente me levaram de volta à leitura e releitura de obras anarquistas como um estudo sério de seu quadro de referências, seus princípios, seu estilo e sua relevância contemporânea.” (pp. 19, 21).

(ver Copeland, 1970), pode ter sido o primeiro anarquista negro convertido posterior à onda de movimentos dos anos 1960:

Acreditando que um público negro teria dificuldade em aceitar a linguagem da anarquia, em 1972 [Sostre] escreveu sobre sua falta de vontade de “introduzir termos estrangeiros [como anarquia] no gueto-colônia, com os quais irmãs e irmãos não conseguem se identificar”. Como anarquista, ele admitiu ser um novato. Até 1972 ele havia lido apenas “esboços de Kropotkin, Bakunin e outros [e] ainda não havia lido um livro inteiro sobre anarquismo” (Schnaich & Hope, 1977, pp. 294-295).

Sostre (1976) sentiu que o problema era a “linha partidária” marxista-leninista e “toda a estrutura” (p. 28), que substituíam elites dominantes, mas não promoviam a liberdade humana. Alston (2002b) adotou o anarquismo por meio do seu relacionamento com Frankie Ziths (que se tornou, posteriormente, um renomado fotógrafo):

Meus próprios estudos independentes, provocados pela Pantera Frankie Ziths... me forneceram minha primeira leitura anarquista... as anotações manuscritas de Frankie nas laterais dessas leituras sempre relacionavam as “lições”, como, por exemplo, a traição dos comunistas russos com relação aos maknovistas e a nossa possível traição por comunistas brancos e outros ativistas brancos privilegiados (p. 19)

Lutalo credita a Balagoon por introduzi-lo às críticas ao marxismo-leninismo em 1975, especificamente à “ineficácia do marxismo em nossas comunidades junto da burocracia repressiva que o acompanha” (“Free Ojore Lutalo”, 1992).

Anarquismo passou a fazer sentido para antigos Panteras que estavam frustrados com a direção oligárquica do partido. De acordo com o companheiro de prisão de Balagoon, David Gilbert (correspondência pessoal, 21 de Outubro de 2012), Balagoon não somente era crítico da burocracia e do caráter repressivo do marxismo-leninismo, mas também “era um espírito livre em vários sentidos, frequentemente muito criativo, e alguém que não se propunha a chefiar as pessoas... [Ele] tinha muita fé na habilidade das pessoas de tomar as redes de sua própria sociedade”. Igualmente, Alston (2011) escreve que ele, cada vez mais, queria “poder ficar com as pessoas”. Lutalo (2004) descreveu suas novas crenças anarquistas dizendo,

Eu apenas acredito no processo de consenso, acredito no processo autônomo. Acredito que as pessoas são inteligentes o suficiente para governar suas próprias vidas e tomar suas próprias decisões sem que alguém colete bilhões de dólares em impostos e te diga o que deveria e o que não deveria ser. A maioria das organizações de Esquerda e Direita deseja reprimir, tem ambição e poder, fome de poder, fome de dinheiro. E eles farão qualquer coisa para manter esse poder específico. Eles não consultam as pessoas da classe baixa, tomam decisões por eles e eu sinto que isso está errado. Por isso me tornei anarquista.

Essa análise mais minuciosa da liderança dos Panteras Negras levou esses indivíduos a se identificarem com o anarquismo, como oposição ao nível macro e pela rejeição filosófica da

legitimidade dos Estados soberanos. Enquanto alguns – particularmente Ervin em seu vastamente conhecido livro *Anarchism and the Black Revolution* – descreveram-se como “anarquistas negros”, outras nomenclaturas também foram utilizadas. Balagoon e Lutalo se identificavam como “novos anarquistas afrikanos”, para enfatizar que eles eram africanos, que acabaram por estar vivendo na América, e assim não eram “estadunidenses africanos” (Balagoon, 2001; Ervin, 1994). Alston adotou o rótulo de pantera anarquista, que também se tornou o nome da zine que ele publicou durante os anos 2000.²¹ Embora a identificação deles como anarquistas seja uma observação chave a ser feita, é igualmente crucial o fato de que – ao contrário de muitos outros anarquistas – eles também tinham uma identidade racial importante a afirmar; assim, os apelidos “negros”, “New Afrikan”, ou “Panteras” se fixavam a seus rótulos políticos mais amplos.

VISÕES DO ANARQUISMO NEGRO E RELAÇÃO COM ANARQUISTAS BRANCOS

A visão do Anarquismo Negro reflete o ceticismo do movimento *Black Power* em relação à reforma liberal, enfatiza a matriz de dominação em sua lente analítica, e a priorização do nacionalismo revolucionário. Crucialmente, como sugerido acima, o Anarquismo Negro – assim como o anarquismo convencional – é resistente à influência e à intervenção dos chamados líderes, ainda que sejam somente figuras autoritárias carismáticas. Essa análise foi a principal motivação para a ruptura radical dos anarquistas negros com o BPP. Alston (1999) escreve que

As organizações de-cima-para-baixo [e] as organizações de liderança se baseiam em relacionamentos em que alguns são o cérebro e a maioria são sem cérebro e, portanto, NECESSITAM daqueles com o cérebro. Eu rejeito isso. Eu amo a mim mesmo e amo o povo e, portanto, todos temos cérebros e juntos somos mais inteligentes do que qualquer pequeno grupo de imbecis que afirmam ser meus/nossos líderes (pp. 3-4, ênfase no original).

Até mesmo rejeitando o autoritarismo do Partido dos Panteras Negras, os anarquistas negros mantiveram a ênfase dos Panteras sobre organização comunitária. Ervin (1999) defendeu um anarquismo que implementou “programas de sobrevivência”, que conquistaria o “respeito” pelos anarquistas em meio a

²¹Olson reflete grande parte de minha análise aqui em suas notas de rodapé, assim como Organise (“From Panther to Anarchist”, 2009).

populações desfavorecidas. Consequentemente, essas populações não deveriam somente ser protegidas, como também deveriam cuidadosamente se auto-organizar. Ervin (2000b) afirma que “devemos armar [o povo], não apenas com armas, mas com ideologia revolucionária. Eles fazem a revolução, não uma força subterrânea de vanguarda. Não há heróis ou salvadores condescendentes; devemos agir como nossos próprios libertadores” (p. 25).

Um componente chave para o novo Anarquismo Negro era sua crítica às múltiplas instituições de dominação.²² Por exemplo, Balagoon (2001) notou que anarquistas não eram meramente anti-estatistas, como também se recusavam a “reconhecer fronteiras” e eram, portanto, anti-imperialistas. De maneira mais ampla, o Anarquismo Negro é interseccionalista.²³ Capitalismo e racismo eram nitidamente inimigos dos anarquistas negros, mas ultimamente “todo tipo de ‘ismos’ negativos” passaram a ser alvos deles (Alston, 2002a). Ervin (1993) faz essas conexões mais explicitamente:

Anarquismo significa que nós teremos mais democracia, igualdade social, e prosperidade

econômica. Eu me oponho a toda forma de opressão fundada na sociedade moderna: patriarcado, supremacia branca, comunismo estatal, ditado religioso, discriminação contra gays, etc (p. 98).

O caminho para negros estadunidenses lutarem contra essas múltiplas formas de discriminação, de acordo com Ervin, a quem Heynen e Rhodes (2012) se referem como um intelectual negro orgânico, é o envolvimento em métodos anarquistas de resistência já testados, como a recusa popular em pagar impostos, a participação em greves de aluguel e greves comuns de trabalho, o boicote às empresas americanas, e o fim da brutalidade policial. As demandas comunitárias devem, na verdade, ser providenciadas pelos próprios membros da comunidade – e se a comunidade é uma comunidade negra, então os negros devem ser os responsáveis por controlar essas iniciativas. Ervin defende a construção de conselhos comunitários locais para a realização de decisões políticas, para a criação de sociedades bancárias de apoio mútuo e cooperativas de habitação, e para que a comunidade e os trabalhadores controlem os sistemas

²² Aliás, os anarquistas em geral enfatizam a interseccionalidade (Williams, 2012). Por exemplo, veja o foco de Bookchin’s (2005) sobre “a dominação dos jovens pelos velhos, das mulheres pelos homens, de uma etnia por outra ...”

²³ A interseccionalidade ocupa uma posição de destaque nos futuramente mencionados *Anarchist People of Color* e em seu trabalho em dois volumes chamado *Our Culture, Our Resistance* (Aguilar, 2004).

de alimentação, de trabalho e de instituições educacionais (Ervin, 1993). Esses esforços equivalem ao nacionalismo revolucionário negro, por meio do qual os membros da comunidade, para suprir suas próprias necessidades, substituem o Estado e o capitalismo.

Para Alston (2002a), até mesmo com as deficiências do nacionalismo negro (“sexismo histórico, hierarquia, ou suas armadilhas modernistas”), este ainda era a força que rotineiramente unia negros estadunidenses e oferecia recursos e direções importantes para lutas de mudança social. Alston entende o nacionalismo com um potencial anti-Estado (como o anarquismo). Quaisquer hierarquias internas ao movimento nacionalista devem obrigatoriamente ser resolvidas por nacionalistas revolucionários (que pertencem àquela “nação”). Sendo assim, o Anarquismo Negro é “negro” assim como é o Feminismo Negro – enfatizando a negritude no meio anarquista, ou um “polo” a partir do qual se criticaria o privilégio branco nesse meio. Nem todos os anarquistas estão confortáveis com a introdução de temas nacionalistas no anarquismo, particularmente na medida em que o nacionalismo leva à formação de novos Estados ou à simples troca de

grupos dominantes e dominados.

Simultaneamente “há um entendimento novo dentre pelo menos alguns anarquistas sobre como a supremacia branca é ao mesmo tempo estrutural e ideologicamente uma arma que proíbe a construção de um movimento verdadeiramente libertador nessa terra” (Ervin, 1993, p. 3), anarquistas negros e sua ênfase no racismo nem sempre foram aceitos por seus colegas anarquistas estadunidenses. As lutas enfrentadas por participantes racialmente sub-representados no movimento anarquista estadunidense ilustraram a necessidade de se enfatizar a análise inteseccional do anarquismo, particularmente sobre dominação racial. Hoje, é mais provável que os anarquistas, em sua maioria (brancos ou não), aceitem o foco de anarquistas negros no racismo, mas são críticos aos temas de nacionalismo revolucionário que podem acompanhá-lo.

Balagoon era crítico dos

anarquistas estadunidenses, predominantemente brancos, que não apoiavam a libertação nacional dos oprimidos e que geralmente eram negligentes em relação ao racismo e ao não entendimento da estrutura profunda da supremacia branca. Muito de seu foco [de Balagoon] em seu último ano [antes de sua morte] estava em discutir o anti-racismo contra o movimento anarquista (D. Gilbert, personal correspondence, October 21, 2012)

Como já argumentou Alston (2002a), talvez isso se dê por conta de a

maioria de anarquistas estadunidenses [brancos] não entenderem as experiências de negros estadunidenses numa sociedade de supremacia branca.

Tal ignorância afetou a capacidade dos anarquistas brancos de serem bons anti-racistas e aliados dos negros estadunidenses. Segundo Ervin, os sindicatos anarco-sindicalistas *Industrial Workers of the World* e a *Love and Rage Revolutionary Anarchist Federation* eram resistentes às tentativas de Ervin de criar “organização de trabalhadores de cor” ou “organizações semi-autônomas de pessoas de cor”. Ele sentiu-se “castigado” por ativistas importantes e percebeu que suas propostas foram rejeitadas por defenderem “separatismo” (Ervin & Abron, 2001). Essa hesitação e falta de vontade de incorporar pessoas de cor em seus próprios termos levaram a “um problema realmente sério na incapacidade [do movimento anarquista] para interagir com as pessoas de cor” assim como expressões de “racismo absoluto”, e “condescendência e conivência”. (Ervin & Abron, 2001).²⁴ Consequentemente, Ervin expressou se

sentir deslocado dentro do movimento, apesar de sua política anarquista.²⁵ “O movimento anarquista na América do Norte é predominantemente branco, de classe média e, em sua maioria, pacifista, de modo que surge o questionamento: por que faço parte do movimento anarquista, se não sou nenhuma dessas coisas?” (Ervin, 1993, p. 92). Essas atitudes foram motivadas pelas previsões de Ervin de que “negros e hispânicos certamente constituirão a espinha dorsal do movimento anarquista dos Estados Unidos no futuro” e, portanto, ele queria “aplicar o anarquismo à comunidade negra” (p. 92). Em resposta a sua sensação de isolamento, Ervin trabalhou para criar espaços para pessoas de cor dentro do movimento anarquista.

INFLUÊNCIA DO ANARQUISMO NEGRO SOBRE O ANARQUISMO MODERNO

O termo *Anarquismo Negro* implica na interação entre “negro” e “anarquismo”. Assim sendo, isto tem agrupado divergentes tradições em formas criativas. Embora o que foi dito acima

²⁴ Ribeiro (2005) associa o movimento anarquista predominantemente branco da América do Norte à senzala brasileira, onde escravos negros eram isolados nas plantações de seus senhores.

²⁵ Mais tarde, Ervin (1996b) notou um apoio crescente entre os anarquistas brancos, escrevendo, “Para seu crédito, os anarquistas brancos e os esquerdistas anti-autoritários têm geralmente apoiado a luta negra em comparação [aos marxistas].”

descreva a rejeição dos anarquistas negros à hierarquia dos Panteras Negras (BPP), muitos anarquistas contemporâneos compartilham certos valores, focos, e atividades do BPP. Por exemplo, o Partido apontou para as manifestações mais flagrantes de racismo – em particular os políticos locais, policiais e empresários –, bem como formas sutis de racismo. Compare isso com a organização de viés anarquista e majoritariamente branca Ação Anti-racista (*Anti-Racist Action*) (ARA), que hoje se concentra em se opor aos esforços de organização de fascistas e racistas brancos, como neonazistas, Ku Klux Klan e skinheads. Contudo, embora a ARA tenha sido formada para enfrentar os esforços de organizações fascistas e racistas dos brancos, Ervin (1996a) a criticou por seu foco em indivíduos, manifestos, negligenciando outras instituições (como, por exemplo, polícia, tribunais, proprietários de terras, entre outros) que produzem resultados racialmente desiguais e discriminatórios, mas geralmente sem retórica racista (pp. 3, 13). Outras críticas à ARA dos anos

1990 sugeriam que seus ativistas apresentavam uma espécie de daltonismo antirracista (O'Brien, 1999). Muitos polos locais da ARA criaram programas de CopWatch – comparáveis às infames patrulhas de bairro do BPP que monitoravam a má conduta policial – embora agora com o auxílio de tecnologias modernas, como câmeras de vídeo. Assim como os Panteras acreditavam e defendiam a autodefesa armada e os presos políticos, a *Anarchist Black Cross* (ABC) também apoia os direitos das pessoas à autodefesa e à luta armada²⁶, além de apoiar muitos presos políticos e prisioneiros de guerra²⁷ que eram membros do BPP e do BLA, muitos dos quais não se identificam como anarquistas. Anarquistas e ABC são alguns dos poucos da esquerda a dar apoio político prisional e ativismo aos militantes do movimento dos anos 1960. Como mencionado acima, o FNB anarquista distribui comida gratuitamente às pessoas, o que reflete um dos programas de sobrevivência mais importantes da BPP, o *Free Breakfast for Children Program*.²⁸ Embora o FNB não

²⁶ Veja a defesa de Lutalo (1998) da autonomia organizacional dos grupos locais da ABC para defender a autodefesa armada, independentemente das percepções do público ou da recusa de outros grupos da ABC em fazer o mesmo.

²⁷ Prisioneiros de guerra são aqueles, como Balagoon (2001), que rejeitam a jurisdição legal

dos Estados Unidos sobre pessoas de cor e que lutam contra as forças legais e militares dos Estados Unidos (como na BLA). Inúmeros grupos da ABC em todo o mundo apoiaram Ervin enquanto ele estava na prisão (Ervin, 1993).

²⁸ Para saber mais sobre os programas de sobrevivência do BPP, veja Abron (1998).

tenha sido diretamente inspirado pelo BPP, o trabalho do FNB foi mencionado como tendo objetivos compatíveis com os programas dos Panteras.

Talvez a semelhança ideológica mais proeminente entre os valores anarquistas e do BPP seja a ênfase compartilhada sobre a autonomia e o controle da comunidade, apesar de que o significado de “autonomia” implique em “autonomia racial”. Assim como Panteras e outros membros do movimento “*Black Power*” exigiram autodeterminação racial com seu slogan “poder negro agora!”, os anarquistas valorizam o “poder do povo” e, ao fazê-lo, rejeitam as demandas do movimento dos direitos civis ou de outras organizações de pressão liberal que procuravam simplesmente estender os direitos legais aos cidadãos.²⁹ As convergências coincidentes entre o anarquismo e o BPP são numerosas, como observa Heynen (2009, p. 414),

Como tradições anarquistas em que a organização era ou não é simplesmente uma tensão escalada entre o Estado e os grupos locais de pessoas que produzem coletivamente modos de vida alternativos por meio de ação direta, a organização do BPP reconheceu o poder da política de apoio mútuo no ambiente local como

nunca antes visto nos Estados Unidos.

Desde o fim do BPP (e do BLA), a síntese do Anarquismo Negro tornou-se mais explícita. O grau com que o BPP possuía certas características anarquistas pode explicar parte do apelo sentido pelos ex-integrantes do BPP por movimentos anarquistas. Ervin e outros formaram a *Black Autonomy Network of Community Organizers* (BANCO) e a *Federation of Black Community Partisans* (FBCP)³⁰, e publicaram o jornal *Black Autonomy*, dos anos 1990. Com pontos em Washington, Michigan, Tennessee e outros lugares, essas configurações introduziram ideias anarquistas nas lutas das comunidades, especialmente daquelas envolvendo questões de desigualdade e discriminação racial. A *Black Autonomy* publicou numerosos trabalhos de Ervin durante seus quatro anos de duração, introduzindo um público amplamente anarquista a mais ideias da pessoa conhecida por alguns como o autor de *Anarchism and the Black Revolution*. Editado por Greg Jackson, o jornal

²⁹ Chris Crass (2001) destaca a curiosa discrepância racial entre a demanda da famosa banda anarco-punk [Branca] Crass, em 1982, para “Destruir o Poder!” (sem relação) com o slogan “Todo o Poder para o Povo!” do BPP (que Alston [sem datação] gosta de apresentar ao público anarquista).

³⁰ O “programa provisório” da *Federation of Black Community Partisans* (FBCP), publicado

na segunda edição da *Black Autonomy*, aparece modelado no *Panther Ten Point Program*, embora seja mais explícito em nomear seus inimigos: o Estado-nação, capitalismo, imperialismo, e supremacia branca. Mais tarde, Jackson escreveu que o a FBPV “barely even started” e era uma “organization in name only” (Lewis, 2004, p. 79)

destacou-se pelo tratamento de questões contemporâneas (insurreições urbanas, a Marcha de Um Milhão de Homens, e outros temas racializados da época), reflexões radicais e pela reportagem de notícias sobre a brutalidade policial e o movimento pela liberdade negra, e pela exposição de ideias anarquistas sob a perspectiva dos radicais negros³¹. Jackson (1995, p. 3) escreveu ao final da introdução da primeira edição da *Black Autonomy*, publicada em 1995, “É hora de começarmos de onde o Partido dos Panteras Negras parou!!!”. O rótulo *Black Autonomy* é, em si, um esforço para minimizar certos aspectos do “nacionalismo revolucionário” dos Panteras que os anarquistas consideravam problemáticos, como o desejo de criar um Estado-nação negro independente (como a República da Nova África).

Finalmente, a tentativa mais recente de ampliar as lentes raciais do anarquismo se uniu em torno das iniciativas da organização “Pessoas de Cor Anarquistas” (*Anarchist People of Color* – APOC). Apesar de se inspirar no Anarquismo Negro e em um convite inicial divulgado por indivíduos conhecidos, como Ervin, a APOC incluía

minorias raciais de origens diversas (negros, asiáticos e latinos). A APOC realizou várias conferências nacionais (incluindo a primeira em Detroit em 2003, com mais de 100 participantes), teve vários coletivos locais formados em cidades dos Estados Unidos, e publicou uma coleção editada em dois volumes chamada *Our Culture, Our Resistance* (*Nossa cultura, nossa resistência*). Segundo Aguilar (2003b), a APOC atua como um espaço seguro para que pessoas de cor anarquistas compartilhem suas histórias e se solidarizem, elaborem estratégias sobre como superar as opressões internalizadas e terem um amortecedor entre eles e o movimento anarquista predominantemente branco, que ainda inclui pessoas com preconceitos raciais. Ribeiro (2005) se refere à APOC como um *quilombo* – zonas autônomas no Brasil onde escravizados fugidos se reuniam e criavam relações sociais mais igualitárias – e considera a APOC um “projeto consciente de autodeterminação para pessoas de cor”. Consequentemente, o espaço criado pela APOC permitiu que pessoas de cor anarquistas articulassem uma visão anarquista a outras pessoas de cor, além

³¹ Jackson afirmou que os anarquistas brancos geralmente eram os que lhe contavam da

inspiração que haviam tirado da leitura do *Black Autonomy* (Lewis, 2004).

de advogar por uma análise mais forte de raça e etnia dentro do movimento anarquista. Embora a APOC tivesse apenas um eixo tênue dentro do anarquismo estadunidense, resultou em muitas consequências positivas: e mais importante, lembrando o movimento de que raça era questão de identidade crucial e fonte de dominação. A primeira conferência da APOC foi amplamente apoiada pelo movimento anarquista, que mesmo de maioria branca, angariou fundos e se ofereceu para fornecer segurança aos participantes depois que os nazistas ameaçaram atacá-los (Aguilar, 2003a).

CONCLUSÃO

O Anarquismo Negro se desenvolveu autonomamente dentro da luta radical pela *Libertação Negra* dos Estados Unidos, inspirada em parte pela organização comunitária do Partido dos Panteras Negras, mas também pela repulsa a seus métodos autoritários. As estruturas teóricas mais fortes para entender esses desenvolvimentos são a faccionalização radical e a teoria crítica da raça – especialmente a rejeição deste último ao liberalismo, sua interseccionalidade e sua priorização do nacionalismo revolucionário. Em particular, os anarquistas negros deram

continuidade as críticas dos Panteras Negras radicais em relação às deficiências do movimento liberal e reformista dos direitos civis. Ao mesmo tempo, eles criticaram o Partido dos Panteras negras por suas tendências patriarcais, e potencializaram, pelas lentes do anarquismo, a crítica do BPP ao Estado estadunidense. Finalmente, os anarquistas negros enfatizaram o nacionalismo revolucionário pioneiro no *Black Power Movement* que defendia conselhos de bairro, uniões sindicalistas e unidades de defesa da comunidade administrados por negros. Eles também desejavam autonomia em relação ao capitalismo e ao Estado estadunidense, muito mais do que o BPP de Oakland, eventualmente orientado para as eleições.

As teorias de faccionalização radical ajudam a entender as maneiras pelas quais alguns ativistas negros desenvolveram posições políticas anarquistas e se afastaram da ideologia marxista-leninista. Especificamente, a crítica anarquista sobre hierarquia e autoridade facilitou a análise dos anarquistas negros sobre as autoridades do BPP. Esses anarquistas negros interpretaram a liderança do BPP como autoritária, e ficaram descontentes com o reformismo e o culto à personalidade do

partido, que foram questões chaves que levaram – ideológica e fisicamente – ao distanciamento dos anarquistas negros do BPP. Como sugerido por pesquisas anteriores, a fragmentação assumiu várias formas e trajetórias diferentes, das quais somente uma era o Anarquismo Negro.

A mais influente fonte contemporânea das amplas visões anarquistas sobre raça é o legado de ativistas anarquistas e autores citados aqui. Consequentemente, o anarquismo estadunidense não é mais uma questão quase que exclusiva dos brancos, embora tenha levado muitas décadas para que a raça fosse posicionada mais centralmente na análise e no ativismo do movimento, e questões de raça, privilégio branco e racismo continuam sendo preocupações dentro do movimento. Ainda assim, a escrita de autoras feministas negras foi quase que igualmente significativa para o anarquismo estadunidense nas décadas de 1990 e 2000. Além dos cinco anarquistas negros discutidos neste artigo, o trabalho de Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde, e outros também foram inspirações importantes para o desenvolvimento da interseccionalidade do anarquismo. Ademais, embora o Anarquismo Negro tenha tido influência

fora dos Estados Unidos, seria errôneo supor que ele fala pelos negros em todo o mundo, particularmente na África (ver Mbah & Igariwey, 1997, para um entendimento mais claro).

Agradecimentos

O autor agradece a Andy Cornell, Suzanne Slusser, Spencer Sunshine, e Jake Wilson.

Declaração de interesses conflitantes

O autor declara não haver potenciais conflitos de interesse com relação à pesquisa, autoria e/ou publicação deste artigo.

Financiamento

O autor não recebeu apoio financeiro para essa pesquisa, autoria, e/ou para a publicação desse artigo.

Referências Bibliográficas

Abron, J. M. (1998). “Serving the People”: The survival programs of the Black Panther Party. In C. E. Jones (Ed.), *The Black Panther Party reconsidered* (pp. 177-192). Baltimore, MD: Black Classics Press.

Aguilar, E. (2003a). *APOC conference overview*. Disponível em: <<http://www.ainfos.ca/03/oct/ainfos00186.html>>.

Aguilar, E. (2003b, June 28). Race and anarchism: An interview with Ernesto Aguilar. *The Female Species Zine*. Disponível em:

<http://www.ainfos.ca/03/jun/ainfos00562.html>

Aguilar, E. (2004). *Our culture, our resistance: People of color speak out on anarchism, race, class, and gender*. Autor. Edições arquivadas existem via “The WaybackMachine”: https://web.archive.org/web/20060305234117/http://www.illegalvoices.org/downloads/ocor_book_1.pdf e https://web.archive.org/web/20060305233734/http://www.illegalvoices.org/downloads/ocor_book_2.pdf

Ahmad, M. (2007). *We will return in the whirlwind: Black radical organizations 1960–1975*. Chicago, IL: Charles H. Kerr.

Alimi, E. Y. (2011). *Relational dynamics in factional adoption of terrorist tactics: A comparative perspective*. *Theory and Society*, 40, 95-118.

Alston, A. (n.d.). *Black anarchism: A talk by Ashanti Alston*. Boston, MA: Boston ABC.

Alston, A. (1999). The good readings zine. *Anarchist Panther*, 1(1), 3-4.

Alston, A. (2002a). Beyond nationalism but not without it. *Onward*, 2(4), 1-11.

Alston, A. (2002b). One journey into and out of anarchist. Black. *Anarchist Panther*, 1(4), 19-21.

Alston, A. (2004). Introduction. In E. Aguilar (Ed.), *Our culture, our resistance: People of color speak out on anarchism, race, class, and gender* (pp. 2-7). Autor. Edições arquivadas existem via “The Wayback Machine”: https://web.archive.org/web/20060305234117/http://www.illegalvoices.org/downloads/ocor_book_1.pdf

http://www.illegalvoices.org/downloads/ocor_book_1.pdf

Alston, A. O. (2011). The Panthers, the Black Liberation Army and the struggle to free all political prisoners and prisoners of war. *Perspectives on Anarchist Theory Journal*, 13, 6-17.

Balagoon, K. (1971). *Look for me in the whirlwind: The collective autobiography of the New York 21*. New York, NY: Random House.

Balagoon, K. (2001). *A soldier's story: Writings by a revolutionary New Afrikan anarchist*. Montréal, Québec, Canada: Kersplebedeb.

Balser, D. B. (1997). The impact of environmental factors on factionalism and schism in social movement organizations. *Social Forces*, 76, 199-228.

Beck, C. J. (2007). On the radical cusp: Ecoterrorism in the United States, 1998–2005. *Mobilization: An International Quarterly Review*, 12, 161-176.

Bookchin, M. (1969, January 15). *Anarchy and organization: A letter to the left*. *New Left Notes*. Disponível em: http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/leftletter.html

Bookchin, M. (2005). *The ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*. Oakland, CA: AK Press.

Brown, L. (2011, August). The Black Panther Party for self defense: *A Marxist, Maoist, Black Nationalist Organization*. American Sociological Association presentation.

Carr, J. (2002). *Bad: The autobiography*

- of *James Carr*. Edinburgh, UK: AK Press.
- Churchill, W., & Vander Wall, J. (1988). *Agents of repression: The FBI's secret wars against the Black Panther Party and the American Indian Movement*. Boston, MA: South End Press.
- Cleaver, K. N. (2001). Women, power, and revolution. In K. Cleaver & G. Katsiaficas (Eds.), *Liberation, imagination, and the Black Panther Party: A new look at the Panthers and their legacy* (pp. 123-129). New York, NY: Routledge.
- Clemens, E. S., & Hughes, M. D. (2002). Recovering past protest: Historical research on social movements. In B. Klandermans & S. Staggenborg (Eds.), *Methods of social movement research* (pp. 201-230). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Collins, P. H. (1990). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York, NY: Routledge.
- Copeland, V. (1970). *The crime of Martin Sostre*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Cornell, A. (2012). "White Skins, Black Masks": Marxist and anti-racist roots of contemporary US Anarchism. In A. Prichard, R. Kinna, S. Pinta, & D. Berry (Eds.), *Libertarian socialism: Politics in black and red* (pp. 167-186). New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Crass, C. (2001). Looking to the light of freedom: Lessons from the Civil Rights Movement and thoughts on anarchist organizing. In C. Crass (Ed.), *Collective liberation on my mind* (pp. 43-61). Montréal, Québec, Canada: Kersplebedeb.
- Delgado, R., & Stefancic, J. (2001). *Critical race theory: An introduction*. New York City: New York University.
- Della Porta, D., & Diani, M. (2006). *Social movements: An introduction* (2nd ed.). Malden, MA: Blackwell.
- Della Porta, D., & LaFree, G. (2012). Processes of radicalization and de-radicalization. *International Journal of Conflict and Violence*, 6, 5-10.
- Dragadze, T. (1996). Self-determination and the politics of exclusion. *Ethnic and Racial Studies*, 19, 341-351.
- Dudouet, V. (2012). Intra-party dynamics and the political transformation of non-state armed groups. *International Journal of Conflict and Violence*, 6, 97-108.
- Ervin, L. K. (1993). *Anarchism and the Black revolution* (2nd ed.). Philadelphia, PA: Mid-Atlantic Publishing Collective.
- Ervin, L. K. (1994). *A draft proposal for an Anarchist Black Cross network*. Disponível em: <<http://theanarchistlibrary.org/library/lorenzo-kom-boa-ervin-a-draft-proposal-for-an-anarchist-black-cross-network>>. (Fonte: "http://www.spunk.org/library/groups/abc/sp001498/abc.html"www.spunk.org)
- Ervin, L. K. (1995). Lorenzo Ervin: *The Black Flag interview*. Black Flag, No. 206. Disponível em: <<https://libcom.org/library/interview->

with-lorenzo-komboa-ervin-from-1995>

Ervin, L. K. (1996a). Anti-racism vs. anti-fascism: An analysis of the anti-racist action conference. *Black Autonomy*, 2(1), 3-13.

Ervin, L. K. (1996b). *Authoritarian leftists: Kill the cop in your head*. Disponível em: <http://theanarchistlibrary.org/library/lorenzo-kom-boa-ervin-authoritarian-leftists>.

Ervin, L. K. (2000a). *Black autonomy & revolution: Lance Morgan Interviews Lorenzo Kom'boa*. *Kick It Over*, 37, 24-29.

Ervin, L. K. (2000b). Short proposal for The Black Panther Movement. *Kick It Over*, 37, 25-27.

Ervin, L. K., & Abron, J. (2001, Spring). Civil rights, The Black Panthers, anarchism and today: An interview with Anarchist Community Organizers Lorenzo Komboa Ervin and JoNina Abron. *Northeastern Anarchist*, p. 2.

Free Ojore Lutalo: New Jersey anarchist freedom fighter. (1992, January). *Love & Rage*.

Haines, H. H. (1984). Black radicalization and the funding of civil rights: 1957-1970. *Social Problems*, 32(1), 31-43.

Heynen, N. (2009). Bending the bars of empire from every ghetto for survival: The Black Panther Party's radical antihunger politics of social reproduction and scale. *Annals of the Association of American Geographers*,

99, 406-422.

Heynen, N., & Rhodes, J. (2012). Organizing for survival: From the Civil Rights Movement to Black anarchism through the life of Lorenzo Kom'boa Ervin. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 11, 393-412.

Hilliard, D., & Cole, L. (1993). *The autobiography of David Hilliard and the story of the Black Panther Party*. Boston, MA: Little, Brown.

Ignatiev, N., & Garvey, J. (1996). *Race traitor*. London, England: Routledge.

Jackson, G. (1994). *Soledad brother: The prison letters of George Jackson*. Chicago, IL: Lawrence Hill.

Jackson, G. (1995). To the reader. *Black Autonomy*, 1(1), 3.

Johnson, O. A. (1998). Explaining the demise of the Black Panther Party: The role of internal factors. In C. E. Jones (Ed.), *The Black Panther Party reconsidered* (pp. 391-414). Baltimore, MD: Black Classic Press

Johnson, R. A. (1975). The prison birth of Black power. *Journal of Black Studies*, 5, 395-414.

Joseph, P. E. (2006). *Waiting 'til the midnight hour: A narrative history of Black power in America*. New York, NY: Henry Holt and Company.

Lavelle, A. (2012). From "Soul on Ice" to "Soul for Hire?" The political transformation of Black Panther Eldridge Cleaver. *Race & Class*, 54, 55-74.

- Leier, M. (2006). *Bakunin: The creative passion*. New York, NY: St. Martin's Press.
- Lewis, G. (2004). No way as a way: An interview with Greg Lewis. In E. Aguilar (Ed.), *Our culture, our resistance: People of color speak out on anarchism, race, class, and gender* (Vol. 1, pp. 75-89). Author. Edições arquivadas existem via "The Wayback Machine". Disponível em: https://web.archive.org/web/20060305234117/http://www.illegalvoices.org/downloads/ocor_book_1.pdf
- Love and Rage Revolutionary Anarchist Federation. (1997). *Member handbook: New York Local*. New York, NY: Love and Rage Revolutionary Anarchist Federation.
- Lutalo, O. (1998). *Autonomy defined: Correspondence to Anarchist Black Cross affiliates* (Disponível em Periodicals Collection, Anarchist Archive at University of Victoria, British Columbia, Canada).
- Lutalo, O. N. (2004). *In my own words* [video]. Disponível em: <http://vimeo.com/19687951>
- Marable, M. (2011). *Malcolm X: A life of reinvention*. New York, NY: Viking.
- Maruna, S., Wilson, L., & Curran, K. (2006). Why god is often found behind bars: Prison conversions and the crisis of self-narrative. *Research in Human Development*, 3, 161-184.
- Mbah, S., & Igariwey, I. E. (1997). *African anarchism: The history of a movement*. Tucson, AZ: See Sharp Press.
- Michels, R. (1949). *Political parties: A sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*. Glencoe, IL: Free Press.
- Muntaqim, J. (2002). *On the Black Liberation Army*. Montréal, Québec, Canada: Abraham Guillen Press.
- National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism. (2011). Global terrorism database [Electronic data file]. Disponível em: <http://www.start.umd.edu/gtd>
- Newton, H. (1968, November 16). In defense of self-defense. *The Black Panther*, 1-12.
- Newton, H. (2009). *To die for the people*. San Francisco, CA: City Lights.
- O'Brien, E. (1999). Mind, heart and action: Understanding the dimensions of antiracism. *Research in Politics and Society*, 6, 305-321.
- Olson, J. (2009). Between infoshops and insurrection: U.S. anarchism, movement building, and the racial order. In R. Amster, A. DeLeon, L. A. Fernandez, A. J. Nocella, & D. Shannon (Eds.), *Contemporary anarchist studies: An introductory anthology of anarchy in the academy* (pp. 35-45). London, England: Routledge.
- From Panther to anarchist. (2009). *Organise!*, 28, 12-13.
- Preston, J., & Chadderton, C. (2012). Rediscovering "Race Traitor": Towards a critical race theory informed public pedagogy. *Race, Ethnicity and Education*, 15, 85-100.
- Ransby, B. (2003). *Ella Baker and the*

Black freedom movement: A radical democratic vision. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Revolutionary Anti-Authoritarians of Color. (2002). *An anarchist introduction to critical race theory.* Disponível em: <http://theanarchistlibrary.org/library/revolutionary-anti-authoritarians-of-color-an-anarchist-introduction-to-critical-race-theory>

Ribeiro, P. (2005). *Senzala or Quilombo: Reflections on APOC and the Fate of Black anarchism.* Disponível em: <http://www.ainfos.ca/sup/ainfos00395.html>

Rosenau, W. (2013). “Our Backs Are Against the Wall”: The Black Liberation Army and domestic terrorism in 1970s America. *Studies in Conflict & Terrorism*, 36,176-192.

Rucht, D. (1999). Linking organization and mobilization: Michels’s iron law of oligarchy reconsidered. *Mobilization: An International Journal*, 4, 151-169.

San Filippo, R. (2003). *A new world in our hearts: Eight years of writings from the Love and Rage Revolutionary Anarchist Federation.* Edinburgh, UK: AK Press.

Schaich, W. L., & Hope, D. S. (1977). The prison letters of Martin Sostre:

Documents of resistance. *Journal of Black Studies*, 7, 294-295.

Seidman, G. (2001). Guerrillas in their midst: Armed struggle in the South African Anti-Apartheid Movement. *Mobilization: An International Journal*, 6, 111-128.

Sostre, M. (1976). The Open Road Interview with Martin Sostre. *Open Road*, 1, 13 (courtesy of Victoria, British Columbia, Canada: Periodicals Collection, Anarchist Archive at University of Victoria).

Staudenmaier, M. (2012). *Truth and revolution: A history of the Sojourner Truth Organization 1969–1986.* Oakland, CA: AK Press.

Umoja, A. O. (1999). Repression breeds resistance: The Black Liberation Army and the Radical Legacy of the Black Panther Party. *New Political Science*, 21, 131-155.

Williams, D. M. (2012). From top to bottom, a thoroughly stratified world: An anarchist view of inequality and domination. *Race, Gender & Class*, 19(3-4), 9-34. X, M. (1990). *The autobiography of Malcolm X: As told to Alex Haley.* New York, NY: Ballantine Books.

ARTIGOS

VOL. 3 NÚMERO 8 - REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS - UFRJ

JUNHO DE 2021

AS CONDIÇÕES DE TRABALHO DOS PROFESSORES DO ENSINO MÉDIO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO DURANTE O PRIMEIRO ANO DA PANDEMIA DE COVID-19

Ricardo Soares*

Maurício Gonçalves Margalho**

RESUMO

A comunidade científica internacional vem alertando ao mundo sobre o aumento do risco do surgimento de novas epidemias que facilmente poderiam se converter em pandemias globais. Em março de 2020 a Organização Mundial de Saúde declarou que a nova doença COVID-19 (transmitida pelo novo Coronavírus SARS-CoV-2) escapara ao controle e teria se transformado em uma grave pandemia zoonótica mundial, infelizmente. Consequentemente, da noite para o dia, os governos internacionais se viram obrigados a adotarem medidas de contenção da pandemia entre as suas populações com destaque para *Lockdowns* integrais ou parciais. No estado do Rio de Janeiro, o ano letivo tradicionalmente marcado pelo processo de ensino-aprendizagem presencial foi convertido, compulsoriamente, no Ensino Remoto Emergencial, tanto na rede privada quanto na rede pública de ensino. Embora os professores do ensino médio do Rio de Janeiro possuam peculiaridades trabalhistas próprias de acordo com a modalidade (pública ou privada) foi observado um significativo e semelhante aumento da precarização das suas respectivas condições de trabalho docente, encontrando-se espoliados em seus direitos trabalhistas, afetados psicologicamente, invadidos em suas privacidades domiciliares e mais empobrecidos financeiramente.

Palavras-chave: Antropoceno; Globalização; Pandemia de COVID-19; ensino remoto emergencial.

ABSTRACT

The international scientific community has been warning the world about the increased risk of the emergence of new epidemics that could easily become global pandemics. In March 2020, the World Health Organization declared that the new disease COVID-19 (transmitted by the new Coronavirus SARS-CoV-2) was out of control and would have unfortunately become a serious global zoonotic pandemic. Consequently, overnight, international governments were forced to adopt measures to contain the pandemic among their populations, with emphasis on full or partial Lockdowns. In the state of Rio de Janeiro, the school year traditionally marked by the face-to-face teaching-learning process was compulsorily converted into Emergency Remote Education, in both private and public schools. Although high school teachers in Rio de Janeiro have their own labor peculiarities according to the type (public or private) of school, there was a significant and similar increase in the precariousness of their respective teaching work conditions, finding themselves plundered in their labor rights, psychologically affected, invaded in their private homes and more financially impoverished.

Keywords: Anthropocene; globalization; COVID-19 pandemic; emergency remote education.

*Professor da MBA de Planejamento e Gestão Ambiental Universidade Veiga de Almeida (UVA). Químico Industrial do Instituto Estadual do Ambiente (INEA). Pesquisador de Pós-Doutorado vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Geoquímica da Universidade Federal Fluminense (PPGG-UFF). Doutor e Mestre em Geociências pelo PPGG-UFF. Especialista em Filosofia e História das Ciências (Faculdade Unyleya). Químico Industrial (UFF) e Licenciado Pleno em Química pela Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO).

**Professor de História da Secretaria Estadual de Educação do Estado do Rio de Janeiro (SEEDUC-RJ). Professor de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), modalidade semipresencial. Doutor e Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF). Licenciado Pleno em História pela Faculdade de Formação de Professores (FFP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas a comunidade científica internacional vem insistentemente alertando ao mundo, e sendo solenemente ignorada pelas forças que regem o capital internacional, sobre a real possibilidade do iminente surgimento de novas epidemias que poderiam se converter rapidamente em pandemias globais com efeitos devastadores para a Humanidade (CANETTI, 2020; SILVA et al., 2020a). Isso se deve, principalmente, aos avanços do atual estágio do capitalismo que vem consolidando, aceleradamente desde o início do Antropoceno na década de 1950 (SILVA et al., 2020b), a formação de um mundo urbano-industrial altamente globalizado e extremamente interconectado cultural e financeiramente (PENNESI, 2020), sem que com isso seja diminuída a desigualdade social (TAIBO, 2020), ou que sejam encarados adequadamente os profundos problemas socioeconômicos intensificados pelo neoliberalismo iniciado na década de 1980 (CHOMSKY, 2020). Logo, não é em nada surpreendente que somente no século XXI a Humanidade já tenha sido confrontada com as epidemias de Ébola, SARS (*Severe Acute Respiratory Syndrome*) e de MERS (*Middle East*

Respiratory Syndrome) (PENNESI, 2020; SILVA et al., 2020a), assim como tenha enfrentado a primeira pandemia do milênio ocasionada pelo vírus influenza A subtipo H1N1, que levou a morte entre 100.000 a 400.000 pessoas ao redor do mundo somente entre os anos de 2009 e 2010 (CHOMSKY, 2020; SILVA et al., 2020a; SILVA, ARBILLA, 2020).

Não obstante, em dezembro de 2019 o mundo se viu surpreso e estarecido com os informes vindos da megacidade de Wuhan, capital da província de Hubei na China, que relatavam o aumento significativo de um novo tipo de enfermidade respiratória, que posteriormente foi identificada como a doença COVID-19 (*Coronavirus Disease 2019*) ocasionada pelo novo Coronavirus SARS-CoV-2 (CHOMSKY, 2020; SILVA et al., 2020a; SILVA et al., 2020b). Rapidamente a República Popular da China (RPC) iniciou inéditas medidas de contenção e isolamento sanitário dos quase 11 milhões de habitantes de Wuhan, mas mesmo possuindo um sofisticado e quase *orwelliano* aparato tecnológico de monitoramento e controle social a RPC não foi capaz de conter a nova doença em suas fronteiras geográficas, infelizmente. Consequentemente, em janeiro de 2020

foram registrados os primeiros casos de COVID-19 na Tailândia, Japão, Coréia do Sul, Europa (mais gravemente na Itália, França e Espanha) e Estados Unidos da América; em fevereiro o Brasil e a Argentina confirmaram os primeiros diagnósticos da doença em seus países e em março de 2020 a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou a COVID-19 como uma grave e descontrolada pandemia zoonótica global (CRODA et al., 2020; SILVA, ARBILLA, 2020; SILVA et al., 2020a).

Essa nova pandemia expôs facilmente a incapacidade dos Estados nacionais modernos em proporcionar políticas públicas adequadas que assegurem a saúde e o bem-estar de suas populações e, afetou rapidamente o sistema educacional mundial levando os atônitos governos ao fechamento total ou parcial das escolas e universidades, como uma alternativa extrema de contenção do contágio da doença em mais de 190 países e contando com o aval da OMS (BERNARDO et al., 2020; CANETTIERI, 2020, SILVA, PEIXOTO, 2020). Por outro lado, no Brasil o Ministério da Educação (MEC), de forma autoritária e sem qualquer tipo de debate ou consulta junto à sociedade, promulgou as Portarias Nº 343 e 345 que “Dispõe sobre a substituição das aulas

presenciais por aulas em meios digitais enquanto durar a situação de pandemia do Novo Coronavírus – COVID-19” (BAADE et al., 2020; BERNARDO et al., 2020; BRASIL, 2020a, 2020b; CARIUS, 2020). Diante de tal portaria os respectivos Conselhos Estaduais de Educação (CEE) promulgaram resoluções ou normativas que afetaram totalmente a educação no ano 2020. OCEE do Estado do Rio de Janeiro (CEE –RJ), por exemplo, promulgou a Deliberação Nº 376, em 23 de março de 2020, na qual se estabeleceu que a rede educacional do estado do Rio de Janeiro (pública e privada) deveria adotar o Ensino Remoto Emergencial (ERE) como alternativa de contenção da COVID-19 e com isso instaurando um *Lockdown* parcial (CARIUS, 2020; SILVA, PEIXOTO, 2020; SOARES et al., 2020a; SOARES, NAEGELE, no prelo).

Praticamente da noite para o dia, dezenas de milhares de professores da Educação Básica do Estado do Rio de Janeiro lotados em estabelecimentos privados ou públicos, assim como os seus 3,5 milhões de estudantes foram inseridos em um momento inédito e disruptivo na história da educação mundial (SILVA, PEIXOTO, 2020; SOARES et al., 2020). Esses

profissionais, sem possuírem as habilidades prévias necessárias, foram, compulsoriamente, inseridos em um novo paradigma pedagógico-tecnológico baseado no ERE e com o uso massivo de alternativas didáticas *online*, no lugar do bem estabelecido e tradicional modelo de ensino-aprendizagem presencial (CARIUS, 2020; SOARES et al., 2020), para que o ano letivo relativo a 2020 não fosse cancelado ou diminuído (mínimo obrigatório de 200 dias) (SILVA, PEIXOTO, 2020; SOARES et al., 2020). Todavia, sem uma articulação política adequada, cada rede de ensino (privada ou pública) desenvolveu, de forma independente e autônoma, diferentes estratégias de ERE para que fossem ministradas as aulas obrigatórias no Ensino Médio (EM) (SOARES et al., 2020).

Um aspecto que se deve destacar é que, com a adoção do ERE, os professores do EM se viram obrigados a exercer um papel de “curadoria” do desenvolvimento educacional dos seus alunos, ao mesmo tempo em que percebiam que o espaço privado de suas residências, praticamente, passaram a se tornar públicos, como se fossem uma extensão da escola e da sala de aula, com isso acentuando ainda mais a precarização de sua prática laboral

docente (BERNARDO et al., 2020; PILLA, SINNER, 2020). Além disso, os professores do EM foram pegos de surpresa ao serem atacados em seus direitos trabalhistas fundamentais, pois dificilmente pensariam que a sua prática profissional seria em algum momento inserida na modalidade *home office*, conforme regulamentada pelo ex-presidente Michel Temer na Lei Nº 13.467 de 2017 (Reforma Trabalhista de 2017) que trouxe tantos prejuízos à classe trabalhadora no Brasil (BRIDI, 2020; BRASIL, 2017). Finalmente, utilizando desse contexto histórico ainda em formação, os empresários (donos de escolas) se aproveitaram das mudanças legais feitas pelo governo federal durante a pandemia para aumentar as condições sociais de exploração do trabalho dos docentes.

Com base em tudo o que foi exposto anteriormente, o objetivo deste artigo é avaliar o impacto do ensino remoto emergencial sobre as condições de trabalho dos professores do ensino médio do Estado do Rio de Janeiro em 2020, primeiro ano da pandemia de COVID-19.

METODOLOGIA

Esta pesquisa científica adotou um caráter exploratório e possui uma visão complementar entre as abordagens qualitativas e o uso dos estudos sociológicos aplicáveis ao entendimento da precarização das condições de trabalho dos professores do EM do estado do Rio de Janeiro, após a adoção do ERE com o uso massivo de alternativas *online*, para fazer frente ao desafio da continuidade da educação formal durante a pandemia de COVID-19 em 2020.

Além do levantamento bibliográfico tradicional (livros e artigos) e em diferentes bases de busca (*google scholar*, *Scopus*, *Scielo*, *web of science*, entre outras) também foram avaliados decretos, leis, portarias, resoluções e demais fontes documentais relevantes emitidas tanto pelo governo federal, quanto pelo governo estadual a respeito do tema e publicados nos respectivos Diários Oficiais, assim como foi realizado por Soares e colaboradores (2020) e Silva e Peixoto (2020).

A análise dos resultados gerados, longe de ter a pretensão de se tornar um diagnóstico definitivo, permite traçar um “instantâneo” do panorama atual e servir de base para comparações com os

escassos estudos realizados por pesquisadores nacionais e internacionais que se dedicam ao tema da precarização das condições de trabalhos dos professores da educação básica durante a pandemia de COVID-19.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A REDE PRIVADA DE ENSINO

A rede privada de ensino do Rio de Janeiro é responsável pela instrução formal de aproximadamente 22% dos estudantes do EM do estado, o que equivale à quase 13% dessa categoria no Brasil (QEDU, 2020; SOARES et al., 2020). Contudo, sem qualquer tipo de preparação prévia esses professores se viram obrigados a aderirem ao ERE e a desenvolverem aptidões para desempenharem a sua prática profissional utilizando um arsenal tecnológico digital com o qual não estavam familiarizados para a realização síncrona ou assíncrona de: videoaulas, videoconferências por aplicativos, elaboração de conteúdos para abastecerem Ambientes Virtuais de Aprendizagem e/ou canais próprios das escolas no *Youtube* (RIBEIRO et al., 2020; SOARES et al., 2020).

Ademais, tem sido verificado que parcela significativa dos professores

da rede privada está sendo espoliada pelos detentores do capital ao serem obrigados a aceitarem uma considerável sobrecarga de trabalho em sua jornada profissional para poder dar conta do enorme desafio de gerenciar múltiplas atividades (novas ou híbridas), podendo ultrapassar facilmente mais de 2 horas diárias além do estipulado originalmente em seus respectivos contratos de trabalho (RIBEIRO et al., 2020; SOARES, 2020), sendo a mesma situação observada em uma recente pesquisa com professores do Paraná (PILLA, SINER, 2020). Além disso, inúmeros são os relatos de escolas particulares que não fornecem a infraestrutura tecnológica mínima necessária (*notebooks, webcams, tablets* ou *smartphones*), mesmo que em regime de comodato, para a prática pedagógica *online* de seus docentes, e tampouco fornecem qualquer tipo de subsídio financeiro aos professores para o abatimento dos gastos extras com o consumo de energia elétrica e aquisição de pacotes mais qualificados de *wi-fi* domiciliar e/ou *internet* 4G junto às operadoras de telefonia ou TV a cabo, com isso aumentando a carestia do custo de vida desses trabalhadores que passaram, compulsoriamente, a assumir partes do custo do trabalho (BRIDI,

2020).

Essa configuração das relações sociais de exploração do trabalho pelo capital identificadas no atual momento do ERE durante a pandemia de COVID-19 podem ser explicadas pela teoria da mais-valia e pelo desenvolvimento das relações assimétricas que o capital estabelece com o trabalho. Logo, a mais-valia é gerada a partir do capital aplicado efetivamente no processo de trabalho, que, em troca do pagamento de um salário, o capitalista (dono de escola) compra do trabalhador (professor) o direito de usar sua força de trabalho por uma quantidade determinada de horas por dia – ou por semana, dependendo do contrato. Contudo, ao explorar essa força de trabalho, a usa como força produtiva e reprodutiva que multiplica e agrega valor ao capital; compra o valor de uso na forma de força de trabalho, converte-a em valor de troca na produção de mercadorias ou no oferecimento de serviços, aos quais os donos de escolas acrescentam o valor agregado pela força de trabalho e vendem aos pais dos estudantes (clientes), obtendo lucro (MARX, 2011, 2015).

Segundo o filósofo húngaro István Mészáros, o Estado moderno completa a difusão triunfante das estruturas econômicas do capital “[...] na forma da

estrutura totalizadora de comando político” (MÉSZÁROS, 2011). Não obstante à aprovação das contrarreformas³² recentes pelas quais a classe trabalhadora brasileira tenha sofrido importantes reveses (seja pela trabalhista do governo do ex-presidente Michel Temer, ou seja, pela previdenciária trazida à tona no mandato do atual presidente Jair Bolsonaro), foram criadas perversas condições para o aumento da extração de mais-valia do trabalho pela burguesia, por meio da retirada de direitos (redução do passivo trabalhista e previdenciário sobre o capital). Além disso, a partir de março de 2020, a pandemia de COVID-19 potencializou ainda mais as ferramentas de exploração da força de trabalho, pois como resposta à realidade socioeconômica resultante do cenário atual, o governo Bolsonaro assinou o decreto 10.517 de 2020, que permite a redução de salários, jornadas de trabalho, assim como benefícios trabalhistas sob a justificativa de salvar os empregos, sendo que as reduções poderiam chegar a 70% da remuneração mensal do trabalhador (BERNARDO et al., 2020).

³²Levando em conta o retrocesso econômico-social promovido pelas referidas “reformas” nas relações entre capital e trabalho, favorecendo ainda mais a brutal exploração, a precarização do trabalho e da previdência social em um país

Passados dez meses da vigência dessa medida do governo Bolsonaro foram assinados mais de 20 milhões de acordos para suspensão de salários, jornadas e/ou contratos de trabalho (MOURA, CARDOSO, 2021). Por mais que a medida possa ter preservado, provisoriamente, o emprego desses milhões de trabalhadores, é inegável que os capitalistas foram – e são – os maiores beneficiários do decreto 10.517/20 (BERNARDO et al., 2020). No caso específico dos profissionais da educação, os docentes que trabalham nas redes particulares de ensino tornaram-se sujeitos a um aumento exponencial da exploração e consequente precarização.

Outro fator observado no comprometimento da qualidade laboral dos professores (tanto da rede privada, quanto da rede pública do estado) é a forma como que o espaço público (escola e sala de aula) invadiram o ambiente residencial privado desses profissionais, que em muitas das vezes precisam conciliar suas vidas pessoais com os necessários cuidados parentais de familiares no ambiente doméstico (FREITAS, 2020; PILLA, SINER,

capitalista periférico desprovido de algo que nem de longe tangencie, mesmo que timidamente, um Estado de Bem-Estar Social, ao invés do conceito “Reforma Trabalhista”, propomos, indignadamente, o conceito “Contrarreformas Neoliberais ou Contrarreformas Trabalhistas”.

2020). Esse fato torna-se ainda mais relevante quando se sabe que no Brasil o magistério do EM é tradicionalmente e, predominantemente, ocupado por mulheres e que no atual momento de Pandemia de COVID-19 em que são ainda mais acentuadas as disputas e os conflitos relativos a questões de gênero (PILLA, SINNER, 2020), pode se converter em uma enorme penalidade às professoras, quando comparado com os seus pares do sexo masculino (SOARES, NAEGELE, no prelo).

O atual quadro de precarização é, por si só, sexista na medida em que envolve um aumento da complexidade das assimetrias nas relações do trabalho docente no universo do ERE, amalgamando a vida profissional com a vida privada (SOARES, NAEGELE, no prelo), “[...] torna-se mais expressiva quando a análise é feita pelo recorte de gênero devido às disparidades ainda presentes entre os papéis socialmente atribuídos a homens e mulheres” (BERNARDO et al., 2020). A intensificação das desigualdades existentes na divisão sexual do trabalho doméstico em famílias envolvidas com o ERE em tempos de pandemia de COVID-19 fazem com que as mulheres sejam as mais atingidas do que os homens. Contudo, assim mesmo existem

níveis de maior precarização caso a professora seja mãe, pois sofrerá uma intensificação ainda maior em sua prática profissional por estar sujeita “às desigualdades na divisão do trabalho doméstico e de cuidados, as mulheres são impelidas a assumirem jornadas super extensas de trabalho e a laborarem mais dias na semana, principalmente aquelas que possuem filhos” (BERNARDO et al., 2020). Além disso, tem sido relatado o aumento de esgotamento físico e mental, assim como fadiga ocupacional e síndrome de *Burnout* entre os professores da rede privada que encontram-se emocionalmente impactados pela pandemia e receosos de tornarem-se desempregados em um momento social e sanitário tão delicado (DIAS, PINTO, 2020; SOARES, et al., 2020; THOMÉ et al., 2020).

A respeito das relações entre capitalistas e assalariados, a análise do economista austríaco Joseph Shumpeter nos parece, outrossim, bastante procedente. O lucro do empresário resulta de um excedente obtido sobre os custos, o que, de acordo com os interesses desse burguês, consiste na diferença entre as receitas e as despesas do seu negócio. Por despesas, nesse caso, deve-se entender todas aquelas diretas ou

indiretas, necessárias para manter o negócio funcionando – incluindo as despesas com salários. Nesse caso, ao reduzir os gastos com o pagamento da força de trabalho, os empresários se apropriam de parte dos salários antes percebida pelos trabalhadores (SCHUMPETER, 1982). Por outro lado, os trabalhadores que durante a Pandemia de COVID-19 perderam seus empregos, ou que tiveram seus contratos suspensos, assim como uma diminuição significativa da jornada de trabalho e passaram por redução salarial foram praticamente “empurrados” a engrossar as fileiras daqueles que disputam para “receber o auxílio emergencial e alargam o exército [de força de trabalho] disponível do setor de entregas por aplicativos” (SOARES, 2020). Ciente de tal situação, o empresariado da educação tem praticamente chantageado e intimidado seus professores para que estes aceitem de bom grado a precarização dos seus postos de trabalho como alternativa ao tão temido desemprego em um momento tão delicado do país.

Por mais trágica e dramática que a situação esteja se desenvolvendo para os profissionais da educação, no atual momento da pandemia de COVID-19, diante das práticas gananciosas

praticadas pelos capitalistas, ainda assim não é de todo surpreendente para os herdeiros da tradição anarquista que, desde o século XIX foram alertados pelo ilustre filósofo revolucionário russo Mikhail Bakunin sobre tais comportamento como algo inerente aos donos do capital:

Infelizmente a burguesia não se transformou, nem se emendou, nem se arrependeu. Hoje, assim como ontem, e até mesmo a mais tempo, traída pela luz denunciadora que os acontecimentos lançam sobre os homens bem como sobre as coisas, ela mostra-se dura, egoísta, cúpida, estreita, estúpida, simultaneamente brutal e servil, feroz quando crê poder sê-lo sem muito perigo, [...] sempre prosternada ante a autoridade e a força pública, das quais espera sua salvação, e sempre inimiga do povo. (BAKUNIN, 2019: 243)

A REDE PÚBLICA DE ENSINO

No estado do Rio de Janeiro, os professores rede pública do EM se distribuem em 62 escolas sob administração do governo federal e em 1.230 escolas sob responsabilidade da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC-RJ) (QEDU, 2020; SOARES et al., 2020). As escolas federais abrangem no máximo 6.413 estudantes, cabendo ao governo do estado a responsabilidade na educação do expressivo universo de 484.855 estudantes (aproximadamente 77% do total do estado e 7,9% do total de estudantes de escolas públicas no Brasil,

respectivamente) (SOARES et al., 2020).

Em abril de 2020, logo após a promulgação da Deliberação Nº 376/2020 pelo CEE-RJ, a SEEDUC-RJ firmou um convênio com a gigante tecnológica *Google*, justamente uma das empresas multinacionais que mais lucrou durante a pandemia de COVID-19, para que todo o seu corpo docente utilizasse gratuitamente a plataforma virtual *Google Classroom*, sem precisar consumir os seus respectivos pacotes de dados da internet 4G ou *wi-fi* residencial (SILVA, PEIXOTO, 2020; SOARES et al., 2020). Convênios desse tipo se tornaram uma ótima janela de oportunidade e propaganda para as pretensões comerciais do *Google* no Brasil e no mundo (ARRUDA, 2020), pois para que os professores tivessem o acesso ao *Google Classroom* precisariam, obrigatoriamente, vincular uma conta de e-mail ao *Google For Education*, conseguindo com isso a adesão voluntária e instantânea de dezenas de milhares de novos usuários (clientes) a mais um de seus produtos comerciais tecnológicos.

Assim como observado para os docentes da rede privada, não foi concedido qualquer subsídio tecnológico

material (*smartphones*, *tablets* ou *notebooks*), ou mesmo ergonômico (mesas e cadeiras adequadas à prática docente) aos professores da SEEDUC-RJ (BERNARDO et al., 2020), tampouco foi fornecida qualquer ajuda de custo para o abatimento das despesas fixas residenciais (eletricidade, água etc.) que aumentaram significativamente por causa da conversão das residências docentes em um misto de sala de aula ou “escritório pedagógico” (FURTADO, 2020). Em termos práticos, os professores da rede pública tornaram-se ainda mais pobres durante a pandemia de COVID-19 e passam por severas dificuldades financeiras, pois desde o ano de 2014 o estado do Rio de Janeiro encontra-se sob o Regime de Recuperação Fiscal acordado com o governo federal (FURTADO, 2020), com previsão de ser renovado até 2023, o que impede, desde então, a recomposição salarial de todos os servidores públicos do estado e (FURTADO, 2020), conseqüentemente, um achatamento do real poder de compra dessa classe trabalhadora em mais de 30% dos seus proventos atualmente.

Convém assinalar que o neoliberalismo é uma teoria político-econômica pela qual o papel do Estado consiste em, praticamente, assegurar a

primazia das liberdades econômicas privadas (livre mercado e livre comércio) em detrimento de investimentos públicos essenciais (Saúde, Educação etc.), com exceção dos gastos com a manutenção de Forças Armadas, polícias e com órgãos legais; todos reconhecidos como aparelhos da ‘carapaça’ coercitiva do Estado capitalista. O gasto com esses setores em detrimento de outros se justifica por sua função estratégica para proteger os direitos de propriedade e manter o funcionamento dos mercados – por meio do uso da força se necessário (HARVEY, 2008; BAKUNIN, 2015). Não é demais lembrar a violência desmedida e não raramente desnecessária praticada pelas polícias militares (PM) nas repressões às greves da classe docente do serviço público pelo Brasil afora.

Que explicação histórico-sociológica poder-se-ia dar à forma brutal e covarde pela qual a PM, essa execrável instituição do Estado burguês, reprime as greves dos docentes? A chave analítica pode ser encontrada no clássico estudo do sociólogo Florestan Fernandes, segundo o qual a burguesia brasileira revela sua verdadeira face, “dentro da melhor tradição do mandonismo oligárquico” na forma

ultraconservadora e reacionária pela qual reage as aspirações das massas (FERNANDES, 2006). É conhecido o desprezo que as classes dominantes e seus asseclas têm pela educação pública – tanto com relação aos docentes quanto aos discentes. As professoras e professores do ensino básico que lecionam para os filhos e filhas dos setores mais pobres e proletarizados da sociedade fazem, na prática, um verdadeiro trabalho de base – organizando a cultura e divulgando o conhecimento crítico para seus alunos. Contudo, para nossa classe dominante cuja formação sociocultural se remete ao passado senhorial escravocrata, nada é mais odioso e perigoso do que a plena democratização do conhecimento crítico e, por conseguinte, a capacidade de passar do mundo da leitura para a leitura crítica do mundo. Consequentemente, isso explica a instrumentalização da PM como “ponta de lança” do Estado nas violentas repressões às greves dos docentes por melhores salários e condições de trabalho.

Bakunin em seu célebre texto de 1869 (A instrução integral) alertara à classe trabalhadora sobre a necessidade da universalização da educação como uma forma de amenizar as desigualdades sociais presentes no seio da sociedade:

A primeira questão que temos de considerar hoje é esta: a emancipação das massas operárias poderá ser completa enquanto a instrução que essas massas receberem for inferior àquela que será dada aos burgueses, ou enquanto houver, em geral, uma classe qualquer, numerosa ou não, mas que por sua origem, está destinada aos privilégios de uma educação superior e de uma educação mais completa? Colocar essa questão não é resolvê-la? Não é evidente que, entre dois homens dotados de uma inteligência natural aproximadamente igual, aquele que souber mais, cujo espírito tiver ampliando-se mais pela ciência, e que, tendo compreendido melhor o encadeamento dos fatos naturais e sociais, ou o que chamamos de leis da natureza e da sociedade, apreenderá mais fácil e amplamente o caráter do meio no qual se encontra, - que este, dizemos, sentir-se-á ali mais forte do que o outro? Aquele que sabe mais dominará naturalmente aquele que souber menos; e, se existisse, de início, entre duas classes, unicamente a diferença de instrução e educação, essa diferença produziria em pouco tempo todas as outras, o mundo humano encontrar-se-ia em seu ponto atual, isto é, ele estaria dividido de novo entre uma massa de escravos e um pequeno número de dominadores, os primeiros trabalhando como hoje para os últimos. (BAKUNIN, 2019: 267)

A falta de necessários subsídios governamentais aos professores das escolas públicas para que pudessem lecionar aulas no ERE tornou-se praticamente um motivo de reclamação nacional, pois agora cabe ao próprio professor arcar com os gastos de eventuais manutenções (esporádicas ou de rotina) e suprir a depreciação de seus equipamentos privados (*tablets, smartphones, headsets, webcams* computadores) que se tornaram equipamentos de trabalho em tempo quase integral (FREITAS, 2020):

Tamanha é a nossa ignomínia, pois o Ministério da Educação (MEC) não instituiu nenhuma ajuda de custo para que os mestres ministrassem aulas

de forma remota. Mais uma vez o professor financia a escola pública. Antes era com papel sulfite e impressora, hoje com sua energia elétrica, internet, computador e celular. (FREITAS, 2020: 21).

Assim como observado para os professores da rede privada, os professores da rede pública estão implementando e assimilando o ERE por intermédio de alternativas tecnológicas e meios de comunicação digitais que nunca usaram antes em suas práticas profissionais (FURTADO, 2020; SALES, 2020). Esse processo produtivista de intensificação do trabalho docente acaba comprometendo preciosos momentos de lazer/descanso ou o necessário tempo dedicado à família, sem que com isso obtivessem qualquer tipo de remuneração extra ou justa compensação financeira diante de novas jornadas de trabalho extremamente excessivas e extenuantes (BERNARDO et al., 2020; BRIDI, 2020). Por um lado, durante o primeiro ano da pandemia de COVID-19 foi realizada uma pesquisa em uma escola estadual do município de São João da Barra (RJ), na qual constatou-se que no experiente corpo docente local (> 20 anos) mais de 90% nunca tinha usado o *Google Classroom* (SILVA, PEIXOTO, 2020). Por outro lado, em recente pesquisa nacional foi identificado que mais de 70% dos docentes entrevistados

estavam encontrando severas dificuldades para desenvolver suas práticas pedagógicas no ERE, por possuírem baixa familiaridade com as ferramentas tecnológicas oferecidas (BERNARDO et al., 2020).

A mudança no paradigma Estatal para a exploração da classe docente trabalhando no ERE, por meio das plataformas digitais, está inserida na dinâmica socioeconômica do capital no século XXI, o qual necessita desumanizar o trabalho, de modo a obscurecer suas condições – e feições – humanas e apresentá-lo, na frieza do mundo digital, somente como mercadoria pronta para ser consumida e trocada. O controle do tempo vendido pelo trabalhador ao empregador, perde-se na fluidez do mundo digital – transformado e reduzido pelo capital em mais um “código binário”. No processo do mundo digital, opera-se uma perversa síntese da força de trabalho em puro tempo de trabalho, ao transformar “o trabalho vivo [em] ‘carça do tempo’, torna-se possível estruturar as jornadas de trabalho resultantes (reificáveis) – tanto horizontal como verticalmente – de acordo com as exigências da autoreprodução ampliada do capital” (MÉSZÁROS, 2011).

Além dos problemas apresentados devido à falta de recursos estruturais tecnológicos e ergonômicos para trabalhar, os docentes da rede pública se queixam, também, da pressão exercida pela SEEDUC-RJ para que acessem a plataforma (*Google For Education*), que como indicado anteriormente não estão suficientemente familiarizados – sofrendo, inclusive, “advertências de registro de faltas e [ameaças] de corte de salários” (FURTADO, 2020). Consequentemente, o Sindicato Estadual dos Profissionais de Educação do Rio de Janeiro (SEPE-RJ) recebeu inúmeras denúncias de práticas de assédio moral por parte de algumas direções de escolas contra os seus respectivos docentes. Todavia, como forma de resistência e utilizando-se do auxílio mútuo, prática essa tão cara e valiosa aos anarquistas e demais socialistas libertários, foi criado um perfil em uma rede social, intitulado “EaD na Educação Básica é Exclusão”, com a finalidade de permitir a livre troca de ideias entre os docentes, assim como o compartilhamento de denúncias dos desmandos surgidos no ERE durante a pandemia da COVID-19, “[...] uma publicação exhibe cópia do que seria uma mensagem enviada em grupo do WhatsApp de uma escola estadual. Um

trecho da mensagem [adverte], ‘o não acesso à plataforma incide em falta para o professor’. Por outro lado, a SEEDUC-RJ alega que os docentes que não puderam acessar a plataforma durante a pandemia, poderão repor a carga horária quando a situação voltar ao normal (FURTADO, 2020). Ou seja, caso o docente não possua o entendimento ou o treinamento necessário que o habilite a utilizar um aplicativo que nunca teve contato antes, isso não servirá de atenuante e será obrigado a cumprir posteriormente a “punição” por uma “infração” que não tem qualquer tipo de ingerência.

Historicamente, o processo da exploração do trabalho no âmbito dos servidores públicos do magistério se configura, no processo de luta de classes, nas formas pelas quais a SEEDUC-RJ usando os meios coercitivos acima descritos, se relaciona com seus profissionais da educação durante esse complicado momento de crise zoonótica global. Corroborando o que foi afirmado ao longo desse texto, uma pesquisa feita pelo Instituto Península indica que “[...] mais de 83% dos professores têm utilizado o WhatsApp como ferramenta no contato com os estudantes, sendo 88% nas escolas municipais, e 85% nas estaduais” (FURTADO, 2020). É

perfeitamente correto concluir que o temor de ter cortes ou descontos nos vencimentos já defasados pelos sete anos sem reajuste, que os docentes que possuem dificuldades de acessar as plataformas das suas redes públicas, usam o serviço do aplicativo WhatsApp dos seus próprios *gadgets* para exercerem o ERE. Com isso, a dimensão da vida privada e doméstica da classe docente é cada vez mais invadida pela exploração da força de trabalho pelas secretarias de educação e a luta de classes entre os docentes e o patrão – Estado ou municípios – também se concentra na fluidez, plasticidade e frieza do mundo digital.

Em tais circunstâncias criadas pelo ERE, vão sendo superados os limites para a exploração da jornada ou redefinição da intensidade do trabalho dos trabalhadores do serviço público da educação pelo Estado ou municípios. Por meio das novas tecnologias, o capital exerce um controle hierárquico distanciado, porém onipresente e centralizador ao melhor estilo de uma distopia *orwelliana*. Desse processo resulta a expansão qualitativa e quantitativa da subsunção real do trabalho – processo produtivo – ao capital (processo permanente de exploração e expropriação com o

objetivo de obter uma crescente mais-valia). Conforme ressaltou Virgínia Fontes:

não é a tecnologia que explica as transformações contemporâneas, mas o aprofundamento e a generalização da extração da mais-valia relativa³³, ligados às lutas de classe no terreno do próprio capitalismo [...] que permitem compreender o alcance e a dimensão das novas tecnologias (FONTES, 2005: 103).

É relevante acrescentar, segundo nos apresenta o estudo do sociólogo norte-americano Immanuel Maurice Wallerstein, o papel estratégico do poder estatal como elemento fundamental para a compreensão das operações do capitalismo histórico. Logo, os Estados não conhecem limites no direito legal que lhes é reservado em sua competência de determinar, em seu território, as regras das relações sociais de produção. Podem, assim, no âmbito de seu poder legislativo, emendar ou revogar direitos – inclusive sobre os modos de trabalho, podendo legalizar ou proibir relações sociais de produção (WALLERSTEIN, 2001). Partindo desse eixo analítico fica evidente o papel do Estado como ‘avalista e fiador’ das contrarreformas neoliberais que, usando a retórica da modernização das relações de trabalho, oculta a real justificativa de retirar direitos das classes trabalhadoras com o

objetivo de criar condições mais favoráveis a exploração da força de trabalho de modo a permitir mais acumulação de capital pela burguesia e usando dos instrumentos típicos de comando-controle como bem podem testemunhar os professores nesse período de pandemia.

Embora este artigo retrate a realidade do Rio de Janeiro, muito da precarização docente aqui relatada não é exclusiva desse estado e nem tampouco do Brasil (BERNARDO et al., 2020; DIAS, PINTO, 2020). Também, foi evidenciado na Espanha a dificuldade por parte dos professores locais em se apropriarem adequadamente das alternativas tecnológicas massivamente disponibilizadas para a prática do magistério no ERE, assim como foi observado grande dificuldade na manutenção dos *links* de acesso das plataformas instaladas na RPCh durante o primeiro ano da pandemia de COVID-19 (ARRUDA, 2020). Por outro lado, no Japão foi relatado o aumento de psicopatologias (síndrome do pânico, depressão, *stress* pós-traumático etc.) entre a população em geral e entre os

³³O processo de mais-valia relativa está ligado a necessidade que os capitalistas têm, diante de

competição entre eles, de redução do valor pago à força de trabalho com a finalidade de manter crescente as taxas de lucro do seu capital.

professores em particular (PILLA, SINNER, 2020).

CONCLUSÕES

Esse estudo tentou mostrar um “instantâneo” do atual quadro de precarização da atividade laboral enfrentado pelos professores do ensino médio do estado do Rio de Janeiro, porém sem qualquer pretensão de esgotar o tema ou traçar um panorama exaustivo diante dos fatos que ainda estão praticamente sendo reconhecidos do primeiro ano da pandemia de COVID-19, que não tem previsão de acabar no curto espaço de tempo, infelizmente.

Os professores da rede privada de ensino e os da rede pública do estado do Rio de Janeiro possuem algumas peculiaridades trabalhistas próprias (os da rede privada costumam ganhar, em média, melhores salários, mas os da rede pública possuem, ainda, estabilidade de

emprego assegurada após o cumprimento do estágio probatório). Contudo, ambas as categorias estão passando praticamente pelo mesmo tipo de processo de deterioração das condições de trabalho: aumento da carga horária laboral sem contrapartida financeira; diminuição do poder de compra devido ao aumento das despesas fixas residenciais (eletricidade, *internet* 4G entre outras) sem qualquer tipo de subsídio patronal; depreciação de patrimônio tecnológico privado (*smartphones, tablets* e computadores) que se converteram em equipamentos de trabalho em tempo semi-integral; surgimento e aumento de doenças psicológicas (*stress, ansiedade, depressão* entre outras) devido ao atual momento de incerteza e incremento de novas atividades (síncronas e assíncronas) que não estavam minimamente preparados para desempenhar.

Referências Bibliográficas

- ARRUDA, Eucídio Pimenta. (2020), *Educação remota emergencial: elementos para políticas públicas na educação brasileira em tempos de Covid-19*. In: Em Rede - Revista de Educação à Distância, v. 7, n. 1, p. 257-275.
- BAADE, Joel Haroldo; GABIEC, Cristiane; CARNEIRO, Fabiana Kitiane; MICHELUZZI, Sandra Ciane Prawucki; REYES, Pablo. (2020), *Professores da educação básica no Brasil em tempos de COVID-19*. In: Holos, v. 5, p. 1–18.
- BAKUNIN, Mikhail. (2015), *Bakunin – Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Imaginário/Hedra.
- BAKUNIN, Mikhail. (2019), *Bakunin – Obras seletas volume 3*. São Paulo: Editora Imaginário.
- BERNARDO, Kelen Aparecida da Silva; MAIA, Fernanda Landolfi; BRIDI, Maria Aparecida. (2020), *As configurações do trabalho remoto da categoria docente no contexto da pandemia de COVID-19*. In: Revista Novos Rumos Sociológicos, v. 8, n. 14, p. 8-39.
- BRASIL. *Lei n. 13.467, de 13 de julho de 2017. Altera a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei n° 5.452, de 1° de maio de 1943, e as Leis n° 6.019, de 3 de janeiro de 1974, 8.036, de 11 de maio de 1990, e 8.212, de 24 de julho de 1991, a fim de adequar a legislação às novas relações de trabalho*. Brasília: Casa Civil, 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13467.htm. Acessado em: 23 de janeiro de 2021.
- BRASIL. (2020a), *Portaria n. 343, de 17 de março de 2020. Dispõe sobre a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais enquanto durar a situação de pandemia do Novo Coronavírus - COVID-19*. Brasília: Casa Civil, 2020a. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n-343-de-17-de-marco-de-2020-248564376>. Acessado em: 23 de janeiro de 2021.
- BRASIL. (2020b), *Portaria n. 345, de 19 de Março de 2020. Altera a Portaria MEC n° 343, de 17 de março de 2020c*. Brasília: Casa Civil, 2020b. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=603&pagina=1&data=19/03/2020&totalArquivos=1>. Acessado em: 23 de janeiro de 2021.
- BRIDI, Maria Aparecida. (2020), *A pandemia Covid-19: crise e*

- deterioração do mercado de trabalho no Brasil*. In: Estudos Avançados, v. 34, n. 100, p. 141-165.
- CANETTI, Thiago. (2020), *Pandemia e sacrifício*. In: Revista de Estudos Libertários, v. 2, n.6, p. 58-72.
- CARIUS, Ana Carolina. (2020), *Teaching Practices in Mathematics During COVID-19 Pandemic: Challenges for Technological Inclusion in a Rural Brazilian School*. In: American Scientific Research Journal for Engineering, Technology, and Sciences, v. 4, n. 1, p. 35-43.
- CHOMSKY, Noam. (2020), *Internacionalismo ou Extinção*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.
- CRODA, Julio; OLIVEIRA, Wanderson Kleber; FRUTUOSO, Rodrigo Lins; MANDETTA, Luiz Henrique; BAIA-DA-SILVA, Djane Clarys; BRITO-SOUSA, José Diego; MONTEIRO, Wuelton Marcelo; LACERDA, Marcus Vinícius Guimarães. (2020), *Covid-19 in Brazil: Advantages of a socialized unified health system and preparation to contain cases*. In: Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical, v. 53, p. 2–7.
- DIAS, Érika; PINTO, Fátima Cunha Ferreira. (2020), *A educação e a Covid-19*. Ensaio, v. 28, n. 108, p. 545-554.
- FERNANDES, Florestan. (2006), *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Editora Globo.
- FONTES, Virgínia. *Reflexões Impertinentes: História e capitalismo contemporâneo*. RJ, Bom Texto, 2005.
- FREITAS, Joana Lúcia Alexandre. (2020), *A escola, o currículo e as práticas de ensino a partir da BNCC: A era digital e a Covid-19*. Linhares: Faceli.
- HARVEY, David. (2008), *O neoliberalismo: História e implicações*. São Paulo: Edições Loyola.
- FURTADO, Marcos. *Professores do RJ relatam pressão e falta de suporte no ensino a distância*. In: Folha de S. Paulo, 22 mai. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2020/05/professores-do-rj-relatam-pressao-e-falta-de-suporte-no-ensino-a-distancia.shtml?origin=folha>. Acessado em: 23 de janeiro de 2021.
- MARX, Karl. (2011), *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MARX, Karl. (2015), *O Capital - Vol.*

II. São Paulo: Boitempo Editorial.

MÉSZÁROS, István. (2011), *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo Editorial.

MOURA, Letícia; CARDOSO, Marina (2020). *Com o fim da redução da jornada de trabalho e salário e contrato suspenso, confira como fica estabilidade do emprego*. O Dia, p. 50–51, 4 jan. 2021. Disponível em <https://odia.ig.com.br/economia/2021/01/6057749-com-o-fim-da-reducao-da-jornada-de-trabalho-e-salario-e-contrato-suspenso-confira-como-fica-estabilidade-do-emprego.html> acessado em 23 de janeiro de 2021.

PENNESI, Rodrigo. (2020), *Pandemias no Antropoceno*. In: Revista Estudos Libertários, v. 2, n. 3, p. 58–65.

PILLA, Maria Cecília; SINNER, Amorim Rudolf. (2020), *O ser humano em tempos de covid-19*. Curitiba: PUC Press.

QEDU. QEDU. Disponível em: <https://www.qedu.org.br/>, acessado em 23 de janeiro de 2021.

RIBEIRO, Aline; BLOWER, Ana Paula; COSTA, Célia. (2020), *Escolas privadas buscam novas formas de ensinar durante pandemia do Coronavírus*. O GLoBo,

Abr.

2020. Disponível em <https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus-servico/escolas-privadas-buscam-novas-formas-de-ensinar-durante-pandemia-do-coronavirus-24353078>, acessado em 23 de janeiro de 2021.

SALES, Priscila Ferreira. (2020), “*Quími em casa*”: aspectos de um processo de ensino para a aprendizagem de Química em épocas de pandemia. Research, Society and Development, v. 9, n. 11, p. e83391110420.

SCHUMPETER, Joseph Alois. (1982), *A teoria do desenvolvimento econômico*. São Paulo: Abril Cultural.

SILVA, Cleyton Martins; SOARES, Ricardo; MACHADO, Wilson; ARBILLA, Graciela. (2020a), *A Pandemia de COVID-19: Vivendo no Antropoceno*. Revista Virtual de Química, v. 12, n. 4, p. 1001–1016.

SILVA, Cleyton Martins; ARBILLA, Graciela; MACHADO, Wilson; SOARES, Ricardo. (2020b), *Radio nuclídeos como marcadores de um novo tempo: o Antropoceno*. Química Nova, v. 43, n. 4, p. 506–514, 2020b.

SILVA, Cleyton Martins, ARBILLA, Graciela. (2020), *COVID-19:*

Challenges for a new epoch. Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical, v. 53, p. 1-3.

SILVA, Flávia Cristina dos Santos; PEIXOTO, Gilmar Teixeira Barcelos. (2020), *Percepção dos professores da rede estadual do Município de São João da Barra - RJ sobre o uso do Google Classroom no ensino remoto emergencial*. Research, Society and Development, v. 9, p. 1-24.

SOARES, Marcela. (2020), *Precariedade e mistificação da precarização: superexploração da força de trabalho*. Revista Vértices, v. 22, p. 667-686.

SOARES, Ricardo; MELLO, Márcia Cristina Santiago; SILVA, Cleyton Martins, MACHADO, Wilson; GRACIELA, Arbilla. (2020), *Online chemistry education challenges for rio de janeiro students during the covid-19*

pandemic. Journal of Chemical Education, v. 97, n. 9, p. 3396-3399.

SOARES, Ricardo; NAEGELE, Rafaela. (no prelo), *Segregação vertical na área da Química durante a pandemia de Covid-19 no Brasil*. Cadernos de Pesquisa.

TAIBO, Carlos. (2020), *Colapso - Capitalismo terminal, transição ecossocial, ecofascismo*. Curitiba: Editora UFPR.

THOMÉ, Beatriz; MATTA, Gustavo; REGO, Sérgio. (2020), *Ethical Considerations for Restrictive and Physical Distancing Measures in Brazil During COVID-19: Facilitators and Barriers*. Journal of Bioethical Inquiry, v. 1, n. 1, 1-5.

WALLERSTEIN, Immanuel. (2001), *Capitalismo histórico e Civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto.

CRISE DEMOCRÁTICA E AS PROPOSIÇÕES DO MUNICIPALISMO LIBERTÁRIO DE MURRAY BOOKCHIN E DO RADICALISMO DEMOCRÁTICO DE CHANTAL MOUFFE

Isaias Albertin de Moraes*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar e comparar os escritos de Murray Bookchin e sua Teoria de Municipalismo Libertário e os de Chantal Mouffe com seu Radicalismo Democrático. Ambos, pouco estudados no Brasil, têm seus escritos marcados pela busca de uma democracia mais radical e plural. A hipótese que o texto levanta é a de que enquanto o pensamento de Bookchin visa não somente a radicalização da democracia, mas a adoção do próprio método democrático em sua forma mais pura como mecanismo de superação do sistema capitalista; as prescrições de Mouffe se mantêm reformistas e de certo modo flertando com o liberalismo, a despeito de utilizar um campo semântico e conceitual socialista. A apresentação dos autores e de seus pensamentos respeitou a ordem cronológica na qual cada um produziu seus trabalhos, Bookchin na década de 1960 e Mouffe na década de 1990. Assim, na primeira parte dedicou-se a explicar sobre o Municipalismo Libertário, na segunda parte sobre o Radicalismo Democrático e, nas considerações finais, o trabalho intentou em fazer um balanço entre as duas teorias.

Palavras-chave: Crise democrática; Teoria democrática; Nova esquerda; Municipalismo Libertário; Radicalismo democrático.

ABSTRACT

This paper aims to present and compare the writings of Murray Bookchin and his Theory of Libertarian Municipalism and those of Chantal Mouffe with her Democratic Radicalism. Both, not too studied in Brazil, have their writings marked by the search for a more radical and plural democracy. The hypothesis that the text raises is that while Bookchin's thought seeks not only the radicalization of democracy, but the adoption of the democratic method itself in its purest form as a mechanism for overcoming the capitalist system; Mouffe's prescriptions remain reformist and in a way flirting with liberalism, despite using a semantic and conceptual socialist field. The presentation of the authors and their thoughts respected the chronological order in which each one produced their works, Bookchin in the 1960s and Mouffe in the 1990s. Thus, in the first part, the text dedicated to explaining Libertarian Municipalism in the second part about Democratic Radicalism and in the final considerations the work intends to make a balance between the two theories.

Keywords: Democratic Crisis; Democratic theory; New left; Libertarian Municipalism; Democratic radicalism.

* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e pesquisador do Núcleo de Extensão e Pesquisa em Economia Solidária, Criativa e Cidadania (NEPESC) da UNESP. Araraquara, SP, Brasil. E-mail: isaias.a.moraes@unesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1839-803X>

INTRODUÇÃO

Atualmente, há uma notória e latente crise política global com ressonância no antigo sistema de representatividade, sobretudo o modelo partidário. A atual crise da política em nível mundial, a despeito de agravar o niilismo passivo, o ressentimento, a desesperança em diversos indivíduos, possibilitando o surgimento de governos populistas de direita e de neoconservadores, não deixa de ser também uma dessas raras e ricas oportunidades de repensar a organização social-política e econômica da sociedade. Nesse ensejo, alguns trabalhos como de Ernesto Laclau, de Chantal Mouffe, de David Trend, de Murray Bookchin, de Mangabeira Unger, de Vladimir Safatle, entre outros vêm apontando uma virada democrática radical como um possível caminho para solucionar a descrença na política contemporânea.

Etimologicamente, democracia significa *demos* (povo) e *kratos* (autoridade), logo, democracia é poder pertencendo ao povo. Segundo Bobbio (1986, p.12), “[...] se inclui no conceito geral de democracia a estratégia do compromisso entre as partes através do livre debate para a formação de uma maioria”. A busca pela construção de um

entendimento coletivo ou pela estruturação de uma hegemonia na sociedade, usualmente, pode se dar via democracia representativa – política ou de interesses – ou via democracia direta – *referendum*. A democracia por ser um método está, de acordo com Bobbio (1986), aberta a novas formas de organização e de conteúdo. Esses autores citados, cientes disso, buscam estabelecer novos métodos e arranjos democráticos.

A democracia representativa liberal, ou seja, onde o soberano é um legislativo eleito, é relativamente recente, surgindo na Grã-Bretanha após a Revolução Gloriosa de 1688. A participação popular direta nas instâncias decisórias, contudo, remonta aos conselhos tribais e comunais, passando pela organização política de Atenas clássica. Na condição da modernidade, a maior participação popular ocorreu em fases mais radicais das grandes revoluções burguesas dos Estados Unidos da América (EUA) e da França no século XVIII, nas experiências socialistas dos soviets independentes do Estado e do partido bolchevique na primeira fase da Revolução Russa (1917-1921), nas comunas e nos sindicatos espanhóis anarquistas durante a Guerra Civil

Espanhola (1936 – 1939) e no movimento Bhoodan-Gramdan na Índia nas décadas de 1950 e 1960.

Recentemente, com a crise na representatividade político-partidária e na própria democracia representativa do Estado liberal, houve uma revitalização da Teoria democrática em defesa de um modelo mais participativo e puro. Entre os modelos propostos que estão sendo analisados, estudados e colocados em experiência, dois estão se destacando: Municipalismo Libertário de Murray Bookchin e o Radicalismo Democrático de Chantal Mouffe. Ambos os autores foram adotados por movimentos sociais introjetados dentro de uma nova esquerda preocupada em elaborar novas maneiras de organizar a convivência e de compartilhar poderes.

Essa nova esquerda é “[...] mais ‘cultural’ e participativa, refratária a ordens unilaterais e hierarquias, que deseja uma nova economia, mas dá mais destaque, aos direitos, às liberdades, aos indivíduos” (Nogueira, 2013, p. 06). Isso faz com que antigos paradigmas vigentes não consigam atender a demanda dessa nova esquerda que está ciente da maior complexidade que o processo da

globalização e a revolução técnico-científico-informacional impuseram na sociedade moderna. A nova esquerda, assim, busca leituras originais e experiências de organização social-política e econômica fora da dicotomia vivenciada no século XX entre capitalistas-liberais vs socialistas-marxistas.

É diante desse cenário que autores, até então restritos aos círculos marginais e alternativos de organização social e política, estão alcançando maior prestígio e protagonismo em destacados centros de pesquisa e educacionais. São os casos de Bookchin e Mouffe. O Municipalismo Libertário de Bookchin conta com um importante centro de divulgação, o *Institute for Social Ecology*, e seus preceitos estão sendo adotados na Revolução de Rojava³⁴ no norte da Síria, fazendo com que seus estudos e ensaios ganhassem maior notoriedade nesta década. O Radicalismo Democrático de Mouffe, por sua vez, continua em construção e conta com significativa divulgação midiática por meio de entrevistas, de palestras e de textos da autora, além de ter caído nas graças de partidos e de

³⁴ Para um estudo acerca a Revolução de Rojava ver: Moraes, Vieira (2018).

movimentos de esquerda no ocidente, como o *Podemos* na Espanha.

O presente artigo, desse modo, tem como objetivo analisar os principais preceitos acerca da representatividade, da organização social-política e da democracia nos estudos de Bookchin e de Mouffe. Para tanto, adotou como procedimentos técnicos metodológicos uma abordagem sistemática e crítica das principais produções bibliográfica dos autores dentro da delimitação temática proposta. A hipótese que o texto levanta é a de que enquanto o pensamento de Bookchin visa não somente a radicalização da democracia, mas a adoção do próprio método democrático em sua forma mais pura como mecanismo de superação do sistema capitalista; as prescrições de Mouffe se mantêm reformistas e de certo modo dentro da esfera liberal, a despeito de utilizar um campo semântico e conceitual socialista. O artigo está dividido em duas seções, além da introdução e das considerações finais.

Na primeira seção, apresenta-se a biografia e as principais disposições do Municipalismo Libertário de Murray Bookchin. A segunda seção dedica-se em expor a biografia de Mouffe e as diretrizes e os entendimentos

fundamentais do seu Radicalismo Democrático. O artigo não tem a pretensão de esgotar o debate ou de fazer um estudo de estado da arte das obras dos autores. O artigo almeja muito mais introduzir a temática na pauta de pesquisas acadêmicas, propelindo futuros estudos nas obras desses importantes autores contemporâneos e em suas repercussões na sociedade e na política.

MUNICIPALISMO LIBERTÁRIO DE MURRAY BOOKCHIN

O Municipalismo Libertário foi desenvolvido por Murray Bookchin na década de 1960 nos EUA. Bookchin era um intelectual-militante, não oriundo do meio acadêmico, mas do movimento sindical. Filho de operários imigrantes russos, nascido em 1921 em Nova Iorque, ele teve contato com os escritos e a militância política desde muito novo em virtude de sua avó que frequentava grupos de orientação marxista e defensores da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Na adolescência, Bookchin frequentou a *Workers School lower Manhattan*, onde teve uma educação marxista-leninista, pautada na metodologia dialética materialista e na teoria do valor-trabalho (Biehl, 2019). Ao mesmo tempo,

Bookchin trabalhou um período como jornalista, posteriormente empregou-se em uma fundição de Nova Jersey. Nessa época, militou ativamente no movimento sindical, por meio da *United Electrical Workers*, recrutando membros para o *Socialist Workers Party (SWP)* (Biehl, 2014).

Em 1950, o *Manufacturing Belt* (cinturão da indústria) nos EUA estava enfrentando greves por melhores condições de trabalhos. Bookchin participou ativamente das manifestações que obtiveram sucesso em conquistar aumento salarial, mas, para o autor, isso representou a cooptação do proletariado pela burguesia. De acordo com Bookchin (1999), a classe operária foi aos poucos absorvendo um caráter reformista e abandonando o caminho da revolução.

Quando saímos vitoriosos da greve, e retornamos ao trabalho, eu me dei conta de uma mudança total, tanto na organização quanto entre os trabalhadores. Estava claro que o sindicalismo era agora aceito pela burguesia, e que os trabalhadores haviam abandonado seu espírito revolucionário, e estavam apenas interessados pelas vantagens materiais; em suma, reinava uma atmosfera de desmobilização da classe (Bookchin, 1999, p.10).

Para Bookchin (1999), o movimento sindicalista e a classe trabalhadora estavam enfraquecidos como espaço e como atores revolucionários. Havia limites políticos,

sociais e econômicos impostos pela estrutura capitalista. Interessante notar que a conclusão que Bookchin chega é a mesma que Jacob Gorender apresenta de forma mais bem-acabada em sua obra *Marxismo sem utopia* de 1999. De acordo com Gorender (1999), a classe operária no decorrer do processo histórico para sua solidificação como ator social-político e econômico teria demonstrado ser ontologicamente reformista. Desse modo, o proletariado não teria mais como cumprir o papel revolucionário que Karl Marx e Friedrich Engels professavam para essa classe no século XIX.

Em 1956, durante a Revolução Húngara contra o autoritarismo soviético e com a forte repressão por parte de Moscou, Bookchin resolveu romper com o marxismo-leninismo e se aproximou de militantes e de estudos socialistas libertários e anarquistas. Nos anos de 1960, Bookchin apoiou o *Congress of Racial Equality (CORE)* e participou de protestos contra o racismo na Feira Mundial de 1964. Foi na década de 1960 que Bookchin começou a esboçar uma teoria original e vanguardista capaz de responder os anseios de setores da sociedade em superar o sistema capitalista, edificando novas formas de organização política, econômica e social:

o Municipalismo Libertário (Biehl, 2014, 2019).

Na década de 1970, influenciado pelo avanço das questões ambientais, Bookchin escreveu sobre ecologia, política e sociologia. Seus estudos, nessa fase, apresentam uma intensa crítica ao ambientalismo como movimento de transformação da exploração capitalista. Para Bookchin (1982), o movimento verde não seria capaz de revolucionar a infraestrutura do sistema econômico-político. O discurso e as ações dos ambientalistas, sem uma proposta mais abrangente de transformação social, levariam, segundo o autor, à renovação do capitalismo e à perpetuação da opressão, só que com outra roupagem.

De acordo com Bookchin (1982), somente uma revolução social poderia ser eficiente para acabar com toda opressão, inclusive a do homem sobre a natureza. Segundo autor: *“By the early sixties, my views could be summarized in a fairly crisp formulation: the very notion of the domination of nature by man stems from the very real domination of human by human”* (Bookchin, 1982, p.1). O espaço revolucionário, para Bookchin (1982, 1986, 1999, 2002), não era mais a fábrica e tampouco o campo, mas a cidade. O agente revolucionário

não seria a classe trabalhadora, os ambientalistas, ou qualquer outro grupo identitário, mas o próprio cidadão. A nova sociedade não surgiria por meio de uma ditadura do proletariado, porém mediante a construção de assembleias de cidadãos em um método de democracia de conselhos.

[...] proletarian socialism, precisely because it emphasizes that power must be based exclusively on the factory, creates the conditions for a centralized, hierarchical political structure. [...] the factory is not an autonomous social organism. The amount of social control the factory can exercise is fairly limited [...] (Bookchin, 1986, p. 175)

Depois de pesquisar o ambientalismo e a filosofia anarquista, mas reconhecendo suas limitações como processo revolucionário, Bookchin reúne diversos ensaios seus e apresenta sua teoria do Municipalismo Libertário – também denominado de Comunialismo. Esse é a tentativa de uma proposta revolucionária transclassista de incentivo comunitarista e multiculturalista que visa conjugar interesses comuns de diferentes setores sociais com o escopo de superar o sistema capitalista e toda sua opressão (Bookchin, 1986, 1999, 2002).

Para Bookchin (1999, 2002), o município, o bairro, a tribo, a aldeia, a comuna são os locais onde se faz a verdadeira e real política. É o espaço onde ocorre as mais densas relações

humanas, pois é o local de trabalho, de moradia, de divertimento, de negócios, etc. “A comuna é a célula viva que forma a unidade de base da vida política e da qual tudo provém: a cidadania, a interdependência, a confederação e a liberdade” (Bookchin; Boina; Enckell, 2003, p. 20). Entretanto, com a construção do Estado-moderno, nos finais do século XVIII e inícios do século XIX, com a Revolução Industrial no século XIX, e o fortalecimento do sistema capitalista; a ética social perdeu espaço para uma ética econômica utilitarista, individualista e mecanicista. Essa penetrou em vários meios sociais, como o próprio movimento sindicalista, que se estruturou não em um viés comunitarista de rede de proteção, mas em uma organização aos moldes dessa nova ética capitalista de campo de competição da sociedade industrial.

De acordo com Hunt e Sherman (2005), a ética capitalista-liberal estimulou a avareza, o comportamento aquisitivo, o desejo de acumular riqueza, a competição e as motivações egoístas e interesseiras. A urbanização moderna deu-se sob as acepções dessa leitura de mundo, logo a cidade e a comuna na Era moderna tornaram-se fragmentadas, divididas, conflitivas, enaltecendo apropriação desigual de espaços via

especulação imobiliária e reforçando seu papel puramente de reprodução da força de trabalho, menosprezando, assim, sua construção histórica, social-política pré-capitalista (Bookchin, 1984, 1999, 2002; Bookchin; Boina; Enckell, 2003).

Ao pregar o Municipalismo Libertário, Bookchin (1999, 2002) afirma que, na modernidade, a urbanização, em virtude da ética capitalista-liberal, degradou a cidade, o bairro e a comuna que saíram de um conceito de *cite* ou *polis* – corpo político de cidadão livre, para o de *urbe* – conjunto de edifícios, praças; ou seja, enalteceu o lado físico da cidade e não o comunal como rede de proteção.

[...] o município é espaço econômico e espaço humano, de transformação do grupo quase tribal em corpo político de cidadãos. A política — gestão da cidade (*polis*) — tem sido desvirtuada em governo do Estado, tal como a palavra *polis* tem sido impropriamente traduzida por Estado. Esta degradação da cidade em Estado repugna aos antiautoritários, dado que o Estado é instrumento das classes dominantes, monopólio institucionalizado da violência necessária para assegurar o domínio e a exploração do homem pelo homem (Bookchin, 1999, p. 13).

As relações entre as comunidades variadas nem sempre ocorreram alicerçadas na forma de relações entre Estados territoriais soberanos e iguais entre si. Essa forma social organizada em torno de um poder estatal é eminentemente moderna e recente. Anteriormente, havia relações comunais

construídas por afinidades de consanguinidade (família), de coabitação territorial (vizinhos) e afetiva-espiritual (amigos). Segundo Brancaleone (2008, p. 100), as origens da comunidade “[...] repousaria[m] na consciência da dependência mútua determinada pelas condições de vida comum, pelo espaço compartilhado e pelo parentesco”. Esses padrões de relações comunitárias realizavam-se territorialmente em três núcleos espaciais: casa (família), comuna-aldeia- vila (vizinhos) e povoamento (amigos, formas comunitárias de sociabilidade).

Com a passagem do modo de vida rural para o urbano, por efeito do avanço do mercado orientado pela ética capitalista, as comunidades foram tendo seus núcleos organizacionais de sociabilidade sendo modificados aos poucos. Os círculos de parentesco e de vizinhança perderam forças, assim como os sentimentos e as atividades comunitárias. A economia que era doméstica, com produção baseada na agricultura, foi paulatinamente se convertendo para um modelo mercantilista, industrial com planejamento e científica. A convivência

que era baseada em hábitos, costumes e espiritualidade na comunidade passou a ser estruturada pela convenção, pela política estatal e pela opinião pública (Tönnies, 1947).

Para Bookchin (1999, 2002), é preciso rever essa construção do Estado-nação e retomar valores comunitaristas pré-Revolução Capitalista³⁵. De acordo com Bookchin (1999, 2002) e Bookchin, Boina, Enckell (2003), o conceito de Estado-nação é algo inventado, portanto não real. O avanço estatal sobre a comuna trouxe além do alargamento da organização burocrática federal, uma degradação do conceito de cidade e de comunidade como rede de proteção e de apoio ao indivíduo. As relações na cidade, dessa maneira, estão ocorrendo muito mais com as coisas e muito pouco com as pessoas na visão de Bookchin. Para o autor, o local de trabalho, a família, as associações, as relações interpessoais são fenômenos que ocorrem na comuna, no bairro, na cidade e não no Estado.

A Revolução Capitalista em sua fase técnico-científica-informacional tinha de servir, para Bookchin (1986),

³⁵Entende-se que a Revolução Capitalista foi o período longo de tempo que permitiu a mudança do sistema feudalismo para o capitalismo. Ela se iniciou no norte da Itália a partir do século XIV

e completou na Grã-Bretanha com a formação do Estado-nação ea Revolução Industrial no final do século XVIII (Bresser-Pereira, 2017).

não para a competição, o lucro, o egoísmo ou a individualização do ser humano, mas para possibilitar uma condição de “pós-escassez”, isto é, eliminar a necessidade de exploração laboral. O avanço da tecnologia e do sistema organizacional-informacional forneceu meio e instrumentos capazes de libertar as pessoas para retornarem seu posto de cidadãos e reconstruírem uma nova sociedade por meio de um autogoverno democrático.

Segundo Bookchin (1999, 2002) e Bookchin, Boina, Enckell (2003), inspirados nos estudos de Piotr Kropotkin e Liev Tolstói, a sociedade moderna atual possui capacidade de criar uma nova forma de governo centralizada nos movimentos de bairros, nas organizações tribais rurais e urbanas, nos movimentos feministas, nos ecologistas, nas associações de moradores e comunais, entre outros como novos atores transformadores do sistema e da ética capitalista-liberal.

Os cidadãos e os diversos coletivos, segundo Bookchin (1998), organizariam em grupos de afinidade com interesses específicos, no entanto, também, com interesses comunais gerais, como o de estabelecer uma sociedade mais digna, solidária e justa.

Os grupos de afinidade teriam atuação de proteção, organização e apoio social como ocorriam com os antigos círculos comunitários da Era pré-Revolução Capitalista e pré-Estado moderno. Os grupos de afinidade, de acordo com o autor, são as novas “assembleias de tribos”, agora urbanas e com outros valores, tradições e vínculos. Conforme Bookchin:

Os grupos de afinidade poderiam ser facilmente considerados como um novo tipo de prolongamento da família, em que os laços de parentescos foram substituídos por um relacionamento humano extremamente intenso, relacionamento que é alimentado por ideias e práticas revolucionárias comuns. [...] Cada grupo de afinidade tem um número limitado de participantes para garantir o maior grau de intimidade possível entre seus membros. Autônomos, comunitários e francamente democráticos, os grupos combinam as teorias revolucionárias a um estilo de vida e um comportamento igualmente revolucionários, criando um espaço livre onde os seus integrantes podem reestruturar-se, tanto individual quanto socialmente, como seres humanos (Bookchin, 1998a, p.162-163).

Se o sistema econômico e a ética capitalista-liberal transformaram a vida em sociedade em uma competição alienante, utilitarista, individualista, egoísta, estressante e sem propósito, em que a lógica estabelece supostos “ganhadores” e “perdedores” pelo ponto de vista econômico, sendo que um dos critérios utilizados para diferenciar os “vitoriosos” dos “derrotados” é o espacial, ou seja, local de trabalho e de moradia na cidade; haveria, portanto, a

necessidade de libertar a comuna e o município dessa ética perversa e desumana, restabelecendo redes de proteção e autogestão. A liberdade do município é, dessa maneira, muito mais do que meramente um acesso mais democrático aos espaços físicos ou naturais presentes na cidade, mas é o direito de organizar as próprias relações sociais, econômicas e políticas de forma mais cooperativista, solidária, interdependente e democrática.

[...] our freedom as individuals depends heavily on community support systems and solidarity. It is not by childishly subordinating ourselves to the community on the one hand or by detaching ourselves from it on the other that we become authentically human. What distinguishes us as social beings, hopefully with rational institutions, from solitary beings, presumably with minimal or no institutions, are our capacities for solidarity with each other, for mutually enhancing our self-development and creativity and attaining freedom within a socially creative and institutionally rich collectivity (Bookchin, 1986, p. 249).

A política partidária, para Bookchin, Boina e Enckell, (2003), criou um sistema de relação de poder gerido de forma profissional, instituindo estruturas hierarquizadas e burocráticas que acabaram rotulando os cidadãos como simples eleitores e pagadores de impostos. A crise democrática, que as nações estão passando, é oriunda dessa estrutura arcaica de representatividade que, assim como diversas outras relações, foi impregnada pela ética capitalista-liberal. Para Bookchin (1986,

1999, 2002), a solução passa necessariamente por uma maior descentralização institucional que não resultaria fatalmente em uma descentralização territorial. Seria o repasse do poder administrativo para conselhos e assembleias locais, retomando o protagonismo político dos cidadãos. O autor apregoa o resgate da noção do conceito de política como: gestão dos negócios públicos pela população em nível comunitário, isto é, a política como algo participativo e cotidiano das pessoas.

O espaço para isso é, segundo Bookchin (1986, 1999, 2002): as praças, as associações, o local de trabalho e de lazer, a escola, os clubes, as ligas, os grupos de afinidade etc.; distribuídos espacialmente pela cidade, pela comuna e pelo bairro. Dessa forma, os indivíduos organizados em conselhos e em associações laicas buscariam a autogestão, a democracia direta e participativa e a vida comunitária como mecanismo de transformação e proteção social, porém sem perder suas singularidades. O indivíduo alcançaria sua liberdade, que segundo o autor, só seria possível no relacionamento comunal onde “[...] cada um existiria no e pelo outro” (Bookchin, 2010, p.60).

Uma política baseada na participação direta dos cidadãos em nível comunitário é uma política orgânica, ecológica e não formal. Uma política em que cada cidadão amadurece individualmente por meio de seu próprio engajamento político tornando-se cada vez mais capaz de controlar seu destino e poder determiná-lo. Os processos participativos de gestão pública se desenvolvem de forma que a esfera política reforça a individualidade e a esfera individual reforça a política. Um processo de reciprocidade em que o eu individual e o nós coletivo se apoiam mutuamente. Os cidadãos são os agentes da decisão e da autogestão política da vida comunitária. (Bookchin; Boina; Enckell, 2003, p.13).

Percebe-se que Bookchin intenta, sobretudo, resgatar a tradição de autonomia da cultura helênica e sua preocupação com a educação política do cidadão. Nas palavras do autor: “[...] a autonomia helênica estava intimamente relacionada com a ideia de governo social, e com a capacidade que o indivíduo tinha em participar diretamente no governo da sociedade em que vivia, antes mesmo de se ocupar de suas atividades econômicas” (Bookchin, 1998b, p. 82).

Não somente politicamente o município ganha força na Teoria desenvolvida por Bookchin, mas, também, economicamente. Para contrapor a crescente privatização dos bens públicos e o fortalecimento das grandes corporações, que propagam e perpetuam valores da ética capitalista-liberal, bloqueando o nascimento de uma ética mais solidária-cooperativista, o autor propõe a municipalização dos

fatores de produção. A municipalização da economia permite com que os fatores de produção sejam colocados na posse – sem direito de propriedade – da comunidade na forma de assembleias de cidadãos para que sejam utilizados em benefício da própria sociedade local (Bookchin, 1996-2004).

A economia dos diversos municípios não competiria entre si. Por meio das assembleias e de conselhos de cidadãos, as entidades econômicas tenderiam a seguir preceitos éticos de cooperação e de intercâmbio comercial justo. Esse seria organizado em confederações de cidades. Com noções de limite e de equilíbrio, a economia no Municipalismo Libertário apregoa uma economia moral em oposição a uma economia de mercado. A economia moral visa a real interdependência econômica e a solidariedade. Nas palavras de Bookchin: “[...] a terra e as empresas sejam postas de modo crescente à disposição da comunidade, ou mais precisamente, à disposição dos cidadãos em suas livres assembleias e de seus deputados nos conselhos confederais” (Bookchin, 2003, p.35).

Defensor da autogestão e da ação direta, Bookchin (1996-2004) argumenta que a produção não seja assentada

totalmente na produtividade e no lucro, contudo em uma responsabilidade cívica, em um comprometimento moral do indivíduo com a comunidade e com a sustentabilidade ambiental. Segundo Bookchin:

[...] a criação de uma economia inteiramente nova, baseada não só na “democracia no local de trabalho”, mas na estetização das capacidades produtivas humanas; a abolição da hierarquia e dominação em todas as esferas da vida pessoal e social; a reintegração de todas as comunidades sociais e naturais em um ecossistema comum. Este projeto implica um corte total com a sociedade de mercado, as tecnologias dominantes, o estatismo, as sensibilidades patricêntricas e prometêicas para com os humanos e a natureza, que foram absorvidas e realçadas pela sociedade burguesa (Bookchin, 2010, p. 32).

À medida que cada comuna, aldeia, bairro e município se libertam, autorregulando-se e vivenciando uma economia municipalizada em uma democracia direta; os grupos de municípios libertários constituiriam confederações com o objetivo de superar a centralização estatal e o sistema capitalista-liberal. As assembleias, as associações, os grupos teriam, ademais, de formar uma guarda armada ou milícia de cidadãos para protegerem sua nova organização social, política e econômica da ameaça dos interesses do capital e do Estado (Bookchin, 1996-2004).

Em suma a estratégia de ação do Municipalismo Libertário pode ser categorizada nas seguintes etapas: i) dar

autonomia as municipalidades de forma legal e com poder de decisões, inclusive econômico; ii) democratizar os municípios por meio de assembleias de base compostos por grupos de afinidade unidos por ideias e práticas revolucionárias comuns; iii) unir as municipalidades em redes regionais e nas confederações mais amplas, trabalhando paulatinamente para substituir os Estados-nações por confederações municipais; iv) unir os movimentos sociais, os coletivos, as associações vanguardistas, fortalecendo a sociedade civil e estabelecendo um ponto focal mútuo e de interesses gerais; v) assembleias comunais devem se reunir para debates, conflitos e deliberações, tornando uma arena de luta de classes e mantendo sempre seu caráter laico.

RADICALISMO DEMOCRÁTICO DE CHANTAL MOUFFE

Chantal Mouffe tem sua formação intelectual mais ligada a centros universitários do que ao ativismo político. Mouffe nasceu em 1943 em Charleroi, na Bélgica. Na juventude, frequentou as universidades de Lovaina, Paris e Essex, concentrando seus estudos em Ciência Política. Mouffe passou por diversas universidades como professora,

incluindo *Harvard, Cornell, Princeton e Centre National de la Recherche Scientifique*. Entre 1989 a 1995, foi chefe de departamento no *Collège International de Philosophie* em Paris. Atualmente, é professora de Teoria Política e líder do Centro para o Estudo da Democracia na Universidade de Westminster no Reino Unido.

Mouffe vem escrevendo, desde o final da década de 1970, sobre análise do discurso e socialismo. Todavia, é em meados da década de 1980 que surgiu seus principais estudos pós-marxistas sobre democracia, que ganharam maturidade na década de 1990. Juntamente com seu marido, Ernesto Laclau – teórico político argentino e professor de Essex –, Mouffe aos poucos foi rejeitando as ideias de que o determinismo econômico marxista e a luta de classes seriam os pontos fundamentais na dinâmica social. O foco, para eles, passou a ser uma visão pós-marxista com teorias da identidade e da redefinição da política de esquerda em termos de democracia radical e contexto de gramáticas livres de relações de poder.

Mouffe, assim como Bookchin, critica a democracia deliberativa imposta pelo sistema capitalista-liberal,

particularmente a visão defendida por John Rawls e por Jürgen Habermas com sua pretensão de conciliar a liberdade dos gregos – democracia – com a liberdade dos modernos – liberalismo. Segundo Mouffe:

O tão apregoadado “triunfo” da democracia liberal chega num momento em que se verificam cada vez mais discordâncias quanto à sua natureza. Algumas destas discordâncias dizem respeito a um ponto fundamental do liberalismo: a neutralidade do Estado. Como devemos entender isto? Uma sociedade liberal será aquela em que o Estado é neutro e permite a coexistência de diferentes modos de vida e concepções do bem? Ou será uma sociedade em que o Estado promove ideias específicas, como igualdade e a autonomia pessoal? Muitos liberais, numa tentativa de darem resposta ao desafio comunitarista do Estado neutro, defenderam recentemente que, longe de negligenciar as ideias relativas ao bem, o liberalismo é a materialização de um conjunto de valores específicos (Mouffe, 1996, p.179).

Para a autora, o mundo globalizado está enfrentando conflitos plurifacetados como: étnicos, religiosos, gênero, nacionalistas, entre outros. Neste mundo de complexidade política, a democracia liberal representativa ocidental não consegue mais ser eficaz e ter legitimidade. Isso ocorre, segundo Mouffe (1996), pois o universalismo, o racionalismo e o individualismo da teoria liberal têm menosprezado à especificidade da política na vida social, mormente sua capacidade de gerenciar o papel do antagonismo e do poder nas relações comunais. De acordo com a autora, a economia foi a responsável por cegar e por engolir o espaço da política,

gerando turbulências e ameaças na democracia.

Encarar a política como um processo racional de negociação entre indivíduos é obliterar toda a dimensão de poder e antagonismo – aquilo a que chamo “o político” – e falhar, assim, a sua natureza. É também negligenciar o papel predominante das paixões como forças impulsionadoras de conduta humana. Além disso, no campo da política, o que encontramos são grupos e identidades colectivas, e não indivíduos isolados, que significa que a sua dinâmica não pode ser apreendida pela redução a cálculos individuais (Mouffe, 1996, p.186).

Para Mouffe (1996), o pluralismo da democracia representativa é frustratório, uma vez que há um consenso liberal alicerçado no racionalismo, no individualismo, no universalismo e privilegiando uma leitura mais economicista do que política da vida social. Em razão disso, o modelo democrático representativo liberal é de baixa intensidade e está sendo incapaz de ordenar as relações de poder na contemporaneidade.

De acordo com a autora, a democracia representativa liberal estabelece conflito antagonístico, isto é, Nós vs Eles de forma equivocada. Os indivíduos se enxergam como inimigos e tentam anular uns aos outros, portanto qualquer tentativa de compartilhamento se perde. O conflito antagonístico é na verdade um confronto, pois o importante é vencer.

Esse tipo de liberalismo é incapaz de compreender de maneira adequada a natureza pluralista do mundo social, com os conflitos que o pluralismo acarreta; conflitos para os quais jamais poderá existir qualquer solução racional. A típica interpretação liberal do pluralismo é que vivemos num mundo em que existe, de fato, um grande número de pontos de vista e de valores, e que, devido às limitações empíricas, eles nunca poderão ser adotados em conjunto, mas que, ao serem reunidos, constituem um conjunto harmonioso e não conflitante (Mouffe, 2015, p.9).

O confronto, para a autora, é negativo em virtude de se buscar a eliminação de outra pessoa, de grupo ou de ideia. A solução, para cessar o confronto, envolve a retomada da noção do conflito agonismo, que pode levar a melhoraria da condição da convivência. No conflito agonismo há a mesma relação Nós vs Eles, entretanto não há inimigos, mas adversários. Não há a tentativa de eliminação do outro, mas a procura de convencimento, mesmo sabendo que isso às vezes é racionalmente impossível. Conforme Mouffe (2015, p.02): “O anseio por um mundo no qual a dicotomia nós/eles estaria superada está baseado em falsas premissas, e aqueles que compartilham essa visão certamente não compreendem a verdadeira tarefa que a política democrática tem diante de si”.

Para a autora, o próprio esforço no ato de conflitar agonismo estimularia uma força capaz de por si só impulsionar as transformações sociais, econômicas e

políticas. No cerne do conflito agonismo não está o consenso, mas a disputa por aquilo que os grupos não estão dispostos a colocar na balança para negociar. As posições de esquerda-direita ficam claras e suas concepções e sentido político manifestados de formas diferenciadas, sendo a representação das reivindicações populares o principal papel da esquerda.

Na visão de Mouffe (2005), a democracia representativa liberal estabeleceu o confronto antagonístico em vez do conflito agonismo. O importante na democracia representativa liberal é vencer o confronto e obter a hegemonia por meio da destruição do oponente ou criando um consenso centralizador. A convivência social é conflitiva e somente a política teria a potencialidade de organizar a coexistência humana ao optar pelo conflito agonismo e produtivo.

Tendo como finalidade ser aceite como legítimo, o conflito necessita adotar uma forma que não destrua a associação política. Isto significa que algum tipo de ligação deve existir entre as partes em conflito, de forma a que não tratem os seus oponentes como inimigos a erradicar, ao considerar as suas exigências ilegítimas, que é exatamente o que acontece na relação antagonista de amigo/inimigo. [...] Se queremos reconhecer, por um lado, a permanência da dimensão conflitual antagonista ao mesmo tempo que, por outro, permitimos a possibilidade de "domesticação", precisamos de perspectivar um terceiro tipo de relação. A este tipo de relação proponho chamar agonismo. Enquanto que o antagonismo é uma relação nós/eles na qual as duas partes são inimigas que não partilham

qualquer referencial comum, o agonismo é uma relação nós/eles entre partes em conflito que, apesar de admitirem que não existe qualquer solução racional para o seu conflito, reconhecem a legitimidade do seu oponente. São "adversários", não "inimigos". (Mouffe, 2005, p. 20)

A radicalização da participação política, para Mouffe (2001, 2005), é a sobrevivência da democracia na atualidade. Caso não haja uma virada democrática radical, a crise de representatividade no atual modelo da democracia representativa poderá resultar na própria morte da democracia. O revigoramento da democracia passa pela valorização de um conflito agonismo claro entre direita e esquerda em busca da persuasão e do convencimento, não da anulação do outro ou pelo fim do conflito por meio do consenso ao centro. O conflito, no entanto, está sendo inviabilizando em virtude do atual modelo racionalista e economicista das democracias deliberativas ou dialógicas liberais. Ao procurar o consenso ao centro ou a eliminação do outro, os atuais modelos permitem o surgimento de correntes antidemocráticas, neoconservadoras e populistas de extrema-direita. O único consenso possível está no campo simbólico, onde ocorre o conflito democrático. De acordo com Mouffe:

Uma excessiva ênfase no consenso, unida ao rechaço da confrontação, conduz à apatia e ao distanciamento com relação à participação

política. Ainda pior, o resultado pode ser a cristalização das paixões coletivas em torno de questões que não podem ser resolvidas mediante um processo democrático e a explosão dos antagonismos pode deixar em pedaços os próprios fundamentos da civilidade (Mouffe, 2001, p. 17).

A contenção da crise democrática atual, consequentemente da ascensão dos movimentos populistas e fascistas de extrema-direita, passaria, inevitavelmente, pela radicalização da democracia. Segundo a autora: “O que defendemos é uma espécie de “democracia liberal radical” – nós não a apresentamos como uma rejeição do regime democrático liberal ou a instituição de uma nova forma política de sociedade” (Mouffe, 1996, p. 20). Mouffe (1992, 1996, 2001, 2005) rejeita a democracia representativa liberal com seu viés economicista, mas, ao mesmo tempo, não apregoa a adoção de uma democracia direta ou comunitária e tampouco um método de superação do capitalismo. O objetivo da autora é “[...] estender a democracia no âmbito de um regime liberal-democrático” (Mouffe 1992, p. 3).

Dessa forma, seria preciso resgatar o conceito de “político”, que sofre constante ameaça, pelo de “política”. O primeiro, de acordo Mouffe (1996), tem relação com a dimensão social das próprias relações humanas conflitivas, enquanto o segundo está

correlacionado com o conjunto de práticas e de instituições por meio das quais tentam organizar a coexistência humana. O modelo de democracia representativa liberal contemporânea no campo da política não consegue reconhecer o político. A política, por sua vez, vem faltando ao negar espaço para o antagonismo.

A Democracia Radical e plural defendida por Mouffe visa dar voz e reconhecimento às multidentidades presentes na sociedade. A “radicalização da tradição democrática moderna” por meio da “extensão e aprofundamento da revolução democrática” (Mouffe, 1992, p. 01). As aberturas de espaços democráticos mais amplos e plurais permitiriam o renascimento do antagonismo como dimensão ontológica do político. O antagonismo existe e gera conflitos que por sua vez podem vivificar a democracia. Os conflitos, contudo, devem ser mediados por um pluralismo democrático agonístico. Nas palavras de Mouffe:

Diferentemente de outros projetos de democracia radical ou participativa informados por um marco racionalista, a democracia radical e plural rechaça a própria possibilidade de uma esfera pública de argumento racional não excludente em que seja possível alcançar um consenso não coercitivo. Ao mostrar que dito consenso é uma impossibilidade conceitual, não põe em perigo o ideal democrático, como alguns argumentariam. Ao contrário, protege a democracia pluralista de qualquer tentativa de fechamento. De fato, essa

negativa constitui uma importante garantia de que se manterá viva a dinâmica do processo democrático (Mouffe, 2003, p. 49).

Na radicalização da democracia, construindo algo mais pluralista, social e menos universalista e racional, Mouffe procura retornar o conflito no conjunto de práticas e de instituições da política. Isso pode romper a apatia da sociedade diante dos programas políticos completamente similares da esquerda e da direita imposto pela lógica econômica liberal. O conflito agonismo – além de envolver mais o indivíduo com o viver político, rompendo com a impassibilidade que a democracia representativa liberal sujeita as pessoas – pode deter os avanços dos movimentos da extrema direita e neoconservadores, uma vez que fortalece a soberania popular ao incorporar uma demanda de maior participação reprimida da população e esvazia a ressonância do discurso autárquico de comando.

Acredito que deveríamos almejar o estabelecimento de uma ordem mundial pluralista onde um grande número de unidades regionais coexistam, com suas culturas e valores diferentes, onde uma pluralidade de compreensões dos “direitos humanos” e formas de democracia seriam consideradas legítimas (Mouffe, 2003, p.13).

Os trabalhos de Mouffe intentam, dessa maneira, transformar a democracia representativa liberal em um modelo agonístico da democracia, radicalizando por meio da construção de novos

mecanismos institucionais capazes de ordenar e de gerenciar as diversas pluralidades sociais ocasionadoras de conflitos. O espaço social, como um local discursivo, não deve evitar os conflitos e o surgimento dos adversários, mas os confrontos, o nascimento do sentimento de inimigos tão presentes no populismo de extrema-direita e o consenso imposto pelo centro e pela economia liberal.

A Democracia Radical, apregoada por Mouffe (1992, 1996, 2003, 2005), tem o propósito de recolocar o viver político no centro do conjunto de práticas e de instituições da política como uma luta racional e honesta de respeito pelas formas de vida e modos de existência. A política, para a autora, não pode ser vista como um mero balcão de negócio inerente do capitalismo e onde se barganha redistribuição das ações públicas; tampouco o viver político é uma arena de guerra onde a finalidade é vencer ou destruir um oponente. A política é onde há a possibilidade de criar novas formas de organização e de vivências, expandindo as potencialidades do existir político. No entanto, isso não quer dizer que esses espaços democráticos que Mouffe defende têm a intenção de se tornarem em assembleias com poder

decisório em um viés de democracia direta ou comunitária.

Em síntese, o que Mouffe (1992, 1996, 2003, 2005) denomina de Democracia Radical é a ampliação dos espaços democráticos e o revigoramento das práticas e das instituições políticas dentro do modelo liberal-capitalista, contudo oportunizando um viver político mais intenso e profundo. Para tanto, é necessário assegurar o conflito agonismo, porquanto ele é o único propício de atender as demandas de reconhecimento por parte de setores sociais e de indivíduos, bem como de fazer com que tanto a direita quanto a esquerda encontrem seus verdadeiros posicionamentos na luta por questões econômicas, políticas e sociais. A Democracia Radical, para a autora, centraliza a democracia nos grupos sociais, retirando-a do mercado e da economia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo buscou apresentar de forma sucinta e didática os trabalhos do autor Murray Bookchin, com sua Teoria do Municipalismo Libertário, e da autora Chantal Mouffe, com sua perspectiva de Democracia Radical, acerca da participação política e da crise

democrática vigente na atualidade. Ambos os autores constataram o fracasso da democracia representativa liberal para responder os dilemas do mundo moderno. Não somente isso, tanto Bookchin quanto Mouffe afirmam que o modelo vigente se tornou refém do racionalismo economicista ortodoxo. As proposições para superar a crise democrática atual e o avanço do neoconservadorismo pelos autores, todavia, são distintas.

Ambos os autores saíram de uma interpretação marxista da sociedade e se deslocaram para outras leituras, entretanto os caminhos que eles optaram foram diferenciados. Enquanto Murray Bookchin moveu-se para o anarquismo e o socialismo libertário como marco teórico, mantendo-se fiel ao projeto emancipatório do modernismo e à superação do capitalismo como etapa final de seu projeto; Mouffe enveredou-se para o pós-marxismo com sua análise discursiva e semiótica das relações de poder, rejeitou-se a universalidade do projeto modernista e adotou-se o relativismo e o subjetivo do pós-modernismo. Mouffe não propõe um modelo de superação do capitalismo, enfoca no conflito agonismo como meio e processo, menosprezando a infraestrutura econômica da sociedade.

Mouffe faz uma leitura analítica do mundo contemporâneo enriquecedora ao demonstrar claramente que o conflito de ideias, de projetos e de grupos como adversários, isto é, buscando convencer um ao outro, possibilitando a transformação social, não encontra mais espaço nas relações sociais atuais. O modelo de confronto de indivíduos – com identidades líquidas em virtude do individualismo liberal com uma clara dicotomia entre amigos vs inimigos, objetivando o extermínio do outro – o consenso econômico, bloqueando o desenvolvimento social, dominaram as diversas dimensões da vida humana.

A leitura do mundo contemporâneo em Mouffe é primordial, tanto é que seus escritos vêm conquistando importantes leitores e defensores como: *Podemos* na Espanha e o *SYRIZA* na Grécia. Todavia, o modelo teórico de Mouffe é reformista ao não propor um projeto de superação da ética e do sistema capitalista-liberal, mas somente da democracia deliberativa.

É evidente que a apatia política e a carência do viver político junto com o consenso econômico, como a autora demonstra nos seus estudos, são umas das causas da crise democrática e o fortalecimento dos movimentos fascistas

e neoconservadores na atualidade. Assim, é basilar aumentar o nível de debates, de participação popular e incentivar a inclusão e a integração da população no político, gerando o conflito agonismo. Entretanto, quais seriam os espaços responsáveis para estabelecer esse modelo? Seriam os velhos e os antigos espaços institucionais já viesados da política? O conflito agonismo poderia transformar a democracia deliberativa em uma democracia radical e mais plural, mas seria capaz de transformar a ética capitalista-liberal?

Além disso, Mouffe não se dedica a debater como democratizar o mercado e os fatores de produção. A despeito de ter vindo de uma tradição marxista, assim como Bookchin, Mouffe não se propõe a debater a infraestrutura social, isto é, o materialismo econômico. Mouffe procura radicalizar a democracia deliberativa em seus espaços político-sociais como se somente isso fosse capaz de reestruturar a economia e o mercado capitalista. Pode-se afirmar, por consequência, que apesar de Mouffe utilizar um campo semântico e conceitual socialista e de se considerar de esquerda pós-marxista, ela se aproxima – no espectro econômico – do liberalismo social de Amartya Sen,

Anthony Guiddens e Fernando Henrique Cardoso, porém com mais participação política dos grupos sociais.

A hipótese da pesquisa, então, é válida, uma vez que Mouffe intenta em modificar o sistema político e democrático para torná-lo mais justo por meio do conflito agonismo e do viver político, mas não cria uma teoria emancipatória. Mouffe não dá a devida importância de que as arenas onde o debate e o político agem são regulados pelo Estado e suas instituições, tendo como bloco de poder a classe burguesa. A ética capitalista-liberal não permitiria o avanço do conflito agonismo e do viver político ao ponto de proporcionar uma radicalização democrática e econômica, o que haveria seria uma participação política maior por meio de uma inserção-excludente. Essa poderia gerar satisfação e pequenas transformações em um momento, mas não mudanças na infraestrutura de fato.

Diante disso, o artigo acredita que a Teoria do Municipalismo Libertário de Murray Bookchin consegue responder melhor os anseios por mudanças presentes na comunidade e em evitar a cooptação da população pelos movimentos neoconservadores e neofascistas, que aproveitam o desalento

e a crise democrática na sociedade contemporânea. Bookchin defende uma política em que cada cidadão deixa de ser um mero pagador de imposto ou eleitor, mas passa a exercer maior protagonismo político e econômico no seu hábitat natural e social, ou seja, sua tribo, seu bairro, sua comuna, sua cidade. O cidadão amadurece individualmente por meio de seu próprio engajamento político e econômico tornando-se cada vez mais capaz de controlar seu destino e poder determiná-lo.

A liberdade do município é, dessa maneira, muito mais do que meramente um radicalismo democrático de participação em instituições liberais. A liberdade do município é o direito de organizar as próprias relações sociais, econômicas e políticas de forma mais cooperativista, solidária, interdependente e democrática. O Municipalismo Libertário não perdeu a essência modernista e anticapitalista, manteve-se revolucionário – com um modelo mais gradualista-vanguardista – e optou por uma leitura transclassista da sociedade, incorporando temas pós-marxistas, mas sem menosprezar a infraestrutura econômica.

O Municipalismo Libertário não tem a ilusão de acabar utopicamente com

os conflitos, mas tem aspiração de criar movimentos sociais capazes de organizar o espaço comunal de forma mais democrática, humano e menos violento estruturalmente, culturalmente e diretamente³⁶. Os conflitos serão debatidos em assembleias, grupos de afinidade, coletivos, etc, edificados em nível local e confederados. O confronto para o Municipalismo Libertário, por sua vez, tem de ser evitado, mas caso ele ocorra, os grupos e assembleias populares precisam estar preparados e possuírem guarda armada para preservarem sua liberdade e municipalização dos fatores de produção.

Evidencia-se, ademais, que Bookchin procurou resolver, inclusive, a questão da crise de identidade presente na contemporaneidade. O modelo da democracia representativa liberal vigente fez com o indivíduo se fragmentasse, surgindo várias identidades, que por vezes são contraditórias. O descentramento do indivíduo fez com que ele não possuísse uma identidade fixa, essencial ou permanente.

O indivíduo, na democracia representativa liberal, é variável, problemático e está em constante crise identitária. Ao fixar a vida do indivíduo na comuna, no bairro e na cidade, Bookchin não somente cria um espaço de participação política, social e econômica, mas estabelece, também, um sentimento de pertencimento, de raiz, ao permitir o renascimento de elos e de vínculos comunitários presentes na Era pré-Revolução Capitalista. O indivíduo se sente pertencido ao local e toda sua rede de proteção, que é concreto, mesmo estando conectado ao global – algo, na maior parte da vez, abstrato. Bookchin consegue colaborar, assim, para a amenização da crise identitária e a liquidez da sociedade. O modelo do Municipalismo Libertário vem sendo implementado, dentro dos limites impostos pela conjuntura local e global, em duas regiões: Rojava na Síria e Chiapas no México.

Infere-se que os trabalhos tanto de Murray Bookchin quanto de Chantal Mouffe contribuem significativamente para compreender o mundo contemporâneo com suas particularidades. Tanto Bookchin quanto

³⁶Para conhecer melhor o debate sobre violência e suas três formas na sociedade (estrutural, direta

e cultural) ver os diversos trabalhos de Johan Galtung. Uma introdução a sua vasta obra pode ser lida em: Amaral (2015).

Mouffe fazem um esforço teórico com o escopo de achar meios de criar confluências entre as identidades em um cenário fragmentando e multicultural da atualidade. Os dois intelectuais chegam parcialmente à mesma conclusão: é preciso radicalizar a democracia (com pluralismo, participação, inclusão, etc.). Bookchin e Mouffe enxergam o conflito como algo salutar e com potencialidade de transformação da sociedade. A principal diferenciação entre os dois é a

de que o Municipalismo Libertário de Bookchin mostra um caminho mais claro e infraestrutural que deve ser percorrido para alcançar os objetivos propostos, enquanto o Radicalismo Democrático de Mouffe se dedica mais a caracterizar os dilemas contemporâneos e se mantém resignado perante as instituições liberais e o capitalismo.

Referências Bibliográficas

AMARAL, Rodrigo A. D. (2015). Considerações sobre a violência pela ótica de Johan Galtung: alguns aspectos do terrorismo e o advento da intolerância. Araraquara: *Revista Cadernos de Campo*, n. 19, p.p 101-116. Disponível em:

<https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/7661>. Acesso em 31 de jul. 2019.

BIEHL, Janet .(2014). *Ecology or Catastrophe: The Life of Murray Bookchin*. London: Oxford University Press.

BIEHL, Janet. (2019). Bookchin's Libertarian Municipalism. *Revista Cadernos de Campo*, Unesp-

Araraquara, n. 26 p. 63-78, jan. /jun. Disponível em:

<https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/12950/8500>. Acesso em 14 de set.

BOBBIO, Norberto. (1986). *O futuro da democracia*. São Paulo: Paz e Terra.

BOOKCHIN, Murray.(1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto: Cheshire Books.

BOOKCHIN, Murray. (1984). *Popular Politics vs. Party Politics*. River Valley Voice. Disponível em: http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/politics.html. Acesso em 31 de jul. 2019.

- BOOKCHIN, Murray. (1986). *Post-scarcity anarchism*. Montreal-Buffalo: Black Rose Books.
- BOOKCHIN, Murray. (1998a). Grupos de Afinidade. In. WOODCOK, George. *Os Grandes Escritos Anarquistas*. São Paulo: L&PM.
- BOOKCHIN, Murray. (1998b). *Murray Bookchin – Textos dispersos*. Lisboa: SOCIUS.
- BOOKCHIN, Murray. (1999). *Municipalismo libertário*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA.
- BOOKCHIN, Murray. (2002). The Communalist Project. *Communalism: International Journal for a Rational Society*, 2, Nov. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-the-communalist-project>. Acesso em: 31 de jul.2019.
- BOOKCHIN, Murray. (1996-2004). *The Third Revolution: Popular Movements in the Revolutionary Era*. London: Cassell.
- BOOKCHIN, Murray. (2010). *Ecologia social e outros ensaios*. Organização e prefácio Mauro José Cavalcanti. Rio de Janeiro: Achiamé.
- BOOKCHIN, Murray; ENCKELL, Marianne; BOINO, Paul. (2003). *O bairro, a comuna, a cidade... Espaços libertários*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/IEL.
- BRANCALEONE, Cassio. (2008). Comunidade, Sociedade e Sociabilidade: Revisitando Ferdinand Tönnies. *Revista de Ciências Sociais*, Florianópolis, v.39, n.01, p. 98-104. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/511>. Acesso em 10 de ago. 2019.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz C. (2017). The two forms of capitalism: developmentalism and economic liberalism. *Brazilian Journal of Political Economy*, vol.37 no.4 São Paulo, p.680-703. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid=S0101-31572017000400680>. Acesso em 10 de out. 2018.
- GORENDER, Jacob. (1999). *Marxismo sem utopia*. São Paulo: Ática.
- HUNT, E.K; Sherman, Howard J. (2005). *História do pensamento econômico*. Petrópolis: Vozes.
- MORAES, Isaiás A.; VIEIRA, Fernando A. C. O municipalismo libertário e a Revolução em Rojava. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, Uberlândia, v.7, n.2, p. 62-109. Disponível em:

http://www.seer.ufu.br/index.php/critica_sociedade/article/view/39283. Acesso em 05 de fev. 2021.

MOUFFE, Chantal. (1992). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship Community*. London: Verso.

MOUFFE, Chantal. (1996). *O Regresso do Político*. Lisboa: Gradiva.

MOUFFE, Chantal. (2001). Globalização e Cidadania Democrática. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, Curitiba, v.36, p. 17-25. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/1779>. Acesso em 15 de mai. 2018.

MOUFFE, Chantal. (2003). Democracia, cidadania e a questão do

pluralismo. Florianópolis: UFSC. *Revista Política & Sociedade*, nº3, p.11-26. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/2015/1763>. Acesso em 31 de jul. 2018.

MOUFFE, Chantal. (2005). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa Editorial.

NOGUEIRA, Marco. (2013). *As ruas e a democracia: ensaios sobre o Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contraponto.

TÖNNIES, Ferdinand. (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losa

VERDE E PRETO: IDEIAS E EXPERIÊNCIAS ANARQUISTAS E SOCIALISTAS LIBERTÁRIAS DIANTE DAS QUESTÕES ECOLÓGICAS, AMBIENTAIS E AGRÁRIAS

Kauan Willian W. Dos Santos*

RESUMO

Esse artigo busca mostrar um balanço de ideias e experiências anarquistas diante das questões ecológica, ambientais e agrárias. Além disso, também mostra que, ao formular questões antidominações, não subjugando uma opressão à outra, o socialismo libertário e anarquistas podem apresentar os melhores métodos para pensarmos sociedades sustentáveis, ecológicas e socialistas. Nesse sentido, falaremos primeiramente das formulações de dois grandes teóricos que encabeçaram o contato do anarquismo e a ecologia - embora esse último termo não fosse utilizado - Piotr Kropotkin e Eliséé Reclus. Depois passamos para como a experiência dos anarquistas entre camponeses e indígenas fez essa ideologia estar à frente entre seus concorrentes revolucionários nos debates da importância da questão agrária numa revolução e na construção do socialismo, o que fez parte dos anarquistas verem com maus olhos o industrialismo socialista também. Após isso mostraremos alguns debates anarquistas após 1968, quando o ambientalismo e o movimento ecológico entraram à tona, assim como movimentos antiglobalização e de minorias étnicas que rebuscaram questões ambientais, agrárias e ecológicas em suas experiências. Após isso, concluímos com um balanço sobre a importância de movimentos anarquistas de centros urbanos, sindicais e movimentos sociais imbricarem uma luta que envolva tais questões.

Palavras-chave: Anarquismo; Ecologia Social; Ecologia Libertária; Lutas do Campo.

RESUMEN

Este artículo busca mostrar un equilibrio entre las ideas y experiencias anarquistas sobre temas ecológicos, ambientales y agrarios. Además, también muestra que, al formular preguntas contra la dominación, sin someter una opresión a la otra, el socialismo libertario y los anarquistas pueden presentar los mejores métodos para pensar en sociedades sostenibles, ecológicas y socialistas. En este sentido, primero hablaremos de las formulaciones de dos grandes teóricos que encabezaron el contacto del anarquismo y la ecología -aunque no se utilizó este último término- Piotr Kropotkin y Eliséé Reclus. Luego pasamos a cómo la experiencia de los anarquistas entre campesinos e indígenas colocó a esta ideología en la vanguardia de sus competidores revolucionarios en los debates sobre la importancia de la cuestión agraria en una revolución y en la construcción del socialismo, que lo convirtió en una cosa anarquista. Ver también con mal ojo al industrialismo socialista. A continuación, mostraremos algunos debates anarquistas posteriores a 1968, cuando el ambientalismo y el movimiento ecológico pasaron a primer plano, así como los movimientos antiglobalización y de minorías étnicas que exploraron temas ambientales, agrarios y ecológicos en sus experiencias. Posteriormente, concluimos con un balance sobre la importancia de los movimientos anarquistas en los centros urbanos, sindicatos y movimientos sociales para imbricar una lucha que involucre tales temas.

Palabras llave: anarquismo; Ecología social; Ecología Libertaria; Luchas de campo.

* Doutorando em História Social (USP). Professor da rede pública municipal de São Paulo (SP)

INTRODUÇÃO: ECOLOGIA E SOCIALISMO

Em 1982, o intelectual socialista Raymond Williams, famoso pelo estudo da cultura e por reformular diversas questões do marxismo contemporâneo, publicou o texto “Socialismo e Ecologia”. Para ele, citando a família socialista, “alguns de nós passaram os últimos anos refletindo sobre o socialismo ecológico”, e que, nesse sentido “estão sendo feitas tentativas para unir duas formas de pensar que são obviamente muito importantes em nosso presente; mas não é uma tarefa fácil” (WILLIAMS, 1989, p. 15). Nesse texto, Williams fez uma crítica à ideia de dominação da natureza – que estava arraigado em certo socialismo junto ao iluminismo ocidental – e também ao desenvolvimentismo das experiências do chamado “socialismo real”. Além disso, o intelectual apresenta a necessidade dos socialistas absorverem e disputarem conceitos ecológicos que eram heterodoxos ideologicamente falando, variando do liberalismo à extrema esquerda no período, buscando nas tradições apagadas dos socialistas e revolucionários uma visão diferente daquela que havia sido fracassada da União Soviética, por exemplo.

Para o pesquisador Michael Löwy, a simbiose entre o socialismo e as ideias ecologistas resultou no ecossocialismo que teve origens nas “obras de pensadores do porte de Manuel Sacristan, Raymond Williams, Rudolf Bahro e André Gorz” bem como “James O’Connor, Barry Commoner, John Bellamy Foster, Joel Kovel” (Löwy, 2014, p. 44-45) e outros. Esses pesquisadores, muitos que vinham das fileiras militantes e ativistas pacifistas, antinucleares, ambientalistas e ecologistas do final de década de 1960, tentavam rebater os ideais liberais, e até anticomunistas desses movimentos, mas também fazendo uma crítica à esquerda das experiências e ideários desenvolvimentistas, industriais, predatórios e de dominação da natureza, rebuscando sincronias de ideias ecologistas em experiências e escritos marxistas como de Marx e Engels, Walter Benjamin, Rosa Luxemburgo e outros. Como experiência, Löwy traz a versão do socialismo ecológico de Chico Mendes no Brasil, que tinha uma “espécie de reforma agrária adaptada às condições da Amazônia, de inspiração socialista” (Löwy, 2014, p. 15).

Não obstante, um desses intelectuais e militantes rebuscou outra tradição para lidar com as questões

ecológicas no socialismo. Em 1976, Murray Bookchin havia escrito a obra “Toward an Ecological Society” e mais tarde, “A Ecologia da Liberdade (The Ecology of Freedom)”, em 1982. Para ele, um dos principais autores socialistas que podem contribuir para uma ecologia radical foi o anarquista Piotr Kropotkin. Para Bookchin, embora considerando ainda parte do anarquismo arraigado com um desenvolvimentismo e uma ideia de dominação da natureza próxima ao antropocentrismo, Kropotkin “dá ênfase na necessidade de uma reconciliação com a natureza, o papel da ajuda mútua na evolução natural e social, seu ódio à hierarquia e sua visão de uma nova técnica baseada da descentralização e na escala humana” (BOOKCHIN, 2015, p.4). Bookchin busca na história da humanidade traços e versões anti-hierárquicas que podem contribuir para uma visão de uma sociedade ecológica e igualitária entre humanos e entre esses e a natureza, já que, para ele, essas dominações, e a própria noção de hierarquia, se alimentam, não sendo possível destruir uma sem a outra.

Mas Bookchin também não reconheceu, assim como outros socialistas, que além da teoria de Kropotkin, o chamado socialismo

libertário, que havia ascendido na Primeira Internacional dos Trabalhadores, e que até a Primeira Guerra Mundial foi “o elemento dominante na esquerda radical autoconsciente internacionalista” (ANDERSON, 2014, p. 20), teve muitas contribuições para a ecologia socialista ou social. Como o sociólogo Benedict Anderson sustenta o anarquismo “não desprezou os camponeses nem os trabalhadores agrícolas” e “igualmente hostil ao imperialismo, não sustentava preconceito teóricos contra nacionalismos “menores” (ANDERSON, 2014, p. 20). Anarquistas também criticaram fortemente, desde sempre, visões marxistas de progresso via industrialização na própria AIT, assim como o centralismo desenvolvimentista das experiências socialistas nacionais.

Arraigado, portanto, ao internacionalismo, à questão agrária, às lutas de libertação nacional no sul global e a uma visão anti-domações que incluía não só humanos, muitas vezes anarquistas puderam apresentar uma visão que seria vista como sustentável e ecológica. Esse artigo busca mostrar algumas dessas ideias e experiências e um breve balanço do anarquismo diante da questão ecológica, que é

imprescindível para uma esquerda atual que quer ultrapassar visões predatórias e antropocêntricas. Além disso, também mostra que, ao formular questões antidominações, não subjugando uma opressão à outra, o socialismo libertário e anarquista podem apresentar os melhores métodos para pensarmos sociedades sustentáveis, ecológicas e socialistas. Nesse sentido, falaremos primeiramente das formulações de dois grandes teóricos que encabeçaram o contato do anarquismo e a ecologia – embora esse último termo não fosse utilizado – Piotr Kropotkin e Eliséé Reclus. Depois, passamos para como a experiência dos anarquistas entre camponeses e indígenas fez essa ideologia estar à frente entre seus concorrentes revolucionários nos debates da importância da questão agrária numa revolução e na construção do socialismo, o que fez parte dos anarquistas verem com maus olhos o industrialismo socialista também. Após isso, mostraremos alguns debates anarquistas após 1968, quando o ambientalismo e o movimento ecológico entraram à tona, assim como movimentos antiglobalização e de minorias étnicas que rebuscaram questões ambientais, agrárias e ecológicas em suas experiências. Após

isso, concluímos com um balanço sobre a importância de movimentos anarquistas de centros urbanos, sindicais e movimentos sociais imbricarem uma luta que envolva tais questões.

NATUREZA, ANIMAIS E A QUESTÃO AGRÁRIA NAS PRIMEIRAS ONDAS DO ANARQUISMO

Embora levado por uma consideração de que a organização social humana era imprescindível para o desenvolvimento social, para o pesquisador Felipe Corrêa, o russo Mikhail Bakunin, um dos principais formuladores do anarquismo, tinha como formulação da análise da realidade o “materialismo científico-naturalista”. Esse método considerava a sociedade como um alongamento da natureza analisando “toda a escala dos seres reais, conhecidos e desconhecidos, desde os corpos orgânicos mais simples até a constituição e o funcionamento do cérebro do maior gênio” (CORRÊA, 2019, p.334). Para Corrêa, a teoria bakuninista seria uma brecha para os libertários romperem “com as tradições filosóficas antropocêntricas” (CORRÊA, 2019, p.335), já que a sociedade humana deve buscar “a

diversidade na unidade” e a libertação tanto si quanto da natureza e dos seres que os cercam.

Um pensador cânone do anarquismo, o geógrafo Piotr Kropotkin, também negava a contraposição antropocêntrica do ser humano contra ou exterior à natureza. Na sua obra, “Ajuda Mútua: um fator de evolução”, publicada em 1902, Kropotkin rejeita as hipóteses darwinistas de que a competição levaria à evolução, afirmando que foi o apoio entre diversas espécies que contribuiu para sobrevivência e do equilíbrio da natureza. Dessa forma, Kropotkin, além das questões de ciência biológica, também única às ciências sociais com as naturais, usa esse argumento para rebater a ideia de que a competição do livre mercado era necessária. Ele também pontuava a própria questão da dominação de classe e também entre espécies, já que “a solidariedade entre os seres vivos não era um apelo societário, mas o instinto que contribuía para que todos os seres vivos evoluíssem e gerassem descendentes” (PAULA, 2017, p. 12). Dessa forma, o anarquismo teria que buscar um equilíbrio entre a natureza e a sociedade, já que estas não estavam separadas, sendo assim a forma comuna descentralizada que integra o trabalho com a terra, seria imprescindível para

esse desenvolvimento histórico que, para ele, “uma sociedade livre, reentrando na posse da herança comum, deverá buscar no livre agrupamento e na livre federação dos grupos uma organização nova” (KROPOTKIN, 2011, p. 37).

Outro geógrafo das fileiras anarquistas, o francês Élisée Reclus, hoje conhecido e rebuscado como um dos expoentes da geografia social, elaborou inúmeras considerações sobre a natureza e a sociedade. Para o autor José Maria Ferreira, o anarquista foi um dos precursores de uma ecologia libertária já que, na teoria que ele sistematizou,

O progresso civilizatório da espécie humana implica um equilíbrio ecossistêmico com todas as espécies animais e vegetais. Esse equilíbrio passa pela domesticação e a aprendizagem com todas as espécies animais e vegetais, não as olhando nem as entendendo como espécies externas à espécie humana, mas internas aos desígnios de emancipação social (FERREIRA, 2006, p. 113).

Reclus, que teve uma experiência revolucionária intensa, participando da Primeira Internacional dos Trabalhadores e da Comuna de Paris, assim como prisões e um exílio na Nova Caledônia (Melanésia), assim como científica, visitando a América do Sul e observando sociedades originárias, de fato, considerava um certo nível de dominação da natureza para o desenvolvimento da tecnologia, mas que essa deveria ser usada de forma a

melhorar a vida do ser humano em consonância com a da natureza. Nesse sentido elaborou uma geografia que considerava “a cooperação, a solidariedade, a liberdade e o amor, a ser desenvolvido pelos indivíduos e os povos em escala universal” (FERREIRA, 2006, p. 113) e que o Estado, o capital e a dominação religiosa ou de classes, o colonialismo, assim como a divisão de fronteiras artificiais seria um entrave a esse desenvolvimento. É muito interessante também que, ao elaborar o conceito de “a Grande Família”, onde todos os seres estavam interligados e, nós mais próximos dos animais, Élisée Reclus era adepto do vegetarianismo. Longe de ser algo apenas individual, ele refletia que o capitalismo industrial havia afastado os homens dos demais animais, potencializando sua objetificação e coisificação, sendo que “nossos hábitos carnívoros, que as espécies de animais sacrificadas ao apetite humano tenham sido sistemática e metodicamente desfiguradas, diminuídas, desvalorizadas em sua inteligência e seu valor moral” (RECLUS, 2010, p.7). Esse argumento é o mesmo do movimento por libertação animal décadas depois, mostrando a relevância e atualidade do pensamento desse e outros libertários

diante das questões ecológicas e ambientais.

Não obstante, o socialismo libertário, longe de ter se desenvolvido apenas em figuras intelectuais, e, como a historiografia e ciência política atuais o entendem como uma doutrina e forma de ação com “um significativo impacto na classe trabalhadora, sendo esta entendida de maneira ampla e incluindo trabalhadores assalariados sem controle de seu próprio trabalho, suas famílias e desempregados” (VAN DER WALT, 2018, p. 119-120), devemos analisá-lo a partir de sua prática e como se construiu com as contradições e necessidades reais de trabalhadores e oprimidos ao redor do globo. Nesse sentido, o pesquisador Felipe Corrêa, ao apontar a primeira onda do anarquismo, como sua fase de gênese (1868-1894), e a segunda onda, a principal e mais influente (1895-1923) que cobre as revoluções do México, na Rússia e na Ucrânia, deixa evidente o caráter, ainda mais nesse segundo período, da presença anarquista entre camponeses e trabalhadores rurais (CORRÊA, 2015, p. 282-283). É fato, não obstante, que “a influência anarquista entre os camponeses foi modesta, se comparada com sua influência entre a classe trabalhadora moderna” havendo, em expressão

política considerável, apenas “na Ásia (Coreia/Manchúria), na Europa (Ucrânia e Espanha) e na América Latina (México)” (VAN DER WALT, 2018, p. 121).

Mesmo assim, muitos anarquistas e libertários tentaram construir uma luta comum com a classe campesina primeiro que seus outros concorrentes revolucionários, como os socialistas estatistas no período. Essa tentativa de inserção e mediação trouxe debates que, muitas vezes, deixaram legados históricos para os povos do campo, a luta de terras e, como consequência, uma luta ecológica, não só para o anarquismo, mas para o socialismo, a luta de classes e a luta anticolonial.

A primeira deles que podemos analisar é a influência de ideias e práticas libertárias e anarquistas na Revolução Mexicana, iniciada em 1910. No início do século XX, tais pensamentos e ações começaram a penetrar no caldo reivindicativo que era contrário à ditadura de Porfirio Díaz. Em 1900, Henrique e Jesús Flores Mágón publicam o periódico *Regeneración*, primeiramente de caráter reivindicativo heterodoxo mas logo se aproximando dos conceitos de ação direta, próximos

do anarquismo. A influência do periódico construiu o Partido Liberal Mexicana (PLM), uma organização política de caráter libertário e aglutinador de forças sociais no combate contra o governo ditatorial. No programa dessa organização era defendida a abolição da pena de morte para o ensino básico obrigatório até os 14 anos, a criação de um salário mínimo, e outras pautas que eram comuns às petições que o movimento operário global construía. Não obstante, o PLM e o *Regeneración* também defendiam e colocavam em evidência a expropriação e a coletivização dos latifúndios e terras não cultivadas (MALDONADO, 2015, p. 49-50). Tanto na região de influência do PLM, a Baja Califórnia, quanto no centro, com o grupo anarquista Lucha e Casa Del Obrero, e também no Sul, em Morelos, onde Emiliano Zapata construiu uma síntese entre a luta indígena local e ideias libertárias, a questão da luta camponesa e da terra se transformou em um dos pilares desse processo revolucionário. Zapata, com um exército que chegou a ter 70 mil combatentes, colocava no seu plano de Ayala que

Em virtude do fato de que a imensa maioria de *pueblos* e cidadãos são donos somente da terra sob o seu corpo, sofrendo os horrores da pobreza sem conseguir melhorar a condição social em qualquer maneira ou se dedicam à Indústria ou

Agricultura, pois as terras, madeira e água são monopolizadas em poucas mãos, por isso, será expropriado um terço desses monopólios dos seus donos, com indenização prévia, para que os *pueblos* e cidadãos possam obter *ejidos*, colônias e fundações para os *pueblos*, ou os campos para plantar e trabalhar, e para a prosperidade e melhora do bem-estar de todos os mexicanos (“Ayla Plan” in: WOMACK, 1968, p. 400).

A constatação de que a defesa da terra estava em consonância com o bem-estar dos precarizados, para o pesquisador Sergio Maldonado, só pode ter sido desenvolvida devido às propostas dos irmãos Mágons, que, por sua vez, rebuscaram conceitos de Kropotkin e Bakunin para a defesa de terra, pensamentos que foram adaptados também a partir da necessidade e experiência da defesa das terras indígenas e camponeses no México (MALDONADO, 2015). Uma experiência desenvolvida por meio da defesa da posse de terra pelos produtores e em consonância com a questão agrária e indígena nacionais, também fez com que os irmãos Mágons “defendessem uma forma de anarquismo que se baseava na criação de comunidades locais e autossustentáveis” (MALDONADO, 2015, p.51). Nesse sentido, não se tratava apenas de uma apropriação de terras para o uso e extração desenfreada, e nem usar o território para uma devastação e conseqüentemente industrialização, o

que marcava certa visão etapista do socialismo europeu do período, mas

há imensas extensões virgens que o pobre com seus robustos braços pode lavrar e dar vida para toda a sua família. [...] A luta fratricida deve ser por o aperfeiçoamento geral e nunca por sustentar o poder a um homem. [...] Lutemos, mais lutemos por algo mais nobre, lutemos para dar para nossos filhos, Terra e Liberdade! (REGERACIÓN, 16/12/1911, p. 2).

Essa visão e tradição de revolução marcaram uma longa duração na luta de terras e pela reforma agrária tanto no México, mas global, que se estendeu na luta de indígenas e camponeses peruanos, na Colômbia, no Brasil, em Cuba e em outros países latino-americanos no século XX e XXI, o que torna a influência libertária nessa questão digna de nota.

Outro processo revolucionário interessante, na mesma década, se deu na Ucrânia com as forças revolucionárias camponesas que lá construíram estratégias e horizontes com outras especificidades em relação à Revolução Russa. Em 1918, o território foi cedido, junto com outros, ao governo imperial alemão, por meio do Tratado de Brest-Litovsky. Ao contrário do processo russo, a maioria camponesa, que era a esmagadora maioria da Ucrânia, tinha mais influência do processo organizativo dos soviets e bem menos do Partido Comunista. Sendo assim, logo no mesmo ano, o Movimento Revolucionário de

Camponeses da Ucrânia se constituiu a partir da tomada e socialização de terra de volta aos trabalhadores e contra o Império Alemão. No sul, em particular da região de Guliaipolé, guiados pelo camponês anarquista Nestor Makhno, criaram o “movimento makhnovista”, a partir de uma estratégia que combinava o anarquismo organizacionista, a tradição camponesa e táticas de guerrilha. Para o pesquisador Felipe Corrêa, “constituiu um movimento de camponeses pobres e operários que se autodirigiram tanto na defesa dos ataques de inimigos quanto no avanço para a conquista e libertação de regiões amplas”, sendo assim, “as forças makhnovistas encabeçaram um processo revolucionário de larga escala com resultados notáveis” (CORRÊA, 2014, p. 3).

O mais interessante para nós nesse caso foi a socialização autogestionária de terras que acontecia quando o exército makhnovista libertava um território. Piotr Arshinov aponta que:

A liberdade dos camponeses e dos operários, diziam os makhnovistas, pertence a eles próprios e não pode sofrer nenhuma restrição. É a eles mesmos que compete agir, construir, organizar-se como entenderem em todos os domínios da sua vida. Quanto aos makhnovistas, só podem ajudá-los com um ou outro conselho ou opinião e pôr à sua disposição as forças intelectuais e militares necessárias, mas não querem em nenhum caso prescrever seja o que for (ARSHINOV, 1976, p.163).

Ao ajudar a conquista dos territórios aos camponeses e trabalhadores, o aspecto de liberdade de posse, organização e método social e político deveriam ser construídos voluntariamente por aquela comunidade, o que faz ponte com a discussão contemporânea sobre autonomia e soberania de povos originários diante de suas terras, uma das bases das lutas ecológicas hoje em dia. O panfleto makhnovista se mostrava como um “movimento revolucionário espontâneo e autônomo que se apóia nas massas laboriosas e aspira a estabelecer a liberdade e o bem-estar social e econômico de todos” (MAKHNO, 2001, p.83).

ECOLOGIA SOCIAL, COMUNITARISMO, AÇÃO DIRETA E INDIGENISMO NO ANARQUISMO CONTEMPORÂNEO

Com a queda do muro de Berlim, setores progressistas buscaram formas alternativas ao modelo soviético e estalinista que dava ênfase à economia e à disputa nacional contra os Estados Unidos. Estudos sobre as opressões que envolviam sexualidades, gêneros, etnias, meio ambiente, animais e outras

tomaram conta de movimentos, atos, grupos e teorias (SANTOS, 2020, p. 40). Grande parte da esquerda clássica também se aproximava ao debate sobre o ambientalismo, ao se interessar sobre os danos dos testes nucleares e ao estudarem sobre o aquecimento global. Mas nisso, enquanto parte da esquerda aderiu a um socialismo crítico de suas experiências construindo uma ecologia radical, parte da esquerda, ou pós esquerda, por vezes repetiu um anticomunismo ou antisocialismo tentando romper com os espectros políticos e, até mesmo, abandonando a luta de classes.

Nesse contexto, o militante e escritor Murray Bookchin, que havia passado das fileiras trotskistas para o anarquismo, criticava organizações rígidas centradas no eurocentrismo e no economicismo, mas também polemizava com parte tais grupos que se envolviam em atos individuais e isolados, achando que iriam mudar parte da realidade. Um desses, Hakim Bey, em 1985 (na Inglaterra), sob o título “Zona Autônoma Temporária (TAZ)”, abandonava a revolução e propunha a “participação imaginativa em outras culturas”, “abandono da pureza ideológica”, adesão ao “antitrabalho”, “pornografia e entretenimento como veículos de uma

re-educação, criação de uma música “nova e insana”, necessidade de um “anarquismo místico e democratização do xamanismo”, “glorificação literal dos sentidos”, abandono do “esquerdismo” e adesão ao “terrorismo poético” e por fim, uma “cartografia da autonomia” como mostra o historiador Rafael Viana da Silva (2018). Bookchin o criticava durante afirmando que “os objetivos sociais e revolucionários do anarquismo vêm sofrendo um amplo desgaste, a ponto de a palavra anarquia estar se tornando parte do elegante vocabulário burguês do século XXI desobediente, rebelde [...] mas [...] inofensivo.” (BOOKCHIN, 2011, p. 48).

De fato, Bey, ao criticar o mundo industrial e o trabalho e projetando sociedades isoladas teve respaldo de ambientalistas que pensavam o mundo próximo da natureza. Não obstante, Bookchin havia lançado a obra “Ecologia da Liberdade”, onde colocava a ecologia dentro de estratégias geridas em organizações sociais e revolucionárias, propondo o que chamava de ecologia social. Para Bookchin, a estratégia do sindicalismo estaria se definindo com o mundo pós industrialização, portanto, propunha “o municipalismo libertário”, ou comunalismo, a organização por local de

moradia e território, próximo do anarquismo camponês que analisamos. Para ele, o Estado Nacional e sua forma de exclusão da sociedade em tomadas de decisões “não envolviam só seres humanos, mas espécies de todos os tipos do planeta, por isso propunha “a supremacia da assembléia [que] é particularmente importante no período de transição de uma sociedade administrativamente centralizada para uma sociedade descentralizada.” Para ele, “a democracia libertária só é concebível em assembléias populares, em todos os níveis”, aí sim seria possível “compartilhamos a esfera da vida juntos, com todos os demais seres vivos, e com eles buscamos aplicar um sistema de relações que nos faça partícipes do ecossistema” (BOOKCHIN, 2010, p. 43;173).

Bookchin pensava numa sociedade que a autogestão não era só entre pessoas, mas integrada às necessidades da natureza, sem hierarquia entre essas esferas, o que ele pensava que era a origem das dominações. Essas ideias foram adaptadas por Abdullah Öcalan e os militantes da Revolução Curda no norte da Síria. Essa revolução, marcada como uma das mais importantes do socialismo do século XXI, considera muito importante a relação dos homens e

mulheres com outros animais e outras espécies e a vivência harmônica e equilibrada entre o ser humano e o meio ambiente, considerando as dominações de gênero e raça intrínsecas e isso (DIRIK; GRAEBER; COMITÊ DERESISTÊNCIA CURDA, 2015).

Não podemos deixar de lado também inúmeros grupos ambientalistas e ecologistas que, a partir de década de 1970, praticavam atentados e ações diretas contra corporações ou expunham os horrores das indústrias ao envenenarem rios e destruírem solos. Embora não fossem anarquistas, as ações autonomistas e anônimas se aproximavam de práticas libertárias que se assemelhavam a vários anarquistas do século XIX. Nesse sentido, libertários e praticantes da ação direta também começaram a tomar os movimentos em defesa de animais a partir de uma ótica radical e antissistêmica. Um dos mais famosos destes, o Band Of Mercy, na Inglaterra, iniciou ataques a empresas de peles, depredação de abatedouros, propaganda sobre a crueldade animal em testes e alimentação. Ronnie Lee e Cliff Goodman, da Band of Mercy, foram identificados e presos por um atentado a um centro de pesquisa de vivissecção. Quando saíram da prisão, muitos ativistas haviam aderido às suas táticas e,

assim, resolveram fundar uma célula mundial com diversos focos chamada Animal Liberation Front, em 1976 (SANTOS, 2020, p. 42). Seu símbolo, um “A” lembrava o de anarquistas e seu manifesto era claramente anticapitalista e adepto da ação direta autogerida.

Desde 1980, o movimento da contracultura e do punk aderiam aos temas ambientalistas, ecológicos e animalistas, às vezes misturando tradições individualistas e pós-estruturalistas, seja por meio da música, propaganda oral e escrita, vestuário e costumes, com posturas mais orgânicas e militantes em torno de uma ecologia social em ocupações e disputa em lutas de terras. No fanzine Coletivo Cancrocítrico, de atuação em Brasília, do fim da década de 1980, o pesquisador Marco Milani, revela a intensa e periódica preocupação de punks e anarcopunks diante do ambientalismo e da ecologia:

No nº 4, de outubro de 1988, foi transcrito um pequeno texto do jornal Folha de Londrina, cujas citações aparecem com frequência no Cancrocítrico. Intitulado “Sem comemoração” 200, o texto afirma que a efeméride do “Dia da Amazônia” é uma comemoração vazia, uma vez que a floresta vinha sendo devastada e “seus mais antigos habitantes: Índios” eram vítimas de um genocídio. No número seguinte, um texto denuncia a caça e o desmatamento descontrolado na Amazônia e no Pantanal, produzidos pelo afã pelo progresso e como resultado da “inconsciência” 201. A motivação fútil do desmatamento é assim expressa: “um dos [animais] mais procurados pelos caçadores é o

jacaré, este que é cruelmente morto, somente para aproveitar seu couro, para embelezar a burguesia internacional (MILANI, 2015, p.103).

Além da propaganda apoiando a luta indígena no período diante de uma nova Constituinte, os fanzines também traziam a questão da morte de animais, revelando sua ligação com interesses burgueses.

Com a explosão de atos antiglobalização, iniciadas em Seattle, nos EUA, Em 1999, diante da terceira conferência da Organização Mundial do Comércio (OMC), depois dos encontros em Singapura e Gênova, movimentos autonomistas e de ação direta se juntaram a feministas, ambientalistas, trabalhistas e étnicos, exigiram políticas econômicas menos excludentes e contra a precarização de vida, além da não desvalorização dos direitos trabalhistas, ressaltando também novas formas de política não personalistas (LUDD, 2003). Nesse meio, a tática Black Bloc, construída por anarquistas ainda em 1980 na Alemanha e na Holanda, mas também usada por grupos diversos, ganhou relevância. Além de tentarem re-inserir uma radicalidade revolucionária que setores mais legalistas da esquerda rejeitaram, os aderentes dessa tática tentavam mostrar que isso uniria do que dividiria as pessoas. Nesse bojo, grupos ambientalistas e ecológicos, começaram

a se radicalizar investindo na ação direta e ligando o tema do neoliberalismo como uma ameaça não só às pessoas, mas a um novo colonialismo e extrativismo que ameaça vários ecossistemas. A ameaça da privatização de água e aos pequenos produtores rurais também fez com que os protestantes achassem como essencial à luta ambiental anexada a um anticapitalismo.

Isso também esteve em diversas lutas indígenas e de minorias étnicas nesse período, sendo um bom exemplo, inclusive para a tradição libertária, q Revolução Zapatista, na região de Chiapas no México. Na década de 1980 os indígenas, empobrecidos e com falta de saneamento básico e outras condições precárias na região, além de ameaçados por latifundiários e pelo Estado, começaram a formar o Exército Zapatista de Libertação Nacional, de inspiração de Emílio Zapata, mas também em torno de práticas guerrilheiras contra as Ditaduras na América Latina, de inspiração marxista, como o Guevarismo (ARELLANO, 2012, p.37). Camponeses e outros trabalhadores, além de militantes e ativistas socialistas e anarquistas se juntaram às suas fileiras e um sincretismo entre essa luta e tradições políticas de esquerda se construiu. A

aparição oficial desse organismo se deu em 1994 na data de entrega de vigor do NAFTA (Acordo de Livre Comércio da América do Norte), portando diante de tratados econômicos do processo de hegemonia do capitalismo.

Como no zapatismo original, os residentes de Chiapas buscam formas de organização que se integrem com a natureza e sejam autossustentáveis com a terra – uma tradição da cultura indígena da região que acredita que a posse de terra tem ligação com as tradições de antepassados que estão ali – em sincretismo com saberes contemporâneos de agroecologia e sustentabilidade. Seus caracóis, formas de organização horizontais da sociedade, que se dividem em prestação de contas, cumprimento das deliberações das assembleias e revogação dos mandatos, também tentam ser autogestionários com a terra. Para o pesquisador Davi Matias Marra Demuner,

além da questão sobre a democracia, outros pontos podem ser elencados sobre como o zapatismo desafia a “cultura capitalista”, por exemplo, a ecologia. A ideia de preservação do meio-ambiente na prática zapatista, isto é, a relação entre o sujeito e a terra, a natureza não como um objeto externo a ser dominado, mas sim como parte integrante do desenvolvimento social vai além do que o ambientalismo corporativo pode aceitar (DEMUNER, 2017, p.81).

Para os zapatistas, a luta contra o capitalismo e contra as opressões passa pela defesa e uso responsável da terra, já que os meios opressores que oprimem diversos grupos têm relação com a destruição da natureza. No seu comunicado do dia primeiro de janeiro de 2021, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional, afirmava que é necessário

Fazer nossas as dores da terra: a violência contra as mulheres; a perseguição e desprezo às diferenças em sua identidade afetiva, emocional, sexual; o aniquilamento da infância; o genocídio contra os povos originários; o racismo; o militarismo; a exploração; a espoliação; a destruição da natureza. O entendimento de que é um sistema o responsável destas dores. O verdugo é um sistema explorador, patriarcal, piramidal, racista, ladrão e criminoso: o capitalismo. [...] O compromisso de lutar, em todas as partes e por todas as horas – cada qual em seu terreno –, contra este sistema até destruí-lo por completo. A sobrevivência da humanidade depende da destruição do capitalismo. Não nos rendemos, não estamos à venda e não cederemos. A certeza de que a luta pela humanidade é mundial. Assim como a destruição em curso não reconhece fronteiras, nacionalidades, bandeiras, línguas, culturas, raças; assim a luta pela humanidade é em todas as partes, todo o tempo (EZLN, 2021).

O EZLN invoca ainda a necessidade de integração da classe trabalhadora com os povos do campo e a defesa global de todos os ecossistemas, num internacionalismo que abrange não só seres humanos, mas o próprio meio ambiente e a natureza.

A URGÊNCIA DE UM SOCIALISMO LIBERTÁRIO ECOLÓGICO E A IMBRICAÇÃO COM AS LUTAS SINDICALISTAS, SOCIALISTAS E MOVIMENTOS SOCIAIS ATUAIS

A pesquisadora Léa Guimarães Souki, em um estudo recente sobre o movimento libertário de Barcelona, na Espanha, revela os esforços de alguns militantes e ativistas em ligar tradições anarquistas clássicas, como a ainda existente Confederación Nacional del Trabajo (CNT) ou a Confederación General del Trabajo (CGT), com ocupações e ações na região inspiradas pela ecologia social ou pelo veganismo (SOUKI, 2018), uma reformulação que integraria a capacidade de inserção social que tem os sindicatos com as ações ecológicas, necessárias em uma sociedade onde a ameaça ao planeta parece bem mais palpável, ainda mais com as crescentes pandemias.

Se essa exposição da trajetória do anarquismo e de frações libertárias diante das questões ecológicas, ambientais e agrárias teve como intuito mostrar que temos tradições muito sólidas que combatiam a destruição da natureza e de ecossistemas, legitimando-nos nos debates de socialistas e

revolucionários hoje, também temos o mesmo esforço de mostrar a urgência da integração de lutas anarquistas, sindicalistas revolucionárias, autonomistas e libertárias – que se encontra muito mais nas cidades e ainda tem o antropocentrismo como centro de suas visões – com uma luta que leve em consideração tais questões dentro da nossa família política.

Como mostramos, não é uma questão apenas de recorte pontual, a questão agrária, indígena e os danos ambientais pelo colonialismo e, hoje, pelo neoliberalismo, são pontos essenciais que devem fazer parte de teorias e práticas antidominações e na composição de projetos e ações autogestionárias, dualismo que marca a construção do anarquismo. A luta de libertários, portanto, deve pensar como a bandeira preta e verde se encontram, numa revolução social que integre as esferas trabalhistas, sindicais e comunitárias da cidade e do campo. A luta contra as catástrofes de grandes empresas e as campanhas de solidariedade, como a de Brumadinho, das queimadas do Pantanal e do próprio COVID-19, mostraram um caminho nesse sentido, mas muito tímido ainda em nível de relação organizacional e de redes sólidas entre a cidade e o campo, e

entre estratégias e teorias que abarquem essa totalidade. Um caminho a se construir, mas que só será possível uma igualdade e liberdade plenas quando todos, homens, mulheres, animais, natureza, e todos que nos cercam, sejam livres.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Benedict (2014), *Sob três bandeiras: anarquismo e imaginação anticolonial*. São Paulo, Unicamp.

ARELLANO (2012), *Alejandro Buenostro e as raízes do fenômeno Chiapas: o “Já Basta” da resistência zapatista*. São Paulo: Alfarrabio Editorial.

ARSHINOV, Piotr (1976), *História do Movimento Macknovista: a insurreição dos camponeses da Ucrânia*. Lisboa: Assírio & Alvim.

BOOKCHIN, Murray (2011). *Anarquismo crítica e autocrítica*. São Paulo: Editora Hedra.

BOOKCHIN, Murray (2010). *Ecologia Social e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Achiamé.

BOOKCHIN, Murray (2015), *The ecology of freedom. California*, Ak Press.

CORRÊA, Felipe (2014). *A prática revolucionária da Makhnovitchina (1918-1921)*. ITHA – Instituto de Teoria e História Anarquista, p.1-21.

CORRÊA, Felipe (2015). *Bandeira negra: discutindo o anarquismo*. Curitiba, Prismas.

CORRÊA, Felipe (2019). “*Unidade real de pensamento e ação*”: teoria política e trajetória de Mikhail Bakunin. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

DEMUNER, Davi Matias (2017). *A internacionalização do movimento zapatista: a presença da solidariedade da classe internacional em Chiapas*. Estudos Internacionais, ISSN 2317-773X, Belo Horizonte, número 2, p.73-89.

DE PAULA, Amir El Hakim (2017). *Piotr Kropotkin e o apoio mútuo: a solidariedade enquanto substrato fundamental da natureza e da sociedade*. Élisée - Revista De Geografia Da UEG, ISSN 2316-4360, Goiás, número 2, p.9-26.

DIRIK, Dillar; GRAEBER, David; Comitê de Resistência Curda (2015). *A Revolução Ignorada: Liberação da Mulher, democracia direta e pluralismo radical no Oriente Médio*. São Paulo: Autonomia Literária.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (2021). *Primeira parte... uma declaração pela vida*. In: enlacezapatista.ezln.org. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/01/01/primeira-parte-uma-declaracao-pela-vida/>. Acesso em 15 de janeiro de 2021.

FERREIRA, José Maria Carvalho (2006). *Élisée reclus: vida e obra de um apaixonado da natureza e da anarquia*. Verve, ISSN 1676-9090, São Paulo, p.109-134.

KROPOTKIN, Piotr (2011), *A conquista do pão*. São Paulo, Achiamé.

LÖWY, Michael (2014), *O que é o ecossocialismo?*. São Paulo, Cortez.

LUDD, Ned (2003). *Urgência das Ruas - Black Block, Reclaim the Streets e os Dias de Ação Global*. São Paulo: Conrad Editora.

MAKHNO, Nestor (2001), *Nestor Makhno e a revolução social na Ucrânia*. São Paulo: Imaginário.

MALDONADO, Sergio (2015). *Ricardo Flores Magón and the Transnational Anarchists in Los Angeles, 1900-1922*. Perspectives, número 2, Califórnia, p.49-70.

MILANI, Marco (2015). *Uma leitura vertiginosa: os fanzines punks no Brasil e o discurso de união e conscientização (1981-1995)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de São Paulo, Assis – SP.

RECLUS, Élisée (2010). *A anarquista e os animais*. São Paulo, Ateneu Diego Giménez.

REGERACIÓN (1911). “*Terra Y Libertad*”, archivomagon.net/.

SANTOS, Kauan Willian dos (2020). *Anarquismo e Antiespecismo: Ação direta e Ecologia Social nos bastidores do resgate dos cães beagles em São Paulo em 2013*. IN: MOTA, Ana; SANTOS, Kauan Willian dos (Orgs). *Libertação Animal, Libertação Humana: Veganismo, Política e Conexões no Brasil*. Minas Gerais: Editora Garcia, pp.29-48.

SILVA, Rafael Viana da (2018). *A miséria do apoliticismo e as raízes de esquerda do anarquismo*. ITHA – Instituto de Teoria e História Anarquista, p.1-13.

SOUKI, Léa Guimarães (2018). *Barcelona: a persistência de uma cultura libertária. Projeto História*, ISSN 2176-2767, volume 63, p.240-278.

VAN DER WALT, Lucien (2018). Fora das Sombras: a base de massas, a composição de classe e a influência popular do anarquismo e do sindicalismo. IN: FERREIRA, Andrey Cordeiro Ferreira (ed.). *Pensamento e Práticas Insurgentes: Anarquismo e*

Autonomias nos Levantes e Resistências do Capitalismo no Século XXI; Niterói; Alternativa Editora, pp. 119-158.

WILLIAMS, Raymond (1989), *Resources of hope: culture, democracy, socialism*. Londres, Verso Books.

WOMACK, John (1968). *Zapata and the Mexican Revolution*. New York, Vintage Books.

**PEDAGOGIA DA DECOLONIALIDADE:
UM DEBATE ACERCA DO EPISTEMICÍDIO ACADÊMICO E
FILOSÓFICO E UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA COMO ANTÍDOTO**

Pamela Cristina Gois*

RESUMO

Como resultado de séculos de explorações, o racismo estrutural se faz presente nas sociedades que foram vitimadas pelas invasões europeias. Ele se mantém vigente de maneira “naturalizada” com o auxílio das instituições do Estado e das mídias como um todo, que corroboram diretamente para formação desse tipo de cultura, disseminando a imagem do negro e dos povos originários de maneira estereotipada. Além do mais, como consequência desse colonialismo, a mulher também foi colocada em situação de subalternidade e teve suas capacidades intelectuais questionadas, algo que se agrava ainda mais quando se refere à mulher negra, considerada nesse processo como “não humana”. Se, por um lado, é dentro das instituições de ensino que o chamado epistemicídio de raça e gênero acontece em prol do conhecimento eurocêntrico, produzido pelo homem branco, enquanto gênero. Por outro, é nessas mesmas instituições que se tem um grande poder de enfrentamento tanto ao racismo, como ao machismo estruturantes; sobretudo, é por via de uma educação que se disponha a uma pluralidade epistemológica que tais problemáticas oriundas da modernidade podem ser diluídas.

Palavras-chave: Decolonialismo; Antirracismo; Filosofia; Educação.

ABSTRACT

As a result of centuries of exploration, the structural racism is present in societies victimized by European invasions. It has been keeping a “natural” system according to the State's institutions and the media, which contribute directly to the development of this kind of culture, spreading the stereotyped images of black people and their descendants. Moreover, this colonialism has consequences, women become subaltern and their intellectual abilities contested. This situation is worse to black women, because they are considered “non human”. If, on the one hand, the racial and gender epistemicide occur inside the Education's institutions, on behalf of eurocentric knowledge, produced by white men, by contrast, inside these institutions happens the confrontation of racism, as well as sexism. However, it is through an education that includes epistemological plurality that modern issues can be diluted.

Keywords: Decolonialism; Anti- racism; Philosophy; Education.

* Graduada em história pela FAFIMAM, especialista em filosofia moderna e contemporânea pela UEL, bacharel em filosofia pela UFOP, mestre em estética e filosofia da arte pela UFOP e doutoranda em história da filosofia pela UFRJ. Atualmente professora na rede pública de educação, atuando há mais de 11 anos na área. Trabalhando com os seguintes temas: filosofia moderna, filosofia da educação e estética e filosofia da arte.

INTRODUÇÃO

Repensar as práticas pedagógicas contemporâneas é de suma importância para a luta antirracista, pois as múltiplas áreas de conhecimento são os principais responsáveis por manterem dentro de seu campo de estudo o chamado racismo institucional. As instituições de ensino, que deveriam ser plurais, reproduzem epistemes eurocêntricas como verdades universais intocáveis. Elas se esquecem da origem de imposições desses saberes sob o signo da modernização e que, inclusive, tem como marca o sangue dos povos originários, bem como das diversas etnias sequestradas do continente africano e submetidas ao projeto colonial.

Com o denso projeto de domínio cultural e geopolítico, houve uma tentativa de igualização do não igual, ou seja, tentou-se reduzir culturas e etnias inteiras e amplamente complexas a meras categorizações:

No momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte, colonizarão os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um

com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros (Quijano, 2005:116).

Porém, essas categorizações limitam o outro apenas para aqueles que possuem o olhar colonizado, pois a complexidade desses povos resiste ao tempo e se mantém pela própria luta desses. Essa redução da cultura do “outro”, aqui o “não Europeu”, se estende também nas diversas produções epistêmicas por todo Ocidente, que simplesmente ignoraram a complexidade dos saberes relacionados a essas etnias. Deste modo, pretende-se averiguar neste escrito as procedências que levaram ao problema da predominância epistemológica eurocêntrica por todo ocidente e, conseqüentemente, ao epistemicídio³⁷ dos demais saberes. Bem como pretende-se refletir acerca dessa ideia como um ponto de debate filosófico, que deve ser pauta dentro de quaisquer

³⁷ Termo cunhado na tese de doutorado do sociólogo português Boaventura Sousa Santos. Conf., SANTOS, Boaventura Sousa. *O direito dos oprimidos*. São Paulo: Cortez, 2014. Porém, será analisado aqui os desdobramentos desse

conceito a partir do texto *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*, do sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel.

instituições de ensino que estejam preocupadas com a luta antirracista, em outras palavras, que possuem o dever ético de se alinharem as lutas raciais. Desta forma, concorda-se aqui com as palavras de Sueli Carneiro, sobre a relação do epistemicídio com o racismo estrutural nas instituições de ensino:

Alia-se nesse processo de banimento social a exclusão das oportunidades educacionais, o principal ativo para a mobilidade social no país. Nessa dinâmica, o aparelho educação tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e de confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do continente africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e vasão escolar. A esse processo denominando epistemicídio (Carneiro, 2014)³⁸.

Enquanto não houver uma mudança significativa no caráter pedagógico, que por séculos evidencia o epistemicídio, a mobilidade social corre o risco de ficar estagnada, uma vez que tal pedagogia, distante da realidade da grande parte dos alunos, corrobora diretamente para sua autoestima, prejudicando suas psiques. Acrescenta-se a isso que, é evidente que o epistemicídio não só custou o

“assassinato dos saberes não europeus”, mas também da própria existência de corpos que foram subjugados ao longo de séculos. Ignorar tais questões dentro de quaisquer instituições de ensino básico público, que visam a formação da sociedade e que lidam diretamente com uma grande parcela da população mais oprimida resultante desses processos, é ser conivente com o racismo. Para além disso, é ser racista, pois já ficou claro para a nossa sociedade que a mesma toma para si a continuação do legado colonial, pautado na exploração de determinadas categorizações raciais e de gênero.

Apesar de todo esse maquinário oriundo das invasões coloniais, que ignora as diversas técnicas de produção de conhecimento para além daquelas advindas dos territórios europeus e feitas por homens brancos, a pluralidade epistemológica não foi apagada. É preciso deixar claro que essas etnias continuam a resguardar e reproduzir seus conhecimentos ancestrais no seio de suas comunidades, sobretudo, através da sua oralidade. Basta, portanto, que as instituições de ensino que na contemporaneidade vem carregando o lema do antirracismo abram

³⁸CARNEIRO, Sueli. Trecho de matéria de 2007 - Espelho com Lazaro Ramos. In.*Epistemicidio*.

Portal Geledes, 4. Setembro, 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso 05/09/2020.

efetivamente espaços para que essa ancestralidade seja também ponto de pensamento reflexivo, científico e filosófico.

Como será visto aqui através do pensamento de bell hooks, a história desses diversos povos que foram negligenciados e oprimidos é mantida pela tradição oral e traz consigo um grande caráter pedagógico a toda a humanidade. Trata-se aqui de um resgate histórico e cultural, que acrescenta em vários aspectos psicológicos e sociais aos alunados filhos desse passado racista e sexista. É preciso, portanto, pensar em uma pedagogia do decolonialismo, apresentar ao alunado, seja da educação infantil até a universidade, o quanto esses povos colaboraram e ainda colaboram através de suas lutas e com seus diversos saberes na busca por uma sociedade mais igualitária e justa.

BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DA ORIGEM DO RACISMO EPISTÊMICO E DAS CATEGORIZAÇÕES RACIAIS

A primeira forma que o europeu encontrou para tentar inferiorizar os povos originários dos territórios invadidos foi através de dissolução dos seus costumes religiosos, pois aquele

que não possuía religião, no caso, a cristã, poderia ser dizimado, mas tal fato não sucedeu inicialmente na modernidade. O sociólogo Grosfoguel (2016:32) enfatiza que já na era medieval os judeus e mulçumanos da região das Al-Andalus, ao serem obrigados a se converter a tal religião, foram as primeiras vítimas desse processo imposto por parte dos invasores espanhóis.

O antissemitismo propagado pelo cristianismo, religião dos invasores que subjugarão judeus e mulçumanos, trouxe a primeira forma de epistemicídio. O estigma de “novo cristão” jamais poderia ser negado, mas aqueles que foram obrigatoriamente convertidos tiveram que negar em suas práticas cotidianas quaisquer resquícios da sua religiosidade, em um movimento totalmente contraditório. Ou seja, eles foram vistos como cristãos convertidos, mas não podiam afirmar seus saberes ancestrais. Apesar de isso também ser uma forma de epistemicídio, que envolvem os genocídios desses, não se tem aqui uma ideia racista, como acontecerá com os povos originários da África e América, “não era plenamente racista, pois não colocava em dúvida, de maneira profunda, a humanidade de suas vítimas” (Grosfoguel, 2016:33).

Uma vez que as religiões dos povos judeus e mulçumanos são reconhecidas mesmo sendo como a religião do “Deus errado”, resta-lhes alguma consideração acerca da sua humanidade. Diferentemente disso, os diversos povos originários da América e na África são colocados enquanto aqueles que não possuem alma e nem religião digna de algum reconhecimento, portanto não seriam humanos. Em outras palavras, no imaginário europeu com relação aos judeus e mulçumanos, tratava-se apenas do “Deus errado”, mas agora a questão se refere ao “não Deus”, ou melhor, se refere ao “não deuses” – já que são povos de religiões politeístas e nenhuma de suas divindades foram reconhecidas. Desta forma, foi que “o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades ‘divinas’ que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais” (Grosfoguel, 2016:31). Com intermédio direto do cristianismo veio a separação entre aqueles considerados humanos, daqueles considerados “não humanos”.

A partir de 1492, surge o racismo epistêmico, a colonização ganha novos aspectos para além da subordinação religiosa cristã, agora, “o

projeto epistemológico moderno estabeleceu critérios para distinguir o que é conhecimento válido do que não é conhecimento” (Noguera, 2014:27). Para tanto, o europeu criou as classificações raciais, que no seu imaginário davam respaldo a suas imposições culturais, hierárquicas e geopolíticas. Tanto os povos originários das américas como os de outros continentes invadidos foram classificados como bárbaros, enquanto aqueles que possuem “raça” inferior e que precisavam ser “civilizados”. Nas palavras do Aníbal Quijano:

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: Índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação as novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas as hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (Quijano, 2005:107).

Em sua origem, a classificação de seres humanos em raça representa um maquinário de imposições de poder, foi cunhada para designar quem deveria governar e quem deveria ser submetido. É preciso chamar a atenção para o fato de que os povos africanos que chegaram

na América, por meio de várias correntes imigratórias, tiveram um outro tipo de relação com os costumes dos povos originários, havia familiaridades no modo de vida de ambos e nenhum interesse em estipular classificações hierárquicas, eles “não vieram para comandar, tomar, dominar ou colonizar” (Hooks, 2019: 268). Neste sentido, fica evidente a diferença entre a proposital imposição da supremacia branca com determinadas correntes migratórias, dadas naturalmente nestes contextos. O interesse em dizimar, escravizar e se apropriar dos territórios já povoados nas chamadas américas foi próprio do invasor europeu, que, para isso, precisou classificar os povos dessas terras como índio, como negro e, “em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos” (Quijano, 2005:107).

Não bastava apenas a conquista da terra, para que a resistência fosse menor e a dominação mais satisfatória, também era preciso um amplo projeto de domínio cultural, ao ponto de convencer o outro que sua própria cultura era inferior e de que o colonizador traria o progresso, esse se tornou o lema dos invasores europeus. O primeiro feito disso foi a tentativa de apagamento das produções intelectuais de judeus e mulçumanos, que se efetivou quando os

espanhóis queimaram suas bibliotecas a fim de anular quaisquer produções referentes aos seus saberes: “assim, o mesmo aconteceu com os códices indígenas – a parte escrita da prática utilizada pelos ameríndios na busca pelo conhecimento” (Grosfoguel, 2016:34). Aqui, inaugura-se um epistemicídio racista, que veio com a destruição dos documentos referentes os saberes ancestrais desses grupos étnicos, colocados como aqueles que não possuíam alma, portanto, não possuíam quaisquer conhecimentos dignos de alguma validade.

Não era apenas o judeu e mulçumano que deveriam ser cristãos católicos, todos povos de territórios invadidos também foram legados, forçadamente, a esse princípio religioso. Porém, é preciso ressaltar que mesmo que as bibliotecas e produção escrita desses tenham sido destruídas ainda prevalece entre eles o valor da oralidade ancestral, que como será visto aqui, deve ser resgatada e debatidas nas instituições de ensino básico e superior. Diante das questões apresentadas aqui, destaca-se que, são nas chamadas américas que se inicia um novo tipo de colonização, a moderna, que substituirá a medieval e será ampliada a todos os outros continentes explorados. Essa, pela

primeira vez, traz consigo uma total imposição racial.

Outra questão é fundamental ser destacada, trata-se do fato de que, mesmo com o fim da escravização dos povos originários, que foi abandonada pelos espanhóis, a ideia de que eles deveriam ser convertidos se mantém sob o signo da catequização indígena, “a monarquia imperialista espanhola decidiu que os ‘índios’ possuíam uma alma, mas que eram bárbaros a serem cristianizados” (Grosfoguel, 2016:39). Isso se reflete diretamente na tentativa de dissolução da cultura daqueles que foram subjugados. Embora, o princípio escravista de não humanização foi reiterado com relação aos indígenas, ele se manteve com relação aos povos oriundos do continente africano. Estes de pele negra não poderiam ter alma, mesmo que forçadamente batizados e convertidos foram legados pelo colonizador cristão, sem ressalvas, a serem escravizados, e tiveram sua humanidade negada. Deste modo,

Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor. Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial. (Grosfoguel, 2016:39)

Portanto, atrelada a questão da classificação racial está a tentativa de se retirar dos povos dominados sua

humanidade, o projeto colonial passa a ter conotações racistas, pois “o outro, sem alma”, não é digno de ser considerado humano, é inferior. Ao se conceber essa imagem se tinha a justificativa perfeita, segundo o imaginário cristão e eurocêntrico, para a escravização. Se, por um lado, desde que catequizados, os indígenas foram, após muita discussão, considerados povos com “alma” e, conseqüentemente, foram isentos do trabalho escravo. Por outro, não se pode esquecer que apesar de não escravizados, eles foram submetidos pela igreja católica à servidão dentro das missões jesuítas e uma total dissolução de sua cultura e ancestralidade.

O capitalismo moderno se conecta convenientemente com as categorizações que surgiram para inferiorizar, subjugar e explorar o outro, ele seleciona pelo critério racista e sexista quem trabalha para manter o sistema e quem detêm o poder e o capital, assim a “distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial” (Quijano, 2005:108). Em outras palavras, ainda hoje essas estruturas coloniais permanecem na sociedade de maneira quase intacta, naturalizada e banalizada (salve exceções que se deram justamente

pela luta antirracista compostas de homens e mulheres de movimentos negros). Nesse sentido, é preciso questionar o legado da exploração dessa mão-de-obra, percebendo como mesmo após o fim da escravização o capitalismo continua mantendo determinados tipos de corpos em situação de submissão e aquém de subsídios básicos para a sobrevivência, restringindo-lhes direitos que deveriam ser garantidos. Em suma, com essas categorizações:

Cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido (Quijano, 2005:109).

A conservação de grandes fortunas nas mãos de uma aristocracia patriarcal e branca, sucessora desses mesmos homens que outrora foram os invasores, se mantém através da herança, sob a mesma estrutura racial e sexista de outrora. Uma vez que a pobreza é predominantemente maior entre as populações negras e afeta ainda mais mulheres dentro dessa categorização, nota-se como a sociedade capitalista se apropriou dessas classificações e decide pela a cor da pele, assim como pelo gênero, quem trabalha para manter o

sistema e quem são os detentores de poder.

Quando se pensa na mulher negra, é preciso destacar que ela é duplamente colocada em situação de inferioridade, pelo gênero e pela sua cor de pele. A mulher branca europeia não tinha sua humanidade questionada, apesar de também ser subjugada, já que essa “não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês” (Lugones, 2014:936). Por outro lado, as mulheres “colonizadas”, não possuindo alma, tão pouco seriam consideradas mulheres. Aqui se dá o processo de objetificação dos seus corpos, enquanto a mulher branca é colocada como progenitora dentro da constituição cristã de núcleos familiares, a negra é reduzida a mero objeto de satisfação sexual do homem branco.

A priori impostas, todas essas categorias foram estabelecidas e são reafirmadas no seio da contemporaneidade de maneira naturalizada, inclusive, há uma negação do racismo, assim como do machismo, enquanto estruturais. Como consequência disso, tem-se a ideia de

que esses tipos subjugados devem se manter aquém da sociedade contemporânea. São sempre questionados quanto à validade dos seus saberes, principalmente quando ocupam espaços que predominam o homem branco, como as universidades ocidentalizadas, ainda hoje o lugar de fala é negado a esses grupos, suas epistemes são deixadas de lado.

Pensando a partir dos problemas apontados aqui, defende-se que uma experiência pedagógica autêntica, isto é, independente da epistemologia eurocêntrica e de categorizações racistas, se coloca enquanto algo fundamental no combate às imposições colonialistas e, também, deve ser objeto de reflexão filosófica. O questionamento sobre o tipo de conhecimento que independentemente da área de ensino, reproduz o racismo epistêmico no que diz respeito aos povos africanos e originários, se relaciona com uma reflexão que mede os efeitos disso na contemporaneidade, como a evidente desigualdade social. Desta forma, a questão filosófica está para além do próprio questionamento acerca desses tipos de conhecimentos, se pautam também nas várias implicações sociais, políticas e éticas que esse projeto colonial deixou como consequência. A

principal delas é o poder do Estado, que se tornou inquestionável e aparentemente insolúvel aos olhos daqueles que foram oprimidos. Porém, é sabido que o Estado pode tanto se fortalecer, como ser enfraquecido no interior das instituições de ensino, a chamada aqui “pedagogia decolonialista” almeja justamente que o Estado perca sua força de manutenção do racismo estrutural imposta há séculos.

QUAL O PAPEL DA FILOSOFIA NAS DISCUSSÕES ANTIRRACISTAS E DE ENFRENTAMENTO AO EPISTEMICÍDIO?

É possível refletir sobre a filosofia a partir de experiências pedagógicas em instituições de ensino público? Primeiramente, se a retirarmos do lugar que lhe foi imposto a partir da ótica eurocêntrica, pode-se pensá-la para além dos muros daquilo que foi colocado enquanto clássico dentro das suas reflexões, isto é, que foi enraizado como conhecimento canônico. Desta forma, ressalta-se que todas as epistemologias depositadas nos continentes colonizados são pautadas naquilo que o colonizador tem como verdade, a saber, suas perspectivas foram solidificadas por via

da força ideológica e hostil. Por conta desse eurocentrismo, parece que não fica claro o quanto que,

O espírito da filosofia chinesa, da filosofia indiana, da filosofia africana, da filosofia europeia e da filosofia maia podem diferir bastante em relação ao tratamento do sujeito; mas filosofia sempre lida com o conhecimento humano e a elevação mental. *A filosofia futura no mundo* deve levar em conta os grandes sistemas especulativos de toda a humanidade (Noguera, 2014:57).

A questão “o que é a filosofia?” sempre foi respondida dentro das instituições de ensino ocidentalizadas sem considerar o pluralismo epistêmico da humanidade. Assim, a resposta a essa questão desconsidera que grupos sociais distintos entre si possuem filosofias próprias. Neste caso, a resposta dada de maneira canônica é pela perspectiva do homem, branco e europeu, único considerado dotado de filosofia e de cultura, o *homo sapiens-sapiens* por excelência. Trata-se aqui de uma análise sobre “uma maneira de filosofar que parte de um pressuposto geopolítico de que grupos humanos se organizam em busca de hegemonia. A disputa acadêmica – e, de modo mais geral, toda querela intelectual – faz parte das agendas políticas” (Noguera, 2014:50).

Se na perspectiva eurocêntrica da filosofia é a pergunta que move os paradigmas filosóficos, já para uma filosofia decolonial, aqui tratada, é a

resposta que será objeto de debate e questionamento. Por óbvio, a filosofia não aconteceu e acontece apenas na Europa, mas em todo e qualquer lugar onde existam grupos sociais que, conseqüentemente, possuem pensamento especulativo acerca de grandes questões colocadas à humanidade, seja entre homens ou mulheres. Isso deveria ser algo óbvio, mas o racismo e o patriarcado negaram por séculos o lugar de fala de quaisquer grupos que não estejam ligados ao padrão eurocêntrico, o que exclui também as mulheres.

O caráter filosófico que funda o ocidente é universalista, foi conectado à ideia de que a filosofia nasce na Grécia antiga e se pauta apenas nesse viés de racionalização, algo reforçado pelas correntes renascentistas. Isso não cabe mais a uma filosofia que está contida na contemporaneidade, que deve se renovar e se desvincular da tradição dogmática e eurocêntrica – embora, em nenhuma época deveria ter concebido a Europa enquanto único parâmetro de racionalidade. Apesar dessas considerações, concorda-se aqui com as palavras de Renato Noguera, “não estamos buscando resolver um tipo de mistério da natureza: ‘quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?’ O meu

ponto de vista é que as reflexões filosóficas são, em certa medida, ‘congenitas’ à própria ‘condição humana’ (Noguera, 2014:63). Não se trata de saber onde “nasceu a filosofia”, mas sim de questionar tal afirmação, ou seja, que ela tenha se originado em determinado local, sobretudo na Grécia, como sempre foi afirmado por toda a história da filosofia.

O epistemicídio exclui outras possibilidades de reflexões. Tem-se, assim, efetivamente um problema filosófico: a ideia de homem construída pelo humanismo, que reflete por todo o Ocidente e que se fundamenta exclusivamente na racionalidade europeia, “dividiu os seres humanos em raças e desqualificou todos os povos não europeus” (Noguera, 2014:25). A filosofia deve pensar acerca dessa categorização enquanto algo que teve papel de uma potência civilizatória que deu sustentação ao racismo, ou seja, o estruturou na sociedade de maneira sólida. No entanto, a filosofia não se ocupou desses temas ao longo dos séculos de colonização e escravização, ela sempre veio se mostrando de forma racista e excludente, ignorando a desumanização de negros e indígenas, bem como das mulheres. Enquanto a maioria esmagadora dos filósofos

europeus reafirmarem a lógica colonial, o epistemicídio se fará presente nessa área do conhecimento tão significativa para a humanidade.

Os pensadores negros e indígenas ainda não são evidenciados por muitos professores que atuam dentro das instituições de ensino, em sua maioria coniventes com a ideia de que só exista filosofia e pensamento reflexivo na Europa. Eles mantêm a visão colonial que subjuga outras formas de pensar. Para além disso, reproduzem uma filosofia que também é sexista dentro do próprio eurocentrismo, que via de regra, considera como pensadores apenas homens, já que também as mulheres pensadoras foram suprimidas dos currículos acadêmicos. Ressalta-se que, a mulher branca europeia foi a primeira a ser subjugada, antes mesmo do processo colonial ela também não poderia ser filósofa. Nas palavras de Lugones:

À medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. (Lugones, 2014:938)

Na chamada idade média, os saberes carregados pela ancestralidade das mulheres foram rebaixados a

categoria das chamadas “bruxarias”. Suas práticas e saberes foram considerados ilegítimos, inclusive, o modo de vida comunitário entre elas foi banido, pois no interior do cristianismo apenas o homem europeu poderia deter os verdadeiros conhecimentos, ter direito a propriedade e poder político. A função da mulher era a de servir à procriação, retiram-lhes até mesmo a possibilidade de relações sexuais que não fosse para esses fins. Portanto, tampouco poderiam fazer filosofia, lhes restava apenas a possibilidade de servir ao homem branco e cristão. Por isso, enfatiza-se aqui que também seria preciso uma “resistência à colonialidade de gênero” (Lugones, 2014:945). No que tange à filosofia, não se trata apenas da filosofia europeia, que é a única imposta como digna de credibilidade, é, também uma filosofia do homem, enquanto gênero, europeu, este era o único ser considerado capaz de criá-la. Essa demanda carrega consigo tipos específicos de epistemicídios:

Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo. (Grosfoguel, 2016:25)

O autor critica o fato de que basicamente cinco países por meio de uma ampla dominação capitalista e ideológica ocorrida no final do século XVIII, tenham formado universidades ocidentalizadas, isto é, que dão caráter universal aos saberes eurocêntricos e ligados ao patriarcado. Na sua visão a França, a Alemanha, a Inglaterra e a Itália, esta última em menor medida, foram os grandes, porém, provincianos, países que fizeram parte do eixo de dominação e universalização do conhecimento, que também trouxe consigo uma imposição do patriarcado europeu³⁹, o que explica o fato de se estudar dentro das instituições de ensino apenas homens europeus. Dentro de uma lógica capitalista, ele chama atenção para os Estados Unidos ganharem visibilidade, inclusive tornando-se o grande responsável pela execução do epistemicídio nos séculos posteriores à colonização, principalmente no que diz respeito ao conhecimento indígena e africano, tais problemas se estendem diretamente à filosofia.

Uma vez que a filosofia se formula apenas a partir do olhar europeu, ela se mantém conivente com o racismo epistêmico. Além do mais, ela é antiética

³⁹ Conf., idem, 2016: pp. 25-26.

quando se silencia sobre o fato de que “para os europeus os negros eram bárbaros, incivilizados e, portanto, sem ‘filosofia’ (Noguera, 2014:25). Em outras palavras, ao silenciar-se sobre as respostas acerca desses questionamentos de ordem racista que agora estão sendo colocadas à contemporaneidade, a filosofia comete o epistemicídio e se efetiva enquanto um saber racista, negando outras perspectivas de pensamento.

Dado como a supremacia branca está enraizada nas instituições de ensino, a grande consequência disso nas palavras da feminista negra e norte-americana bell hooks:

Socializadas no interior de sistemas educacionais supremacistas brancos e por uma mídia de massa racista, muitas pessoas negras são convencidas de que nossas vidas não são complexas e, portanto, não são dignas de reflexões e análises críticas sofisticadas. Mesmo aqueles que estão, com razão, empenhados na luta pela libertação dos negros, que sentem ter descolonizado suas mentes, com frequência acham difícil “falar” da nossa experiência (Hooks, 2019:28-29).

É comum, inclusive, deparar-se com negros e indígenas dentro das instituições de ensino superior pesquisando apenas pensadores europeus, talvez justamente por possuírem um olhar colonizado para sua própria história e não reconhecerem seu

percurso epistêmico. Para além dos Estados Unidos, a supremacia branca impera no Ocidente como um todo. Desde o tempo colonial, o maquinário de supressão dos saberes e de tudo que se refere ao negro e aos povos originários dos continentes invadidos é amplo, tentou-se convencer que esses não possuem história, filosofia, nem pensamento científico, seus documentos, sua escrita e sua oralidade foram legados à ideia de que não são importantes, e destruídos, ou deixados de lado.

O grande problema para a modernidade é que há uma banalização com relação à naturalização das epistemologias eurocêtricas, a contemporaneidade se esqueceu que um dia elas foram impostas. O mesmo vale para o próprio conhecimento filosófico que deve ter como objeto de estudo a descolonização do pensamento racional do Ocidente e conseqüentemente, trazer à baila filósofos que possuem outras vertentes de pensamento que estão fora desses espaços ocidentalizados.

Com a colonização e o imperialismo vieram as determinações culturais pautadas no eixo ideológico apenas do norte-europeu⁴⁰, que se

⁴⁰ Referentes aos países citados anteriormente, França, Inglaterra, Alemanha e Itália.

refletem por toda cultura ocidental. Por isso, “muitas pessoas negras e indígenas vivem num estado de esquecimento, adotando uma mente colonizada para que possam ser melhor assimilados no mundo branco” (Hooks, 2019:281). Muitos indígenas e negros acabam por reproduzir um comportamento colonial, justamente por terem sido privados historicamente de conhecer sua própria história e também suas filosofias. Portanto, voltando a questão inicial, a resposta é que não só possível pensar a filosofia através de práticas pedagógicas, sobretudo, de viés antirracista, como também é um dever ético de todos que se propõem estudar esse campo de saber no combate ao racismo estrutural e epistemológico.

A DESCONSTRUÇÃO DO RACISMO ESTRUTURAL EM SALA DE AULA: UM DEVER ÉTICO DE TODOS

Ao logo do projeto cultural de colonização dos olhares, das ideias e da própria racionalidade, a representação foi fundamental na tentativa de apagamento da história ancestral daqueles que tiveram seus territórios invadidos, perpassou por todas as intuições do Estado e pela criação de

determinados tipos de imagens negativadas desses povos retratadas nas grandes mídias e refletido no imaginário de todos. Deste modo, é preciso reforçar que é principalmente dentro das instituições de ensino que essa imagem negativada juntamente com o racismo epistêmico se perpetuam. Além disso,

A supremacia branca nas instituições estabelece estruturas para a disseminação do conhecimento, seja nas escolas fundamentais, nas universidades ou na mídia de massa, por meio das quais todas as conexões entre africanos e indígenas são apagadas e o conhecimento de nossa história compartilhada, suprimido. (Hooks, 2019:237)

Esse problema reportado por bell hooks a partir da sua experiência enquanto afro-estadunidense se reflete bem por todas as américas. É preciso deixar claro que, os invasores europeus foram os únicos responsáveis pela propagação desses estigmas referentes aos povos originários e aos negros, inclusive apagando as relações positivadas entre negros e indígenas, quando não os colocando como inimigos.

Para que se possa haver uma total libertação desse maquinário ideológico colonial que vem oprimindo ainda hoje, é preciso dar ênfase as criações intelectuais e saberes ancestrais orais de cada povo que sofreu com a tentativa de apagamento de sua história. Consequentemente, é imprescindível

também colocar em questão aquilo que foi imposto como verdade universal, isto é, as epistemologias eurocêntricas, que impondo a supremacia branca sob as vidas de determinados grupos étnicos trouxe a falsa ideia que: “suas teorias são supostamente suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo” (Grosfoguel, 2016:27).

Por meio das instituições de ensino, já que estas continuam a reproduzir apenas o conhecimento do homem europeu e reportando os saberes daqueles que foram e são oprimidos, o Estado estabelece seu domínio antidemocrático, de interesse apenas de pequenos grupos burgueses. Em outras palavras, essas instituições reforçam o poder do Estado por meio de uma educação gregária, em prol de estruturas que se mantêm vigentes há séculos. Por isso, existe uma intensa necessidade entre aqueles que foram subjugados e tiveram seus saberes reportados dentro dessa lógica colonial, de divulgarem e escreverem suas próprias epistemologias, tal como, sua versão da história. Para tanto, é preciso um resgate da ancestralidade que ocorre por via da oralidade, assim, “conforme pessoas negras descolonizam suas mentes, deixamos de dar valor somente ao documento escrito” (Hooks, 2019:284).

Mesmo que o colonizador tenha tentado apagar a história documental dos indígenas e negros, sua memória ainda se faz presente e, portanto, deve ser resgatada e amplamente valorizada como ferramenta de compreensão de suas epistemes e da própria sociedade.

Novas perspectivas devem ser enfatizadas e criadas em oposição ao ideal implementado e que permanece até hoje de que, “o único ser dotado de uma episteme superior era o homem ocidental” (Grosfoguel, 2016:43). Tal concepção deve ser combatida na sua base estrutural, ou seja, nas instituições, sobretudo de ensino, pois é através dessas, desde a educação infantil até as universidades, que o racismo epistêmico se mantém vigente sob o olhar do Estado. Nesse sentido, os educadores devem ser os primeiros a se libertarem do poder opressor e colonial que compõe os países que outrora foram invadidos pelos europeus, mesmo enquanto funcionários dessas instituições, praticar uma educação antirracista é um dever ético de todos, independentemente de classe, gênero ou grupo étnico. O conhecimento transmitido ao educando deve libertar das amarras colonialistas.

Dado todas essas questões, destaca-se que a tentativa de apagamento

dos saberes “não europeus” foi completamente falha, os saberes negros e indígenas não foram dizimados. Apesar de o conhecimento eurocêntrico ser a base das instituições de ensino, as diversas epistemes persistiram ao longo de séculos de exploração e vem se colocando opostas a qualquer modelo cultural e econômico importado do mundo europeu, que se manteve sob a véu da democracia. O indígena e o negro não foram passivos diante o processo de tentativa de apagamento dos seus saberes, muito pelo contrário, sempre afirmaram suas origens e resistiram as imposições europeias, seja através da sua militância nos espaços ocidentalizados, ou repassando os seus saberes ancestrais dentro das suas comunidades. Hoje, dado a grande violência que os corpos indígenas e negros estão expostos se faz presente ainda mais a necessidade de debater e resgatar a importância que esses saberes têm na construção da sociedade como um todo.

A busca por novas perspectivas decoloniais, isto é, por saberes plurais, é fundamental para a dissolução total da estrutura eurocêntrica nas instituições de

ensino. Precisa-se, antes de mais nada, reconhecer o como é problemática a universalização de epistemes que se tornaram dogmas, depois, romper com eles e, por fim, não menos importante, estabelecer a criação de novas epistemes: “novos conceitos plurais com ‘muitos decidindo por muitos’ (pluri-verso), em lugar de ‘um definir pelos outros’ (uni-verso) (Grosfoguel, 2016:46).⁴¹

Para além das mudanças referentes os paradigmas epistemológicos nas instituições de ensino ocidentalizadas, o questionamento acerca da representação do negro na sociedade também se caracteriza como um comportamento de resistência à supremacia branca. Por via de uma educação anticolonialista que, conseqüentemente será antirracistas e pode transformar a história e, inclusive, a psique desses povos, pois é dentro dessas instituições que a imagem do negro é estereotipada há séculos, afetando diretamente aspectos relacionados à sua autoestima. Com esse novo tipo de educação, o enfrentamento a

⁴¹ Dado o contexto moderno atual, é preciso enfatizar que, a reivindicação pelo pluralismo epistêmico não abre caminho para o relativismo. Não se trata aqui de afirmar teorias conspiratórias, ou negacionistas que são justamente colocadas por aqueles que são

amplamente ligados ao legado colonialista, capitalista e neoliberal. O pluralismo epistêmico tem a ver justamente com a representação dos saberes ancestrais daqueles colocados em posições de subordinação no processo de invasão colonial.

supremacia branca perpassará os muros institucionais.

Ressalta-se que, o educador deve questionar a representação do negro nos livros didáticos e na própria instituição de ensino, mas também nas mídias e na sociedade em geral. É evidente que o aluno negro não se vê representado de forma afirmativa, tal como o aluno não negro se vê. O questionamento referente a isso deve ser trazido juntamente com a mudança nos paradigmas do próprio conhecimento tido como dogma, isto é, com a ideia de apenas o homem europeu e branco foi capaz de construir epistemes. Essa tentativa de inferiorizar a imagem do negro perpassou por todas as instituições do Estado, propagandas, mídias e pela própria linguagem, que atribuiu negatividade a imagem de determinados grupos étnicos, afetando diretamente a autoconfiança na sua própria força ancestral. Deste modo, as diversas epistemes abrangem apenas a ótica do homem branco, como se os ancestrais das pessoas de pele não branca não tivessem colaborado em nada na construção dos saberes na nossa sociedade. Como consequência desse tipo de formação racista, as crianças desses grupos étnicos colocados à margem da sociedade levam para a vida

adulta apenas ideias negativas referentes à sua própria imagem. Defende-se aqui que é dentro das escolas, as principais responsáveis pela formação cultural, que esse tipo de imagem deve ser amplamente desconstruído.

Em síntese, o racismo estrutural foi gerado pelo legado colonial, pela imagem que o homem branco europeu constituiu e enfatizou acerca do que é o negro, a mulher e o indígena, pela diminuição de suas epistemologias e das suas religiosidades. Os saberes desses grupos foram colocados de escanteio, inferiorizados, afim de um controle político dos seus corpos. Como antídoto para isso concorda-se aqui com as palavras de bell hooks,

Para encarar essas feridas, para curá-las, as pessoas negras progressistas e nossos aliados nessa luta devem estar comprometidos em realizar os esforços de intervir criticamente no mundo das imagens e transformá-lo, conferindo uma posição de destaque em nossos movimentos políticos de libertação e autodefinição – sejam eles anti-imperialistas, feministas, pelos direitos dos homossexuais, pela libertação dos negros e mais. Se fosse esse o caso, estaríamos sempre conscientes da necessidade de fazer intervenções radicais. (Hooks, 2019:31)

Uma pedagogia da decolonialidade perpassa por todos esses campos de desconstrução de preconceitos e de poder do Estado, por isso ela será libertária, não compactua com nenhum tipo de poder autoritário que possa atravessar o outro. Se é na

escola que as relações sociais são constituídas em ampla medida, é também nela que todas essas pautas devem ser debatidas e atendidas. Para além de uma educação que trabalhe no enfrentamento ao eurocentrismo, defende-se aqui que ela se pautar na afroperspectiva e no perspectivismo ameríndio, pois é imprescindível na luta antirracista uma ampla busca pela ancestralidade daqueles que outrora sofreram com a tentativa de apagamento da sua própria humanidade, bem como também resgatar a história desses e das diversas mulheres que foram igualmente apagadas pelo epistemicídio sexista.

Destaca-se aqui que, essas mudanças de perspectivas visam “passar a limpo a história da humanidade, tanto para dirimir as consequências negativas de eliminar culturas e povos ocidentais do rol do pensamento filosófico, como para desfazer as hierarquizações que advêm desse processo” (Nogueira, 2014:71). Acrescenta-se a isso que o autor deixa claro que isso não se trata de uma versão do eurocentrismo, direcionado ao continente africano, ou aos povos ameríndios, mas sim, de um resgate aos saberes e culturas originárias que foram submetidas à violência e ao silenciamento do racismo estrutural. Assim, a educação institucional deve ser

pautada na luta política e de reparo às injustiças cometidas contra essas tradições éticas.

Dentro das instituições de ensino, não basta apenas a denúncia ao racismo epistêmico, é preciso combatê-lo revisando as práticas pedagógicas aplicadas nas salas de aula, que por ventura vem colaborando para estruturas de poder que oprimem corpos negros, indígenas e, também, das mulheres dentro dessas categorizações. Com relação a essa última questão, ressalta-se que “diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial” (Lugones, 2014: 939). Ao se discutir essas formas de opressão citadas aqui é preciso sempre reportar o quanto a questão de gênero atravessa todas elas e atinge com mais veemência a mulher negra, indígena e quilombola. Se é necessário a mudança de paradigma pedagógico aplicado em sala de aula, é ainda mais a mudança na própria percepção dos educadores como um todo. A partir disso, pode-se almejar por uma educação anticolonial e antipatriarcal.

CONCLUSÃO

Gostaria de chamar a atenção para o fato de que a denominada aqui “pedagogia da decolonialidade” vem em complemento às políticas educacionais afirmativas⁴². Não basta que as instituições de ensinos superiores abram suas portas através das cotas para alunos negros e indígenas, também é necessário que suas práticas pedagógicas sejam revisadas e que abarquem as diversas epistemes desses grupos étnicos, para que haja uma total identificação entre o ensino e o seu alunado. O combate ao racismo se torna forte quando atrelado a uma formação decolonial de crianças e jovens, assim, é um dever ético das instituições de ensino colocar em foco tanto a afroperspectiva como a perspectiva ameríndia como antídotos ao epistemicídio, não se esquecendo do papel das mulheres nas lutas por igualdade social. Dessa forma, defende-se que tais medidas devem ser colocadas em prática primeiramente na educação básica, para que essas crianças já sejam preparadas para continuar o seu legado

antirracista nas universidades, para que tenham oportunidades e se sintam motivadas em compreender sua própria história, notando-a como essencial na construção do seu meio.

É inaceitável que o racismo estrutural se mantenha em quaisquer instituições presentes na sociedade, mas, sobretudo nas de ensino, justamente porque se todos tiverem acesso, pode ser o lugar mais importante de uma formação cultural e militante em prol do fim das desigualdades, bem como para uma justiça social mais ampla. Em outras palavras, quando esses espaços foram efetivamente plurais isso refletirá nessas estruturas de poder herdadas das invasões coloniais e mantidas no âmbito do capitalismo pelas categorizações de raça, gênero, classe e pelo próprio epistemicídio. Desta forma, concorda-se aqui, com as palavras de María Lugones, que destacam a importância da infrapolítica, isto é, de uma subversão por via de uma infiltração política que

⁴²Assim, é preciso compreender, como colocado pela filósofa negra Djamila Ribeiro, que: “Por causa do racismo estrutural, a população negra tem menos condições de acesso a uma educação de qualidade. Geralmente, quem passa em vestibulares concorridos para os principais cursos nas melhores universidades públicas são pessoa que estudaram em escolas particulares de elite, falam outros idiomas e fizeram

intercâmbio. E é justamente o racismo estrutural que facilita o acesso desse grupo. Esse debate não é sobre capacidade, mas sobre oportunidades – e essa é a distinção que os defensores da meritocracia parece não fazer” (Ribeiro, 2019:43-44). Além da oportunidade, defende-se aqui que esse alunado tenha identificação com as epistemes ofertadas nessas instituições, que elas tratem da pluralidade de suas realidades.

coloca em questão todas essas estruturas de poder citadas:

A infrapolítica marca a volta para o dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação. Ela mostra o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm, entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder. Em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica. (Lugones, 2014: 940)

Nesse sentido, tanto a pedagogia como um feminismo decoloniais devem atravessar todos os

âmbitos das instituições de ensino, subverter a ordem estruturante, ou seja, a partir desses olhares deve-se repensar todas as categorias impostas sob o signo do patriarcado e colonialismo branco. Para tanto, é fundamental a ocupação de espaços políticos por todos esses grupos que outrora foram colocadas à margem da sociedade, acreditamos que isso só pode acontecer, sobretudo, por via de uma educação antirracista e antipatriarcal.

Referências Bibliográficas

CARNEIRO, Sueli. Trecho de matéria de 2007 - Espelho com Lazaro Ramos. In. *Epistemicídio*. Portal Geledes, 4. Setembro, 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso em 05/09/2020.

GROSGUÉL, Ramón. (2016), *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1. Janeiro/Abril.

HOOKS, Bell. (2019), *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante.

LUGONES, María. (2014), *Rumo a um feminismo descolonial*. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320.

NOGUERA, Renato. (2014), *O ensino de filosofia e a lei 10.636*. Rio de Janeiro: Pallas.

SANTOS, Boaventura Sousa. (2014), *O direito dos oprimidos*. São Paulo: Cortez.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005, pp.107-130. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em 5/9/2020.

RIBEIRO, Djamila. (2019). *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Scharcz

UMA PERSPECTIVA ANARQUISTA SOBRE O SUICÍDIO, A PRODUÇÃO DA MORTE E A PRESERVAÇÃO DA VIDA

Bruno Latini Pfeil*

Cello Latini Pfeil**

RESUMO

Apresentando uma revisão da forma como a Igreja, o Estado e as instituições médicas concebiam o fenômeno do suicídio na Europa dos séculos XV ao XX, o presente artigo ambiciona demonstrar as contradições existentes entre a exploração da vida pelo Estado e a preservação da vida por meio da penalização do suicídio, que, por sua vez, mascara seu caráter de manutenção da produtividade. Se o soberano, por um lado, detém o poder de matar seus súditos e a si, os súditos, por outro, não detém poder sobre seus corpos, devendo não só produzir riqueza para o soberano, como também permanecer vivos, porém na iminência da morte. Pretendemos comprovar que esses processos, embora tenham mudado de forma e justificação, seguiram princípios semelhantes, guiados por motivações econômicas e políticas.

Palavras-chave: suicídio; anarquismo; soberania; morte.

ABSTRACT

By presenting a review of the way in which the Church, the State and medical institutions conceived the phenomenon of suicide, in Europe from the 15th to the 20th centuries, this article aims to demonstrate the contradictions between the exploitation of life by the State and the preservation of life by the penalization of suicide, which, in its turn, masks its character of maintaining productivity. If the sovereign, on the one hand, has the power to kill his subjects and himself, the subjects, on the other, do not have power over their bodies, and they must not only produce wealth for the sovereign, but also remain alive, on the verge of death. We intend to prove that these processes, although they have changed in form and justification, followed the same principles, guided by economic and political motivations.

Key-words: suicide; anarchism; sovereignty; death.

* Graduando em Psicologia (USU/RJ). Graduando em Antropologia (UFF/RJ). Coordenador da Revista Estudos Transviades.

**Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Pesquisador do CPDEL/UFRJ. Coordenador da Revista Estudos Transviades.

INTRODUÇÃO

Seguimos Camus, quando diz, em sua primeira obra⁴³, que o suicídio é o grande problema filosófico. Entre decidir viver e suprimir a vida, encontramos o ultimato da filosofia. No entanto, não nos voltamos ao suicídio com vista aos aspectos subjetivos da existência, ou à necessidade de sentido, ou à angústia. Nosso foco aqui não é o sujeito suicida, mas o que o circunda. O que nos chama a atenção é o impacto que o suicídio provoca em suas testemunhas, e não testemunhas quaisquer, muito menos em relação a qualquer suicídio.

Nosso objetivo neste estudo é demonstrar como as respostas de diferentes Estados europeus para com o fenômeno do suicídio denunciam o cerceamento da liberdade por suas instituições autoritárias – no caso, a Igreja, as instâncias jurídicas e médicas. A escolha da geografia de nosso objeto se dá em razão de sua impositiva regência em relação aos governos dos mais diversos territórios ocidentalizados, tendo em vista que organizações estatais de outros territórios, como terras latino-americanas, são herdeiras diretas dos Estados modernos europeus (DE

MORAES, 2020), concebendo o nascimento da modernidade pela perspectiva de Grosfoguel (2016), desde 1492, com a conquista de Al-Andalus. Ou seja, o modo como determinados governos europeus conceberam o fenômeno do suicídio e trataram das famílias e dos sujeitos suicidas influenciou a construção dos imaginários sociais e das legislações de outras populações em outros territórios em relação a esse mesmo fenômeno.

Explicando como se deram os processos de condenação do suicídio, principalmente dos séculos XV ao XX, em alguns países europeus, pretendemos comprovar que esses processos, embora tenham mudado de forma e justificação, seguiram princípios semelhantes, guiados por motivações econômicas e políticas. Com isso, demonstraremos a contradição existente entre a exploração da vida pelo Estado e a preservação da vida por meio da penalização do suicídio, que mascara seu caráter de manutenção da produtividade.

Pela lente da filosofia anarquista, procuramos identificar os processos de pecaminação⁴⁴, criminalização e patologização do suicídio, apontando

⁴³ Referimo-nos a *O mito de Sísifo*, publicado em 1942.

⁴⁴ Processo a partir do qual determinado elemento se torna pecado.

para o significado valioso deste fenômeno em meio ao exercício da autoridade governamental. Antes de revisarmos a história do suicídio no Ocidente, disporemos desta introdução com algumas definições centrais: em que consiste a teoria na qual nos basearemos? Como propomos compreender os processos que fizeram do suicídio uma ofensa contra o Estado, seja pela ótica do pecado, do crime ou da patologia? O que caracteriza essa ofensa, escamoteada e dilacerada publicamente às ordens da Igreja e do Estado? Como atua a soberania, que, diferenciando o suicídio egoísta do suicídio altruísta, manuseia os mecanismos de poder religiosos, jurídicos e médicos e os imaginários sociais de vergonha e obscuridade referentes a esse fenômeno? As dinâmicas de poder concernentes à relação entre soberano/súdito ou *dominus/colonus* são essenciais para compreendermos as movimentações políticas e econômicas que determinam a condenação do suicídio.

Introduzindo-nos à teoria clássica da soberania, Foucault (1999) a define fundamentalmente como o direito da vida e da morte, de forma que o soberano, detentor da lei e legitimado por ela, tem o direito de produzir a morte e assegurar a vida: o “fazer morrer” e o

“deixar viver”. A vida só existe para e a partir do soberano, e seus súditos, sem o direito de vida e da morte, não são nem vivos nem mortos antes do soberano, mas somente para e a partir dele (FOUCAULT, 1999). Foucault (1999, p. 286) compreende o súdito como “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”. Soberanos, por outro lado, têm tanto o direito de matar o súdito como o direito de matar a si, movimento que pode ser visto nos processos de pecaminação e criminalização do suicídio. Reconhecemos que a soberania é o exercício da autoridade. Seguindo para as palavras de Bakunin (1975, p. 28-29),

Toda a teoria conseqüente e sincera do Estado baseia-se essencialmente no princípio da *autoridade*, isto é, nesta ideia eminentemente teológica, metafísica, política, segundo a qual as massas, *sempre* incapazes de se governarem, deverão sofrer o jugo benfeitor duma sabedoria e duma justiça que, de uma maneira ou de outra, lhes serão impostas de cima.

Embora Bakunin se refira à generalidade da teologia e da metafísica, seu pensamento volta-se especialmente ao cristianismo. Muito por isso, apontamos a Igreja como expoente fundamental do poder do Estado, sendo este a “soma da negação das liberdades individuais de todos os seus membros;

ou melhor, a dos sacrifícios que fazem todos os seus membros, ao renunciarem a uma parte da sua liberdade em proveito do bem comum” (BAKUNIN, 1975, p. 26). Em suma, é a institucionalização da autoridade e sua ramificação, capilarização, como diria Foucault, nas demais instituições que exercem o poder soberano sobre o ser. Revoltando-nos contra qualquer exercício de autoridade e opressão, encontramos a teoria anarquista como base para nosso pensamento, devido à sua crítica total às instituições e ao autoritarismo. Compreendemos a anarquia como “negação de toda e qualquer tipo de autoridade quer seja religiosa, militar, estatal, econômica, social. [...] negação de todo governo, negação do Estado” (DE MORAES, 2020, p. 65).

A anarquia se fundamenta na luta contra a autoridade, tendo a liberdade e a igualdade como forças complementares; e a liberdade plena só poderia ser atingida “na medida em que existir a autogestão em todos os sentidos da vida e for realizada pela ação dos próprios interessados” (DE MORAES, 2020, p. 68). A liberdade promulgada pelo anarquismo não se limita ao sujeito anarquista que a brada, mas a todos os seres que o rodeiam, pois “quanto mais numerosos forem os homens livres que

me rodeiam e quanto mais profunda e maior for a liberdade, tanto mais vasta, mais profunda e maior será a minha liberdade” (BAKUNIN, 1975, p. 22-23). Deste pensamento, surge a célebre frase de Bakunin (1975, p. 22-23): “A minha liberdade pessoal, assim confirmada pela liberdade de todos, estende-se até o infinito”. Portanto, a teoria anarquista

é intrinsecamente antiestatal, anticapitalista, antidiscriminatória e defende a máxima da ajuda mútua, caracterizada pela solidariedade e pelo livre entendimento das pessoas, sem a necessidade de uma instituição que contenha supostamente seus sentidos utilitaristas e violentos, que os fariam matar uns aos outros. Além do mais, é a única que acredita verdadeiramente na capacidade popular de se autogovernar. (DE MORAES, 2020, p. 69)

O suicídio enquanto fenômeno social não escapa das rédeas do Estado. Se somente soberanos detêm o poder sobre a vida, então o suicídio é um verdadeiro crime, pois não só atenta contra a vida – que pertence unicamente ao soberano –, como também atinge as *riquezas* que essa vida poderia gerar se não fosse interrompida. Nesse sentido, suicidar-se pode ser interpretado como um ato de revolta; significaria a fuga do controle e da violência do soberano. Contudo, da mesma forma com que o suicídio revolta-se contra o Estado – personificado pelo soberano –, este mesmo Estado *suicida* corpos negligenciados e excluídos socialmente ao relegá-los a condições indignas de

vida. O suicídio está preso em contradição: enquanto é resistência às opressões do Estado, é provocado pelo mesmo; enquanto contraria a transformação dos corpos em ferramentas produtivas e subordinadas ou em sujeitos sistematicamente negligenciados, o suicídio também possui alvos definidos pelo aparato estatal. Ao mesmo tempo em que é a ação de uma política de Estado, pessoas que tentam o suicídio e sobrevivem têm um histórico de encarceramento forçado, estigmatização, tutela médica, difamação pública e exclusão social. Por vezes, em tempos passados, as sentenças para estes sujeitos não se limitavam ao encarceramento: estendiam-se à pena de morte. A penalidade para o autocídio seria morrer, não pelas mãos do sujeito, mas pelas forças repressivas do Estado.

A partir do cenário apresentado, partimos para a revisão histórica e anarquista das implicações do suicídio no contexto europeu, especialmente do século XV ao XIX. Identificamos, de início, suas atribuições ao fenômeno do suicídio: o caráter de pecado e o caráter de crime. Demonstraremos o vínculo entre Igreja e Estado, a moralização do sagrado e a sacralização da lei, dispendo do tratamento religioso, governamental e social para com os sujeitos que se

suicidavam, os que tentavam se suicidar e suas famílias. Em seguida, apontamos o processo de descriminalização do suicídio, que passa a ser caracterizado como resultado de transtornos mentais. Apresentando as dinâmicas de poder voltadas aos sujeitos que consumavam ou tentavam o suicídio e às suas famílias, suscitamos questionamentos acerca das instituições médicas que se propõem a prevenir a morte e a preservar a vida.

O SUICÍDIO COMO PECADO E CRIME

Das três concepções de suicídio que abordaremos ao longo deste artigo, iniciaremos por aquela que se manifesta por um viés moral e jurídico. A concepção de criminalidade enquanto tal se instaura tão logo haja centralização de poder e de riqueza para uma elite. E percebe-se, também, que a instauração do suicídio enquanto crime percorre o mesmo trajeto. Kropotkin (2005, p. 181) logo afirma: “Esta imensa categoria dos chamados “crimes e delitos” desaparecerá no dia em que a propriedade privada cessar de existir”, isto é, os processos de criminalização sustentam-se e são mutuamente sustentados pelos regimes políticos e econômicos da sociedade em que

ocorrem. Desse modo, investigar a concepção criminosa e, antes, pecaminosa do suicídio nos ajudará a compreender o papel desse fenômeno nas dinâmicas políticas e econômicas no contexto aqui apresentado.

Estas duas categorias – pecado e crime – se complementam quase que instantaneamente, impactando a forma como o suicídio mais foi e é concebido no mundo ocidental – e, por extensão, em terras ocidentalizadas –, fortemente delineado pelos ditames do cristianismo, a “religião por excelência” (BAKUNIN, 2001, p. 18). O cristianismo, para Bakunin (2001, p. 18), expressa o “empobrecimento, a escravização e o aniquilamento da humanidade em proveito da divindade”, exercendo o domínio soberano sobre a vida de outrem. Mas não é somente por meio da crença que essa dominação é exercida; são necessárias instituições que produzam a execução do aniquilamento, a perseguição de corpos dissidentes, o domínio sobre corpos que se recusem a corroborar com a produtividade que lhes é demandada. A violenta institucionalização do cristianismo com forças políticas opressivas se expressa no conceito de igrejismo (DE MORAES, 2018), segundo o qual se compreende a utilização do cristianismo para

estabelecer o domínio da Igreja em benefício das elites econômicas e políticas. O igrejismo é, junto com o militarismo e os governantes, atributo fundamental da instituição estatal, tendo a autoridade, a hierarquia, a disciplina e a obediência como traços fundamentais.

Além de dispensável para a organização social, a autoridade estanca o desenvolvimento de uma sociedade e beneficia uma classe em detrimento da exploração das demais (MALATESTA, 2009), o que se reflete no igrejismo, considerando que membros de altas hierarquias clericais participaram, com forte impacto, das instâncias de manutenção da ordem e da exploração. A exploração somente pode ser realizada na medida em que a vida dos explorados é mantida, ainda que em condições execráveis, porém segura de sua permanência. Daí a afirmação de que o domínio sobre a vida e a condenação do suicídio não servem, portanto, para um propósito moral, mas sim econômico.

Embora Georges Minois (1999) se atenha inicialmente à Idade Média, ele aponta para o caráter criminoso do suicídio logo em Roma Antiga, em que soldados e pessoas escravizadas não tinham permissão legal para se suicidarem, pois seus corpos deviam

servir à ascensão da pátria e da economia:

For obvious economic and patriotic reasons, suicide was forbidden to two categories of ancient Romans, slaves and soldiers. The suicide of slaves was considered an affront to private property (a notion that was later essential in medieval serfdom); the army had specific penalties for soldiers who survived an attempted suicide.⁴⁵ (MINOIS, 1999, p. 48)

O suicídio de pessoas escravizadas configurava uma ofensa à propriedade privada, e soldados que se suicidavam sofriam penalidades – ainda que somente seus cadáveres sofressem a punição. Um pouco mais tarde, a prática da extorsão dos bens de sujeitos que se suicidavam ou das famílias desses sujeitos foi disseminada, beneficiando economicamente o Estado. Famílias perdiam patrimônios inteiros em decorrência de parentes suicidas, atribuindo ao suicídio sentimentos de vergonha e repulsa; todo suicídio – proibido pelo Senado – seria *egoísta*, pois o sujeito não só deixaria de contribuir economicamente para sua família, como seria responsável por promover a confiscação de bens pelo Estado. Sua família “pagaria” por seu pecado (MINOIS, 1999).

⁴⁵ Por óbvias razões econômicas e patrióticas, o suicídio era proibido a duas categorias de romanos antigos, escravos e soldados. O suicídio de escravos era considerado uma afronta à

O domínio sobre a manutenção da vida e pelo controle da morte se fortalece na Roma do século XV. Em meio a crises econômicas e territoriais, Roma fortalecia seu sistema totalitário. Famílias perdiam seus direitos sobre suas propriedades e sobre si mesmas para um *dominus*, uma espécie de soberano mercantil (MINOIS, 1999). Embora permanecessem em suas terras, eram propriedade de um ‘mestre’, ou melhor, tornavam-se seu *colonus*. Com isso, legislações mais incisivas voltaram-se ao suicídio, pois, pela regra, somente o *dominus* poderia tirar a vida de seu *colonus*. Nenhum servo tinha poder sobre propriedade ou bens, e menos ainda sobre a escolha de estar vivo.

Em um contexto de pobreza e trabalho compulsório, a impossibilidade de poder “escolher” tirar a própria vida significava que os camponeses não poderiam não trabalhar para seu soberano, já que somente a morte poderia livrá-los disso. Tal domínio conferia ao soberano controle absoluto sobre o corpo de seu *colonus*. Para a população livre, soberana, não havia

propriedade privada (noção que posteriormente foi essencial no servo medieval); o exército tinha punições específicas para soldados que sobreviviam a uma tentativa de suicídio. (tradução nossa)

condenações ao suicídio, já que este seria considerado o exercício do livre arbítrio. Logo nessa organização política, que se reflete um tanto mais um tanto menos nas estratificações das sociedades europeias, localizamos o exercício da soberania. Minois (1999, p. 30) nos diz que “The servant who kills himself robs his master and owner; his suicide is an act of revolt, and he himself is “filled with diabolic fury””⁴⁶; dito de outra forma, o *colonus*, sujeito colonizado, não tem posse sobre o próprio corpo, pois este é propriedade do *dominus*. Portanto, suicidar-se é violar a propriedade privada do mestre soberano e, como veremos adiante, é contrariar as forças igrejistias (DE MORAES, 2018) de justificação da dominação.

Na medida em que a soberania é concebida como o *direito de matar*, a política se compreende como a distorção dos limites entre a vida e a morte: a política é o trabalho da morte (MBEMBE, 2016). O soberano “dribla” a morte ao provocar constantemente a morte do outro, de forma que a morte só exista na realidade do outro; e este outro, sujeitado à soberania, tem sua sujeição legitimada pela lei mediante discrepâncias demográficas, culturais e

subjetivas. O suicídio, ou sua tentativa, não se configura somente como a violação da propriedade privada do mestre soberano, mas também, e principalmente, como a *revolta* contra sua soberania. A morte se apresenta como uma alternativa para não se viver em subjugação, considerando que uma vida dedicada exclusivamente à produção de riqueza para o soberano, sob risco de punição caso a produção seja insuficiente, é uma morte antecipada. Mbembe (2016) aloca o suicídio entre os limites da resistência e da libertação: antes que me mate, eu mesmo me mato. Nesse contexto, o suicídio se mostra como uma forma de resistir às opressões governamentais, fazendo deste fenômeno um grande problema para a manutenção do poder soberano. Condenando o suicídio, o direito de morte retorna ilusoriamente às mãos do soberano.

Remetendo o suicídio à morte de Judas, por exemplo, os cristãos do século XV o condenam enquanto pecado, no intuito de diminuir as ocorrências de suicídio pelo medo do pós-morte no inferno. Todavia, as argumentações cristãs contra o suicídio são paradoxais: devemos, por um lado, odiar a vida e

⁴⁶ O servo que se mata rouba de seu mestre e dono; seu suicídio é um ato de revolta, e ele

próprio está “cheio de fúria diabólica”. (tradução nossa)

almejar o momento pós-morte, rejeitando prazeres carnaís, desprendendo-nos de tudo o que é material; contudo, não devemos desejar a morte. Esta não pode ser auto-infligida. Nesse momento, a proibição do suicídio ocorre de forma pouco contundente, requisitando argumentações complexas que foram rompidas e reconstruídas ao longo dos séculos. O desespero (*despair*), enquanto causa do suicídio, teria como cura a confissão, que abdicaria o sujeito de seus pecados e o reconciliaria com Deus. As práticas confessionais, desenvolvidas principalmente entre os séculos XI e XII, foram cruciais para a argumentação cristã e para sua constituição enquanto instituição política.

Tempos depois, na Inglaterra do século XVI, o suicídio é considerado uma obra estritamente demoníaca, demandando práticas ritualísticas radicais da população para combater as assombrações do mal. Tais práticas se resumiriam, em geral, a atravessar o cadáver com uma estaca e posicioná-lo como um espantalho em beiras de estradas, com o objetivo de confundir o espírito e impedi-lo de voltar à cidade natal, além de impressionar quem quer que avistasse o corpo, fortalecendo o horror ao suicídio e seu caráter

pecaminoso (MINOIS, 1999). Estas práticas não se limitavam à proteção dos vivos contra os mortos e os demônios; configuravam-se como uma segunda morte.

Contudo, nem todo suicídio ou tentativa de suicídio tornava-se pecado ou crime. O recorte de classe e casta determinava como o suicídio seria concebido publicamente e diante das instâncias governamentais, incluindo a Igreja. Suicídios de pessoas que pertenciam à elite, englobando desde classes sociais elevadas até classes clericais, costumavam ser indiretos. Por exemplo, um cavaleiro que, após perder uma batalha, pedia que outro o matasse se enquadraria em um suicídio “altruísta”. Encontramos esse suicídio altruísta na literatura, em heróis que imploram para que Deus ou terceiros tirem-lhes a vida (MINOIS, 1999). Tais personagens suscitam admiração, pois a morte ocorreria em virtude de sua redenção diante de Deus, do sentimento de inferioridade frente ao Todo Poderoso.

Heroes make the supreme sacrifice when it is the only way to compensate for a shameful fault or to overcome an obstacle insurmountable by human means. Through suicide they surpass their

mortal condition and rise above ordinary humanity.⁴⁷ (MINOIS, 1999, p. 16)

Por outro lado, um camponês se suicidaria sozinho, majoritariamente por enforcamento, por suas próprias mãos; um suicídio “egoísta”, sem possibilidade de redenção. Ressalta-se que as mãos costumavam ser separadas do corpo do sujeito que se suicidara, na Idade Média, atribuindo ao suicídio o caráter de “homicídio de si mesmo”. Quando o suicídio ocorria por intermédio de outrem, mais especificamente pelas *mãos* de outrem, não mais era penalizado. Como Minois nos mostra, tais tipos de suicídio não se distribuíam aleatoriamente pelos segmentos sociais, pelo contrário: sua distribuição era muito bem definida: “Medieval society, which was governed by a military and priestly caste, was consistent with itself when in established the chivalric ideal and the quest for Christian sacrifice as the moral norm”⁴⁸ (MINOIS, 1999, p. 12).

Em outras palavras, o suicídio cometido pela nobreza, pelo clero e pelas forças militares, que, juntos, compunham o Estado, não podia ser

criminalizado, muito menos demonizado, pois o sujeito que se suicida é *soberano* e, portanto, detém o direito de matar, ainda que seja a si próprio. O suicida criminoso não é soberano de si mesmo, pois pertence a outrem, e o caráter demoníaco do suicídio obedece a uma rígida hierarquia. Embora sejamos todos submissos a deus, ele insere hierarquia entre os indivíduos em termos de inspiração: os mais inspirados estão em posição de prestígio e de pronunciamento, os menos inspirados devem escutá-los e obedecê-los. Igreja e Estado, protegidos pelas forças militares, se sustentam na autoridade fundada por esta relação, que legitima, através da palavra divina, a superioridade de elites proprietárias. A Igreja e o Estado se constituem, assim, como as instituições fundamentais da exploração (BAKUNIN, 2001).

Se deus é soberano e o homem é seu servo, aquele que se proclama divino somente o faz por meio de uma revelação divina, experimentada por si mesmo ou por outrem. A revelação demanda sujeitos que a interpretem e que

⁴⁷ Os heróis realizam o sacrifício supremo quando esta é a única maneira de compensar por uma falha vergonhosa ou de superar um obstáculo intransponível por meios humanos. Por meio do suicídio. Eles ultrapassam sua condição mortal e se elevam acima da humanidade comum. (tradução nossa)

⁴⁸ A sociedade medieval, governada por uma casta militar e sacerdotal, foi consistente consigo mesma quando se estabeleceu o ideal cavalheiresco e a busca do sacrifício cristão como norma moral. (tradução nossa)

defendam sua veracidade, ou seja, à soberania divina integram-se sujeitos que, a partir de sua posição social, detêm o poder de justiça e da salvação: o poder absoluto. Se deus é o senhor e os homens são seus servos, o homem que se vê como divino, o detentor de uma ligação estreita com deus, tem o poder de determinar os seus servos, assim como de legitimar sua exploração. Os órgãos que fazem justiça são aqueles que se proclamam detentores da palavra divina, ou intérpretes de sua veracidade. Assim o igrejismo se estrutura. Como funcionários do Estado, não há o que impeça sua autoridade sem rejeitar a palavra divina, e “contra a justiça de Deus não há justiça terrestre que se mantenha” (BAKUNIN, 2001, p. 18).

Bakunin encontra facilidade em provar que a Igreja atuou massivamente na exploração econômica das massas, e os Estados, trabalhando em consonância com a Igreja e sendo legitimados por ela, nada mais fizeram do que perpetuar a dominação sobre os povos. Tendo como costume a confiscação de bens de pessoas que se suicidavam, não faria sentido atribuir o “suicídio” a causas de morte de membros internos das Igrejas e

do Estado, não podiam roubar de si mesmos. Nesse sentido, com relação ao suicídio eclesiástico, Minois percebe uma perspectiva diferenciada. Os pouquíssimos registros de suicídios de membros do clero fizeram com que o historiador supusesse que ou tais registros fossem escondidos, ou que fossem alterados de forma a constarem como mortes naturais ou acidentais. Além disso, o corpo do clérigo que cometesse suicídio não era submetido às penalidades da justiça.

Escondidos, alterados ou ‘admirados’, os suicídios da elite militar, eclesiástica e da nobreza não eram concebidos como crimes nem como pecados. Tal perspectiva afeta até mesmo a forma como o sujeito soberano se suicida: altruisticamente, disposto de méritos divinos, deixando para o vassalo o suicídio egoísta e penalizado.

Both in romance and in life, the peasant who hanged himself as a way out of his misery was a coward whose corpse deserved to be subjected to torture and whose soul was relegated to hell; the impetuous knight who chose death over surrender on the battlefield was a hero deserving of both civic and religious honors. We cannot find a single instance of judiciary punishment meted out to the corpse of a noble who died by his own hand during the Middle Ages.⁴⁹ (MINOIS, 1999, p. 15-16)

⁴⁹ Tanto no romance como na vida, o camponês que se enforcou como forma de sair de sua miséria era um covarde, cujo cadáver merecia ser torturado e cuja alma estava relegada ao inferno;

o impetuoso cavaleiro que escolheu a morte em vez da rendição no campo de batalha era um herói que merecia honras cívicas e religiosas. Não podemos encontrar uma única instância de

Será que a forma como o suicídio ocorria nas tragédias ficcionais, atribuindo *status* honroso ao herói, foi apropriada pela nobreza, deixando a população subalterna sem possibilidade de honra nem dignidade? Será que o tipo de suicídio (altruísta ou egoísta) era atribuído simbolicamente a diferentes segmentos sociais, de acordo com sua localização soberana ou subalterna? As tragédias inglesas do fim do século XVI e começo do século XVII detêm uma estética bastante específica com relação ao suicídio: “deitar sobre a própria espada” em campo de batalha, por exemplo, é motivo de honra, comum a militares da nobreza; enforcar-se e afogar-se são acontecimentos raros na literatura inglesa da época, pois denotam covardia e se referiam às classes sociais inferiores (MINOIS, 1999).

Os registros de suicídio seguiam fielmente os estereótipos sociais com relação à classe e ao *status*. O suicídio acometia pessoas de todas as classes e grupos sociais, mas a forma como se registravam e, portanto, categorizavam tais mortes dependia exatamente do lugar social de prestígio ou de submissão de quem se matava (MINOIS, 1999). A

maioria dos registros de suicídio concentrava-se em pessoas oriundas de classes pobres, e supõe-se que a ausência de pessoas nobres e ricas dos registros de suicídio se devia ao fato de que elas controlavam o sistema jurídico e penal. Famílias ricas, com poder aquisitivo e influência política, tinham como alterar as causas de morte de familiares suicidas para “morte acidental” ou “morte natural”, tal como ocorria com o clero.

Esse esforço das elites em não constarem nos registros de suicídio não se devia somente ao *status*: as famílias de pessoas que tentavam suicídio ou que consumavam tinham seus bens confiscados pelo Estado e pela Igreja, os quais não se dissociavam tanto até a Revolução Francesa, ao fim do século XVIII, que influenciou movimentos secularistas. Violando a propriedade privada do rei e de deus, as famílias deveriam indenizar o Estado e a Igreja dando-lhes as suas riquezas. Além disso, cerimônias funerárias cristãs eram proibidas para suicidas, obrigando as famílias a enterrarem-nos em solos profanos. Com os bens confiscados e com um familiar ‘amaldiçoado’, as famílias se encontravam em completa

punição judicial aplicada ao cadáver de um nobre que morreu por suas próprias mãos durante a Idade Média. (tradução nossa)

miséria. Mas que famílias? As ricas, alterando as causas de morte, não tinham seus bens confiscados; as pobres, sem condições nem influência para alterá-la, empobreciam ainda mais. Pela teoria da soberania, o poder se exerce pela apreensão do corpo e de suas posses, de forma a “se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 1988, p. 127). O *status* de propriedade se refere tanto ao corpo quanto aos bens. Essa prática de extorsão de bens se perpetuou mediante a criminalização do suicídio: enquanto era crime, era punido.

Mudanças significativas para com o suicídio ocorreram do século XVI ao XVIII na Europa. No período da Renascença, os argumentos que imperavam contra o suicídio concentravam-se na ideia de que este é “an affront to Love of oneself, the state, and society; it offends the God who has given us life”⁵⁰ (MINOIS, 1999, p. 71). Embora sinais do que poderíamos chamar de ‘medicalização’ do suicídio já surgissem nesse período, a visão religiosa e pecaminosa predominava, contribuindo para a culpabilização e punição – jurídica e religiosa – do sujeito

que tentava suicídio ou que o consumava.

Em relação à forma com a qual os corpos de suicidas eram tratados, o século XVII nos traz algumas inovações, especialmente na França. Primeiramente, o acontecimento seria propriamente julgado, com as circunstâncias da morte detalhadamente descritas. Do momento em que encontravam o corpo até o término do julgamento e da sentença, o corpo deveria ser quimicamente untado para adiar sua decomposição. Feito o veredicto, o cadáver seria arrastado pelas ruas, de cabeça para baixo, depois pendurado pelos pés e exposto em praça pública, para em seguida ser despejado em uma vala comum contendo carcaças podres de cavalos. Assim como ocorria nos suplícios, em que o criminoso era torturado vivo em praça pública, os corpos suicidados não escapavam dessa demonstração do poder soberano. O caráter espetacular e teatral das punições públicas mostrava à população onde o poder se centralizava. Este período foi marcado pelo esforço conjunto das autoridades religiosas e políticas em contrariar qualquer tentativa de fazer do

⁵⁰ uma afronta ao Amor de si mesmo, do estado e da sociedade; ofende o Deus que nos deu vida. (tradução nossa)

suicídio um fenômeno “legítimo”, como uma possível escolha racional ou moral. Com o igrejismo e a lógica cristã de demonização do suicídio, este ainda era visto pela legislação como crime.

Bakunin não concebe a existência de um Estado sem religião. A existência de Deus *demand*a a escravidão humana, pois a religião tem como fundamento o sacrifício. Distorcendo a aparência benevolente do Divino, Bakunin (2001, p. 21) afirma que “um senhor, por mais que ele faça e por mais liberal que queira se mostrar, jamais deixa de ser, por isso, um senhor”. Por mais laicas que as instituições jurídicas se enunciem, a cruz, a bíblia ou os versos cristãos são referenciados como legitimadores da justiça, do direito e da humanidade. E mesmo que materialmente não disponha destes símbolos, o cristianismo se enraizou tão intrinsecamente no organismo social que, falsamente desprovido de espiritualidade, tornou-se a *moral*, afirmando uma laicidade neutra e transformando o pecado em crime.

Para Bakunin, a opressão da Igreja e do Estado data desde sua criação. O “erro historicamente necessário” (BAKUNIN, 2001, p. 16), que Bakunin entende como a crença na

ideia divina, serviu como motor da exploração das massas, das escravizações e da desumanização. Por isso, tanto a criminalização como a pecaminação do suicídio conferiam lucro ao Estado e à Igreja, e os alvos deste lucro – famílias pobres e economicamente exploradas, subordinadas – mostram a indissociação entre o regime político – do qual advinha a moralidade que justificava a condenação – e o regime econômico das sociedades (KROPOTKIN, 2005). A organização política modela-se de acordo com as organizações econômicas. O crescimento é econômico, e não social. Autoridade alguma contribui para o desenvolvimento do corpo social em sua coletividade, por igualdade e liberdade recíprocas (MALATESTA, 2009). A política, a centralização de poder e a autoridade são a manutenção e consagração da economia, aproveitando-se das ferramentas jurídicas e médicas para fazê-la crescer, em detrimento da miséria de muitos – miséria corroborada pelo controle sobre como se deve direcionar a vida, à produção de riqueza para o *dominus* e para o Estado, e sobre como deve-se direcionar à morte, à exaustão, ao descarte do corpo não mais útil para o ritmo da produção –, e sob justificação do poder divino igrejista.

Kropotkin ainda denuncia, e com bastante similaridade a Minois, que boa parte dos crimes, principalmente os “atentados contra as pessoas”, atua pelo “desejo de apoderar-se das riquezas pertencentes a alguém” (KROPOTKIN, 2005, p. 181). A Lei, sancionada pelo Estado e cunhada pela Igreja, serve somente para garantir a perpetuação da exploração. Para Kropotkin (2005, p. 171), ela surge para “imobilizar os costumes vantajosos à minoria dominadora, e a autoridade militar encarrega-se de assegurar-lhe poder”. Com a lei, os dominadores soberanos sacralizam o direito ao corpo e à propriedade, universalizando uma teoria bastante seletiva no campo prático. É proibido matar, ao mesmo tempo em que o criminoso assassino é enforcado em praça pública. É proibido se suicidar, ao mesmo tempo em que o sujeito suicida, quando sobrevive à tentativa, é morto, esquartejado e enterrado em valas, e quando não sobrevive seu corpo é conservado, somente para ser exposto e dilacerado em praça pública – pelas mãos das autoridades:

À medida que a Igreja, por um lado, e o senhor, por outro, conseguiam escravizar o povo, o direito de legislar escapa das mãos da nação para passar aos privilegiados. A Igreja estende seus poderes; sustentada pelas riquezas que se acumulam em seus cofres, imiscui-se cada vez mais na vida privada e, sob o pretexto de salvar as almas, apodera-se do trabalho de seus servos; cobra impostos de todas as classes, estende sua

jurisdição; multiplica os delitos e as penas e enriquece-se na proporção dos delitos cometidos, visto que é para seus cofres-fortes que vai o produto das multas. (KROPOTKIN, 2005, p. 174)

Sendo assim, por um viés crítico a toda autoridade, identificamos uma função exploratória de uma Lei sacralizada, espreada no senso comum até hoje. Ainda há noções do suicídio como egoísta ou louvável, ou como desperdício de força produtiva. Procuramos apontar que as jurisdições de condenação do suicídio não derivavam do desejo de preservação da vida, mas sim de preservação da produtividade. Porém, não é somente a Lei que se confere esta função exploratória. Como vimos, pessoas com *status* social elevado que se suicidavam/tentavam se suicidar dispunham de duas alternativas: ou alteravam a causa de morte, ou eram juridicamente consideradas loucas, sendo encarceradas em hospitais em vez de presídios, e isentas da extorsão do Estado. Com o tempo, e apesar de ainda ser legalmente considerado crime, o veredicto *non compos mentis* – que isentava o sujeito de responsabilidade sobre seus atos em virtude de insanidade – ganhou fama, e o suicídio passou a ser cada vez mais explorado pelo campo científico.

A DESCRIMINALIZAÇÃO DO SUICÍDIO E SUA HOSPITALIZAÇÃO POR INTERMÉDIO DA LOUCURA

Em contrapartida a qualquer aspecto demoníaco, a concepção do suicídio como um desequilíbrio mental começou a surgir gradualmente no século XVII. Minois percebe um movimento de cientificização do suicídio: enquanto o desespero (*despair*) se originaria de pecados morais, a melancolia seria fruto de desequilíbrio psíquico. Ao fim e ao cabo, por alguma instância o suicídio se apresenta como um paradoxo, com demanda constante de justificação, seja pela Igreja, pelo Estado ou pelo Hospital.

A transformação do suicídio em resultado de loucura foi um processo duradouro, pois as próprias concepções de loucura sofreram mutações. Na Idade Média, por exemplo, a loucura abarcava os vícios, os excessos e faltas contrários à virtude. Era tida primariamente como um problema de ordem moral e religiosa; na literatura do século XV, o fenômeno da loucura ocupa o lugar de “uma sátira moral” (FOUCAULT, 1978, p. 31), complementando a noção de suicídio como uma ofensa a Deus e a seus representantes terrestres. A palavra do

louco ou era anulada, desacreditada, ignorada e rechaçada, ou era vista como reveladora, profética e mais verdadeira que as demais. Até o século XVIII, a medicina não se preocupava em escutar a palavra do louco. Não importava o que ele dissesse, seu discurso não lhe cabia, pois sua palavra era significada antes de ser pronunciada (FOUCAULT, 2014). Como a palavra do louco não era concebida, a designação da loucura em alguém poderia servir a quaisquer fins que retirassem do sujeito sua capacidade de se defender, retratar ou justificar. Ao mesmo tempo em que privava o sujeito de si mesmo, por assim dizer, também o isentava de total responsabilidade e lucidez sobre seus atos ao visualizá-los como resultado de insanidade, como no veredicto *non compos mentis*.

Retornando ao século XVII, este veredicto privaria a família do sujeito de ter suas posses confiscadas e, curiosamente, ele era aplicado majoritariamente a sujeitos ricos, de famílias da nobreza. Nem mesmo a Igreja considerava ricos suicidas como pecadores, pois suas almas seriam privadas da loucura, embora suas mentes estivessem contaminadas por ela (MINOIS, 1999). Já pessoas de classes sociais subordinadas, ou consideradas criminosas e sentenciadas à pena de

morte, eram duplamente criminalizadas ao cometerem suicídio: primeiro, por pecarem contra deus – pois, apesar da disseminação da medicalização, a Igreja não deixou de exercer influência sobre decisões políticas e jurídicas – e, segundo, por contrariarem seu soberano, representante do Estado.

A compreensão do suicídio como resultante de insanidade fez com que a loucura passasse a ser vista como um fenômeno social, enfraquecendo a contundência dos suicídios “egoístas”, exclusivamente individuais, pecaminosos e criminosos. Essa concepção atuou como combustível para a proliferação de ‘casas de internamento’ (*maisons d'internement*), como Foucault nos mostra. A quantidade de instituições asilares mais que duplicou na Europa ao fim do século XVII: “To prevent suicide attempts, people who had tried to kill themselves had their hands bound and were locked up in wicker cages”⁵¹ (MINOIS, 1999, p. 139). Temos, no ano de 1656, em Paris, a criação do Hospital Geral, instituição que propõe o internamento de tudo o que se encontra no vasto espectro do que se entendia como loucura. Pelo Hospital Geral, ao qual muitas pessoas que haviam tentado

se matar eram encaminhadas, compreendemos com mais nitidez os mecanismos de encarceramento e soberania sobre o suicídio. Com o desenvolvimento das instituições de internamento,

freqüentemente se encontra a menção: “Quis desfazer-se”, sem que seja mencionado o estado de doença ou de furor que a legislação sempre considerou como desculpa. Em si mesma, a tentativa de suicídio indica uma desordem da alma, que é preciso reduzir através da coação. Não mais se condena aqueles que procuraram o suicídio: internam-nos, impõe-se-lhes um regime que é simultaneamente uma punição e um meio de impedir qualquer outra tentativa. (FOUCAULT, 1978, p. 108)

Contudo, seu dever de coação não se aproxima de um dever médico, de saúde, mas sim de um caráter jurídico, agente da autoridade governamental: “o Hospital não se assemelha a nenhuma ideia médica. É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época” (FOUCAULT, 1978, p. 57). Interessante a menção de Foucault à *ordem*, e uma ordem bem específica. A ordem, para Kropotkin (2005, p. 88), é sempre a “servidão, o acorrentamento do pensamento, o aviltamento da raça humana”, enquanto a desordem se configura como a abolição da autoridade, retratada pelas épocas em que “o gênio popular toma seu livre

⁵¹ Para evitar tentativas de suicídio, pessoas que tentaram se matar tiveram as mãos amarradas e

foram trancadas em gaiolas de vime. (tradução nossa)

impulso e dá, em alguns anos, passos gigantescos [...]” (KROPOTKIN, 2005, p. 89). Seja pelas leis, pela ciência, pela Igreja, a autoridade se manifesta em benefício de uma classe, em detrimento da exploração de outras (MALATESTA, 2009). No caso do Hospital Geral, o que encontramos é a atuação de ordens policiais e jurídicas, sob comando do rei. Por não pertencer diretamente ao campo jurídico, nem diretamente religioso – embora não esteja isento de determinações igrejistias –, Foucault (1978, p. 57) o destaca como uma “terceira ordem da repressão”.

De início, o Hospital Geral tinha como primeira função o combate à mendicância, à ociosidade e a demais desordens sociais, tendo em vista um suposto combate ao desemprego. Estabelece-se, assim, um contrato: o sujeito desempregado tem o direito de ser alimentado, contanto que se submeta às ordens do internamento. Durante muito tempo, o Hospital Geral e demais “casas de correção” abrigaram desempregados e pessoas consideradas indigentes, em quantidade considerável. Os internamentos em períodos de crise tenderiam a crescer drasticamente, sendo tanto recompensas como punições: comida e asilo em troca de obediência. Dividiam-se pessoas internadas entre

boas e más de acordo com sua submissão aos ‘tratamentos’, proposições eclesiásticas – o que aponta para a prevalência do igrejismo nas dinâmicas disciplinares dos hospitais, visto que uma perspectiva de cura se conectava obrigatoriamente com a obediência à Igreja – e jurídicas.

Antes de ser tratado como “objeto de conhecimento ou piedade, ele [o sujeito internado] é tratado como sujeito moral” (FOUCAULT, 1978, p. 70). Ou seja, se a conduta hospitalar se guiasse somente pela saúde do organismo humano, o sujeito seria visto somente como doente, não como imoral; as práticas confessionais e de oração não seriam fatores determinantes do percurso dos tratamentos, nem do padrão diagnóstico. Fora da crise econômica, a função dos internamentos era primariamente econômica: “Não se trata mais de prender os sem trabalho, mas de dar trabalho aos que foram presos, fazendo-os servir com isso a prosperidade de todos” (FOUCAULT, 1978, p. 77). O internamento ocupa um lugar importante na economia, tal como a confiscação estatal dos bens de familiares de suicidas. A vida e a morte precisam ser economicamente rentáveis. Os argumentos contrários à criminalização do suicídio

centralizavam-se na *utilidade* socioeconômica do sujeito (MINOIS, 1999). Para justificar a descriminalização, intelectuais influentes e ativistas afirmavam que o suicídio deveria ser ‘permitido’, pois só se suicidaria quem já não se consideraria útil socialmente. Se cometer suicídio equivaleria a uma violação da propriedade estatal – isto é, do corpo produtivo, rentável –, então o suicídio de um corpo inútil, pouco produtivo, ainda que fosse uma violação, não teria tanta importância e impacto econômico. Quando não havia crise econômica, era como se o suicídio fosse um favor do sujeito ao Estado: sem forças e saúde para contribuir socialmente, sair de cena e não ser um ‘fardo’ era o caminho mais nobre, em vez de ser um desempregado. De uma forma ou de outra, as instâncias soberanas ganhavam: ou o sujeito de fato morria e deixava de ser este ‘fardo’, ou, em combate à mendicância e à ociosidade, o sujeito desempregado era internado e tornava-se mão de obra. Ou, em última instância, com o suicídio consumado, seus bens eram confiscados. O Estado enriquecia.

Institucionalizando as internações, fosse por cunho religioso ou econômico, ou provavelmente por ambos, o Estado e a Igreja exerciam sua

soberania ao privar o sujeito do domínio sobre seu corpo. Na Inglaterra, por exemplo, em vez de se atentar para as casas de internamento, constroem-se *workhouses* (casas de trabalho) ou *houses of correction* (casas de correção) em cada condado, as primeiras atingindo maior número e sucesso. Ambos os modelos de ‘casas’ buscavam corrigir o comportamento desviante, porém, como diferencial, as *workhouses*, como o próprio nome anuncia, propunham a correção exclusivamente pelo trabalho, contribuindo imensamente para a economia.

As *workhouses*, predominantes na Inglaterra a partir dos séculos XVII-XVIII, e se disseminando por alguns países europeus, se destinavam a pobres desempregados em busca de trabalho e moradia. Uma vez admitido em uma *workhouse*, não se poderia sair sem permissão, salvo em exceções. Nelas, as condições de vida eram propositalmente duras para que somente quem *realmente* estivesse em situação de miséria procurasse por asilo. Contudo, o que se encontrava estava longe de uma situação asilar, visto que os trabalhos eram pouco remunerados ou sem remuneração, as condições de vida eram miseráveis e a mão de obra era desprezada. Não era incomum que autoridades parlamentares

lucrassem com o trabalho pesado e não remunerado dos moradores. Foucault (1978) nos mostra a amplitude desse movimento – ao fim do século XVIII, a quantidade de *workhouses* pela Inglaterra chegou a 126. Ao passar dos anos, esses espaços se direcionaram, também, ao tratamento violento de indivíduos considerados loucos.

Poderíamos afirmar, talvez e com bastante estreiteza, que o domínio da loucura sobre o suicídio tirou muitas pessoas do corredor da morte; que a tutela médica, comumente confundida com *cuidado*, conferia um mínimo de conforto ao oferecer asilos para pessoas desabrigadas, ao garantir mínima subsistência a pessoas que atentaram contra a própria vida. Tal pensamento não nos engana. Conquanto as instâncias governamentais e autoridades jurídicas sejam defendidas, em larga ou menor escala, é ingênuo afirmar que as grandes “conquistas” sociais foram integralmente movidas por puro espírito revolucionário ou por apelo governamental e religioso às mazelas sociais. Liberdade e igualdade facilmente se tornam *slogans*, “inscritas nos muros das igrejas e das prisões” (KROPOTKIN, 2005, p. 133) e, adicionamos, dos hospitais, quando as elites dominantes *lucram*. Como pecado

e crime, o suicídio enriquece as elites governantes pela extorsão de patrimônio. Como patologia, o suicídio produz mão de obra. Não à toa, vivemos em plutocracias, em sistemas de governo daqueles que detêm poder econômico e em favor dos ricos (DE MORAES, 2019). As elites dominantes são as elites governantes, explicitamente ou por debaixo dos panos.

Apesar dos esforços de punição e correção de pessoas com comportamento suicida, de propaganda e criminalização do suicídio, os índices de suicídio não variaram tanto. Com a crescente preocupação dos governos europeus com epidemias, principalmente da peste bubônica do século XIV, da varíola e da cólera, começaram a ser semanalmente publicadas listas de causas de morte para contabilizar as mortes e “casualidades”. O modo de classificação dessas listas separava as mortes causadas por doenças epidêmicas daquelas provocadas por outras doenças – como endemias, problemas de saúde menos graves, etc. – ou por *loucura*, o que nos remete ao suicídio.

A partir da noção de população e das estatísticas sobre as mortalidades e suas causas, Minois conclui que as condenações infernais do clero e a

repressão jurídica contra o suicídio não exerceram muito efeito: as pessoas, pelo jeito, continuavam se matando de uma forma ou de outra. “What hold could threats of hell have when people thought life worse than hell?”⁵² (MINOIS, 1999, p. 154).

O Estado propunha a diminuição das ocorrências de suicídio por punições severas, suplícios póstumos, e posteriormente, ao curso da História, por internações, tratamentos, patologização e julgamentos “mais humanizados”. Essa segunda forma ambicionava a correção, a recuperação da moralidade e a salvação das almas dos suicidas. Contudo, é pelas punições físicas, também presentes nos hospitais, naquilo que vieram a se tornar hospícios e manicômios, que a soberania governamental se expressa. Em relação aos suplícios dos cadáveres, imaginava-se que, se ao suicídio fossem acoplados o desmembramento póstumo do corpo, a confiscação de bens e a condenação da alma à eterna danação, talvez as pessoas refletissem um pouco mais antes de tentar o suicídio. Como exemplo, Minois nos traz o caso de Marie Jaguelin:

In Château-Gontier in 1718 Marie Jaguelin, a poor girl six months pregnant, poisoned herself out of shame. The unfortunate girl did not realize that only the nobility could kill themselves with impunity. Her cadaver was disinterred, brought to trial, sentenced, then dragged on a hurdle face down. When the group reached the town square, the executioner slit her womb and extracted what remained of the foetus, which was buried in the section of the cemetery reserved to the unbaptized. Marie’s lacerated body was hanged by the feet and left, ignominiously exposed to the public gaze, until it rotted. It was eventually burned, and the ashes were thrown to the winds. (MINOIS, 1999, p. 202)

É pelo direito de matar que o soberano se torna habilitado a “deixar viver” e a “fazer morrer” (FOUCAULT, 1999), e é pelo desmembramento do cadáver que o Estado reitera sua soberania, expressa seu poder, como uma morte “póstuma”, que pune o corpo, o dilacera e o expõe em praça pública.

Como disposto na seção anterior, até o século XVII o tema do suicídio era universalmente condenado por meio de repressões religiosas e jurídicas. Com a insurgência da medicalização, a Igreja não deixa de exercer seu poder. Embora não mais atribua ao suicídio o caráter de pecado, a Igreja se encontra bastante ativa na organização das instituições hospitalares – se as ameaças de danação pós-morte não impediam que as pessoas se matassem, infiltrar-se nos esquemas de internação poderia ser uma alternativa

⁵² Que influência as ameaças do inferno podem ter se as pessoas pensavam que a vida era pior do que o inferno? (tradução nossa)

menos ineficaz. Tanto o Hospital Geral como demais casas de internação submetiam as pessoas internadas a exercícios religiosos:

em cada uma dessas casas, leva-se uma vida quase de convento, escandida por leituras, ofícios, orações meditações: Faz-se oração em comum de manhã e à noite nos dormitórios; e em diferentes momentos do dia, fazem-se exercícios pios, orações e leituras espirituais. (FOUCAULT, 1978, p. 60)

Para a Igreja, o objetivo da internação é a construção do sujeito virtuoso e da cidade ideal. Para isso, requisita-se uma polícia devidamente armada e “transparente aos princípios da religião” (FOUCAULT, 1978, p. 88), que promova a internação de sujeitos incongruentes com a paisagem ordenada da cidade; dentre estes tais incongruentes, estão os desempregados, as pessoas sem moradia, os loucos, as pessoas cuja sexualidade, identidade e expressão de gênero – em termos atuais – têm caráter de pecado ou crime, pessoas que “se deixam ir de si mesmas”. Além de inserir-se nas instituições “médicas” jurídicas, a Igreja constrói, por si mesma, congregações com funções semelhantes às dos hospitais.

Contudo, ao longo do século XVIII, especialmente na França, percebe-se certo afrouxamento das autoridades governamentais com relação às punições e julgamentos ao suicídio.

Segundo Minois, os olhares voltados ao suicídio ganharam mais compaixão do que condenação, implicando em dificuldades governamentais para ‘controlar’ os discursos populares e midiáticos sobre o tema. No caso da França, em sua monarquia absolutista, o rei encarnava o verdadeiro soberano, detendo poder sobre a vida de seus súditos. Se o suicídio era uma ofensa ao Estado e à Igreja, pois a vida do sujeito pertencia ao rei e a Deus, como conciliar a necessidade de controlar o corpo e a ‘compaixão’ popular sobre o suicídio? A “jaula de vime” surge como uma solução eficiente para impedir uma segunda tentativa de suicídio, reiterando o poder soberano sobre o corpo ao lado de propostas ‘curativas’: o sujeito que tentou suicídio seria preso à jaula, “com um buraco feito na parte superior para a cabeça, e à qual as mãos estão amarradas, ou o “armário” que fecha o indivíduo em pé, até o pescoço, deixando apenas a cabeça de fora” (FOUCAULT, 1978, p. 108). A compaixão, em realidade, mascarava o desejo de correção; e a correção mascarava o desejo de punição àqueles que se opusessem a compor o corpo produtivo pertencente aos governantes políticos e econômicos.

O cenário, ao fim do século XVIII, após a Revolução Francesa, é da separação entre Igreja e Estado e dos movimentos de secularização da política e do ensino. As instâncias religiosas igrejistas, não podendo mais condenar juridicamente o suicídio enquanto pecado ou reiterar seu caráter criminoso em âmbito legal, passaram a fazê-los por meios adversos, fosse pelos tratamentos dos hospitais ou pelas ‘casas de Caridade’, surgidas no século XVIII por iniciativa das igrejas em alguns países europeus (FOUCAULT, 1978). Sendo assim, no meio jurídico, nas instâncias administrativas governamentais, a condenação pelo pecado não era mais viável, tal como não seria a condenação pelo crime, a partir de meados do século XIX, como logo demonstraremos pelo processo de descriminalização. Como mostra Foucault:

o sacrilégio do suicídio vê-se anexado ao domínio neutro da insanidade. O sistema de repressão com o qual se sanciona esse ato liberalizado de qualquer significação profanadora e, definindo-o como conduta moral, o conduzirá progressivamente para os limites de uma psicologia. Pois sem dúvida pertence à cultura ocidental, em sua evolução nos três últimos séculos, o fato de haver fundado uma ciência do homem baseada na moralização daquilo que para ela, outrora, tinha sido sagrado. (FOUCAULT, 1978, p. 108)

A postura das autoridades governamentais diante do suicida deveria se apoiar na ciência, tida como única possibilidade de se fazer

julgamentos neutros e factuais. Mas, como disse Foucault, a ciência parte de uma moral há tempos sedimentada e sacralizada, desbancando a possibilidade de neutralidade científica. Obedecendo aos ditames da modernidade, da moral religiosa, a ciência se diz fiel à razão, e é esta mesma razão adotada pelos “amantes do Estado” – que, segundo De Moraes (2020, p. 71), seriam todos aqueles que defendem o Estado a todo custo, independentemente das dinâmicas opressivas e organizações políticas que o compõem – para perpetuar o exercício da autoridade. A idolatria ao Estado é o que De Moraes chama de “estadolatria”, segundo a qual a organização social centralizada em um Estado é tida como a única possibilidade de existência de uma sociedade, o que desconsidera que as populações são capazes de se autogovernar e de se autodeterminar coletivamente.

Para De Moraes (2020, p. 71), o Estado se justifica pela ideia de que “as pessoas precisam ser governadas pela sua incapacidade intelectual”, remetendo-nos à dicotomização cartesiana da razão e das paixões. Quem governa sustenta sua soberania não só pela tirania da força, mas pela tirania do saber. No que diz respeito ao suicídio, deve haver uma justificativa viável que

destitua, do corpo suicida, não só seus bens, como também seu pertencimento à ordem da razão, pois a única ordem possibilitada é a da obediência. A loucura, como concebida pelas instituições médicas e jurídicas, não pertence a essa ordem. A concepção do suicídio como fruto de patologia não o isenta de penalidades, e seu processo de descriminalização somente desloca seu local de encarceramento e seus métodos punitivos.

Com a sensibilidade popular perante o suicídio, suas ocorrências passaram a denunciar o fracasso do governo em propiciar o bem-estar social, evidenciando suas falhas e gerando revoltas e exigências populares. A solução encontrada foi o silenciamento de todo e qualquer discurso sobre o suicídio. A imprensa francesa, na segunda metade do século XVIII, tornou-se um *túmulo*: sem divulgação de suicídios nacionais e locais, sem publicação de opiniões filosóficas sobre o tema. Livros que aparentavam defender a escolha sobre o ato do suicídio, ou melhor, que propunham sua descriminalização e “despecaminação” foram queimados, tal como demais materiais com postura semelhante (MINOIS, 1999). Havia uma espécie de acordo entre a Igreja, as autoridades

jurídicas e as famílias: corpos de pessoas que haviam se suicidado não seriam mais arrastados pelas ruas, enforcados e expostos em praça pública; em troca, suas famílias promoveriam enterros *dentro dos cemitérios*, porém discretos e sem cerimônias. Para Minois, os esforços governamentais franceses em silenciar notícias e pensamentos sobre o suicídio contribuíram para a perpetuação e o crescimento de seu caráter de *tabu*.

Assim como se constituiu a postura francesa perante o fenômeno do suicídio, outros países europeus aderiram à mesma linha de silenciamento, com exceção da Inglaterra, que agiu de forma bem diferente. Nela, ocorreu um aumento das divulgações de suicídios, acarretando em sua naturalização ao olhar do público. Os jornais da época não só noticiavam os suicídios ocorridos no país, como expunham as circunstâncias da morte, as possíveis causas e, se fosse o caso, as cartas de despedida. Publicando as sofridas cartas, a opinião popular sobre o suicídio reforçou seus sentimentos de compaixão e misericórdia. Na Inglaterra, as penalidades religiosas foram extintas em 1823, e as penais, em 1870. Contudo, apesar de “normalizar” o suicídio em sua imprensa, a Inglaterra foi o último país europeu a oficialmente descriminalizá-

lo, em 1931. Até a Primeira Guerra Mundial, há registros da utilização do veredicto *felo de se* na Inglaterra. Ou seja, ainda que, aos olhos do público, o suicídio não fosse mais considerado um crime, o Estado não abdicou de sua autoridade sobre os corpos de quem se suicidava. A nação que, na perspectiva popular, menos julgava moralmente o suicídio foi a que, por mais tempo, o condenou juridicamente.

Esses fatos remetem a certo “balanceamento” entre o poder jurídico e os debates populares. A relação entre opinião pública e o campo jurídico foi inversa. Silenciando o suicídio e promovendo seu *tabu*, como ocorrido na França, a descriminalização jurídica do suicídio não interferiu em sua criminalização moral pela população; agora, em uma população que considera o suicídio como um acontecimento *normal*, e até mesmo como um exercício de liberdade, pensando na libertinagem dos séculos XVIII e XIX, a perpetuação da criminalização surge como um contraponto necessário para a manutenção da soberania do Estado e da imperatividade de suas leis.

Na Europa, o suicídio deixou de ser um crime *diretamente* de forma gradual:

At the end of the eighteenth century, suicide was being decriminalized nearly everywhere in Europe. That process was often accompanied by a conspiracy of silence, in France in particular, where those who held political and religious responsibility slowly but vaguely came to realize that the suicide rate reflected the health of the entire social group.⁵³ (MINOIS, 1999, p. 301)

Pela concepção do suicídio como um fenômeno social e concernente à saúde do indivíduo, o movimento de descriminalização se fortaleceu. Temos então que, historicamente, o suicídio passou a ser visto juridicamente como uma patologia, ou como o resultado final de transtornos mentais, sendo o indivíduo que tenta suicídio encaminhado a instituições de saúde, o que culminou, enfim, na retirada do suicídio da categoria “crime”.

Enquanto pecado, o suicídio era condenado violentamente pela Igreja. Enquanto crime, o suicídio, ainda que imerso em legislação, carregava a imoralidade do pecado e o julgamento religioso igrejista. Enquanto patologia, o suicídio era enclausurado em *workhouses* e casas de correção, e ainda carregava remanescentes de pecado –

⁵³ Ao fim do século XVIII, o suicídio estava sendo descriminalizado em quase toda a Europa. Esse processo foi muitas vezes acompanhado por uma conspiração do silêncio, particularmente na

França, onde aqueles que detinham responsabilidade política e religiosa perceberam, lenta mas vagamente, que a taxa de suicídios refletia a saúde de todo o grupo social. (tradução nossa)

sob os ditames da Igreja – e de crime – tendo em vista o enclausuramento. Até mesmo após a separação jurídica entre Igreja e Estado, as casas de Caridade continuaram sendo fortes veículos de atuação da Igreja, em relação a pessoas tidas como loucas e imorais, categorias nas quais eram enquadrados os suicidas. E, como *tabu*, o suicídio retorna aos três âmbitos que lhe formaram no imaginário social ocidental – pecado, crime e loucura. A maneira como compreendemos o suicídio hoje, sua transformação em *tabu*, decorre desde o pecado, desde a necessidade de esconder o suicídio de um familiar por medo da extorsão de bens para o enriquecimento das elites, e da vergonha, pela ideia de que o suicídio é um ato egoísta; afinal, não pertencemos a nós mesmos, e sim ao *dominus*. Cometer suicídio ou tentar se suicidar deixou de ser crime. Contudo, podemos identificar as heranças da pecaminação, da criminalização, dos suplícios e do enclausuramento não somente no imaginário, como também nos processos modernos de internação forçada, no desenvolvimento da psiquiatria, das terapias de choque, do tratamento de suicidas como culpados e desmerecedores de viver, por ingratidão à vida – que lhes é “concedida” por deus e que lhes é “garantida” pelo Estado.

CONCLUSÃO

O que nos mostram as respostas dos Estados modernos europeus – que, embora sejam nossos alvos de estudo, se refletem em toda terra ocidentalizada – ao fenômeno do suicídio? Como vimos, o suicídio se divide em pecado, crime e patologia. Embora não neguemos existência de uma condenação moral do suicídio, no sentido religioso e no senso comum, este não mais consta, em maioria, enquanto um *crime*, algo punível, em virtude de seu caráter patológico. Como pecado, a influência da Igreja sempre se exerce, tanto “extra-oficialmente” em instituições de saúde como em casas de Caridade. No entanto, o caráter de crime e de pecado não possui mais validade jurídica. O que nos resta é a patologia.

É ingênuo pensar que, como doença, o suicídio não mais incomoda os grupos para os quais pende o poder. Os avanços científicos que fizeram do suicídio mais doença do que crime não estão isentos de teor político. Kropotkin nos diz: “O cientista, assim como o poeta ou o artista, é sempre o produto da sociedade na qual se movimenta e aprende” (KROPOTKIN, 2005, p. 55); em outras palavras, os progressos da ciência só ocorrem quando o sucesso, a aceitação acadêmica e prática já os

prevêem no imaginário social. A lente por meio da qual a ciência é produzida vale-se de valorizar e aprimorar os interesses de determinados grupos, em detrimento do aniquilamento de outros muitos; e quando os avanços científicos se voltam somente a um grupo específico, ou quando o caráter de avanço só serve a esse mesmo grupo, a ciência torna-se um “objeto de luxo” (KROPOTKIN, 2005, p. 54), garantindo o bem-estar de uns e promovendo ou justificando a miséria e o encarceramento de outros.

Se, para Kropotkin (2005), a ciência agia em benefício de uns em detrimento de outros, hoje compreendemos que a ciência se vê mergulhada na produtividade compulsória, na idolatria do Estado, na hierarquização e defesa da autoridade como fundamental para a organização social. Como fazer ciência se as ferramentas para tal já não são alcançáveis àqueles que desejam romper com as concepções acima apresentadas? A academia não admite a integração, em seus currículos, de bibliografias que não condigam com suas tradições ocidentalizadas e modernas. Se a modernidade nasceu pela constituição de um Estado racista, patriarcal branco e cristão (DE MORAES, 2020), saberes

que se opõem a tais lógicas se deparam com uma barreira de autores que lhes desacreditam e que deslegitimam suas narrativas. Como crítica aos Estados modernos, a concepção defendida no presente trabalho – de que o modo como as autoridades governamentais e religiosas lidaram e lidam com o suicídio parte de um viés econômico que busca se justificar moralmente – se depara com autores estadolátricos (DE MORAES, 2020), que defendem a existência do Estado a qualquer custo e a manutenção de um regime econômico que, apesar de empurrar seus trabalhadores à beira do abismo, não poderia deixar de existir.

O viés do qual parte a ciência moderna sublinha a defesa da exploração e a condenação, seja moral, jurídica ou patológica, de quem desafia a imperatividade do controle sobre seu corpo. Não queremos dizer, com isso, que a ciência de nada vale. Como Bakunin, “reconhecemos a autoridade absoluta da ciência, mas rejeitamos a infalibilidade e a universalidade do cientista” (BAKUNIN, 2001, p. 27), uma vez este sendo o produto do meio em que vive. Tendo a ciência como produto da vida, e somente existente a partir de viva coletividade, a ciência deve atuar em favor da vida, iluminando-a, e não governando-a. Na medida em que o

cientista é o produto de uma sociedade autoritária, como diria Kropotkin, a ciência como a concebemos – a ciência ocidental – nada mais é do que a justificação dessa autoridade. Bakunin propõe, portanto, a revolta da vida contra a autoridade da ciência, colocando-a em seu lugar de iluminar a vida, retirando-lhe a governança. Foi exatamente o oposto disso que ocorreu no século XVII, quando a loucura passou a existir somente dentro dos hospitais e das casas de internamento.

Pelo crescimento rápido e exponencial das internações, observamos a vastidão da loucura em comportamentos e características destoantes do modelo universalizado de normalidade. Esse “homem normal”, Foucault aponta, é alimentado pela forte psicopatologia do século XIX, que o considera como “anterior a toda experiência da doença” (FOUCAULT, 1978, p. 148), como produto da *natureza*. Anterior não só à experiência de doença, mas a qualquer experiência humana, a concepção moderna de natureza é bastante utilizada para a propagação de determinismos, tais como a dicotomização do normal e do patológico. Essa concepção de natureza, anterior a qualquer construção humana, não nos apetece. Em contrapartida,

Bakunin compreende a natureza, as leis naturais, de forma um tanto diferente. Para ele, a liberdade consiste unicamente na obediência às leis naturais, mas não qualquer lei. Não leis externas, impostas por um soberano terreno ou por um ser divinizado, mas leis reconhecidas enquanto naturais pelo próprio sujeito que as segue. O cenário em que o *dominus* submetia o *colonus* a condições de vida miseráveis e indignas; o cenário em que as *workhouses* e as casas de correção se mostravam como a única possibilidade de asilo, mas, em realidade, enclausuravam corpos moralmente condenados; o cenário em que, juridicamente, uma pessoa não poderia tirar sua própria vida – nem realmente vivê-la –, pois esta pertenceria ao Estado e à Igreja, e não porque toda vida é digna de ser preservada; em que a medicina age para *tutelar, regular* o corpo que foge dos modelos de produção e comportamento; estes cenários desobedecem a defesa da igualdade e da liberdade que rege o pensamento anarquista.

É o ser humano que produz a natureza, e a liberdade, também produzida, depende do poder que o sujeito tem de determinar suas próprias leis e sua própria naturalidade. Quando o sujeito se encontra incapaz de determinar

suas leis, sua percepção de mundo e sua liberdade são aniquiladas. Se a natureza é produzida pela liberdade de se autodeterminar, o que podemos dizer da imposição da loucura a sujeitos que, por uma razão ou outra, destoam do que seria o *natural*, o comportamento normalizado? O que nos preocupa não é a loucura, mas a imposição de uma racionalidade construída pelos princípios de autoridade, hierarquia, centralização de poder e igrejismo – o que reflete a perversidade de uma ciência que já justificou, e justifica, o extermínio de nações inteiras, a escravização e o encarceramento de grupos historicamente aniquilados... Independentemente dos ‘lados’ aos quais pertençam, a imposição de um bem é sempre um mal (MALATESTA, 2009). Não é possível fazer um bem aos sujeitos contra a vontade dos mesmos; se o processo a partir do qual o “bem” atua em nossas vidas tem alguma centelha de não consentimento, de poder soberano, tal processo é invariavelmente autoritário. Seja o bem imposto de um grande número a um pequeno número, seja imposto de um pequeno número de detentores do saber a uma legião de sujeitos *anormalizados*, o anarquismo se apresenta como avesso a qualquer tipo de imposição. O bem *imposto* é

corrompido, “precisamente porque ele [o Estado] o impõe, e toda a ordem provoca e suscita a revolta legítima da liberdade” (BAKUNIN, 1975, p. 16).

Nesse sentido, seria possível defender instituições de tutela e regulação que afirmam prezar pelo *cuidado*, estando mergulhadas na mesma substância que forma o Estado capitalista moderno e a autoridade de poucos sobre muitos? A autoridade se revela continuamente, seja pelo pecado, pelo crime ou pela patologia, e em nenhum destes contextos é possível encontrar corpos com plena liberdade sobre si mesmos, com a possibilidade de se autogovernar.

De Moraes (2020) concebe a anarquia como a única teoria que afirma a capacidade dos sujeitos de se autogovernarem economicamente, politicamente, socialmente. Estendemos o autogoverno à possibilidade de viver dignamente. Pela Igreja, pela Justiça ou pela Medicina, a autoridade manifesta seu poder, desde a organização política de um parlamento até a organização patriarcal de uma família; desde a denominação de um sistema de governo até a manutenção da sobrevivência de corpos marginalizados em vias de se obter lucro. Para sustentar a soberania, é preciso

deter o poder sobre a vida e sobre a morte, *produzindo* a morte ao mesmo tempo em que se pune quem a produz para si, pois somente domina a morte aquele que domina a vida, e a vida de muitos está nas mãos de poucos. Através de suas instituições, o Estado soberano espetaculariza a morte para reiterar sua autoridade sobre a vida, e o fenômeno do suicídio, com todos os simbolismos históricos aqui já apresentados, ocupa um lugar central na compreensão da soberania.

Não queremos dizer, com isso, que rejeitamos os estudos suicidológicos, as tentativas de prevenção, os cuidados que a medicina e a psicologia têm a oferecer. A defesa do autogoverno e da autodeterminação; a rejeição a qualquer imposição tutelar, por mais que afirme promover o cuidado; a revolta contra o exercício das autoridades religiosas, jurídicas e médicas: nada disso anula a necessidade de acolher pessoas em sofrimento psíquico, muito pelo contrário. Nossa crítica se dirige à ciência autoritária, ao estado de iminência da morte ao qual corpos subalternizados são

constantemente submetidos, à contradição do Estado quando proíbe a morte ao mesmo tempo em que a produz.

Por uma perspectiva anarquista, refutamos quaisquer tentativas de universalizar ou essencializar pensamentos acerca do suicídio e de toda produção de saber. Portanto, concebemos este estudo como uma análise do fenômeno do suicídio e das dinâmicas que o perpassam por meio das óticas libertárias aqui aplicadas, e propomos a construção de novas óticas através das quais a saúde sirva como uma ferramenta de cuidado e preservação da vida e da dignidade humana. Nesse sentido, finalizamos com uma provocação, já incitada ao longo do texto, em relação ao fenômeno do suicídio na Europa ao longo dos séculos XV-XIX, mas aplicável também à atualidade: o que realmente nos faz condenar a morte auto-infligida seria a preocupação genuína com o outro, ou com o valor econômico da produtividade do corpo, ou com a ideia de que o outro não tem o direito de deixar de viver, pois não pertence a si, mas a uma instância superior?

Referências Bibliográficas

BAKUNIN, Mikhail. *Conceito de Liberdade*. Porto: Edições RÉ S limitada, 1975.

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Portal Domínio Público: Biblioteca digital desenvolvida em software livre, 2001. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000020.pdf>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2021.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

DE MORAES, Wallace. Crítica à Estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial. *Revista Teoliterária*, v. 10, n. 21, 2020.

DE MORAES, Wallace. *Governados por quem? Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela*. Rio de Janeiro: Ape’Ku. 2ª ed. Coleção. Volume Especial (Volume 1, Volume 2 e Novos Textos), 2019.

DE MORAES, Wallace. Reflexões sobre o significado de fascismo: Pra quem sabe ler, um pingo é letra. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 2018. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/praquemsaber-ler-um-pingo-e-letra/>. Acesso em: 01 de janeiro de 2020.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*,

pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Direito de morte e poder sobre a vida*. In: FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectivas, 1978.

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

KROPOTKIN, Piotr Alekseevich. *Palavras de um revoltado*. São Paulo: Imaginário: Ícone Ed., 2005.

MINOIS, Georges. *History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. *Revista Artes & Ensaios*, n. 32, 2016.

MALATESTA, Errico. *Anarquismo e Anarquia*. Tradução de Felipe Corrêa. Faisca Publicações Libertárias, 2009.

TÓPICOS SOBRE A MODERNIDADE CAPITALISTA: ENTRE TEORIA CRÍTICA, PERSPECTIVA DECOLONIAL E SERTÃO

Pedro Henrique Magalhães Queiroz*

RESUMO

Trata-se de um artigo estruturado em tópicos, que bem pode assemelhar-se a um mosaico, em que fragmentos de textos, comentários, no entorno de diversos autores e contextos tenta encontrar pontos de convergência entre a teoria crítica, o pensamento decolonial e traz como experiência a paisagem do sertão, mais especificamente uma narrativa acerca do cangaço e da guerra contra Canudos (1896-1897). Em todos os tópicos o que fica nítido é uma posição crítica em relação à modernidade capitalista e seu caráter colonialista.

Palavras-chave: modernidade capitalista; teoria crítica; perspectiva decolonial; sertão; messianismo.

ABSTRACT

It is an article structured in topics, which may well resemble a mosaic, in which fragments of texts, comments, around different authors and contexts try to find points of convergence between critical theory, decolonial thought and brings as an experience the landscape of the hinterland, more specifically a narrative about the “cangaço” and the war against Canudos (1896-1897). On all topics, what is easy to see is a critical position in relation to capitalist modernity and its colonialist character.

Keywords: capitalist modernity; critical theory; decolonial perspective; hinterland; messianism.

* Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutorando em Filosofia pelo PPGF da UFRJ.

MODERNOS, COM ESTRONDO E GEMIDO

Paulo Arantes, em *O novo tempo do mundo*, delimita, na senda dos conceitos de Reinhart Koselleck (*Crítica e crise*), que a fratura fundamental do moderno tempo do mundo se estabelece entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Robert Kurz, no ensaio *O fim da teoria*, aponta que a distinção crucial entre as sociedades ditas “pré-modernas” da sociedade moderna é a de que, de um lado, as primeiras vinculam-se à sua ancestralidade e a segunda aponta para um futuro não atingido, e por outro lado, as primeiras não se encontram em contradição consigo mesmas ao passo que a modernidade se desenvolve numa autocontradição permanente.

A modernidade é, assim, produto de uma fratura, carrega consigo uma lacuna, um vazio de sentido que a faz devorar vorazmente o mundo e a si mesma, sem que se lhe sacie a fome. Seu campo de experiência não está em consonância com natureza, ancestralidade, nem reconciliado com sua expectativa. Seu vazio interno mira a quimera inatingível de um regime de acumulação de valor (dinheiro, capital) para o qual o mundo inteiro não é

suficiente ao seu cortejo de mortificação, sacrifício: É a Morte — esta carnívora assanhada —/ Serpente má de língua envenenada/ Que tudo que acha no caminho, come.../ — Faminta e atra mulher que, a 1 de janeiro,/ Sai para assassinar o mundo inteiro./ E o mundo inteiro não lhe mata a fome!” (ANJOS, 2004. p.164).

A fratura que esta sociedade abriu nos quatro cantos do mundo é uma ferida aberta a ser tocada, certamente, mas o faremos apenas superficialmente aqui, como primeiro aprendizado. Retomando Paulo Arantes, essa dissociação entre experiência e expectativa, marca do moderno tempo do mundo, propiciou a noção de progresso como ideologia de legitimação, anunciando a passagem de uma dita humanidade da heteronomia à autonomia, da superstição à consciência de si como sujeito. Essa ideologia, no interior do centro europeu, não operou sem críticas; Marx, Freud e Nietzsche, ao menos, aparecem como três vozes dissonantes: um, disse que ainda estamos na pré-história, que ainda não saímos do reino da necessidade, das relações de dominação de classe e das formas fetichistas de configuração social (não é a consciência que define o ser social, mas o inverso); o outro, que a

consciência é uma fina camada de algo que opera na sombra de nossas ações, e se manifesta indiretamente no sonho, no chiste, no ato falho, nas somatizações, o inconsciente; e enfim, o terceiro diagnostica antes o impulso vital (ou a negação deste) que se encontra latente nos valores morais e de verdade de qualquer época.

Retomando, o curto verão da fratura moderna encontrou dois sinais, na primeira metade do século XX, que fizeram reconciliar negativamente experiência e expectativa: os campos de concentração/extermínio e as bombas em Hiroshima e Nagasaki. O campo nos apresentou o gemido (ou mesmo a mudez) como sinal de até que ponto pode o poder soberano tornar nua a vida humana; a bomba nos apresentou com estrondo um soar da trombeta anunciando que, a partir daqui, entramos numa relação temporal de expectativas declinantes, fazendo-nos habitar um perpétuo presente sob a insígnia da emergência: a dita “humanidade” encontrou-se, assim, com a possibilidade de sua própria autoaniquilação.

Essa é uma perspectiva de leitura. Cabe-nos, também, mobilizar outros referenciais a partir de um pensamento decolonial. Optamos, aqui, por algumas

considerações de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, afinal, a *queda do céu* para os povos nativos iniciou já antes de Auschwitz e da bomba atômica, teve início quando os colonizadores aportaram nestas terras (assim como na “América” colonizada por espanhóis, assim como em África, fatiada por distintos países europeus, assim como na Ásia; em resumo, no *Sul global*, como diria Boaventura de Souza Santos): na “América Latina”, 1492, 1500. Aqui, neste divisor histórico, temos o nascimento do *conceito de raça* como crucial para o projeto colonizador capitalista branco europeu, em que a discussão metafísica decisiva, ao se depararem com povos negros e indígenas foi: possuem ou não alma? Para indígenas, houve uma certa relativização com a possibilidade de serem catequizados; para africanos, não, não tinham alma, e como tal não estavam inclusos na antropologia forjada pelo centro europeu.

Passemos, assim, a Ailton e Kopenawa. Em seu livro, na verdade fruto de sua oralidade (palestras, falas) e só posteriormente transcritas (Krenak se considera antes um contador de histórias, de narrativas), *Ideias para adiar o fim do mundo*, seu diagnóstico do adoecimento social contemporâneo diz respeito a essa

fratura, iniciada talvez com a religião cristã (ou os monoteísmos, religiões do espírito que distinguem hierarquicamente a humanidade da natureza) e consumada com o antropocentrismo racionalista e científico da era moderna, a separação entre humanidade e natureza. Em primeiro lugar, apresenta uma crítica do pretensão universalismo da noção de humanidade: “Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. Somos mesmo uma humanidade?” (Krenak, 2019: 8). Em segundo lugar, apresenta a própria crítica da separação entre esta humanidade e a natureza:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (KRENAK, 2019: 9-10).

Essa perspectiva casa bastante com a crítica decolonial de que o próprio conceito de raça foi constituído pela colonização como ferramenta de dominação dos outros povos não europeus. Retomando a partir da relação deste pensamento dos povos originários com pensadores do centro europeu,

vejamos primeiro um possível ponto de encontro com Marx. Esse ponto de encontro entre a crítica de Marx à economia política e a do xamã Yanomami, Davi Kopenawa, é a crítica ao fetichismo da mercadoria (feita pelo primeiro) e a crítica ao “povo da mercadoria” (feita pelo segundo). A crítica feita por Kopenawa nos remete diretamente ao Cacique Seattle, que perguntou aos americanos do norte se depois de consumida a natureza eles poderiam comer dinheiro; no capítulo dezenove (*Paixão pela mercadoria*) de *A queda do céu*, traz-se como epígrafe uma pergunta de Kopenawa: “O que fazem os brancos com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?” (Albert; Kopenawa, 2015: 407). Em seguida, Kopenawa fala de seu diagnóstico ao povo branco, o povo da mercadoria:

No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo numa trilha escura e emaranhada (...) Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. (Albert; Kopenawa. 2015: 407).

Krenak se reporta a Davi Kopenawa justamente ao tratar do povo da mercadoria, esse que iniciou o tal fim do mundo, e nos fala sobre alguns dos modos de adiar a queda do céu (a Terra, a Natureza para os povos nativos). Uma delas é a capacidade de narrar: “E a

minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim” (Krenak, 2019: 13). Mas para nos reportarmos a Freud, existe uma perspectiva bastante original de tratar o sonho no interior das culturas indígenas, e isso diz respeito também ao adiamento do fim do mundo, da queda do céu; essa relação é dita por Krenak nos seguintes termos:

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas (...) sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que tem no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com outras pessoas. (KRENAK, 2019: 25).

A capacidade de continuar narrando e sonhando são uma das maneiras de sustentar o céu diante do estrondo e dos gemidos engendrados pela modernidade capitalista colonizadora. Podemos, assim, finalizar este tópico com uma passagem de Kopenawa também sobre a relação dos povos nativos com o sonho:

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber

yãkoana e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. Deram-me seus próprios *xapiri* e me disseram: ‘Olhe! Admire a beleza dos espíritos! Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas. Continuará na escuridão e no esquecimento!’. Foi assim que eles me abriram os caminhos dos *xapiri* e fizeram crescer meu pensamento (Albert; Kopenawa, 2015: 465).

ENTRE FOUCAULT E MBEMBE: ACERCA DE BIOPOLÍTICA E NECROPOLÍTICA

História da sexualidade I, publicada no ano de 1976, capítulo: direito de morte e poder sobre a vida. Foucault demarca uma transição de paradigma na política, já subjacente no título: a questão política decisiva de seu tempo não é mais um poder soberano absoluto com direito de morte diante de ameaça dos súditos, de um ponto de vista interno (o que fica patente na pena capital), ou diante da guerra, mediante ameaça externa; entramos, assinala Foucault, na era da gestão da vida, em duas vias: uma individual e outra coletiva. É no interior desta segunda via que o sexo se manifestará como elemento decisivo na relação de poder; é que o sexo se encontra na intermediação entre um e outro, como Sade se encontra na intermediação entre o sangue e a lei (entenda-se, a norma), entre o disciplinamento do corpo e a regulação

da população. Cada um desses elementos, disciplinamento e regulação, possuem desdobramentos e uma organização própria, subdivisões. Mas o que importa é constar que o sexo, segundo Foucault, só existe na medida da construção do dispositivo disciplinar da sexualidade. Esse elemento decisivo do dispositivo de sexualidade é o ponto crítico de Foucault para pensar seu tempo, se ele é ou não uma liberação do fardo milenar (Igreja Católica inclusa; tradição de denegação do corpo, também) de não tratar daquilo que é elementar e constitutivo da espécie como do indivíduo.

O sexo apresenta-se, assim, como enigma e como estigma a ser posto num discurso, a ser elaborado e incitado. Aqui, temos o lugar acertado da psicanálise e sua posição diante das investidas regressivas dos fascistas, em quererem retornar à ordem do sangue como fundante da lei social (diga-se, o Pai-Soberano)⁵⁴ e a não-ingenuidade em achar que a liberação está na constante incitação a falar e a fazer aquilo que permaneceu reprimido, o sexo; não, Foucault aponta para um uso dos

prazeres e dos corpos – que são arte (*ars erotica*), e não ciência (*scientia sexualis*). Numa época em que gerir a vida vai tornando-se a cada dia mais inviável, haja visto não vivermos em um estado de bem-estar social, mas num permanente estado de guerra, caberia perguntar a Foucault, ou nos perguntarmos mediante esse autor, até que ponto o caráter regressivo do nosso tempo não está a repor a primazia do direito de morte frente às múltiplas formas do poder de gestão sobre a vida: já não se trata tanto de corpos a serem normatizados, disciplinados funcionalmente, mas simplesmente de uma crescente massa falida, inútil frente à sua rentabilidade mediante trabalho abstrato produtor de valor.

Essa pergunta se deve a uma extensa passagem contida nos *Grundrisse*, de Marx:

A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, i.e., o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor. O seu pressuposto é e continua sendo a massa do tempo de trabalho imediato, o quantum de trabalho empregado como o fator decisivo da produção da riqueza. No entanto, à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do quantum de trabalho empregado que do poder

⁵⁴“(…) daí o esforço freudiano (sem dúvida por reação ao grande crescimento do racismo que lhe foi contemporâneo) para dar à sexualidade a lei como princípio, – a lei da aliança, da consanguinidade interdita, do Pai-Soberano, em

suma para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem do poder. A isto a psicanálise deve o fato de ter estado – com algumas exceções e no essencial – em oposição teórica e prática ao fascismo” (Foucault, 1980: 141).

dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que – sua poderosa efetividade –, por sua vez, não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção (...) Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar, de ser a sua medida e, em consequência, o valor de troca deixa de ser [a medida] do valor de uso. (MARX, 2011: 587-588).

Essa passagem diz respeito até que ponto a crise contemporânea tem como fundamento uma consolidação da substituição do trabalho vivo, humano, pelo trabalho morto, maquinário, acarretando uma crise de produção de valor real apenas compensada pelos estratosféricos números mobilizados pelo capital financeiro, fictício. Cabe-nos, aqui, inserir a perspectiva de Achille Mbembe, seu conceito de *necropolítica*, sobretudo a partir das contribuições do artigo *Necro-racista-estado no Brasil*, de Wallace de Moraes, que propõe algumas discussões entre a análise foucaultiana da biopolítica e o conceito de necropolítica de Mbembe, e quem sabe deixar subjacente algum diálogo com a passagem de Marx.

⁵⁵“Vimos como o dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzido mais-valor e do mais-valor se obtém mais capital. Porém, a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos dos

Em primeiro lugar, aquilo que Marx chama de acumulação primitiva⁵⁵, sem a qual não haveria se consolidado o mecanismo basilar do capital, D-M-D’ (fazer dinheiro virar mais dinheiro), não teria, por sua vez, ocorrido sem o fenômeno da colonização e com ela todos os seus males. Em segundo lugar, ainda que a passagem de Marx sobre a acumulação primitiva aborde a expulsão de camponeses de suas terras para virarem força de trabalho explorada nos centros industriais, tratando inclusive dos efeitos devastadores das expedições colonizadoras na Índia, parece lhe carecer o quão decisivo é o fator colonização nesse processo, sua criação do conceito de raça e sua mancha que não larga desde o processo de escravização de negros para as monoculturas de cana-de-açúcar e café, do século XVI ao XIX, por exemplo, no Brasil.

Indo além na experiência brasileira, passamos por uma libertação que acabou importando mão de obra imigrante e relegando a população negra

produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação ‘primitiva’ (‘previous accumulation’, em Adam Smith) prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (Marx, 2011: 785).

para as favelas – não à toa o termo favela ter sua origem na guerra contra Canudos, marco inicial da República com o massacre de um comunalismo sertanejo messiânico –, até os dias atuais, em que o maior índice de mortos, encarcerados, trabalhadores subalternos e em situação de rua são negros. Uma ferida ainda aberta e que o debate decolonial visa tratar.

Nesse sentido, de Moraes (2020) trata o assunto a partir do conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO) cuja marca é dada pelo “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” (De Moraes, 2020: 6). Não basta já ser, de antemão, alvo preferencial da modernidade capitalista colonizadora, se estes não estiverem “pedindo benção todos os dias, estarão mais sujeitos à morte e ao cárcere” (De Moraes, 2020: 6), o alvo se torna ainda mais visado. Por isso nos apresentar sua perspectiva em duplo crivo: um, decolonial, em que o aspecto racial assume um lugar central nessa política da morte; outro, libertário, em que o

antiestatismo, a anti-hierarquia amplia ainda mais tanto a crítica quanto a represália estatal. De Moraes (2020) o faz não sem um aporte prévio em autores como Enrique Dussel – cujo pensamento tem como marca a relação entre capitalismo e colonização, ou seja, a Europa só tornou-se centro na medida de sua dinâmica colonialista –, Ramón Grosfoguel, Franz Fanon, Aníbal Quijano – responsável pelo conceito de colonialidade do poder –, assim como Mbembe e autores anarquistas⁵⁶.

Esse desejo da morte do outro, e esse outro é o não-branco, não-europeu, não-ocidentalizado, assim em diante (o enigma e o estigma da criação do conceito de raça e suas repercussões), está diretamente ligado ao fator que questionamos anteriormente: haveria mesmo uma passagem do direito de morte ao disciplinamento, ou esse “direito de morte” não teria permanecido justamente na relação excepcional (tornada regra) com esses povos, sendo o Estado o aparelho responsável, com seu poder mantenedor (a polícia e as forças armadas), pelo “trabalho sujo” de “limpeza étnica”? Nesse sentido, cabe a colocação de Achille Mbembe apontada

⁵⁶Mas também compõe a crítica decolonial um corte de gênero, ao qual podemos citar autoras como Maria Lugones, Bell Hooks,

Ângela Davis, dentre tantas outras, e que ainda nos falta integrar no pensamento, na escrita e na ação.

no artigo de Wallace (De Moraes, 2020: 8):

(..) 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).

A pergunta que fica é a de até que ponto esse diagnóstico não se agrava com a crise capitalista e a sequência do debate aponta para o fato de que biopolítica e necropolítica não estão tão distantes assim uma da outra, mas podemos pensar distinções. A questão posta por de Moraes (2020) é: o Estado colonial, particularmente o brasileiro, herdou o “princípio do poder soberano de matar que fundou o Estado moderno europeu” (De Moraes, 2020: 6). Ora, o trânsito de paradigma, na Europa, de um poder soberano absoluto com direito de vida e morte a um paradigma disciplinar (próprio da constituição de um Estado de bem-estar social no século XX) precisa ser posto num crivo geográfico, racial, de gênero, assim em diante, seja em território intraeuropeu – ou mesmo territórios centrais, do Norte, como os Estados Unidos –, mas sobretudo nos territórios colonizados, ou seja, o direito de morte nunca saiu da cena, com alvos preferenciais: negros, indígenas e todos

aqueles e aquelas que lutam contra os pilares da modernidade/colonialidade.

Quanto ao conceito de necropolítica, forjado por Mbembe na senda aberta pelo tema da biopolítica em Foucault, assim nos apresenta De Moraes (2020: 8) em seu artigo:

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).

Traduzindo de maneira mais direta, “a necropolítica pode ser resumida como o direito soberano de matar” (De Moraes, 2020: 8), e isso não se refere apenas ao Estado brasileiro, “todos os Estados funcionam a partir do direito de matar” (De Moraes, 2020: 8). Nesse sentido, o conceito weberiano de Estado como monopólio legítimo da força não encontra nenhuma saída em termos de suavização do seu papel e do seu significado histórico e estrutural. Em resumo, dialogando com o que construímos nesse tópico, o capitalismo é um sistema produtor não apenas de mercadoria, mas de morte (tanto no sentido físico quanto no sentido de uma mera vida), que encontra no Estado um

duplo fundamental para a sua regulação, manutenção, e tendo em vista o caráter colonial, de classe, raça, gênero, posição na divisão internacional do trabalho, essa mortificação tem critérios e alvos preferenciais. Caberia saber em que medida a crise atual do sistema de produção de mercadorias acentua todas essas marcas.

Para a conclusão deste tópico, nos soa aos ouvidos alguns versos de Castro Alves:

Deus! ó Deus! onde estás
que não respondes?

Em que mundo, em
qu'estrela tu t'escondes

Embuçado nos céus?

Há dois mil anos te
mandei meu grito,

Que embalde desde
então corre o infinito...

Onde estás, Senhor
Deus?... (...)

A Europa é sempre
Europa, a gloriosa!...

A mulher deslumbrante e
caprichosa,

Rainha e cortesã.

Artista — corta o
mármor de Carrara;

Poetisa — tange os hinos
de Ferrara,

No glorioso afã!...

Sempre a láurea lhe cabe
no litígio...

Ora uma c'roa, ora o
barrete frígio

Enflora-lhe a cerviz.

O Universo após ela —
doudo amante —

Segue cativo o passo
delirante

Da grande meretriz.

(Vozes d'África)

BENJAMIN: NEM OS MORTOS ESTARÃO A SALVO

No texto-ensaio *Experiência e pobreza*, Benjamin realça um traço peculiar dos criadores, tiveram que lidar com pouco: “Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa. Queriam uma prancheta: foram construtores” (Benjamin, 2012: 116). No caderno N das *Passagens*, caderno-esboço de grande utilidade às teses *Sobre o conceito de história*, encontramos a definição do historiador como aquele que conjura os mortos e os faz sentar numa mesa: “Em qualquer época, os vivos descobrem-se no meio-dia da história. Espera-se deles que preparem um banquete para o passado. O historiador é o arauto que convida os defuntos à mesa” (BENJAMIN, 2009: 510).

Nas teses, essa imagem-ideia salta no sentido de um ouvir as vozes emudecidas – “pois não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” (tese 2) –, de um apontamento para o qual nem os mortos estarão a salvo se os vencedores continuarem a vencer: “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (tese 6). O olhar melancólico de Benjamin pelo retrovisor da história é, assim, produto de um tensionamento presente, atual, numa situação de perigo. O anjo melancólico da história ainda precisa saber se é possível “deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos” (tese 9). Como bom messiânico, Benjamin ainda nos faz mirar o tempo que resta em vista de alguma redenção coletiva.

Benjamin, ainda que autor europeu (judeu-alemão), poderia estabelecer um fecundo diálogo com a perspectiva decolonial e libertária, na medida em que seu conceito de história compreende a exceção como regra – não dando margem à perspectiva social-democrata, otimista em relação ao progresso, nem ao historicismo e sua

empatia com os vencedores; criticando até mesmo Marx, no seu conceito de revolução como motor da história: para Benjamin, a revolução social seria antes um freio de emergência –, se propõe a ouvir as vozes emudecidas no cortejo triunfal dos vencedores – o que abre um diálogo com os oprimidos de sempre e com o conceito de historicídio proposto por Wallace de Moraes, 2020 – e sobretudo uma passagem um tanto extensa no texto *Para uma crítica da violência* o põe, antes, numa perspectiva anarquista, libertária, no que toca a luta social:

Quanto às lutas de classes, a greve, sob certas condições, tem de ser considerada um meio puro. Aqui deve-se caracterizar mais detalhadamente duas modalidades essencialmente diferentes de greve, cuja possibilidade já foi evocada. Cabe a Sorel o mérito de tê-las distinguido pela primeira vez, baseando-se em considerações mais políticas do que puramente teóricas. Sorel opõe à greve geral política a greve geral proletária. Entre elas também existe uma oposição em sua relação com a violência. Para os partidários da greve geral política, vale o seguinte: ‘A base de suas concepções é o fortalecimento do poder do Estado [Staatsgewalt]; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder forte, centralizado e disciplinado, que não se deixará perturbar pela crítica da oposição, saberá impor o silêncio e baixar seus decretos mentirosos’. ‘A greve geral política [...] demonstra como o Estado não perderá nada de sua força [Kraft], como poder [Macht] passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos’. Em oposição a essa greve geral política (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da passada revolução alemã), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. Ela ‘exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas’. ‘Esta greve geral

proclama muito claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, ao declarar que quer abolir o Estado; o Estado era de fato a razão de ser dos grupos dominantes, que tiram proveito de todos os empreendimentos cuja carga recai sobre o conjunto da população'. Enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta. Com efeito, esta não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. Por isso, a primeira modalidade de greve é instauradora do direito, a segunda, anarquista. (BENJAMIN, 2011: 141-143).

Encontramos, dessa maneira, tanto a perspectiva de uma história a contrapelo, num possível diálogo decolonial, capaz de ouvir as narrativas silenciadas na história de opressão que vigora até aqui, assim como uma perspectiva antipolítica, no sentido de crítica de todo poder separado, portanto, libertária, anarquista, ainda que seu escopo teórico seja, a partir dos anos de 1927, em grande medida marxiano heterodoxo.

DRAMA BARROCO SERTANEJO⁵⁷

Besouro, moderno, Ezequiel

*Candeeiro, seca preta, labareda,
azulão*

*Arvoredo, quina-quina, bananeira,
sabonete*

*Catingueira, limoeiro, lamparina,
mergulhão, corisco!*

*Volta Seca, Jararaca, cajarana,
Viriato*

*Gitirana, Moita-Brava, Meia-Noite,
Zambelé*

Quando degolaram minha cabeça

Passei mais de dois minutos

Vendo o meu corpo tremendo

E não sabia o que fazer

Morrer, viver, morrer, viver

(Sangue de Bairro, Chico Science e Nação Zumbi)

Anos trinta do século XX.

“Atira, Gato”, disse Lampião laconicamente.

Gato já estava com a pontaria ajustada e não perdeu tempo. Laconicamente a arma falou num zumbido e acertou o dedo-duro intrigante que tinha a alcunha de Coqueiro.

“Entregador não tem vez no bando”, ratificou Lampião.

Lídia chorava um choro desses de drama trágico, de fim de narrativa, na

⁵⁷História recontada a partir de um vídeo no canal *O Cangaço na Literatura*,

intitulado *Zé Baiano e Lídia (#26)*: <https://www.youtube.com/watch?v=ZJKr5803oyM>.

frente de Zé Baiano implorando seu perdão, pedindo que não a sentenciasse por uma paixão.

Zé Baiano, o cabra reconhecidamente forte do bando, que a conheceu quando um carnegão lhe ficou impregnado no pescoço, lhe acometendo de febre e dor. Lídia o tratou com manteiga e folha de pimenteira macerada e fervida – posta no pescoço do homem envolta num pano – quando sua mãe recebeu o bando no povoado Salgadinho, perto de Paulo Afonso na Bahia; e foi assim, num instante de febre e cura, que nasceu o amor entre Zé Baiano e Lídia. Zé Baiano perguntou se Lídia queria seguir com o bando e ela prontamente resolveu segui-los, por volta dos quinze ou dezesseis anos de idade.

Zé Baiano a tratava como uma cortesã do bando; a melhor carne, a melhor coberta, o melhor espólio era dela. As mulheres do bando até lhe lançavam olhares de inveja, de tão bela e bem cuidada que era. E ninguém a tocava, era a preferida de Zé Baiano, do cangaceiro preto, alto, forte, valente, com um misto de rudeza e atenção.

Até que um dia entra no bando um primo de Lídia, Demórcio, o Bem-te-vi. E paixão de primo acredito que boa parte das gentes conhece, boa parte das

gentes já teve: acontece. No caso de Lídia e Bem-te-vi foi mais forte, com o agravo da hora pontualmente incerta: não se mexe no que está quieto, não se cutuca cacho de marimbondo.

A paixão ia ganhando contorno em olhares e encontros nos bastidores da travessia cangaceira, até que um dia Zé Baiano se encarregou de, em Sergipe, no Poço Redondo, por volta de 1934, ir a outra localidade tentar conseguir algum dinheiro.

Zé Baiano se despediu, Lídia ficou. Ficou e o Diabo tomou conta na Terra do Sol, sem que Deus intermediasse (ao menos até aqui). A paixão de Lídia e Bem-te-vi aumentou e se perguntavam se era o caso de fugirem juntos, antes que Baiano voltasse, e encontrarem outra vida, melhor, mais pacata. Mas um dia foram vistos por Coqueiro, namorando um tanto longe do acampamento. Coqueiro pediu de recompensa que também tivesse a sua vez com a moça mais bela do cangaço. Lídia, forte que era, lhe disse:

–“Morro, mas não lhe dou”.

E foi o que sucedeu. Quando Baiano voltou, a primeira coisa que Coqueiro fez foi contar o que tinha visto. Acredito que nem Otelo tenha sentido

tamanho ódio e ciúme, mas Baiano se conteve e perguntou:

–“Isso é verdade, Lídia?”.

–“Sim”, ela respondeu. “Mas Coqueiro, que lhe denunciou, queria tirar proveito de mim para que não lhe contasse o ocorrido”.

Laconicamente Lampião disse:

–“Atira, Gato”.

E Gato, que era certo, acertou laconicamente o intrigante, “que entregador não tem vez no bando”. Em bando nenhum.

Zé Baiano não sabia o que fazer, enquanto Lídia implorava a ele, a Maria Bonita, a quem fosse, a não ser sentenciada (a essas alturas o primo já estava fugido; talvez não possamos chamá-lo covarde). Zé Baiano, o preto forte do bando, não podia ceder assim, era crime de honra, e crime de honra se lavava com sangue.

Zé Baiano amarrou-a numa árvore longe do acampamento querendo saber, a todo instante, o porquê (o quanto ele a amava, não sabemos) da traição? Não sabemos o que Lídia lhe respondia.

A noite inteira Lídia gritou, chorou, implorou pelo perdão, e pela manhã Zé Baiano, afastado do bando, foi

sentenciar, foi concluir o que era necessário. Ouviram-se gritos, ouviu-se choro, silêncio. Até que Baiano retorna ao bando e diz:

–“Está feito”.

Então não se falava mais sobre o assunto.

Se ele a liberou (intervenção de Deus na terra do Sol), já que a sentença foi dada num local no qual apenas Baiano e Lídia estavam, não se sabe; se ela, sua Beatriz, sendo liberada, foi encontrar o primo, também não sabemos.

Sabe-se, por alto, que Baiano passou a ferrar mulheres no rosto (até onde isso é boato ou rotina do anti-herói preto cangaceiro, não se sabe), e que o sertão é uma terra frutífera de narrativas, de histórias e enredos.

MESSIANISMO DO QUARTO ESTADO

Retirante ruralista, lavrador

Nordestino lampião, salvador

Pátria sertaneja, independente

*Antônio Conselheiro, em Canudos,
presidente*

(Revolta Olodum, Canção de Leci
Brandão)

Parodiando Drummond, lutar com ideias é a luta mais vã, entanto, lutamos quase toda manhã. Até onde sei, Machado de Assis estabelece uma diferença entre o Brasil real (que são vários) e o Brasil oficial; ele é um mestre não apenas no sentido da escrita, mas também por ter conhecido, vivido e sido formado por um e por outro. Ariano Suassuna encontra seu Brasil real na paisagem do sertão; ainda que filho de coronel, de fazendeiro e governante da Paraíba nos anos 20, Suassuna aproveitou do espólio material o tempo e as condições para se tornar, também ele, um mestre no que toca o assunto formação nacional.

Começo, simploriamente, lembrando que muito provavelmente a ideia que permeia toda a sua produção no campo da cultura esteja ligada ao seguinte elemento: qual o teor messiânico do quarto estado; qual a possibilidade do quarto estado, o povo, estabelecer o reino da felicidade, tema tão caro seja a religiosos quanto aos que lutam secularmente por uma sociedade justa e livre, emancipada. Esse é um tema ao qual ainda é preciso melhor se debruçar, mas um elemento de interrupção da escatologia inerente ao

apocalipse se encontra em dois ditos no *Auto da Compadecida*, ou seja, para o dia do Juízo existem duas coisas que o Ser-tão aprendeu. O primeiro é o dizer de João Grilo:

Valha-me Nossa
Senhora, Mãe de Deus de Nazaré!

A vaca mansa dá leite, a
braba dá quando quer.

A mansa dá sossegada, a
braba levanta o pé.

Já fui barco, fui navio,
mas hoje sou escaler.

Já fui menino, fui
homem, só me falta ser mulher.

O segundo é o dito de Chicó: “não sei, só sei que foi assim”. Quando a morte vier, e o Juízo implacável do destino quiser mostrar sua força (na verdade o faz uma vida inteira, morte e vida Severina), esse é o melhor dito redentor: “não sei, só sei que foi assim”. Bem que suspeitava que todo sonhador tem um tanto de santo.

Ariano, em entrevista, relembra a Revolução Francesa, que o quarto estado era o povo (campesinato rural e proletariado urbano) e, como de costume, pertencentes à tradição dos oprimidos de sempre, foram peça de um jogo em que a burguesia, naquele momento sendo também povo, alçou o Estado, o poder econômico e político. Ariano é um tanto questionável na sua

relação com Dom Sebastião (e em vários outros pontos), príncipe português que se perdeu numa batalha contra os Mouros e tornou-se símbolo de um Quinto Império português messiânico, pois voltaria e instauraria o tal reino da felicidade aos portugueses. Bem, os portugueses logo depois acabam migrando para a sua Colônia, o Brasil, devido às expansões napoleônicas e esse tal Quinto Império passa a permear um certo imaginário no Brasil que convém, agora, lembrar de seu exemplo em Canudos, com Antônio Conselheiro e todo o povo assim chamado sertanejo acomunado.

Canudos é um dos elos perdidos da história (ou seja, a esperança não está no futuro, ela foi pisoteada no passado) de um Quinto Império como reino da felicidade para o quarto estado, no caso o Brasil real – e esse Brasil real é tão diverso ao ponto de não caber na noção de Estado-Nação, daí terem sido, como tantos outros, massacrados pelas forças centrais da República militarista e positivista –, toda a tradição dos oprimidos que encontraram naquela cidade, Canudos, o Reino há tanto tempo prometido. Que fique dito, essa noção de quarto estado talvez possa se referir a qualquer lugar do mundo no sentido dos oprimidos de sempre e em qualquer lugar desse planeta, e o estou tomando

como termo metafórico. Em suma, o tema do messianismo (que Ariano delimita como sertanejo) do quarto estado pode ser compreendido como o teor de verdade, o ponto nodal e crítico da obra de Ariano Suassuna, e possui apontamentos que vão além do campo da cultura.

A batalha das forças centrais contra a “Jerusalém de taipa” (Rios, 2017: 51) foi narrada por vários autores como Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, e Babi Guedes, em *Canudos, a saga do povo nordestino*, mas ficaremos com uma passagem de Audifax Rios acerca do desfecho, pela força, da experiência comunalista sertaneja messiânica, que marca o início da Primeira República e, como bem disse Euclides, a campanha contra Canudos foi um crime “na significação integral da palavra”:

Conselheiro jazia deitado em cova rasa. Removeram a tênue camada de terra e lá estava, irreconhecível, “o famigerado e bárbaro agitador”, o inimigo público número um, “o santo guerreiro”. Fardado com seu indefectível balandrau de brim azul celeste, os braços sobre o peito, em cruz. Reconhecido, é fotografado e o fato documentado em relatório militar. O registro (texto e foto) não parecia ser suficiente para atestar a morte do líder. Foi preciso decapitá-lo. O algoz retirou de seu pescoço um rosário com crucifixos e medalhas, degolou-o e, depois, levantou o troféu, vitorioso, ante uma plateia cabisbaixa e contrita. “Para sempre seja louvado”. (RIOS, 2017: 71).

Mas, como bem se sabe,
“Canudos não se rendeu”:

Quando os soldados
cercarem tua cidadela, não temais

Cerra teus punhos e
firma teu pensamento

Teu deus, seja ele qual
for, é contigo

E lembra-te: Canudos
não se rendeu.

Quando a matadeira
começar a atirar,

E o cheiro de pólvora
dos canhões e fuzis

Deixarem no ar o seu
cheiro

E comecem a queimar
a cidade que tu ergueste

Com teus pares do barro,

Não te desespere.

Firma teu punho e luta:

Ainda que saibas quase
nada poder contra eles

Então lembra-te:
Canudos não se rendeu.

Lembra-te do gamão na
cidade tranquila

Lembra-te das palavras
do teu mestre Conselheiro

Lembra-te da enxada da
lavoura da fartura da felicidade

Que tudo ali foi obra
vossa, tua e dos teus pares.

Mas quando tua cidadela
começar a queimar

E as mulheres, mesmo de
arma em punho,

Comecem a serem
violadas

E as crianças mortas
começarem a se estender ao chão,

Não te desespere.

Firma teu pensamento,
serra teus punhos, e luta

Até chegar tua hora.

A Jerusalém de taipa
também foi obra tua.

Que ninguém jamais se
esquecerá do teu feito.

Canudos não se rendeu.

(Canudos não se rendeu,
Pedro Henrique)⁵⁸

⁵⁸Publicado no jornal fortalezense
Segunda Opinião. Disponível em:

<https://segundaopinioao.jor.br/canudos-nao-se-rendeu/>. Acessado em 06 de novembro de 2020.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (homo sacer III). São Paulo: Boitempo.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. (2015). *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ANJOS, Augusto dos. (1976). *Toda a Poesia de Augusto dos Anjos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo. (2014). *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo.
- BENJAMIN, Walter. (2011). *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades.
- _____. (2012). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense (Obras Escolhidas v. 1).
- _____. (2006). *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- FOUCAULT, Michel. (1977). *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- MARX, Karl. (2011). *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- _____. (2008). *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- KRENAK, Ailton. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KURZ, Robert. (2000). *O fim da teoria*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz53.htm>. Acessado em 06 de novembro de 2020.
- MBEMBE, Achille. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições.
- DE MORAES, Wallace dos Santos. (2020). *Necro-racista-estado no Brasil: crítica desde uma perspectiva decolonial e libertária*. Revista Estudos Libertários: Rev. Dig., ISSN 2675-0619, Rio de Janeiro, n. 6, p. 5-27.
- RIOS, Audifax. (2017). *Antônio Conselheiro*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha.
- SUASSUNA, Ariano. (1993). *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir.
- _____. (2007). *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta*. Rio de Janeiro: José Olímpio.

O FEMINISMO COMO CRÍTICA AO COLONIALISMO

Danúbia Faria Almeida*

RESUMO

A Modernidade foi capaz de padronizar a forma de conhecimento e subjugar o pensamento das multiplicidades humanas existentes. Esse genocídio/epistemicídio acarretou na proposta de inferiorização do pensamento de uns em relação a outros. Esse artigo tem por objetivo desenvolver o conceito de decolonialidade de gênero proposto por Maria Lugones, como uma crítica ao universalismo feminista, a fim de demonstrar as reivindicações que avançariam os propósitos do cartesianismo. O objetivo é apresentar o feminismo crítico aos padrões eurocêtricos, a fim de construir um feminismo inclusivo.

Palavras-chave: Feminismo descolonial; Colonialidade de gênero; Filosofia feminista; Modernidade; Colonialidade.

ABSTRACT

Modernity was able to standardize the form of knowledge and subdue the thought of existing human multiplicities. This genocide / epistemicide has resulted in the proposal to lower the thinking of some in relation to others. This article aims to develop the concept of gender decoloniality proposed by Maria Lugones, as a critique of feminist universalism, in order to demonstrate the claims that would advance the purposes of Cartesianism. The aim is to introduce feminism that is critical to Eurocentric standards in order to build inclusive feminism.

Keywords: Decolonial feminism; Gender coloniality; Feminist philosophy; Modernity; Coloniality.

* Sou formada em Bacharel e Licenciatura pela Universidade Federal Fluminense, em Niterói, desde 2016. Entre o período de 2014 e 2016, fui bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação a Docência (PIBID) pela Universidade Federal Fluminense sobre a coordenação de Celso Martins Azar Filho e Luiz Antônio Cunha Ribeiro. Atualmente sou mestranda em História Comparada pela UFRJ e curso minha segunda graduação em História pela UERJ.

INTRODUÇÃO

A filosofia moderna se apresentou como um pensamento sem gênero, sem raça ou religião, algo que se privilegiaria, unicamente, da racionalidade humana; capaz de direcionar a todos em uma sociedade. Esse processo de conhecimento, oriundo do cartesianismo, proporcionou uma padronização do conhecimento que exclui as diversidades de pensamento e perspectivas existentes na humanidade e foi gerenciado por homens ocidentais que contribuíram para construção de uma visão de “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista” (GROSFOGUEL, 2016: 30). Devemos analisar, em um primeiro momento, como se deu esse monopólio do conhecimento que se perpetuou de forma excludente, privilegiando somente um perfil epistemológico como padrão de pensamento.

É importante destacarmos que todo o processo de exclusão dos demais pensamentos, ou experiências, foi resultado de uma estrutura social patriarcal. A inferiorização do conhecimento não ocidental – incluindo

o conhecimento da mulher ocidental – tornou-se umas das principais pautas acadêmicas das universidades ocidentais dos dias de hoje. Michel Foucault define essa inferiorização do saber por *saberes sujeitos*:

Por "saberes sujeitos", eu entendo, igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos. (FOUCAULT, 1999: 11)

A modernidade agiu como um grande detentor do conhecimento. Com base em um “privilegio epistêmico”, a filosofia se manteve camuflada por um discurso de “universalidade”, suficiente para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo. Levando em consideração que uma teoria se manifesta através das experiências e sensibilidades sócio-históricas concretas e de espaços e corpos sociais particulares, as teorias limitadas somente ao perfil europeu se tornariam uma contradição a essa perspectiva. Conceituado por Grosfoguel por *genocídio/epistemicídio*

⁵⁹(GROSFOGUEL, 2016), essa base da estrutura epistemológica tem por objetivo inferiorizar os demais

⁵⁹ Termo ligado à destruição de conhecimentos de seres humanos.

pensamentos. Esse genocídio/epistemicídio seria responsável pelo racismo/sexismo epistemológico (GROSFOGUEL, 2016: 27).

O surgimento desse monopólio epistemológico se estruturou, especialmente, durante o primeiro estágio da modernidade: no momento de colonização. Avançando os parâmetros de crítica pós-moderna, a *decolonialidade* surge com o propósito de combater a visão etnocentrista e racista que reduz as culturas não-ocidentais a inferioridade (MIGNOLO, 2017). Dentre essas críticas, destacaremos a crítica contemporânea do universalismo feminista, feita por mulheres de cor e do terceiro-mundo⁶⁰. Em diálogo com Maria Lugones, analisaremos sua contribuição na teorização decolonial, fundamental para se pensar um feminismo Latino-Americano sobre as questões de gênero e raça, com o objetivo de se pensar um feminismo de resistência (LUGONES, 2014).

Em um terceiro momento, estaremos apresentando como essas vozes silenciadas começaram a se tornar

referências e oferecer propostas de pensamento, questionando o viés elitista das produções acadêmicas (CURIEL, 2019). Contaremos com a contribuição intelectual da autora Ochy Curiel na apresentação dessas lutas concretas pela descolonização e luta do feminismo feito por mulheres racializadas.

DECOLONIALISMO COMO CRÍTICA À CIÊNCIA MODERNA

O decolonialismo se faz de uma crítica à construção da ideia de que o conhecimento eurocentrado serve de base para orientação das ciências humanas. O privilégio epistêmico do homem branco ocidental tem sido um dos principais problemas contemporâneos, pois promove a inferiorização dos demais pensamentos não-coloniais de homens e mulheres (incluindo o pensamento da mulher ocidental) e evidenciando uma só verdade como a única diante de toda a diversidade existente na humanidade. Esse processo se iniciou durante a primeira fase da modernidade: o momento da conquista. Para que esse processo decolonial avance rumo ao que se discute hoje nas universidades,

⁶⁰ Apesar do termo “Terceiro Mundo” estar em desuso desde o fim a URSS, ainda é citado nos trabalhos decoloniais afim de se

referir a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero que vai além das categorias da modernidade.

partiremos das críticas ao cartesianismo, principal fundador da Filosofia Moderna e grande influenciador das estruturas do conhecimento.

O autor, Ramón Grosfoguel, faz uma crítica ao cartesianismo para compreender a exclusão/inferiorização epistemológica com base nos propósitos imperialistas/coloniais/patriarcais que orientam o sistema-mundo. Para o autor, a construção da ideia do pensamento eurocêntrico, das estruturas fundacionais do conhecimento contido nas universidades, seria epistemologicamente racista e sexista.

O princípio do método cartesiano está baseado na ideia da autorreflexão do indivíduo para se alcançar um conhecimento. Com método solipsismo, o sujeito perguntaria e responderia questões em um diálogo consigo mesmo afim de alcançar um conhecimento seguro e verdadeiro. Frente a esse cânone, se levanta a questão: seria possível um conhecimento verdadeiro partindo de um indivíduo preso somente as suas próprias condições políticas, econômicas, históricas e culturais? A perspectiva geopolítica desse indivíduo influenciaria na sua conclusão de verdade? Segundo Grosfoguel, o conhecimento produzido através das

relações sociais particulares não poderia produzir um conhecimento equivalente a uma verdade absoluta (GROSFOGUEL, 2016: 29).

Esse *Ser Imperial*, que surge após as descobertas e conquistas pelo mundo, tornou o europeu convencido das suas qualidades “divinas”, ocasionando seu convencimento do privilégio epistemológico sob os demais (GROSFOGUEL, 2016: 31). Com base nessa análise, foi possível concluir que o pensamento eurocêntrico foi capaz de incorporar uma visão responsável pelo extermínio do pensamento não ocidental masculino, envolvendo o racismo e sexismo epistêmico como os novos fundamentos do conhecimento do mundo moderno e colonial (GROSFOGUEL, 2016: 30). Apesar dos grandes avanços epistemológicos ocorridos na contemporaneidade, mais de 370 anos depois, o princípio cartesiano ainda se mantém como referência nas instituições acadêmicas.

Dentre os genocídios/epistemicídios mencionados por Grosfoguel, encontramos os genocídios das mulheres indo-europeias. Durante a Baixa Idade-Média, e mais intensificadamente durante os séculos XVI e XVII, as mulheres sofreram com

perseguições por seus conhecimentos, que eram passados de geração a geração. Seus conhecimentos xamânicos de tempos ancestrais incluíam biologia, astronomia, ética e entre outros; e por meio dessa influência, por abrigarem esse conhecimento ancestral, seu papel era designar formas de partilhar o conhecimento de economia e política.

Como uma forma de consolidação do patriarcado centrado no Cristianismo, milhares de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxarias. Os ataques pela inquisição seriam uma resposta às ameaças ao poder da aristocracia, pela liderança, autonomia e conhecimento vindo das mulheres. O acúmulo de capital durante expansões territoriais na escala global, junto à necessidade de incorporar trabalho no acúmulo capitalista, fizeram com que as instituições usassem de métodos extremamente violentos. Com o intuito de colocar fim à epistemologia feminina, que era transmitida de maneira oral, uma vez não havendo livros para serem queimados, os corpos das mulheres detentoras de conhecimentos, acabaram por ser eliminados (GROSFOGUEL, 2016: 42).

Os genocídios/epistemicídios analisados por Grosfoguel, a partir da

expansão colonial, em 1492, formam parte do típico privilégio epistêmico do homem branco ocidental. A proposta da transmodernidade seria ir além da modernidade eurocêntrica, contribuindo para o processo incompleto de decolonização. Apesar de grandes influências cartesianas, em alguns lugares do mundo ainda é possível perceber existência de epistemologias não ocidentais (GROSFOGUEL, 2016: 44).

A modernidade eurocêntrica se apropriou das definições de democracia, direitos humanos, libertação da mulher, entre outras áreas sociais. A decolonialidade convida a uma redefinição dos elementos da Modernidade e segue um projeto de decolonização em direção à libertação dessas estruturas capitalistas, patriarcais, eurocêntricas, cristãs, modernas e coloniais, a fim de produzir conceitos, significados e filosofias plurais, correspondendo a pluralidade do mundo.

A contribuição do feminismo na crítica ao modernismo revelaria o objetivo das teorias dominantes, que se apresentariam como universais, não inclusas de forma sexualizada. As teorias feministas, assim como os pensadores pós-modernos, afirmam que o sujeito do

conhecimento deve ser analisado de acordo com suas determinações culturais, onde se encontra inserido em uma complexa relação social, sexual e ética, desconsiderando assim, a objetividade e neutralidade como garantia de veracidade de conhecimento (RAGO, 1998: 4).

Rumo a um feminismo capaz de superar as perspectivas cartesianas e divulgar conhecimentos que estariam além dos padrões modernos, o feminismo decolonial tem o objetivo de contestar as formas de dominação, de dar oportunidade de diferentes construções epistemológicas às mulheres que se encontram no entre lugares, nas fronteiras, e que vivem diferentes formas de opressão.

FEMINISMO DECOLONIAL

A partir da ideia de que não há um modelo de homem universal, também é defendida a ideia de que não poderia existir uma mulher universal. A autora Maria Lugones, mulher Argentina/Latina residente nos Estados Unidos e professora na universidade de Binghamton em Nova York, a partir do seu artigo *Rumo a um feminismo*

descolonial, promove uma crítica contemporânea ao universalismo feminista feita por mulheres de diferentes etnias e do terceiro mundo. A construção do conceito de gênero seria uma forma de opressão colonial, associada ao modernismo; por isso, se faz necessário construir um feminismo que questione esses padrões eurocêntricos.

Vinda do latim, o termo “colônia” significa terras novas para cultivo. Esse termo faz referência tanto as “práticas, teorias, e atitudes relacionadas ao estabelecimento e manutenção de um império” (CASHMORE, 2000). As colônias ficaram sob o domínio do Estado que possuía a soberania política sob o território conquistado, sendo o colonialismo um movimento de dominação para a instalação dessas colônias. (QUIJANO, 2005). A *colonialidade* se tornaria representação aos padrões modernos que não foram deixados de lado. Os pesquisadores desse ramo buscam identificar, informar e criticar os padrões de dominação em várias áreas fundadas pelo sistema-mundo moderno. Ao questionar a Modernidade/Colonialidade⁶¹, Lugones

⁶¹Referente a um grupo de pensadores críticos através de discussão de poder existentes a partir

de das conquistas da América Latina. Sobre o grupo Modernidade/Colonialidade consultar:

acrescenta o conceito de colonialidade de gênero às três definições já estabelecidas por Aníbal Quijano, sendo essas: colonialidade do ser, colonialidade do poder e colonialidade do saber.

Através da existência das hierarquias dicotômicas entre o considerado humano e não humano, iniciado através da colonização das Américas e do Caribe, se inicia a distinção da superioridade do colonizador sob o colonizado, a serviço do homem ocidental. Essa distinção hierárquica incluiria aquela entre o homem e a mulher. Sendo o homem branco o detentor da razão e da inteligência; a mulher branca burguesa uma mera reprodutora da dominação colonial e da mentalidade dominante, reproduzindo a raça e capital por intermédio da sua pureza sexual, sua passividade e utilidade doméstica a serviço do homem branco (LUGONES, 2014: 936).

Para compreendermos melhor o que seria colonialidade, Lugones parte da análise de Aníbal Quijano, do sistema do poder capitalista do mundo através da *colonialidade de poder*, que também

pode ser entendido por política. Esse conceito visaria expressar a dominação com base na exploração racial do trabalho, dos seus recursos e produtos. A *colonialidade do saber* estaria relacionada à questão epistemológica, referente à apropriação ou ocultação de uma determinada cultura com o propósito de impor um conhecimento dominante, universalizante, que nesse caso é o conhecimento ocidental, que ao mesmo inferioriza tudo o que não é europeu. Quando se trata da *colonialidade do ser* trata da experiência vivida dentro da colonização. A colonialidade do ser determinaria quem é humano e não-humano (no caso, nós, nativos) como irracionais e inferiores. A partir dessa última que Lugones começa a refletir sobre raça e gênero, a fim de denominar a *colonialidade de gênero* (LUGONES, 2014: 940⁶²).

A colonialidade de gênero permitiria compreender a opressão como uma interação entre as complexas categorias do sistema econômico, racializante e arquitetados, para entender aquele que resiste como oprimido/a pela formação colonizadora. A modernidade, por fim, negaria a existência, a

BALLESTRIN, Luciana. **América latina e o giro decolonial**. Revista. Bras.Ciência.Pol. nº 11. Brasília. May/aug.2013

⁶²ver nota: 11

compreensão da existência de outros mundos com diferentes hipóteses ontológicas. Ao negar essa existência, automaticamente negaria a validade de conhecimento e a coexistência no tempo. A diferença entre o moderno e não moderno acarretaria na função hierárquica, onde o moderno sempre estaria superior ao não moderno (LUGONES, 2014: 943).

O conceito de raça também foi uma invenção da modernidade, afim de criar uma categorização de diferenciação para legitimar a exploração. Essa legitimidade da exploração da raça carregaria consigo as consequências materiais e subjetivas de subjunção de pessoas que foram racialmente inferiorizadas.

Ver a colonialidade é ver a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza, em uma compreensão esquizoide de realidade que dicotomiza humano de natureza, humano de não-humano, impondo assim uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, indeferem a seres desumanizados toda humanidade, toda possibilidade de compreensão, toda possibilidade de comunicação humana. (LUGONES, 2014: 946)

As mulheres fora dos padrões do conceito concebido como “mulher” não eram vistas ou eram vistas como convenientes para o sistema eurocêntrico. As mulheres colonizadas eram diferentes das mulheres brancas, tanto antes, como depois da colonização.

A representação da mulher negra não existiria nem na categoria universal de mulher e nem na categoria da mulher indígena, sendo necessária outra representação que a atendesse.

O papel do feminismo iria além da apresentação da narrativa correspondente à opressão da mulher, mas forneceria matérias para a compreensão da sua situação sem se render a ela. Dessa forma, a autora oferece subsídio para compreender a situação de opressão das mulheres subalternizadas através do conjunto que inclui: racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualidade. Com foco na subjetividade/intersubjetividade, a autora afirma que desagregando opressões seria possível desagregar as fontes subjetivas-intersubjetivas de agenciamentos das mulheres colonizadas. Através dessa perspectiva batizada por Lugones de “colonialidade de gênero”, seria possível uma análise da opressão de gênero racializada capitalista, e chama a possibilidade de superar essa colonialidade de gênero de “feminismo decolonial” (LUGONES, 2014: 941).

A proposta de Lugones ao trabalhar um feminismo decolonial seria

sob a resistência já existente à colonialidade do gênero diante a diferença colonial. Ou seja, “a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la” (LUGONES, 2014: 948). Ao deparar com a possibilidade múltipla da perspectiva feminina, se abstém da ideia de “mulher”, o universal, e se vai ao encontro das outras que resistem à diferença colonial.

Não seria possível resistir à colonialidade de gênero sozinha; a resistência vem de dentro, da forma como se compreende o mundo e como e com quem o mundo é compartilhado, no papel de compreender os atos de alguém, permitindo, assim, o reconhecimento da multiplicidade que nos cerca.

O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade. (LUGONES, 2014: 979)

A autora reforça a ideia do conhecimento do ser-sendo e ser-sendo-em-relação, as “tensas elaborações de mais de uma lógica, que não serão sintetizadas, mas sim transcendidas. Entre as lógicas em operação estão as muitas lógicas que se encontram com a lógica da opressão: muitas diferenças coloniais, mas uma lógica de opressão” (LUGONES, 2014: 950).

A proposta de um feminismo descolonial está diretamente ligada ao processo de resistência à dominação. Através dessa perspectiva, a teoria reforça a necessidade de combatermos não só uma colonização, mas sim, a colonialidade de gênero existente. Um feminismo epistemológico que seja construído por mulheres que sofram com opressões de raça, gênero e classe, para que tenham oportunidade ao seu lugar de fala. Desta forma, podemos descolonizar o saber e dar espaço para um feminismo decolonial.

A PRÁTICA DE UM FEMINISMO DECOLONIAL

As propostas contidas nos debates de colonialidade do poder e de gênero partem de uma luta concreta de descolonização e de um feminismo realizado por mulheres racializadas

desde os anos 1970. De início, partem dos movimentos sociais e se transformam em teorias. Apesar de não utilizarem do conceito de “colonialidade”, as feministas racializadas, afrodescendentes e indígenas, têm procurado conhecimento do poder patriarcal e racista, a fim de compreender o sistema de dominação (racismo, sexismo, heteronormatividade e classicismo) a partir de uma crítica pós-colonial.

Para que possamos entender esse processo prático do feminismo decolonial, faremos um apanhado de algumas propostas de movimentos sociais capazes de agregar ao processo de descolonização do saber feminino. A autora Ochy Curiel propõe um debate a partir desses estudos, a fim de recuperar propostas feministas que foram racializadas e que, através das suas teorias e análises, enriqueceram a prática feminista e ampliaram o debate referente a colonialidade de forma transformadora.

Mulheres afrodescendentes e indígenas contribuíram na ampliação da perspectiva política e teórica do feminismo. Desta forma, se faz necessário destacarmos e reconhecermos algumas mulheres e suas lutas, tanto nos

Estados Unidos como na América Latina, a fim de ocuparem seus espaços de reconhecimento.

O feminismo negro, surgido nos Estados Unidos desde os anos 1950, tem sido uma das propostas que se diferenciou da perspectiva universalista do feminino e da perspectiva sexista dos movimentos dos direitos civis. Através de uma proposta que incluía mulheres brancas e negras na luta pela libertação das dominações racistas e sexistas, temos a Rosa Parks, que, através de um ato de enfrentamento às leis de segregação racial nos Estados Unidos, em 1955, desembocou uma série de manifestações por parte da população afronorteamericana que resultou no movimento pelos direitos civis. Assim como ela, Angela Davis, na mesma luta por direito civis, enriqueceu a perspectiva feminista de forma política e teórica (CURIEL, 2007: 236).

Muitas vozes, assim como essas, foram reunidas através de ensaios, narrativas e autobiografias. O *Black feminism* e o feminismo chicano nos Estados Unidos foram as propostas mais radicais contra os efeitos do colonialismo. Partindo de uma perspectiva materialista, antirracista e antissexista, através de uma proposta que

inter-relacionaria categorias como raça, sexo, classe e sexualidade no interior das sociedades pós-coloniais, contribuiu com o feminismo crítico na América Latina e Caribe, torna-se importante referência para teoria e prática pós-colonial (CURIEL, 2007: 235).

Para desenvolver definições adequadas do pensamento feminista negro é necessário enfrentar o complexo nó das relações que une a classificação biológica, a construção social da raça e do gênero como categorias de análise, as condições materiais que acompanham essas mutáveis construções sociais e a consciência das mulheres negras acerca desses temas. Um modo de localizar-se frente às tensões de definição no pensamento feminista negro é especificado na relação entre a localização das mulheres negras – aquelas experiências e ideias compartilhadas pelas afroamericanas e que lhes proporcionam um enfoque singular de si mesmas, da comunidade e da sociedade – e as teorias que interpretam essas experiências [...] o pensamento feminista negro compreende interpretações da realidade das mulheres negras feitas pelas mulheres negras. (COLLINS, 1988 apud CURIEL, 2007: 238)

O coletivo *Combahee River*, constituído por lésbicas, feministas de cor e migrantes do “terceiro-mundo”, foi uma das organizações feministas negras adotando uma perspectiva socialista. Em 1977, a primeira declaração desse coletivo consistia em expor sua proposta política com base nas opressões econômicas do capitalismo. Barbara Smith, através de ensaios e artigos acadêmicos, enfatizou a interseccionalidade do racial, do sexo, da homossexualidade, na vida e na

opressão das mulheres negras (CURIEL, 2007: 236-237).

O feminismo *chicano* propõe uma política de identidade híbrida e mestiça. Em ação ao novo movimento libertário crítico, Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón, entre outras, fazendo uso de um estilo bilíngue, rompem com a diretriz de uma “pureza gramatical” e refazem um pensamento político capaz de cruzar fronteiras geopolíticas, literárias e conceituais. Anzaldúa foi pioneira nesse pensamento “fronteiriço”, que tem por objetivo expressar as limitações de identidade essencialistas e autênticas (CURIEL, 2007: 237).

Para desenvolver a temática da colonialidade do poder na América Latina e no Caribe, Curiel retoma a forma como o europeu propôs a política para “melhorar a raça”, dirigida pelas elites econômicas e políticas, que não contemplaram a população indígena e afrodescendentes, ocasionando um racismo estrutural das repúblicas latino-americanas e que se expressa hoje no âmbito econômico, político, social e cultural.

Essa matriz civilizatória, instalada pelos intelectuais nos anos 1930 através de uma democracia racial,

só reforçou a ideia de dominação já existente, a fim de manter as desigualdades socioeconômicas entre brancos, indígenas e negros, reforçando a permanência do preconceito e discriminações raciais e do racismo como forma de dominação. Ao negar a existência do racismo, se negaria a existência de abusos e estupro das mulheres indígenas e negras. Utilizadas como instrumento de satisfação sexual do homem branco, a mistura entre as raças proporcionaria a mistura do sangue, a fim de promover uma política de branqueamento da população. As contribuições das feministas afrodescendentes latino-americanas e caribenhas, foi de deixar explícito as consequências do colonialismo (CURIEL, 2007: 239).

Os estudos feministas das mulheres Latino Americanas e caribenhas também inclui outras perspectivas. As mulheres do período colonial estariam diretamente ligadas a um olhar colonialista e ocidental, de acordo com o qual eram reduzidas a meras produtoras de escravos, ama de leite e objeto sexual do seu senhor, assim como força de trabalho de um sistema escravista. Os estudos também mostram como era o processo de fuga das forças escravistas que geralmente eram de

forma arriscada e radical, contendo mulheres de diferentes idades e nações (CURIEL, 2007: 239).

Estudos importantes, como o de Lélia Gonzalez, permitem que tenhamos conhecimento sob a genealogia indígena e africana. Através do conceito de *amefricanidade*, a autora denunciou o novo perfil latino como uma nova forma de eurocentrismo, pois subestima e descarta os aspectos indígenas e negros na construção das américas. Esse conceito corresponderia a um processo histórico de resistência, de reinterpretação, de criação de novas culturas. Apesar de ter seus princípios voltados aos modelos africanos, também resgata outras experiências históricas e culturais. Através de uma perspectiva feminista, Gonzalez foi uma das primeiras a apontar a importância da inter-relação entre racismo, sexismo e classicismo na vida das mulheres negras (CURIEL, 2007: 240).

Já o feminismo indígena na América Latina se apresenta como uma posição crítica pós-colonial. Surge como um movimento dentro dos movimentos mistos existentes nos anos 1970 e se fortaleceu nos anos posteriores, tendo seu engajamento na comemoração do “Descobrimento do Brasil”, em 1992.

Seu propósito consiste em questionar as relações patriarcais, racistas e sexistas das sociedades latino-americanas, assim como os usos e costumes de suas próprias comunidades e povos que tornam mulheres subordinadas (CURIEL, 2007: 242).

Esse questionamento do feminismo indígena proporciona o conhecimento da sua realidade, através de uma análise do contexto cultural, econômico e político existentes em torno das comunidades indígenas, proporcionando uma visão autônoma sobre suas realidades questionando a perspectiva racista e etnocêntrica do feminismo (CURIEL, 2007: 243). Suas lutas consistem em “reconhecimento de uma história de colonização, pelo reconhecimento de sua cultura, pela reestruturação econômica, assim como a indagação de um Estado racista e segregacionista, o questionamento do patriarcado indígena e a busca da autodeterminação como mulheres e povos” (MASSON, 2006 apud CURIEL, 2007: 243).

Como referência de uma perspectiva do feminismo indígena, Marta Sanchez Néstor, indígena amuga do México, afirma:

Quiçá seja nossa própria forma de pensar no feminismo pois, embora estejamos de acordo que o sistema em si tem sido patriarcal, em nossa cosmologia e concepção desses temas polêmicos vemos também que não é uma tarefa nossa absorver tudo que é gerado no mundo mestiço. Nós vamos retomando tudo o que nutre a nossa luta, e vamos dando às outras mulheres tudo que possa nutrir sua própria luta, em alguns momentos nos unimos em vozes, em eventos, em demandas, a quem condiz, nesse país ou fora dele, mas com nossa própria estratégia para seguir lutando no interior das comunidades e organizações por fazer de nossa luta uma história realmente de homens e mulheres indígenas. (SÁNCHEZ, 2005 apud CURIEL, 2007: 243)

Através das distintas perspectivas existentes no feminismo, é possível identificar diferentes culturas e experiências para que possamos entender que o gênero não é uma categoria universal, estável e descontextualizada. Descolonizar implica em reconhecer essa diversidade e complexidade sobre aqueles considerados inferiores diante da perspectiva eurocêntrica. Tais perspectivas, como as que acabamos de citar, têm proporcionado um conhecimento complexo a partir de suas práticas políticas, que têm contribuído com importantes teorias, tanto para o feminismo como para outras áreas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O feminismo decolonial surge como uma crítica ao modernismo/colonialismo. Esse monopólio epistemológico que se

estruturou durante as grandes conquistas coloniais, definindo as estruturas sociais em torno de uma perspectiva eurocêntrica, tem hoje seu espaço disputado com as novas perspectivas transmodernas, que se abrem para novos conhecimentos através de múltiplas perspectivas não-eurocentradas.

O feminismo decolonial surge com um objetivo de contestar as formas de dominação, a fim de dar voz às diferentes construções epistemológicas das mulheres que se encontram no entre lugares, nas fronteiras e que vivem

diferentes formas de opressão. Deve-se considerar de extrema importância a conscientização de que o feminismo inclui diversidade histórica, raça, classe e cultura. Desta forma, se abre um leque de conhecimento capaz de nos ofertar importantes teorias, tanto no feminismo como em diversas outras práticas epistemológicas. O intuito é reconhecer as identidades existentes e aprendermos a nos libertar dos parâmetros eurocêntricos, onde as diversidades surgem de maneira distorcida.

Referências Bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana. (2013) *América latina e o giro decolonial*. Revista. Bras. Ciência. Pol. nº 11. Brasília. Maio/Agosto.

CASHMORE, Ellis. (2000) *Dicionário de relações étnico-raciais*. São Paulo: Selo Negro.

COLLINS, Patricia. (1998) La política del pensamiento feminista negro. In: NAVARRO, Marysa (comp.); STRIMPSON, Catherine R. (comp.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CURIEL, Ochy. (2019) *Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista*. Tradução: Lídia Maria de Abreu Generoso (UFOP). Revista de Teoria da História — Volume 22, Número 02: p. 231-245.

GROSGOUEL, Ramón. (2016) *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1, Janeiro/Abril.

HARDING, Sandra. (1993) A instabilidade das Categorias Analíticas

na Teoria Feminista, in *Revista de Estudos Feministas*, vol.1, nº.1, Rio de Janeiro CIEC/ECO/UFRJ.

LUGONES, Maria. (2014) *Rumo ao feminismo descolonial. Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3),p. 935-952.

_____. (2008) *Colonialidade e gênero*. Tabula Rasa. Bogotá.nº. 9, p. 73-10.

MASSON, Sabine. (2006) *Globalización, neorracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del Estudio de los movimientos sociales indígenas en México*”. Apresentação no IX Congreso Nacional de Sociología, 6-9 de diciembre, Bogotá.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 01, 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc->

3294022017.pdf>. Acesso em: 14 Nov. 2020.

RAGO, Margareth. (1998) *Epistemologia Feminista, Gênero e História*. In: Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.) -*Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres.

RIBEIRO, Joyce; GONÇALVES, Josimere. (2018) *Colonialidade de gênero: O feminismo decolonial de María Lugones. Anais eletrônicos do VII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, do III Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e do III Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade* [recurso eletrônico] / organizadoras, Paula Regina Costa Ribeiro... [et al.] – Rio Grande: Ed. da FURG.

SÁNCHEZ, Marta. (2005) *Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas. Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros.



REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS | UFRJ

APOIO

APOIO

CPDEL UFRJ

OTAL UFRJ



CPDEL UFRJ



CPDEL.UFRJ



CPDELUFRJ



CPDEL.IFCS.UFRJ.BR