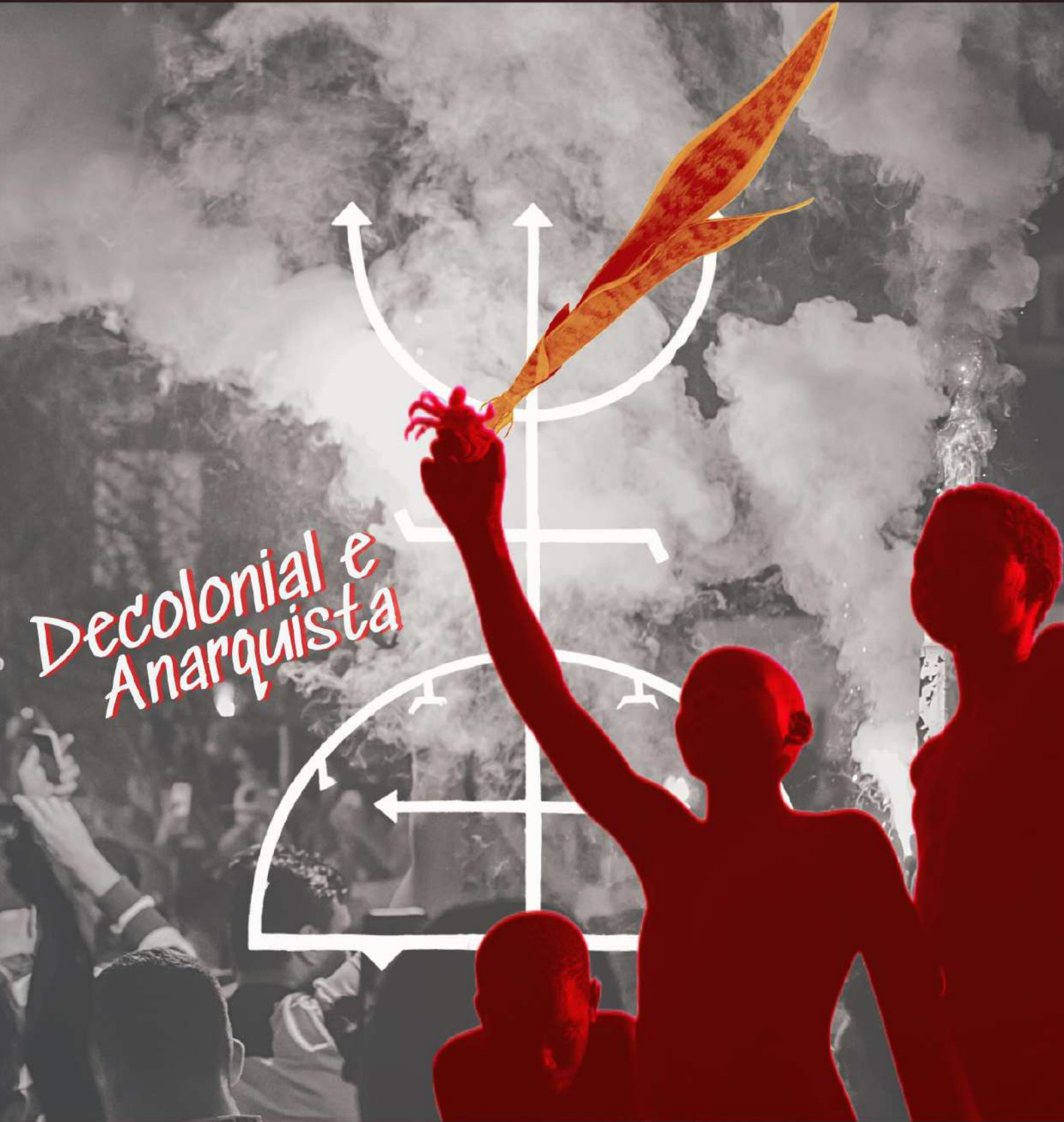


REVISTA ESTUDOS

# LIBERTÁRIOS

VOL 4 NÚMERO 9 - FEVEREIRO 2022

ISSN 2675-0619



*Decolonial e Anarquista*

## 03 Editorial

Wallace de Moraes; Cello Latini

## 08 Artigos

UMA CASA DE SANTO ANARQUISTA: UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL E LIBERTÁRIA NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS

Rafael Garcia Madalen Eiras

30 VEGANISMO ENQUANTO IMPORTAÇÃO COLONIAL: UM FENÔMENO DE CONSUMO DO CAPITALISMO

Martina Davidson

61 FILOSOFIA COMO ABERTURA DE CAMINHOS: CONTRIBUIÇÃO AO PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO LIBERTÁRIA DO PENSAMENTO, (EN)CRUZANDO PRÁTICAS POLÍTICAS E CONCEITUAIS

Yan Gabriel Souza de Oliveira

93 CAPOEIRA, UMA EXPERIÊNCIA ANARQUISTA

Renata Giovana de Almeida Martiello

110 DEIXA FALAR: UMA PROPOSTA QUILOMBISTA

Carlos Augusto da Conceição Junior

123 SINDICALISMO E ANARQUISMO: A PERSPECTIVA GOLDMINIANA EM FOCO

Nilciana Alves Martins

142 OS MOSCOSO E VASCONCELOS ENTRE O PRIVADO E O PÚBLICO: A CRÔNICA DE UMA FAMÍLIA LIBERTÁRIA

Thiago Lemos Silva

169 A MEMÓRIA DE FRANCISCO FERRER Y GUARDIA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE OPERÁRIA NA AMAZÔNIA: A REPERCUSSÃO DA MORTE E DAS IDEIAS DO PROFESSOR ESPANHOL ENTRE OS TRABALHADORES DE BELÉM E DE MANAUS NA DÉCADA DE 1910

Marcos Lucas Abreu Braga

## 189 Versões

190 A POESIA DE GIGI DAMIANI DURANTE O PRIMEIRO EXÍLIO NO BRASIL (1897-1919)

Carlo Romani; Gabriela Ribeiro

194 A INFÂNCIA E A FORMAÇÃO. O PRIMEIRO EXÍLIO NO BRASIL (1876-1919)

Isabelle Felici



## EDITORIAL

O ano de 2022 começa com uma nova variante de Covid-19 que continua matando pessoas, impedindo a plena sociabilidade e aumentando as desigualdades. Os mais ricos enriqueceram-se ainda mais e os mais pobres empobreceram-se ainda mais. O Brasil possui hoje cerca de 14 milhões de desempregados. Essas pessoas sofrem dia e noite. Muitas ficam com baixa autoestima e sérios problemas psicológicos. O desemprego certamente é um problema de economia, mas deveria ser tratado como um problema de saúde pública. No entanto, nenhum político tem preocupação com isso. Esse problema é deixado para o plano individual de cada um, seguindo uma linha tipicamente liberal, pois individualiza um problema que é coletivo.

No Brasil, teremos campanha eleitoral esse ano e certamente nenhum candidato proporá:

- 1) o fim da propriedade privada dos meios de produção, a distribuição igual da riqueza, moradia e comida para todos.
- 2) uma educação libertária, horizontal, autogerida, integral para nossas crianças e adolescentes.
- 3) a criação de mais hospitais e programas de saúde em casa em todos os bairros de modo a prevenir as doenças com acompanhamento contínuo.
- 4) que as fábricas, indústrias, empresas sejam autogeridas por seus trabalhadores e os lucros sejam igualmente distribuídos.
- 5) melhor acolhimento para nossos aposentados que nesse período da vida devem não só ter reconhecimento das suas contribuições bem como melhor atenção com bens para que possam viver melhor.
- 6) o fim das incursões das forças policiais nas favelas e periferias e o consequente assassinato indiscriminado que atinge mais negros e pobres.
- 7) Nenhum candidato proporá o abolicionismo prisional e penal.
- 8) criará instituições para proteção das nossas florestas, matas, fauna, flora e povos indígenas e quilombolas que lá vivem.

- 9) Tomará medidas efetivas contra o racismo, a LGBTQIAP+fobia, o preconceito de classe, o preconceito acadêmico-científico, da estética-produtiva.

A pauta da campanha eleitoral deve girar, infelizmente, em torno de liberação de armas, diminuição dos gastos com aposentados, corrupção no Estado, mais pena para os que desrespeitam as leis. Um ou outro pode até falar em verbas para saúde e educação, mas nenhum deles dirá como devem ser os gastos, nem proporá que em cada sala de aula deve ter um ar condicionado e que em cada escola deve ter uma ou mais piscinas e outras formas de entretenimento para seus alunos lá se sentirem bem. Aliás, nenhum candidato proporá que devemos rever por completo os programas escolares de modo a incluir saberes indígenas e negros e minimizar o saber ocidentalizado.

Nossa Revista Estudos Libertários tem por objetivo defender o que os políticos da esquerda e da direita não farão porque estão absolutamente compromissados com o poder estabelecido, moderno e colonialista, e um com o outro.

Pelo exposto, nossa revista é orgulhosamente decolonial e anarquista e pretendemos arejar o conhecimento com saberes que não são pautas das campanhas eleitorais.

Iniciamos a edição com o artigo “UMA CASA DE SANTO ANARQUISTA: UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL E LIBERTÁRIA NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS”, de Rafael Garcia Madalen Eiras. O autor pensa as casas de santo e os cultos de matriz africana por uma perspectiva decolonial e libertária, criticando o epistemicídio colonial que caracteriza o Estado moderno, autoritário e racista. Utilizando como principais referenciais teóricos Sam Mbah, I. E. Igariwey e Wallace de Moraes, Eiras compreende o caráter anárquico das casas de santo e propõe um giro epistemológico decolonial em relação ao comunalismo africano, que seria, em suas palavras, um “ponto focal ao permitir uma perspectiva das comunidades africanas tradicionais por um viés anarquista”.

Temos, então, o artigo “VEGANISMO ENQUANTO IMPORTAÇÃO COLONIAL: UM FENÔMENO DE CONSUMO DO CAPITALISMO”, de Martina Davidson. Em seu artigo, e autore estuda o surgimento do conceito de Veganismo em relação ao colonialismo, ao capitalismo, ao racismo, sexismo e à cis-heteronormatividade. Em oposição a uma perspectiva do capitalismo do consumismo, Davidson propõe repensarmos o veganismo “como algo além do consumo: posturas ético políticas antiespecistas e comprometidas com uma visão antiopressão”, em suas palavras.

Em seguida, temos “FILOSOFIA COMO ABERTURA DE CAMINHOS: CONTRIBUIÇÃO AO PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO LIBERTÁRIA DO PENSAMENTO, (EN)CRUZANDO PRÁTICAS POLÍTICAS E CONCEITUAIS”, de Yan Gabriel Souza de Oliveira. Neste artigo, o autor relaciona a filosofia yanomami com a perspectiva decolonial e libertária, em vias de se articular uma filosofia “exusíaca”. Dentre seus principais referenciais teóricos, temos Antônio Bispo dos Santos, Isabelle Stengers, Renato Noguera, Piotr Kropotkin, Wallace de Moraes, Pierre Clastres, Muniz Sodré, Mbah & Igariwey.

Logo após, apresentamos o artigo “CAPOEIRA, UMA EXPERIÊNCIA ANARQUISTA”, de Renata Giovana de Almeida Martielo. A capoeira é analisada juntamente com “a construção de uma sociedade igualitária, livre e justa, através de um projeto que enfrente as colonialidades do saber e do ser”, nas palavras da autora. Integrando a prática da capoeira, são valorizados corpos negros, LGBTIs, excluídos, em defesa de sua autodeterminação e de sua resistência. O artigo apresentado em seguida, “DEIXA FALAR: UMA PROPOSTA QUILOMBISTA”, de Carlos Augusto da Conceição Junior, segue o mesmo raciocínio de seu antecessor, na medida em que compreende a escola de samba enquanto um quilombo. O foco central do artigo é a apresentação da fundação Deixa Falar, que seria a primeira Escola de Samba, fundada por Ismael Silva.

Logo em seguida, temos o artigo “SINDICALISMO E ANARQUISMO: A PERSPECTIVA GOLDMINIANA EM FOCO”, de Nilciana Alves Martins, que analisa o sindicalismo em relação ao anarquismo na perspectiva goldminiana. Seu referencial teórico principal é o artigo “Syndicalism: It’s Theory and Practice”, escrito por Emma Goldman em 1913, em comparação com os pensamentos de Pierre Monatte (1881-1960) e Errico Malatesta (1853-1932).

Em seguida, apresentamos “OS MOSCOSO E VASCONCELOS ENTRE O PRIVADO E O PÚBLICO: A CRÔNICA DE UMA FAMÍLIA LIBERTÁRIA”, de Thiago Lemos Silva. Neste artigo, o autor relaciona a crônica da família libertária Moscoso e Vasconcelos, no Brasil e em Portugal, com a perspectiva de Neno Vasco sobre questões de gênero. Por ser uma família libertária, Silva questiona se os Moscoso e Vasconcelos seguem a perspectiva de Neno Vasco sobre gênero e família, através das crônicas dos Moscoso e Vasconcelos na imprensa anarquista e operária luso-brasileira, entre 1901 e 1919.

O último artigo deste volume é de autoria de Marcos Lucas Abreu Braga, e intitula-se “A MEMÓRIA DE FRANCISCO FERRER Y GUARDIA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE OPERÁRIA NA AMAZÔNIA: A REPERCUSSÃO DA MORTE E DAS IDEIAS DO PROFESSOR ESPANHOL ENTRE OS TRABALHADORES DE BELÉM E DE MANAUS NA DÉCADA DE 1910”. O autor analisa os impactos e a memória do assassinato de Francisco Ferrer y Guardia, pedagogo espanhol, durante o movimento operário de Manaus e Belém, que ocorreu na década de 1910. Braga analisa jornais, a imprensa operária, comercial e diária para mapear a memória sobre Ferrer e sobre seu assassinato.

Por fim, apresentamos a tradução do primeiro capítulo do livro *Poésied'unrebelle*, de Isabelle Felici, na versão intitulada “A POESIA DE GIGI DAMIANI DURANTE O PRIMEIRO EXÍLIO NO BRASIL (1897-1919)”. A apresentação do artigo é de autoria de Gabriela Ribeiro e Carlo Romano, e a tradução que segue a apresentação é de autoria de ambos os autores. O artigo de Felici se concentra na poesia de Gigi Damiani, jornalista e anarquista italiano.

Desejamos uma excelente leitura, saúde, anarquia e decolonialidade!

Rio de janeiro, 29 de janeiro de 2022

Wallace de Moraes e Cello Latini

VOL 4 N 9 | 2022

# ARTIGOS



REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ | FEVEREIRO DE 2022

## UMA CASA DE SANTO ANARQUISTA: UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL E LIBERTÁRIA NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO- BRASILEIRAS.

*Rafael Garcia Madalen Eiras<sup>1</sup>*

Mestre em Humanidades, culturas e Artes (PPGHCA - UNIGRANRIO (2020).  
Graduado em História pela Universidade Cândido Mendes (2015) e Graduado em Cinema e  
Audiovisual pela Universidade Estácio de Sá (2007). Especializado em Fotografia e Imagem  
pela Universidade Cândido Mendes (2009).

**RESUMO:** Este artigo busca fazer uma reflexão das *casas de santo* em uma leitura decolonial, libertária e anarquista. Entendendo que os cultos de matriz africana sobreviveram à violência colonial à margem de um Estado autoritário e racista. Desta forma, os indivíduos que estão inseridos nas suas sociabilidades fazem parte de um estado hegemônico brasileiro excludente, porém ainda apresentam diversos aspectos que remetem a formas comunais tradicionais africanas de governabilidade, que resistiram ao epistemicídio colonial. Análise que parte de um giro epistemológico decolonial em que a noção de comunalismo africano é ponto focal ao permitir uma perspectiva das comunidades africanas tradicionais por um viés anarquista. Formas de governo que buscam uma consciência social de grupo em um espírito de igualdade e de compartilhamento, que Mbah e Igariwey vão perceber sendo formas anárquicas propostas na prática, antes mesmo do conceito ser produzido na Europa. E, portanto, ainda estão presentes nos ritos e sociabilidades dentro da casa de santo.

**PALAVRA-CHAVE:** Casa de santo; decolonial; anarquismo; comunalismo; contra-hegemônico.

**ABSTRACTO:** Este artículo busca reflexionar sobre las “casas de santo” en una lectura descolonial, libertaria y anarquista. Entender que los cultos africanos sobrevivieron a la violencia colonial al margen de un estado autoritario y racista. De esta manera, los individuos que se insertan en sus sociabilidades forman parte de un estado hegemónico brasileño excluyente, pero aún tienen varios aspectos que remiten a las formas tradicionales de gobernabilidad comunal africana, que resistieron el epistemicidio colonial. Analice que parte de un giro epistemológico descolonial en el que la noción de comunalismo africano es un punto focal al permitir una perspectiva de las comunidades africanas tradicionales a través de un sesgo anarquista. Formas de gobierno que buscan una conciencia de grupo social en un espíritu de igualdad y participación, que Mbah e Igariwey percibirán como formas anárquicas propuestas en la práctica, incluso antes de que el concepto se produzca en Europa. Y, por tanto, siguen presentes en los ritos y la sociabilidad dentro de la casa del santo.

---

<sup>1</sup> E-mail: eiras.rafael@ gmail.com. Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/9152399332013877>. Rio de Janeiro, Brasil.



**PALABRA-CLAVE:** Casa de santo; decolonial; anarquismo; comunalismo; contrahegemônico.

## Introdução

Este artigo busca fazer uma reflexão acerca das *casas de santo* em suas complexas e diversas práticas como uma possível leitura contra hegemônica, decolonial e libertadora. Entendendo que os cultos de matriz africana – todas as manifestações da espiritualidade africana na diáspora que preservaram o culto aos Orixás, Voduns e Nkisis – sobreviveram, ou se reinventaram, dentro da violência colonial até os dias de hoje. Porém, inseridos à margem dessa lógica ocidental, *estadolátrica, igrejista e militarista*.

Esse processo ocorre com a desvalorização da cultura, das vestimentas, dos mitos, das religiões, e de tudo que o singulariza. Para além disso, a associação com os colonizados representa a perversão, depravação, a heresia. O igrejismo cumpre papel fundamental nesse processo de “demonização” da cultura do colonizado na sua cruzada contra a ciência. Ao agir dessa maneira, o igrejismo, o militarismo e os governantes em geral emitem um sinal também para os governados brancos que devem seguir seus valores “superiores” e se sentirem como parte, em unidade, de uma mesma cultura igrejista, militarista, estadolátrica, autoritária, hierárquica, narcisista e destilando profundo ódio contra os diferentes. (DE MORAES, 2020: 6-7)

Perspectiva percebida pelo professor Wallace de Moraes (2020) como a formação de um Estado assassino, excludente, *outrocida*. Um processo que produziu uma epistemologia de cunho universalista só possível às custas do processo em que o Estado e o capitalismo se fortaleceram no acúmulo de riquezas e na exclusão do outro. Dinâmica que transforma o racismo estrutural em motor estabilizante das forças disciplinares de um mundo ocidentalizado. Uma política usada pelas metrópoles nas colônias que “tem semelhanças com a utilizada atualmente nas favelas, periferias e florestas do Brasil. Esses espaços são zonas colonizadas, as novas colônias, a começar pelos seus habitantes, ampla maioria de negros, indígenas e seus descendentes” (DE MORAES, 2020: 7).

Portanto, esta breve reflexão acerca do espaço sagrado em que se pratica o candomblé em suas diversas e complexas formas, nada universais, vai além de uma ideia física de lugar, pois são focos de produção ativa de subjetividades que ainda propõem uma forma de socialização comunal, característica das comunidades tradicionais africanas.

Nessa perspectiva, os locais de culto afro-brasileiro são protagonistas de um movimento contra a dominação do Estado, possíveis em diversos momentos nas sociabilidades da comunidade afrodiáspórica. Promovendo, assim, a manutenção de discursos não ocidentais, epistemologias diferentes em diversos sentidos de uma saber ocidentalizado e fechado, como já propôs Abdias do Nascimento (2002) em seu conceito de *Quilombismo*<sup>2</sup> em um referencial teórico panafricanista, ao propor a cultura africana e de seus descendentes na diáspora (mesmo sem serem inteiramente africanos, mas com traços típicos das comunidades africanas) como construtores de saberes originais que não partem do território estritamente científico.

(...) Já que grande parte da “ciência” tem-se provado apenas como instrumento de distorção, de opressão e de alienação. De fato, as culturas africanas são aquilo que nossos povos criaram e produzem. Por isso, elas são flexíveis, criativas e seguras de si mesmas, a ponto de interagir espontaneamente com outras culturas, aceitando e incorporando valores “científicos” ou/e “progressistas” que por ventura possam funcionar de modo significativo para o homem, a mulher e a sociedade africana. (NASCIMENTO, 2002: 70)

Um caminhar epistemológico que pretende ser decolonial, no sentido de propor outros pontos de vista acerca da organização do mundo, que consequentemente desconstrua a universalidade do pensamento eurocêntrico e hegemônico. Um ponto de vista do conhecimento que leve em conta as subjetividades dos povos exterminados, vencidos; os excluídos pela força colonial. E, desta forma, possa propor uma visão da sociabilidade religiosa afro-brasileira não só como resistência cultural, mas como uma potência anárquica nos moldes ancestrais africanos. A casa de santo como promotora de um comunalismo responsável por uma profunda crítica ao estado capitalista. Uma cosmopercepção do mundo que opera na integração de diversas percepções como válidas, e não somente uma cosmovisão, em que só a visão surge como preponderante.

Porém, não se trata também de inserir os cultos de matriz africana em uma perspectiva anarquista, até porque todos os indivíduos que estão inseridos nas suas sociabilidades fazem parte de um estado autoritário, regido pelas hierarquias verticais, e de diversas formas refletem suas violências disciplinares. Mas a reflexão proposta pretende pensar em aspectos ainda presentes nestes espaços, que de diversas formas resistiram ao extermínio e apagamento epistemológico exercido pelas formas de se pensar o mundo eurocêntricas, de outros olhares

---

<sup>2</sup>O Quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilita sua defesa sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportiva, culturais onde auxílio mútuo. (NASCIMENTO, 2002: 337)

sobre o mundo que extrapolam a hegemônica percepção da necessidade de um Estado centralizado como única forma possível de se vivenciar o mundo. Propondo, desta forma, uma análise destas brechas, dessas pequenas crises, que o culto afrobrasileiro gera nas forças coloniais ainda em funcionamento em nossa sociedade. Um intrincado poder de ruptura que coloca essas práticas à margem, como indesejadas pelo poder. Reflexos de um dos inúmeros braços do racismo epistemológico, estrutural, institucional, que é original ao modo de produção capitalista colonial.

## Metodologia

Neste sentido, a noção de comunalismo africano é ponto focal desta análise ao perceber que existiam movimentos nas comunidades africanas tradicionais, como em diversos outros locais que não tinham como base a necessidade de um Estado centralizador, que propunham como forma de governo uma consciência social de grupo ao promover um espírito de igualdade e de compartilhamento. Que Mbah e Igariwey (2018) vão perceber sendo formas anárquicas propostas na prática, antes mesmo do conceito ser produzido na Europa. Que não existiu como filosofia teórica, mas como prática social.

Anarquismo como filosofia social, teoria de organização social e movimentos sociais é remoto na África – de fato, quase desconhecido. Ele é subdesenvolvido na África como um corpo de pensamento sistemático e largamente desconhecido como movimento revolucionário. Seja como for (...) o anarquismo como modo de vida não é, de jeito algum, novo na África. (MBAH; IGARIWEY, 2018: 14)

Dessa forma, o artigo opera em um giro epistêmico decolonial como consequência da formação de uma matriz colonial de poder atuando diretamente na construção da modernidade.

O pensamento descolonial se opõe à lógica moderna que é fundada através de racismos, epistemicídios e genocídios de populações, e que, na formulação das bases onto-epistemológicas de conhecimento colonial, colocam as diferenças culturais como inferiores, desprovidas de racionalidade e, portanto, passíveis de opressões, silenciamentos, invisibilidades e extermínios. (SOUZA; ALVES, 2020: 37)

Uma problematização das categorias solidificadas do pensamento moderno e os seus imaginários sócio-políticos dentro de uma necessária revisão de antigos conceitos que se dirigem a um conhecimento africano-diaspórico, como também ameríndio. Pois o que se convém chamar de Modernidade se baseia na crença da existência de uma epistemologia universal, que ruma para um sentido de progresso linear e excludente. Ela naturaliza uma

concepção de verdade cristalizada por meio de um conjunto de discursos que produzem uma realidade baseada “em enunciados racistas, machistas, patriarcais, cisheteronormativos, eurocêntrico e colonial, que instituem verdades, produzem opressões e delimitações de modos de vida” (SOUZA; ALVES, 2020: 25). Eliminando em um discurso unificador concepções éticas, ontológicas e epistemológicas originadas de outros discursos não ocidentalizados.

Portanto, esse giro epistemológico tem a potência de produzir crises nessas verdades instituídas, que promove uma potencialidade das diversidades, como também sistematiza conceitos baseado nas experiências apagadas ou marginalizadas pelo processo colonizador, como, por exemplo, a percepção de que o conhecimento mitológico africano são “formas bioafrocentrada de existencialidades no mundo material, e para além dele” (PORTILHO, 2020: 11-12).

Dito de forma mais poética:

Evocando um protagonismo que vem de dentro, o mergulho uterino na placenta ancestral, alimentada astrofísica e metafisicamente, com magia encantada das mais belas vozes reais que são apresentadas neste espaço de afro existencialidades, tornando-me intimamente ligada a tudo que aqui me reconecta ao sentido primordial da relação comunitária que vivencio desde o momento que meu Ori<sup>3</sup> foi parido pela vagina da deusa que possibilitou meu retorno ao Ayé<sup>4</sup>. (PORTILHO, 2020: 12)

Como ocorre no culto dos orixás nos diversos modelos Brasil afora, uma das principais rupturas epistemológicas existentes em relação à racionalidade moderna ocorre quando se experimenta em seus rituais, festas, comidas e danças a relação do ser humano com a natureza por meio de um “entrosamento ecologicamente sábio, visando o equilíbrio. Pois no pensamento hegemônico, a separação da natureza e o ser humano são entendidos como expressão evolutiva da espécie” (JUNIOR, 2015: 72). Promovendo uma concepção de mundo em que tudo possui uma força vital, um *axé*. Dentro de uma circularidade que não percebe um conceito de evolução de forma linear, no sentido do progresso.

Um dos maiores desafios de uma perspectiva decolonial seria pensar na dimensão civilizatória menos como uma retórica e mais através da tarefa de “pensar fazer-sendo numa concretude afroaxiológica e/ou afrofilosófica, traduzindo-se numa comportamentalidade preta existencial, nas dispersões transatlânticas” (JESUS; ALVES, 2020: 18). Uma metodologia do *Cruzo*, na interpretação a partir da observação e participação “de dentro” das tradições de

---

<sup>3</sup>Ori é uma palavra Iorubá que se traduz por cabeça.

<sup>4</sup> Ayé é o mundo dos vivos.

matriz africana, convergindo com alguns conceitos afins (SILVEIRA, 2020). Em que a análise não proponha um debate neutro, pois é preciso colocar o próprio corpo do pesquisador dentro dos acontecimentos. No caso, revelar as próprias experiências do autor, que é iniciado como Ogan de um de vários candomblés de nação *Ketu* que existem no Brasil. E desta forma, “empreender uma filosofia que, como diria Nietzsche, seja feita com sangue, mas, como ensina Maria Navalha, com o sangue meu e do outro, o sangue que é também o das batalhas, das lutas, dos inimigos” (HADDOCK-LOBO, 2020: 9).

### **A casa de santo como resistência**

Pensar na casa de santo como um espaço somente físico não dá conta de um pensamento *afroepistêmico*. O território é um elemento importante, pois é nele que se funda a identidades das religiões de matriz afro e onde se “guardam saberes, preservam direitos, reconhecem crenças e culturas, garantindo a igualdade” (FERRACINI, 2020: 226). Assim, a casa de santo é uma construção histórica organizada politicamente em um sentido religioso de reconstrução de uma ancestralidade africana, como também no sentido de demarcar uma luta política de resistência. Um espaço que pode ser demarcado geograficamente, mas que produz sociabilidades próprias que extrapolam as fronteiras e demarcações, pois opera em uma “dinâmica de resgate e preservação como edificadora de uma ambiência educativa, de uma pedagogia emergente” (SILVEIRA, 2004: 33).

O candomblé é um culto que se origina no Brasil, mas que tem profundas raízes africanas, nascendo no próprio processo de diáspora quando etnias inteiras foram colocadas em uma mesma senzala no período de escravidão.<sup>5</sup> Evento que provocou uma intensa troca cultural entre essas várias comunidades. Onde os “ritos que eram professados nas longínquas regiões do continente africano, em termos de divindades, cânticos e culto em geral, começaram a ser conhecidos, trocados e acomodados dentro de uma mesma senzala, por grupos de procedências diversas.” (RAMOS, 2011: 17).

---

<sup>5</sup> “As organizações religiosas com o tempo se fortalecem com a diáspora africana. Entre os povos de origem africana trazidos à força para o Brasil, encontramos hotentotes, yakas, bosquímanos, helenos, khoisan, os iorubás, jejes, bantos, haussás, congos, angolas, sudaneses, dentre outros. Cada grupo possui elementos diferenciados do ponto de vista linguístico, religião, político, social.” (FERRACINI, 2020: 224)

Entre os muitos desdobramentos desse intercâmbio está a formação/consolidação da cultura e sociedade brasileiras, fortemente marcadas, não só pelas injustiças e privações que viveram/vivem os negros, mas também pelos saberes africanos na língua, na religião, nas artes, nos hábitos, na educação familiar. Mesmo diante de todas as dificuldades impostas por esse processo colonial os negros escravizados foram capazes de materializar elementos de suas culturas no Brasil. Eles “trouxeram e aplicaram conhecimentos específicos e especializados em áreas como militar, mineração, engenharia, arquitetura, metalurgia, marcenaria, química, botânica, agricultura, pecuária e medicina.” (BRAGA JUNIOR, 2020: 12), como também preservaram uma noção de comunidade tradicional africana dentro das relações ritualísticas das práticas religiosas.

Desta forma, a resistência africana à escravidão juntou diversas visões de mundos e divindades em um acordo diplomático que recriaria um complexo território africano mítico dentro das casas de santo e os seus cultos afro-brasileiros - a representação de um território desterritorializado, reconfigurado e sintetizado, em que a resistência do negro, em não perder seu próprio sentido de humanidade, se deu na religião com o ancestral africano. Local em que, por debaixo do sincretismo aparente com os santos católicos, persistia uma origem ancestral inabalada, mesmo que configurada a novas realidades.

Essa visão de mundo presente nos Candomblés, perpassados por africanidades, é parte importante para se compreender o cidadão brasileiro, mas foi durante boa parte da história do país retratada por um ponto de vista etnocêntrico, negada como valorização de uma perspectiva europeia, do colonizador. Produzindo, até os dias de hoje, – “uma vez que as populações negras sofrem um genocídio institucionalizado, e a construção da identidade dos praticantes das religiões de matriz africana é, em alguns casos, negada e negligenciada pelo Estado” (FERRACINI, 2020: 224) – uma afro-brasilidade com marcas pulsantes na sociedade e na cultura brasileira, mas uma perspectiva que acaba por ser somente aceita em seu próprio microcosmo, relegada aos locais de culto ou a momentos de festejos populares.

Como relata Abdias do Nascimento:

A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com a tráfico escravo e nem nos primórdios da escravidão dos africanos, no século XV. Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, desta forma seccionando-o do seu tronco familiar africano. A não ser em função do recente interesse do expansionismo industrial, o Brasil como norma tradicional ignorou o continente africano. Voltou

suas costas à África logo que não conseguiu mais burlar a proibição do comércio da carne africana imposta pela Inglaterra por volta de 1850. (NASCIMENTO, 2002: 327)

Portanto, o cidadão brasileiro, ao cultivar o ancestral africano através das práticas religiosas, assume conhecimentos transmitidos por gerações e reorganiza a realidade ao modificar os conceitos do indivíduo com relação ao mundo. O iniciado em seu ato religioso também produz uma resistência a essa poderosa força de invisibilidade e apagamento gerada por um Estado embranquecedor. O círculo de iniciações busca lembrar e repetir a passagem inaugural, em forma de ritual: “durante o processo, os corpos dos iniciados são transformados em verdadeiros ‘quadros vivos de regras e costumes’ (...) na qualidade de significantes dos princípios sociais” (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993: 95). Ritos como o “raspar a cabeça” iniciam o praticante na hierarquia da comunidade e é símbolo de uma forma de renascimento, de retorno à vida perpassada por uma experiência repleta de símbolos, revalorizada por conceitos e rituais que ganham vida quando o iniciado participa subjetivamente deste mundo. Projetando, desta forma, uma identidade que não precisa mais ser baseada no conceito de individualidade do mundo acidental, mas uma identidade que pode ser diversa, repleta de elementos da natureza e representações ancestrais.

Por exemplo, a formação do sujeito para os Iorubás, povo que tem ligação direta com os rituais do Candomblé no Brasil, por si só já descarta um mundo binário e fixo, erguido por uma estrutura de opostos, pois o sujeito é tripartidário, compreendido como sendo o seu corpo (*ara*), a sua mente/alma (*emi*) e a sua cabeça/ interior (*ori*) (ADEOFE, 2004). Um ser múltiplo que precisa ser perpassado por rituais para se relacionar com o presente, com os devires das subjetividades humanas que não pode ser fixado, um mundo integrado com a natureza e longe do individualismo judaico-cristão. “Assim sendo, através de rituais é possível criar vínculos compartilhados de intimidade e fortalecer a coletividade” (SOUZA; ALVES, 2020: 35).

Nesta concepção, as divindades são forças da natureza que preservam a identidade do grupo e o próprio sentido da vida, sempre mediados por elementos ritualísticos, músicas, expressões, que estão o tempo todo construindo, interpretando outro mundo que não o material, o mundo ancestral, mágico, circular. Distantes das lógicas ocidentais de progresso em que se baseia toda a ciência moderna. “Cada *Òrìṣà* ganha seus poderes de *Olódùmarè*. Esses poderes são muito específicos, fazendo com que os *Òrìṣàs* e tornem interdependentes no cumprimento de seus papéis no cosmos. Este é o valor civilizatório africano da complementaridade” (SILVEIRA, 2020: 60).

As filosofias conhecidas nas diversas tradições africanas “têm em comum a particularidade de entenderem o Universo não como uma entidade estável, fixa no ser, mas como um organismo em constante transformação e crescimento” (LOPES; SIMAS, 2020: 17). Essa visão cósmica, que rompe com uma racionalidade cartesiana, é uma das possíveis leituras em que se pauta o que poderia ser nomeado de uma múltipla filosofia africana tradicional, anterior ao domínio colonial europeu, “que fundamenta práticas e ações transplantadas para o Brasil (...) as quais até hoje influenciam, redirecionadas pelas circularidades culturais e as encruzilhadas diaspóricas, o cotidiano de comunidades afrodescendentes e eventuais agregados” (LOPES; SIMAS, 2020: 14). Uma concepção que reconhece o vínculo existente entre as pessoas e o meio ambiente, como a dívida de cada geração com os seus antepassados, e a responsabilidade com o seu legado e com o seu próximo. Pois o ser histórico proposto por essas perspectivas, é um ser de origem mítica.

Esta é uma ligação da nossa arte, que, ao contrário da arte do chamado Ocidente, tem para nós o sentido de uma vivência, natural e criativa. O alimento e expressão de nossas crenças e valores igualitários, assumimos esse poder do talento e da imaginação como o mais poderoso instrumento em nossa comunicação social e no diálogo com as nossas mais profundas raízes no espírito e na história. (NASCIMENTO, 2003:106)

O que poderia ser pensado como uma filosofia afro-brasileira se desenvolve em livros vivos, nas próprias experiências do corpo, na oralidade, na memória dos anciões, nas próprias contradições do reinventar, do recontar. E tem na figura do orixá Exu uma espécie de “canal de mediação” (AREDA, 2008: 2), sendo ele o próprio instaurador das narrativas, da própria filosofia construída na diáspora, que habita o Brasil como resistência. É Exu o desarticulador de uma visão oficial de Brasil que tenta se apropriar somente de padrões “embranquecidos”, e que desterritorializado projeta uma África que não é mais um lugar, é sempre uma outra coisa, mas não uma terceira, mas múltiplas. Ou seja, uma perspectiva o tempo todo de resistência à dominação universalizante do colonialismo europeu.

Por isso – por estar sempre fora de um lugar, ter contraditórios aspectos, ser de difícil definição –, Exu é o contraponto a um pensamento histórico marxista, baseado na dialética hegeliana, em que os movimentos históricos sempre geram sínteses na superação das contradições que levam ao progresso, evocando uma contradição diferente. Ele é a figura que não pode ser contida por uma força disciplinar centrada, pelo contrário, ele existe para que esse poder centralizador nunca seja hegemônico.

Segundo a tradição oral:



Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. É numa peneira que ele transporta o azeite que compra no mercado; e o azeite não escorre dessa estranha vasilha. Ele matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou. Se ele se zanga, pisa nessa pedra e ela põem-se a sangrar. Aborrecido, ele senta-se na pele de uma formiga. Sentado, sua cabeça bate no teto; de pé, não atinge em mesmo a altura do fogareiro. (VERGER, 1997: 78)

Dentro da tradição das *casas de santo*, ele é o princípio dinamizador que faz a comunicação entre as energias da natureza. Ele é o próprio processo de ensino-aprendizagem ancestral, que não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida. Uma dinâmica que pode parecer confusa e indisciplinada, mas é viva através de ensinamentos que se integram com as experiências vividas e ficam profundamente gravadas na memória. “Assim, qualquer incidente da vida, qualquer acontecimento trivial pode sempre dar ocasião a múltiplos desenvolvimentos, pode induzir à narração de um mito, de uma história ou de uma lenda” (BRAGA JUNIOR, 2020: 111-12), pois a imagem, ou a dança, ou as comidas, são formas de se relacionar com o divino e conseqüentemente com o mundo material, pois o divino para a filosofia africana é a natureza.

O que promove uma cosmopercepção como proposta de comunidade em que as pessoas compartilham seus dons e por consequência também recebem dádivas da natureza, dos animais, de um familiar próximo. Uma intrincada relação que Abdias do nascimento denominou de Quilombismo (2003), e que Mbah (2018) percebe contida nas sociedades comunais tradicionais africanas.

### **O comunalismo africano**

Importante perceber que o candomblé também agrega muitas das características centralizadoras, violentas, e inúmeras vezes reflete o próprio racismo estrutural, pois a casa de santo existe dentro das lógicas do Estado brasileiro. Seus adeptos são cidadãos que sofrem em diversos instantes as marcas do que Wallace de Moraes chama de *necro-Estado colonialista*, fruto de uma sociedade colonialista, mas que tem ainda o agravante de possuir um cunho “racista, ultrajante, covarde, invasor, em que o outro, não tinha *status* de humano. Era tido como um animal” (DE MORAES, 2020: 6).

Moraes percebe que a conjuntura filosofia e política anarquista pode ser uma das formas de se lidar com esse abismo que separa os negros, e todas as suas formas de

interpretarem o mundo, das práticas que ele vai chamar de *Necrofilia Colonialista Outrocida*<sup>6</sup>. Podendo “não só contribuir para acurar as críticas dessas instituições, pois já faz parte de seu DNA, como também no encontro de soluções com vistas à superação dessas ações racistas” (DE MORAES, 2020: 6).

Desta forma, o autor assinala algumas das características anarquistas potentes para pensar o mundo. Como a possibilidade da ação direta, sem a necessidade da representação política. A revolução social, quando os explorados se emancipam do Estado. A propriedade coletiva dos meios de produção “possibilitando a prática dos princípios do comunalismo africano e das aldeias indígenas tal como eram antes do colonialismo” (DE MORAES, 2020: 10). A independência em todos os sentidos através da autogestão. O antiteologismo e o antimilitarismo, que geram prisões ideológicas típicas de um pensamento ocidental. E por fim:

Ajuda mútua, horizontalidade, igualdade, liberdade, abolicionismo penal, federalismo e a conseqüente negação das hierarquias, das autoridades, dos governos, do necro-Estado, das prisões são contribuições teóricas anarquistas que servem para lutar pela emancipação do jugo racista, patriarcal, militarista, igrejista, economicamente liberal, homofóbico, em uma palavra: liberdade! Para os povos escravizados nenhuma palavra faz mais sentido. Esse conceito é o mais importante para o pensamento anarquista, o mais preservado, o mais exaltado, sem ele simplesmente não há anarquismo. (DE MORAES, 2020:10)

O conceito de liberdade proposto por um viés anarquista, como ainda assinala Moraes, é diferente da liberdade liberal que é seletiva, produzindo o individualismo. Indo para outro sentido, ao pensar na coletividade, na comunidade com suas múltiplas representatividade e dinâmicas. Isso fica evidenciado quando se entende que o liberalismo econômico, mesmo com suas percepções de liberdade, fraternidade, e igualdade, “foi o combustível do regime escravista economicamente, como conviveu com ele sem nenhum constrangimento, justificando a escravização de seres” (DE MORAES, 2020: 10).

---

<sup>6</sup>“Para abreviar, o conceito de *Necrofilia Colonialista Outrocida* tem por objetivo representar várias formas de assassinar literalmente, ou psicologicamente, diversos segmentos sociais de governados da sociedade, sistemas ambientais, epistemológicos, religiosos e animais do planeta, cometendo assim o geronticídio (velhocídio), negrocídio, indicídio, pobrecídio, feminicídio, homofobicídio, transgericídio, analfabeticídio, epistemicídio, cientificídio, orixacídio, xamanicídio, ecocídio, animaticídio. Como forma de resumir todos essas posturas, chamarei de *Necrofilia Colonialista Outrocida*, cuja característica central é apresentar a crítica ao militarismo, ao igrejismo, ao nacionalismo, ao capitalismo, liberalismo econômico, ao necro-Estado. Instituições que prezam pela prática do conceito, pautadas na negação da alteridade e no narcisismo ufanista xenofóbico.” (DE MORAES, 2020: 13)

Voltando para a casa de santo, mesmo que ela reproduza essa lógica liberal no seu dia a dia, também transborda uma cosmopercepção de mundo africana, ou afro-brasileira. Impossibilitando que a centralidade do Estado, esse individualismo capitalista que reflete a sociedade brasileira, seja completamente coesa. Apontando sempre brechas, frestas afrodiaspóricas, justamente as estratégias de existir a margem que manteve essas práticas vivas. Há a todo o momento no culto essa tensão, que pode ser simbolizada, como já visto, pela figura de Exu como potência desarticuladora necessária para que a força ancestral, o axé, possa estar presente.

Ou seja, para que o poder das divindades possa existir no mundo, mesmo que simbolicamente, tem que se desconstruir o *necro-Estado colonialista*. Esse seria o poder anárquico das africanidades através de sua potência comunal, como, por exemplo, percebeu Abdias do Nascimento (2003) através do seu conceito de *Quilombismo*, em que as comunidades de terreiro resistem justamente por ter esse caráter de ajuda mútua, de descentralidade, de participação direta, uma perspectiva que já existia nas comunidades tradicionais africanas. Um conceito de comunidade onde todos fazem parte de um mesmo contexto e se ajudam, em uma integrada sensação de pertencimento. Pois o individualismo propõe um olhar sem a comunidade, em que cada um é responsável por si, por seus filhos, sua mulher, seu trabalho, enfraquece e torna vulnerável o ser humano.

Desta forma, as casas de santo funcionam como produtoras e mantenedoras de uma religiosidade que pode ser pensada através das perspectivas africanas e atuam “como efetivos centros de luta, de resistência cultural africana desde o século XVI” (NASCIMENTO, 2003: 138). Assim, “o candomblé tem desempenhado um papel básico na sustentação do espírito, das energias da resistência e das esperanças da população afro-brasileira” (NASCIMENTO, 2003: 168). Perspectivas que estão amalgamadas aos rituais e sociabilidades do culto religioso e podem ser pensados como anárquicas.

Principalmente se forem percebidas pela forma como conceituou o comunalismo africano dos autores Sam Mbah e I.E. Igariwey (2018) na obra *Anarquismo africano: a história de um Movimento*, pensando um possível anarquismo africano. Texto que faz uma importante ponte entre a teoria política europeia anarquista a as sociedades tradicionais africanas, múltiplas e diferentes entre si, mas que podem ser lidas de forma coesa. Portanto, no texto, os autores vão construir essa ligação teórica entre o que é o anarquismo europeu e as diversas práticas comunais africanas.

Portanto:

Anarquismo não é tão derivado de reflexões abstratas de intelectuais ou filósofos como é de condições objetivas nas quais se encontram trabalhadores e produtores. Ainda que alguém possa encontrar traços do seu início, o anarquismo como revolução filosófica surgiu como parte do movimento socialista mundial do século XIX. A desumana natureza do capitalismo e o sistema de Estados estimulou um desejo por construir um mundo melhor –um mundo enraizado em uma verdadeira igualdade, liberdade e solidariedade. As propensas tiranias do sistema de Estados – qualquer Estado – apoiado em capital privado, têm motivado anarquistas a insistirem na completa abolição do sistema de Estados. (MBAH; IGARIWAY, 2018: 14)

Como teoria política o anarquismo surge das lutas de classe<sup>7</sup> produzida pela escravização dos trabalhadores, inspirando sempre a liberdade, portanto nasce em oposição ao capitalismo e a todas as instituições do Estado, buscando estabelecer uma ordem social baseada na liberdade individual, cooperação voluntária e comunidades produtivas autogestionadas. Uma ordem que advém de voluntária associação de grupos autogovernados. Ele não implica em ausência de organização, como é visto de forma pejorativa em diversos momentos. Pelo contrário, os “anarquistas aceitam e, de fato, respeitam a autoridade do ‘expert’ – uma autoridade de tipo diferente; pautada na ‘expertise’ e experiência, e não no poder coercitivo.” (MBAH; IGARIWEY, 2018: 22) Os pensamentos anarquistas são opostos à violência como mantenedor da ordem, mesmo que essa surja como forma de autodefesa, tendo a paz como valor principal em que os fins não justificam os meios, como se propaga na defesa de um Estado Moderno coercitivo e violento, mas os meios já são os fins.

Importante perceber o anarquismo também vai em uma direção completamente diferente do estado socialista:

O sistema de Estados não é, claro, peculiar e nem exclusivo do sistema capitalista: ele é também uma característica cardinal do socialismo de Estado, isto é, socialismo marxista representado pelos sistemas da União Soviética e da China. E o sistema de Estados, em qualquer lugar, revela as mesmas características autoritárias e hierárquicas que servem para circunscrever a liberdade do indivíduo e da sociedade como um todo. (MBAH; IGARIWEY, 2020: 20)

Diferente do socialismo que pensa mudar a realidade em um futuro revolucionário, e diferente do capitalismo que cria formas violentas de aprisionar o presente, o anarquismo olha

---

<sup>7</sup> “Classe, neste sentido, não é somente um conceito econômico e tampouco está relacionada somente à posse dos meios de produção; ela representa de fato o insalubre montante de poder que um pequeno grupo exerce.” (MBAH; IGARIWAY, 2018: 20)

para o passado na necessidade de pensar outras formas de organizações que não se baseia na verticalidade, na universalidade, no progresso tecnocrático; mas em uma organização horizontal, pautada na descentralização, na autonomia, local e individual, igualitária e verdadeiramente democrática. Formas de organizações que já existiram<sup>8</sup> em diversas partes do mundo, como nas tradições comunais africanas. “A verdadeira origem dos princípios anarquistas é longínqua. Compreendido como um modo de vida ou filosofia que se opõe a qualquer forma de governo ou controle Estatal forçado sobre os indivíduos, o anarquismo tem sido familiar para a humanidade desde os primórdios da história” (MBAH; IGARIWEY, 2020: 25).

Perspectiva que pode ser mais bem percebida quando Mbah e Igariwey comparam a educação tradicional africana com a educação colonial:

A educação africana tradicional, ao contrário, enfatiza a interdependência dos indivíduos de uma comunidade e não a competição entre eles. Isto incutia uma consciência social de grupo e promovia um espírito igualitário; o que naturalmente acarreta em esforços comuns e compartilhamento dos produtos produzidos. Por outro lado, a educação colonial enfatizou o individualismo e fez da existência social algo competitivo. O espírito comuna foi suplantado por conceitos de “eu” isolado e ambicioso, materialismo e desejo desenfreado por dominação. Consequentemente, a África tem se tornado um continente de grupos atomísticos, antagônicos e competitivos extremamente comprometidos com lealdades tribais e dominados por visões etnocêntricas. (MBAH; IGARIWEY, 2020: 108)

O que permite também fazer uma relação direta com uma pedagogia existente nos ritos afro-brasileiros. Práticas que se desenvolvem na valorização dos ancestrais, em uma lógica de aprendizagem circular, onde a oralidade promove a interação do mundo sagrado e seus mitos e arquétipos, com o mundo material. “O candomblé, nas suas diversas filiações, se constitui num alicerce sólido de sustentação sociocultural do *ethos* africano” (SILVEIRA, 2004: 110). Um sólido alicerce simbólico que é passado de geração em geração como forma de resistência do povo negro frente às adversidades encontradas no decorrer da história do país.

Nesta perspectiva, o silêncio, por exemplo, é um ato pedagógico presente nos terreiros de candomblé, em que a escuta do sensível é um mecanismo, uma linguagem através da experiência, da vivência. De um caráter fluido e opaco, “significando muito mais do que a

---

<sup>8</sup> “Entretanto, foi somente a partir de 1840, quando o escritor francês Pierre-Joseph Proudhon escreveu *What is Property?* que o anarquismo moderno surgiu como força no pensamento social. Proudhon rejeitou as leis e a autoridade em todas as suas ramificações e pela primeira vez adotou a palavra anarquismo como um termo positivo. Ele defendeu uma sociedade sem governo e usou a palavra anarquia para descrever isto.” (MBAH; IGARIWAY, 2020: 26).

visão cartesiana empresta ao termo análise” (SILVEIRA, 2004: 41). Um diálogo, uma pedagogia existencial que transmite conhecimentos através de outros dispositivos que não é a clássica postura racional elaborada pela pergunta, mas pelas relações integradas na comunidade.

Outro ponto de tensão entre o Estado e uma perspectiva comunal africana está no próprio sentido de religião. A comunidade tradicional africana elabora uma religião que promove a integração do indivíduo com a natureza, diferente do ocidente que incorpora à religiosidade “características hierárquicas e autoritárias similares como o Estado e as corporações, e sua ideologia e instituições são igualmente antitéticas a questões individuais de liberdade e igualdade” (MBAH; IGARIWAY, 2020: 24).

Mbah e Igariwey percebem que a religião é uma característica importante para a vida tradicional africana, e que também produz aspectos conservadores e reacionários. Tanto que em determinadas comunidades a quebra de algum interdito religioso pode causar consequências terríveis. Produzindo também um controle coercitivo, em alguma medida, sobre as subjetividades da comunidade, mas que operam no sentido comunal, mantendo uma proposta de unidade cultural. “O padrão de crença religiosa era em grande medida baseado na cultura, e se expressava através de mitos em torno de questões sobre a vida e a morte” (MBAH; IGARIWEY, 2020: 112). Muito diferente da dominação Judaico-cristã, que rapidamente usa todo o seu poder reacionário para excluir o diferente.

Ou seja, a religião tradicional existe num imbricado esquema de solidariedade e identidade, que variando de comunidade para outra, seque poderes mais ou menos reacionários. Como nas comunidades religiosas afro-brasileiras que não existe uma regra fixada de como se exercerá essa dinâmica, podendo existir líderes religiosos mais centralizadores que outros. A questão é que o próprio rito religioso acaba por operar em um sentido integrado, múltiplo.

Neste sentido, é importante assinalar que o anarquismo não é contra a religiosidade, mas contra a religião que surge como pilar de uma violenta força aniquiladora de outro, hierarquias autoritárias, patriarcais que dominaram pela violência, o medo e a irracionalidade.

Em um sentido liberal, pensado nas formas de se viver capitalistas, o anarquismo surge como sinônimo de caos e de violência. Uma perspectiva que já foi percebida neste texto como equivocada. Uma relação que pode ser pensada, no esforço que este artigo faz de pensar

as religiosidades afro-brasileiras, na figura deturpada de Exu. Uma entidade, um orixá que tem origem iorubana, que se revela como uma importante interpretação do mundo ancestral, mas demonizado por uma perspectiva Judaico-cristã, *igrejista*, colonial. Sendo, desta forma, lido como inferior, malvado, violento, irracional e demoníaco. Neste sentido, Exu pode ser entendido como um ancestral anarquista, aquele que sempre propõe a desintegração do Estado e, por isso, da mesma forma como as teorias anárquicas, ele é colocado de lado, excluído.

### **Percepções contra hegemônicas no espaço sagrado**

Neste ponto do texto, se abre um espaço para colocar na escrita a voz do pesquisador, em um breve relato de suas vivências dentro de uma comunidade religiosa afro-brasileira. Operando de forma decolonial, como propôs a metodologia. Portanto, permitindo que se coloque em primeira pessoa, sem artifícios literários de uma invisibilidade neutra esperada em um trabalho de viés acadêmico, o relato particular do escritor. Rompendo propositalmente a imagem de um pesquisador eurocentrada, e de forma anárquica e *exúlica* apresenta uma perspectiva única, desarticuladora de um pensamento universal de progresso.

Minha experiência em uma casa de santo se inicia ainda jovem tendo uma mãe iniciada. Mas só na fase adulta que realmente renasço como filho de santo, e conseqüentemente confirmo o meu cargo de Ogan. O que me permite encontrar, experimentar, vivenciar, muitas situações que corroboram para a perspectiva apresentada neste artigo: de que há nos rituais, como também nas vivências do dia a dia das casas de santo, esse aspecto anárquico, comunal, que se relaciona numa dinâmica às vezes confusa, mas que pode ser traduzida em resistência política, com um estado oficial brasileiro. Ou seja, a casa de santo que conheço, e a que se mostra para mim, apresentam essa imbricada relação de autoridade, centralidade, convivendo com a desarticulação dos poderes, das hierarquias verticais inerentes a toda uma múltipla filosofia afrodiáspórica.

Por outro lado, não se pretende nesta breve reflexão expor os segredos restritos aos iniciados através da explanação dos ritos, e práticas religiosas. Muito menos apresentar uma descrição de como funciona a casa de santo, caminho que pode estar presente em uma pesquisa maior. Mas propor pequenos relatos que possibilitem entender que *a vida de santo*, ou seja, as sociabilidades existentes nesses locais sagrados, coabitam, operam, dois espaços

simbólicos, entre o Estado na sua forma mais violenta e um anarquismo *exílico*, promovido pela necessidade de se desarticular o que está a princípio certo, firme, rígido, coeso.

As múltiplas comunidades que compõem um aglomerado afro-brasileiro têm suas particularidades e regras diferentes entre si, são produtoras de identidades diversas, e não formam uma unidade como a religiosidade cristã. Apesar de se reconhecerem dentro de uma perspectiva africana, com diversas semelhanças (divindades, rituais, cargos, comidas roupas). No meu caso, sou iniciado no candomblé da nação ketu, que pela tradição oral se refere a uma cidade que hoje se localiza na república do Benim, um dos muitos povos que respondiam pela cultura Iorubá. Ou seja, cada comunidade vai ter em sua diversidade a dinâmica de se regular de acordo com a sociabilidade dos adeptos e das tradições e ritos por elas incorporados.

Por exemplo, apesar da casa de santo ter uma figura centralizadora, há uma enormidade de cargos e funções que enfraquecem esse poder dominante. Minhas experiências, e escutas, e andanças pela cultura dos orixás iorubanos no Brasil, nas poucas casas de santo que tive o privilégio de entrar (poucas pois a quantidade em todo o Brasil é enorme), apresentam essa centralidade na figura dos pais de santo. Indivíduos que em certos locais podem exercer um poder regulador, mantendo uma rígida organização hierárquica. Como podem ser somente figuras de respeito, sem tanto poder de comando, pois seu poder pode estar dividido por outros participantes, como as *ekedis*, os *ogans*, os *ebomis* (mais velhos).

O pai de santo, que em iorubá é chamado de *babalorixá*, tem a responsabilidade de responder pelo orixá, cultivar esta divindade, e não necessariamente controlar o espaço como um estadista moderno. O interessante é que na cultura ioruba ele é responsável por um culto específico, e suas denominações são compartimentadas com outros sacerdotes, como o *babalossain* (responsável pelo culto as folhas), o *babalaô* (responsável pelo culto de Ifá), e muitas outras figuras, que no Brasil se centralizam em uma ideia universalizante de pai de santo. Um movimento que deixa explícitas as marcas ocidentais nas práticas afrodiáspóricas.

Um rápido olhar nos locais de culto acessados por mim permite analisar que não existe uma regra, um manual de como se deve organizar socialmente as dinâmicas de uma casa. Existe uma tradição oral, imprecisa, e por isso reconfigurada por cada grupo. Potência oral que justamente reforça essa ideia de descentralidade. Por mais que existam livros que discursam sobre a história, a prática, os segredos; trabalhos acadêmicos, filosóficos, nada



substitui o poder do momento em que a oralidade marca o indivíduo, em que a palavra dita, em sua entonação e tonalidade, atinge o corpo do outro. Uma lógica de conhecimento que comunga muito mais com o sensível, o estético, e por isso é imanente ao mundo, a experiência. Do que um conhecimento hermético, metafísico, racional.

A escuta das vozes do terreiro pode aparecer, desta forma, nesta breve reflexão. Em um relato presenciado por mim, mas recontado pelos próprios participantes, uma *ekedi* presenciou um *ogan* ser maltratado pelo pai de santo durante algumas funções da casa. O homem que se sentiu humilhado era importante para o ritual por ser um *Axogun*, aquele responsável pelos sacrifícios. Ele ficou tão nervoso e chateado que quase foi embora. A *ekedi*, conhecendo os rompantes de fúria do zelador da casa, conversou com ele e o convenceu a não ir embora, esperar. Mais tarde, na festa de Candomblé, o orixá do pai de santo incorporado se colocou nos pés do *ogan*, demonstrando que ali quem comandava era a ancestralidade.

Por mais que não se acredite que uma força divina pode incorporar em um indivíduo, pois esta crença está no domínio da fé, o que se pode perceber no ocorrido é que mesmo em momentos de uma violência centralizadora, – afinal os indivíduos que comungam essa vivência religiosa, também vivem suas vidas dentro das lógicas hegemônicas e acabam por projetar esse poder autoritário – outros elementos da sociabilidade do terreiro agem para desarticular essa centralidade. No caso, consciente ou não, o pai de santo acaba por reconhecer o *ogan* como parte integral da casa em um ato corporal de submissão. Não se trata de achar quem estaria com a razão, mas de entender que o Estado autoritário, que oficialmente se revela no Estado brasileiro, faz parte da casa de santo, e seus adeptos não podem fugir desta realidade. No entanto, dentro dessa rede de relações sempre vão existir brechas anárquicas. Por fim, a *ekedi* ainda revela que depois deste ato era como se nada houvesse acontecido.

Em um outro momento, que desta vez não participei, e em outra casa de santo, essa mesma *ekedi* conta que estava dançando em uma festa religiosa com um indivíduo incorporado em seu orixá. Pelo fato de a pessoa incorporada ser uma pessoa reconhecida como importante pela comunidade, outra figura da casa, que tinha relações familiares com o pai de santo desta respectiva casa, tomou o lugar da *ekedi* na dança. Reivindicando sua importância na hierarquia da casa e se colocando no lugar de destaque. No entanto, orixá (ou o indivíduo incorporado) parou e não quis mais dançar, só aceitando a *ekedi* na dança.

Situação que demonstra uma hierarquia nas sociabilidades de uma casa de santo, que a princípio é rígida, verticalizada, mas pode ser também desarticulada em diversos momentos.

Afinal, mesmo que a casa de santo tenha no seu comando um regente, no sentido de ter em suas mãos uma autoridade centralizada, que tenta através de diversos mecanismos, como a força, manter seu poder; as próprias práticas e rituais propagados pela tradição dos terreiros acabam por colidir com essa autoridade. Pois, os rituais, a mitologia, as diversas formas de interpretar os orixás, o tempo todo rompem com uma lógica linear, disciplinadora. A própria razão de existir de um terreiro é ser esse ponto de crise, essa outra experiência que foge das práticas oficiais de um estado racista e autoritário. O que faz lembrar Mbah:

Em lugar da sociedade organizada em classes e marcada por hierarquia e autoridade, o anarquismo advoga em nome de uma sociedade autogestionada e independente baseada na cooperação, associação voluntária de ajuda mútua, e desprovida de governo (por exemplo, coerção). Em tal sociedade, a posse dos meios de produção não é preservação exclusiva de nenhum indivíduo ou grupo, e trabalho assalariado não existe, permitindo ao indivíduo ampla liberdade e iniciativa para o total desenvolvimento. “Não haverá semideuses, mas também não haverá escravos. Semideuses e escravos se tornarão homens; o primeiro terá que descer do Olimpo, e o segundo terá que subir consideravelmente.” Na ampla varredura da história, o anarquismo vai tomar seu lugar de ordem social fundada e orientada para o pós-capitalismo, sociedade pós-governo. (MBAH; IGARIWAY, 2020: 112)

Claro que o trecho se refere a uma sociedade anarquista, que como visto anteriormente no artigo, podem ser pensadas em uma estreita ligação com as formas de sociabilidades comunitárias tradicionais em África. No entanto, esse trecho vem sempre a minha cabeça quando lembro dos relatos apresentados. Em que em breves momentos esse quadro anarquista se configura como devir, como subjetividades aberrantes. Se pensadas na forma como o estado tenta de todas as formas garantir e controlar as subjetividades dos indivíduos. Potencialidades que existem e resistem na casa de santo.

### **Conclusão: para uma possível prática libertária**

Pensado em uma perspectiva teórica liberal, o candomblé surge quase como um vírus, um *bug* no sistema capitalista. Mas articulado de forma decolonial e libertária, um potencial antídoto para uma sociedade injusta e racista. Compactuando com Abdias do Nascimento (2003) não se trata de esquecer a escravidão, de se apagar a dor da violência, mas deixar ela exposta, pois ela é parte do que é ser negro no Brasil.

Neste sentido, a casa de santo é o oposto do esquecimento que tenta se avantajear em políticas de embranquecimento, de uniformização das subjetividades através de uma epistemologia eurocêntrica, colonial. O candomblé, o samba, a umbanda, e as mais diversas manifestações brasileiras são um importante lugar de memória, mesmo que mítica, que não deixa a ancestralidade se apagar, nem mesmo sob a injúria que foi a escravidão. Pois este infeliz passado ainda está presente no dia a dia do brasileiro, como marca de um racismo estrutural que destrói famílias, jovens, sonhos, desejos, humanidades. Deve ser lembrado projetando e potencializando um homem negro rebelde, no sentido contra hegemônico, um homem negro consciente que ainda precisa se libertar das amarras da escravidão, sem esquecê-la. Como também um homem branco que entende a necessidade desta ruptura, do fim de uma tal irracionalidade que o próprio colonialismo só consegue justificar pela violência.

Violência que o candomblé não coloca como estratégia, como também não é estratégia própria de uma perspectiva anarquista, o que não faz dos indivíduos que operam neste sentido pacifistas. “O modo de combater tal violência repressiva não é através de terrorismo ou pela criação de organizações militares hierárquicas, mas sim através da criação de comunidades de defesa e organizações educacionais que estarão dispostas a defender suas próprias estruturas sociais” (MBAH; IGARIWEY, 2020: 22). De forma como defendeu Abdias do Nascimento (2003) em seu *Quilombismo*, ao constatar que o negro escravizado nunca foi pacífico, mas privilegiava ações rebeldes que beneficiassem a comunidade, como a criação de quilombos, ou a união em irmandades religiosas, perspectiva que mais tarde funda as casas de santo.

Escravidão não significa para nós um vocabulário petrificado nas páginas da História. Não é longínqua nem abstrata. Antes é uma palavra que nos devolve parte viva e dinâmica da nossa própria carne e espírito: os nossos antepassados, a violência que eles sofrem é a violência que tem se perpetuando em nós, seus descendentes. A opressão de ontem forma uma cadeia no meu espaço, uma sequência ininterruptamente, no tempo, e das feridas em nosso espírito, nos vêm as vozes da esperança. Embalados na esperança, os negros brasileiros não perdem sua alegria e este gosto de cantar e de dançar a vida, e assim se preparam para os momentos de luta mais difícil que virá. (NASCIMENTO, 2003: 121)

Desta forma, é possível pensar nas diversas práticas sociais existentes nas casas de santo através de uma proposta de anarquismo comunal que se origina da manutenção de tradições africanas reinterpretadas pela sociedade brasileira. Propostas que rompem com a hegemonia do capital através de uma perspectiva descentrada e plural de ajuda mútua. Pois a resistência africana no Brasil foi impossibilitada na esfera de uma macropolítica pelas máquinas de guerra coloniais, mas se espalha como raízes, rizomas, que por debaixo da terra, à margem da visão periférica, produziram uma poderosa micropolítica. Política que mesmo

sem poder criar forças para mudar por completo um estado assassino e intolerante, possibilitou a permanência de uma visão de mundo paralela e possível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEOFE, Leke. (2004) Personal Identity in African Metaphysics. In: BROWN, Lee (ed.) African Philosophy. New and Traditional Perspectives. New York: Oxford UP.

AREDA, Feipe. (2008) Exu e a reescrita do mundo. Revista África e Africanidades - Ano I - n.1 – maio. 2008 - ISSN 1983-235

BRAGA JÚNIOR, Geraldo. (2020) Educação tradicional africana e lei 10.639/03: em busca de diálogos entre Benin e Brasil. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. Ed. Especial, p. 109-125, abr. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/856>>. Acesso em: 20 maio 2020.

DE MORAES, Wallace. (2020) A necrofilia colonialista outrocida no Brasil. Revista Estudos Libertários (REAL), UFRJ, VOL. 2. N º3; ED. ESPECIAL Nº1.

FERRACINI, Rosemberg Lopes. (2020) Aprendendo com a comunidades-terreiro em Palmas-TO na luta antirracista. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. Ed. Especi, p. 221-242, abr. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/863>>. Acesso em: 20 maio 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael (2020) Maria Navalha e a Filosofia Popular Brasileira - um “trabalho” de campo. Revista Calundu –Vol.4, N.2.

JESUS, OlorodeÒgìyánKálàfóJayro Pereira de. ALVES, Míriam Cristiane. (2020) Apresentação In: ALVES, Miriam Crsitine; JESUS, OlorodeÒgìyànKálàfóJayro Pereira de ( Orgs.). A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida.

JUNIOR, Luiz Alberto Chaves. (2015) Identidades candomblecistas em foco: a história de vida como axé pedagógico. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio.(2020) Filosofias africanas: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MBAH, Sam; I. E., IGARIWAY. (2018) Anarquismo africano: a história de um Movimento. Tradução Pedro Gomes de Souza Barros; prefácio Alessandra C. Moraes — Rio de Janeiro: Rizoma.

NASCIMENTO, Abdias do. (2002) O Quilombismo. Brasília. Fundação Palmares/OR Editor Produtor.

PORTILHO, Kaká. Prefácio. (2020) Prefácio. In: ALVES, Miriam Crsitine; JESUS, OlorodeÒgìyànKálàfóJayro Pereira de ( Orgs.). A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida.

RAMOS, Eurico. (2011) Revendo o Candomblé: Respostas às mais frequentes perguntas sobre religião. Rio de Janeiro: Mauad X.

SANTOS, Juana Elben dos; Mestra Didi. (1994) A religião nagô, geradora e reserva dos valores culturais no Brasil. Bahia Análise e Dados, o Negro. Salvador, v.3, n. 4, p. 47-55.

SANTOS, Juana Elbein dos. (2020) Osnagó e a morte: pàdé, àṣṣèṣè e o culto égún na Bahia. 11. ed. Petrópolis: Vozes.

SILVEIRA, Marialda Jovita. (2004) A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé /Marialda Jovita Silveira. – Ilhéus, Ba:Editus, 2004.

SILVEIRA, Hendrix Silveira. (2020). Afroteologia do Oró. In: ALVES, Miriam Crsitine; JESUS, OlorodeÒgìyànKálàfóJayro Pereira de (Orgs.). A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida, 2020.

SOUZA, Monique Navarro; ALVES, Míriam Cristiane (2020). Discursividades amaorosas: agenciamentos éticos africanos e descoloniais. In: ALVES, Miriam Crsitine; JESUS, OlorodeÒgìyànKálàfóJayro Pereira de (Orgs.). A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida.

VERGER, Pierre Fatumbi.(1996) Orixás. Salvador: Corrupio.

VOGEL, Arno: MELLO, Marco. Antonio da Silva: BARROS, José Flávio Pessoa de. (1993) A Galinha D´angola, iniciação e identidade na cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas.

## VEGANISMO ENQUANTO IMPORTAÇÃO COLONIAL: UM FENÔMENO DE CONSUMO DO CAPITALISMO

*Martina Davidson*

Doutorande do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva

**RESUMO:** A origem eurocêntrica do conceito e fenômeno do Veganismo (aqui tratado com letra maiúscula para simbolizar sua predominância à nível global), faz que sejam carregados em sua teoria e prática, o colonialismo e um posicionamento despreocupado com o combate das opressões – ou que seja sensível à uma abordagem interseccional. Quando esse Veganismo, enquanto forma de consumo do capitalismo, se apresenta no mundo, temos um Movimento acrítico que não é capaz de contemplar minorias políticas. Inclusive reedita diversas formas de opressão ao pregar o consumo, estética ou o estilo de vida sem uma visão anti-hierárquica. Assim, com selos veganos, campanhas sexistas, racistas, colonialistas, cis-heteronormativas, nos deparamos com a necessidade de repensar o Veganismo como algo além do consumo: posturas ético políticas antiespecistas e comprometidas com uma visão antiopressão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Veganismo; decolonização; Vegan-washing; nicho de mercado.

**ABSTRACT:** The Eurocentric origin of the concept and phenomenon of Veganism (here treated with a capital letter to symbolize its predominance at a global level), makes it bear in its theory and practice, colonialism and a carefree position with the fight against oppression - or that it is sensitive to an intersectional approach. When this Veganism, as a form of consumption of capitalism, presents itself in the world, we have an uncritical Movement that is not capable of contemplating political minorities. It even reissues various forms of oppression by preaching consumption, aesthetics or lifestyle without an anti-hierarchical vision. Thus, with vegan labels, sexist, racist, colonialist, cis-heteronormative campaigns, we are faced with the need to rethink Veganism as something beyond consumption: anti-speciesist ethical political postures and committed to an anti-oppression vision.

**KEYWORDS:** Veganism; decolonization; Vegan-washing; market niche.

### 1.0 INTRODUÇÃO

O termo *Vegan* (ou *Vegano*, na tradução pro português) foi definido em 1944, no Reino Unido, por Donald Watson e Dorothy Morgan, como sendo uma alimentação que exclui produtos de origem animal . Já o Veganismo, para Watson – marcado no cabeçalho de uma *newsletter* publicada pelo mesmo - incentivaria também a fabricação e o uso de alternativas aos produtos de origem animal. Tal conceito teve origem a partir de um grupo de

peessoas que compunha a *Vegan Society* (Sociedade Vegana, na sua livre tradução), no Reino Unido, que publicava *newsletters* sobre o tema desde 1944.

O termo e tal Movimento Vegano<sup>9</sup>, definidos e materializados no coração da Europa, não reconhecem a necessidade de diálogos e integração do mesmo com as lutas dos demais movimentos sociais. Assim, o Veganismo da Sociedade Vegana se torna um fenômeno e um conceito inacessíveis, eurocêntricos/coloniais e excludentes de grupos sociais que não tem a escolha de não lutar de forma integrada, já que são atravessados pelo que é o conceito e fenômeno nomeado interseccional (BRUECK, 2017).

O fim do colonialismo político não significou a decolonização do conhecimento. Segundo Piza e Pansarelli,

O domínio epistemológico tem na razão sua fundamentação. A razão, nessa perspectiva soberana, totalitária, tornou-se, no Ocidente, a racionalidade científica que, como modelo totalitário, nega o caráter racional de todas as outras formas de conhecimento que não tiverem como critério os princípios epistemológicos e regras metodológicas da epistemologia dominante. Isso nos leva a crer que os processos de descolonização que se iniciaram, historicamente, como um processo de libertação das colônias e formação de Estados-nações independentes, hoje, devem continuar com a libertação de uma colonização epistêmica que, se efetivada, abriria espaço para a concepção de outra razão, de outra racionalidade. A descolonização colocaria fim a um processo histórico de implantação de dado tipo de poder, a colonização do saber, como nomeada por Mignolo. (PIZA; PANSARELLI, 2012, pp. 30-31)

O capitalismo global é hoje um regime cultural e civilizacional que descredibiliza e suprime todas as práticas sociais de conhecimentos que contrariam os interesses das nações do Norte global (SEGATO, 2018). Desta forma, ao trazer um conceito de Veganismo, tal qual forjado nos moldes europeus, é necessário reconhecer que ele pode trazer aspectos colonizadores criticados amplamente por movimentos sociais (como o feminismo decolonial latino-americano). Por isso, este conceito pode se tornar incapaz de representar e dialogar com grupos políticos que, muitas vezes com razão, o acusam de ser elitista, branco, racista, *cis-heteronormativo*, *masculinista* e eurocentrado.

Entender a praticabilidade da definição atual e eurocêntrica e como as diferentes opressões impactam nas escolhas políticas de cada pessoa, resulta na necessidade de uma abordagem interconectada, consistentemente antiopressão e compreensiva das diferenças culturais existentes entre as comunidades.

---

<sup>9</sup> Utilizado em letras maiúsculas para marcar que esse é o Movimento Vegano amplamente difundido e tido como referência pela mídia e grande coletivos e grupos animalistas/antiespecistas. Não busca anular a pluralidade de movimentos que também abraçam o veganismo enquanto posição ético-política.

É importante reconhecer a existência de vertentes discordantes do Veganismo propulsionado por Donald Morgan, à exemplo do veganarquismo, do afroveganismo, entre alguns outros. No entanto, o que trata-se de fazer aqui, é uma análise ético-política e histórica que explique o não protagonismo constante desses veganismos e o advento de sucesso, no lugar, do Veganismo brevemente caracterizado anteriormente.

Sugere-se aqui, então, que a Sociedade Vegana do Reino Unido não se comprometia com uma luta antiopressão, incluindo o próprio combate ao especismo. Pelo contrário, o especismo parece ser um ator secundário ou terciário, quando comparado às propagandas, dicas sobre o lar ou qualquer notícia que tivesse algum tipo de alinhamento com uma política estatal da época (isto a partir de uma breve análise das edições de *The Vegan News e The Vegan*, entre os anos de 1944 e 1952, presente no **Anexo 1**). Ficamos, desta forma, diante de um Veganismo com primórdios acrílicos, destituídos de um comprometimento ético-moral antiopressão, mas sim como uma manifestação de uma tendência pré-existente na sociedade hegemônica capitalista inglesa da década de 1940.

## **2.0 VEGANISMO ENQUANTO FÊNOMENO DE CONSUMO CAPITALISTA**

Uma vez estabelecidas as origens do Veganismo enquanto conceito e Movimento – ao menos enquanto Sociedade Vegana do Reino Unido-, nos deparamos, assim, com um Veganismo com (quase?) nenhum poder de transformação social em termos de desafiar as estruturas de opressão que acometem minorias políticas, inclusive no caso dos animais não humanos. Trata-se de um fenômeno e conceito atrelados à saúde, alimentação e mudanças nas práticas de consumo. O que seria esse Veganismo, então? E será que é este o Veganismo que segue predominante nos meios de divulgação, no imaginário popular e nas organizações que carregam seus valores e ideais? Minha hipótese é que sim.

### **2.1. Sociedade de Consumo**

Ao se falar de Veganismo, torna-se imprescindível tratar da situação ligada ao consumo e ao Capitalismo<sup>10</sup>. Não apenas por que muitas pessoas e organizações apresentam o

---

<sup>10</sup> Dado que, desde sua origem em 1944 no Reino Unido, o Veganismo opera no Capitalismo.



Veganismo enquanto um boicote do consumo de produtos de origem animal, mas por que desde suas origens o fenômeno girou em torno da alimentação e saúde, dois campos (por assim dizer) altamente conectados ao consumo e mercado no mundo globalizado atual. Por exemplo, Pinto (2011) afirma que veganos, além de promoverem um ativismo através de campanhas e manifestações pelos animais, assumem uma luta que se expressa no cotidiano através do consumo.

Com a redução da necessidade de mão-de-obra produtora devido à crescente industrialização, criou-se a necessidade de formar consumidores (FARIAS, 2018), isto por que, segundo Portilho (2010, p. 72) a matriz da sociabilidade passou a ser a interação social, deixando de ser o trabalho. O consumo, desta forma, ocupando papel central na sociedade, não se trata de uma escolha, mas de uma obrigação cidadã (FARIAS, 2018). Obrigação esta que não cessa de existir caso uma pessoa decida ser ou não Vegana.

Porém, podemos ir além. Segundo Campbell (2001), o Romantismo, com auge datado entre 1790 e 1830, teria fomentado ideais como: o desejo; a rejeição da realidade e o interesse pela novidade, sendo assim responsável por formar uma base estética de sustentação para o consumidor moderno. Nessa lógica o Veganismo poderia se encaixar tanto na obrigatoriedade do consumo, quanto no hedonismo estético romancista.

A organização social do consumo deu origem a estilos de vida que, segundo Chaney (1996), podem ser entendidos como todos os tipos de atividade social que as pessoas fazem que são capazes que caracterizá-las ou torná-las identificáveis independentemente de suas atividades laborais. Nesse sentido, os Veganos e o Veganismo se configura enquanto um estilo de vida por apresentar uma característica específica altamente ligada ao consumo: o boicote a produtos de origem animal.

## **2.2. Capitalismo, Consumo e Veganismo**

Diante do Veganismo enquanto um novo estilo de vida originado na Inglaterra em 1944, a sociedade de consumo se deparou com a potencialidade de um novo nicho de mercado, isto é

uma parcela de um mercado consumidor, em que os compradores podem claramente ser identificados por suas necessidades específicas e que geralmente ainda é pouco ou mal explorada comercialmente. A estratégia de aproveitamento de nichos está justamente na identificação das bases de segmentação que, quando exploradas,

representam o diferencial ou vantagem competitiva econômica. (PROJETO E-COMMERCE, 2012)

Considerando que a natureza do Capitalismo é o crescimento permanente e infinito (NOGUEIRA, 2019), as empresas já existentes (e sim, poucas novas) passaram a buscar atender a esse novo nicho de mercado, de forma a não apenas produzir e vender os produtos já estabelecidos no mercado, mas também produtos sem ingredientes de origem animal. É importante ressaltar, no entanto, que essas empresas não adotaram o Veganismo enquanto estilo de vida, forma de promover saúde, forma de alimentação e muito menos como atitude ética. Elas apenas se aproveitaram de um novo nicho de mercado para gerar mais lucro, não abandonando de forma alguma a exploração de animais não humanos (ou do meio ambiente).

Na verdade, cabe ressaltar que o Capitalismo não pode existir sem exploração e, por conseguinte, sem opressão. Isso ocorre devido ao modo de produção estabelecido que depende da acumulação de um excedente por meio da mais-valia, que nada mais é que o mais-valor obtido pelo dono do meio de produção através da exploração do trabalho do assalariado (SAFFIOTI, 2013, p. 53) e “que engendra relações sociais mediadas por mercadorias em que as necessidades humanas são substituídas pela produção de “coisas” alheias a estas” (BARROSO, 2018).

Porém, o Capitalismo não é apenas um padrão de produção: trata-se de um amplo, complexo e expansivo processo histórico-social e político-econômico (FEDERICI, 2017). Segundo a autora, não existe

apenas uma relação simbiótica entre o trabalho assalariado contratual e a escravidão, mas também, e junto com ela, a dialética que existe entre acumulação e destruição da força de trabalho através da apropriação, opressão e exploração de corpos, trabalho e vida. Daí subentende-se a indissociabilidade entre exploração e opressão, imprescindíveis para o Capitalismo. (FEDERICI, 2017, p. 107)

Todavia, o Veganismo pode ser visto como uma origem interessante de lucro para o sistema capitalista não só porque permite a oferta e venda de novo produtos sem que se abra mão do comércio de produtos já estabelecidos no mercado (com ingredientes de origem animal e logo, exploração e opressão dos animais não humanos e/ou meio ambiente), mas porque permite a invenção de novas demandas (PÓVOA E CABELLO, 2016). Essas novas demandas são geradas através da manipulação dos nossos desejos para vender não apenas produtos que precisamos, mas também produtos supérfluos ou que servem para a manutenção de uma estética ou *status quo* (FERREIRA, 2016).

No entanto, diante de uma sociedade de consumo extremamente estética, a situação se torna ainda mais sofisticada. Se usarmos das teses de Mueller e Passadakis (2008) sobre o capitalismo verde<sup>11</sup>, associando-as ao Veganismo, nos deparamos com uma realidade crua: os selos *animal-friendly* (amigos dos animais, na livre tradução) ou *cruelty-free* (livres de crueldade, na livre tradução) como estratégia de venda. Mesmo que você não seja vegano, você com certeza já entrou em contato com esses termos, selos ou figurinhas de coelhinhos bonitinhos em embalagens de shampoo. Porém, exploremos o que está escondido por detrás disso...

Os consumidores irão pagar por esses produtos Veganos *animal-friendly* ou *cruelty-free* desde que acreditem que é uma responsabilidade deles fazer isso: seja uma responsabilidade estética, com a saúde, com a alimentação ou com o planeta/meio ambiente. “Assim, quando a cultura capitalista diz ‘salve o planeta’ [ou ‘salve os animais’] de fato ela está dizendo ‘salve a economia’” (CONTRACIV, 2020), uma vez que a preocupação do Capitalismo não ultrapassa a capacidade de gerar lucro e mover a economia. E isso não quer dizer que a crueldade ou a exploração animal não sejam problemas reais, mas sim que o capitalismo verde não está, de fato, preocupado com essas questões.

O capitalismo verde, inclusive, não para por aí. Ao introduzir esses selos e palavras em seus produtos, faz uma aposta da superavaliação mercadológica, levando a um aumento de preço. Esse aumento de preço, por sua vez, esconde uma escolha: o consumidor é obrigado a escolher entre ser uma pessoa “civilizada” e gastar mais naquele produto supostamente politicamente correto ou ser uma pessoa “cruel” e poupar seu dinheiro. Isso deixa uma mensagem para todos nós: deveríamos estar dispostos a pagar a mais pelas nossas escolhas de consumo, ligadas a saúde ou alimentação.

Assim, quem é capaz de se localizar no que se considera mais “civilizado” ou politicamente correto na sociedade? As classes mais abastadas, com maior capacidade aquisitiva (DALZIELL & WADIWELL, 2016). Dessa forma, o Veganismo já traça, por si só, uma linha de classe quando divulgado desta maneira: excluindo do seu escopo determinadas pessoas da população que se sentem acusadas de serem piores pessoas por simplesmente não poderem comprar a opção mais cara que carrega o selo Vegano. Não é por acaso que a impressão popular é de que Veganismo é coisa de rico.

---

<sup>11</sup> É uma concepção do capitalismo na qual se incorporam os princípios do [ecologismo](#) aos da [economia de mercado](#) (ATTAC, 2014). Disponível em: <https://attac.es/2014/05/17/que-es-el-capitalismo-verde/>

Os veganismos têm se ocupado de tentar resolver essa questão a partir da discussão da agroecologia, do consumo de produtos mais baratos e acidentalmente veganos, de alimentação menos industrializada, de um consumo mais local, entre outras – o que acessa populações periférica e pobres, mesmo que em menores escalas. Porém, o Veganismo e suas organizações mais difundidas ainda são vistas comemorando o lançamento de novos tipos de leite vegetal no mercado<sup>12</sup>, sem uma preocupação política com algo além do consumo de produtos de origem animal. Essa falta de preocupação abre espaço para contradições, hipocrisias ocultas e para um Veganismo nada comprometido com um posicionamento antiopressão – já que ainda se encaixa no Capitalismo.

### 2.3. Estudos de Caso

Para não permanecer apenas na teoria, sugiro que mergulhemos em dois estudos de caso que ajudem a localizar na prática como o Veganismo originado da Sociedade Vegana do Reino Unido ainda é (o mesmo) o encontrado, difundido e abraçado amplamente ao redor do mundo. Os estudos de caso são: a PETA e o *Vegan-washing* de Israel

#### 2.3.1. Caso PETA

Ao se pensar no cenário mundial do Movimento Vegano é impossível não fazer uma conexão quase que automática com a PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals* ou Pessoas pelo Tratamento Ético dos Animais, na tradução em português). Considerando o amplo alcance das campanhas e propagandas elaboradas e difundidas pela PETA me parece interessante usá-las como objeto de estudo, já que elas se apresentam como um território fértil que nos permite identificar concretamente como as violências simbólicas e materiais podem se apresentar em nome de uma luta específica.

A PETA é considerada a maior organização de direitos dos animais existente no globo, contando com mais de 6,5 milhões de membros e apoiadores espalhados ao redor do mundo (PETA, 2018). De acordo com seu site oficial, o grupo tem como proposta denunciar e lutar contra a crueldade e instrumentalização dos animais não humanos (PETA, 2018) e, para tais

---

<sup>12</sup> Marco aqui, que não é necessariamente um problema beber esse leite, mas sim fazer da sua causa a conquista por um mercado exclusivamente vegano para conquistar a libertação animal – conforme será desenvolvido adiante.

fins, utiliza campanhas midiáticas de grande orçamento e performances públicas que ocorrem em diferentes partes do globo. Essas produções, supostamente, têm como principais objetivos: provocar choque e reflexões no grande público e ser veículos de denúncia e crítica ao especismo presente na sociedade.

No intuito de chamar a atenção e alcançar esses objetivos, a PETA alega que não tem medo de utilizar a sexualidade e a nudez em suas intervenções, mesmo que isso tenha resultado algumas vezes no banimento de anúncios da organização na televisão americana (por motivos de atentado ao pudor ou do conteúdo não ser considerado adequado para todas as faixas etárias).

No entanto, os anúncios e performances “controversas não se restringem ao solo americano: em 2016, durante os Jogos Olímpicos realizados no Rio de Janeiro, a PETA lançou a campanha publicitária intitulada “Como Ficar Pelada nas Olimpíadas Pode Ajudar a Salvar o Mundo”. A campanha se baseava na ocorrência de performances ao redor das cidades de Niterói e Rio de Janeiro nas quais duas modelos ficavam seminuas – usando apenas tapas-sexo – tomando banho em banheiras cheias de espuma enquanto seguravam cartazes denunciando a quantidade de água utilizada para a produção de um bife bovino (ver Imagem 11).

A performance hiperssexualizada atraiu muitos espectadores - em sua grande maioria homens cis - que se concentravam ao redor das duas modelos, prestando pouca atenção aos cartazes e muita atenção nas brincadeiras com água e espuma que estavam sendo realizadas pelas duas modelos. As moças que estavam dentro da banheira eram mulheres brancas, cis, magras e feminilizadas do Norte Global e permaneceram sem falar até o fim da performance. Além da objetificação um tanto óbvia do corpo feminino, a performance em questão também reforçou violentos padrões de beleza instituídos, padrões esses que oprimem pessoas não-brancas, heterodiscordantes, gordas, entre outras.

Outros exemplos da postura nada comprometida com o combate ao machismo por parte da PETA é a presença de uma seção no site internacional da organização intitulada “NSFW/Anúncios Banidos”, na qual podem ser encontradas todas as propagandas do grupo que foram banidas da televisão americana. Nessa seção não se encontra qualquer autocrítica com relação às propagandas expostas – aqui deixo marcado que a crítica não precisaria vir de um julgamento moral para com a nudez ou o sexo, o que elucidarei no decorrer deste

trabalho--, mas sim um tipo de vangloriação, quase como uma comemoração por terem sido tão controversos a ponto de serem banidos do ar. Segue a descrição de algumas delas: 1) campanha “Seja vegetariano”, na qual várias mulheres - brancas e magras - usando apenas lingerie esfregando vegetais no corpo. Essa campanha publicitária tinha como slogan a frase: “Vegetarianos são melhores no sexo”; 2) campanha “Couro é uma enganação” (Imagem 12), na qual havia a foto de uma mulher negra nua tendo sua pele arrancada. Na mesma foto se encontrava a frase “Essa jaqueta ou estofamento eram a pele de alguém”.



Imagens 11 (à direita) e 12 (à esquerda). Respectivamente: Foto Oficial da Campanha “Como Ficar Pelada nas Olimpíadas Pode Ajudar a Salvar o Mundo”. Disponível em: <https://tv.estadao.com.br/cidades,ativistas-da-peta-tomam-banho-em-publico-no-rio,615235>. (Acesso em: 19 ago. 2019); Campanha da PETA “Couro é uma enganação”. Disponível em: [https://www.peta.org/media/psa/type/billboard/?category\\_name=skins](https://www.peta.org/media/psa/type/billboard/?category_name=skins). (Acesso em: 19 ago. 2019)

Cabe aqui reconhecer a necessidade de falar sobre o racismo presente nas propagandas da PETA. Na campanha referente ao uso de couro citada anteriormente, por exemplo, isso fica bem evidente. Segundo Aph e Syl Ko (2017), a utilização de comparações entre animais não humanos e pessoas negras é reprobatória, racista e complicada. Isso ocorre uma vez que essas comparações utilizam o mesmo princípio e discurso usados por variados opressores ao longo da história, no qual se colocava o caráter moral da população negra no mesmo patamar que o dos animais não humanos, justificando assim muitas formas de exploração e violência. Como existem muitos outros recursos para falar de especismo e sua conexão estrutural com outras opressões, as irmãs Ko (2017) sugerem que esse tipo de comparação seja substituído por

outro recurso discursivo. Além disso, Aph Ko (2019) , explora a noção de que a supremacia branca seria responsável por originar o especismo e o racismo e que, por isso, as comparações entre essas opressões devem ser cuidadosas, sempre atentando-se a essa origem comum.

A partir dos exemplos citados - e reconhecendo que existem centenas de outros aqui não expostos especificamente – torna-se bem fácil identificar que os direitos humanos não são pauta e nem uma preocupação para a PETA, uma vez que ela reproduz a lógica opressiva machista/sexista, racista e heterocentrada na maioria de suas ações de divulgação e ativismo midiático. Alegando que o foco da organização é ajudar a salvar e diminuir o sofrimento dos animais não humanos, a PETA ajuda a manter e/ou acaba por reproduzir manifestações da soberania e dominância masculina, sem fazer qualquer reflexão acerca da conexão estrutural entre as opressões.

Ao analisarmos a manutenção da soberania e dominância masculinas dentro do movimento animalista – ou na PETA, mais especificamente-, assim como a objetificação e subjugação das mulheres como uma das consequências de tal características, é importante invocar: 1) a Política Sexual da Carne e o referente ausente de Carol J. Adams e 2) o conceito de carnofalogocentrismo de Derrida para entendermos não apenas a relação entre as diferentes formas de opressão (nesse caso o machismo e o especismo), mas também para reconhecer que não se pode abrir mão da interconectividade nas lutas sociais.

No livro Política Sexual da Carne (2012), Carol J. Adams faz uma denúncia ecofeminista que evidencia a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina. Para isso, a autora introduz o recurso analítico que chama de referente ausente, sendo aplicado tanto no caso do consumo dos corpos de animais não humanos, quanto na objetificação dos corpos das mulheres.

No caso dos animais não humanos, eles se tornariam referenciais menos inquietantes por meio de uma operação simbólica que renomeia os corpos mortos e fragmentados antes de que cheguem até os consumidores. Porcos, por exemplo, depois da morte e de serem fragmentados, se tornam bacon, carré e salsicha, referenciais menos explícitos e violentos e que acabam por invisibilizar o animal não humano do qual provém. Da mesma forma que animais não humanos com vida, as mulheres, uma vez indivíduos em sua integralidade, também seriam transformadas em referentes ausentes. Para Adams, através de um mecanismo

comum que também objetifica, ocorreria um esvaziamento de identidade dos corpos femininos ao retalhá-los em partes sexualizadas (seios, pernas, bundas, etc.).

O conceito de referente ausente de Adams é, então, o recurso heurístico que estabelece as conexões entre o consumo de carne e a dominância masculina e, de certa forma, que demonstra que os significados de gênero extrapolam as relações humanas, manifestando-se também nas relações que mantemos com os animais não humanos. Tal reflexão, segundo Bonetti e Carmo (2013), é capaz de ilustrar e assentar a teoria dos Estudos Feministas de que todo fenômeno social é gendrado ou atravessado por significados de gênero.

Diante disso, as campanhas e performances da PETA parecem, de certa forma, buscar romper com o referente ausente, com a objetificação e com a invisibilização no caso dos animais não humanos. No entanto, ao tentar fazer isso, acabam por reproduzir ou manter essas mesmas relações no caso das mulheres, que são sempre retratadas como partes de seus corpos (retalhados nus, cis, magros, feminilizados) e como objetos a serem usados para uma causa maior – que no caso seria a luta contra o especismo. Essas campanhas, então, acabam por manter a mesma lógica que acomete e violenta justamente aqueles seres que a PETA pretende salvar.

No entanto, não é necessário recorrer ao ecofeminismo do referente ausente de Adams para relacionar o consumo dos corpos de animais não humanos a soberania ou dominância masculinas. Através da filosofia animalista proposta por Derrida (1994), torna-se evidente a importância da interseccionalidade para desconstruir todas as manifestações de violência política e simbólica que se exercem sobre os animais não humanos. Para isso, o autor introduz o termo carnofalogocentrismo, conceito referente à própria violência política gerada e mantida pelas instituições e estruturas de poder atuais no Ocidente. Nota-se aqui que quando Derrida (2006) propõe o carnofalogocentrismo, ele deixa implícita a necessidade da construção de um Feminismo Animalista e de um animalismo antissexista, tornando assim indissociáveis as lutas antiespecista e a feminista.

O carnofalogocentrismo nomeia o sacrifício animal/carnívoro pelo qual o homem é responsável quando dá fim à vida dos animais não humanos no intuito de se apropriar de suas vidas e ingeri-los. Além disso, tal conceito fundamenta-se no privilégio absoluto que o Ocidente atribui à razão (e à palavra) - ao logos - que é requisito para participação na sociedade e ainda permanece como invenção do poder masculino. Neste instante marca-se o



falogocentrismo que representa dois dos pilares que sustentam a filosofia animalista derridiana. Segundo Llored (2016), o poder político no Ocidente é encampado pelo ser humano do sexo masculino, que se considera racional e que expressa tal racionalidade por meio da palavra considerada como própria do homem. Porém, esse poder só pode ser exercido quando se realiza o sacrifício carnívoro e se demarca mais uma vez a dualidade homem (expressão usada é “homem” e não ser “humano”)  $\times$  animal ou besta, racional  $\times$  irracional, a qual permite a violência e o poder masculino animalesco, mas ainda assim não abre mão do antropocentrismo e da lógica da superioridade humana.

Desta forma, pode-se interpretar que a tentativa de uma ruptura com o sacrifício carnívoro (principalmente no caso de homens cis heteronormativos) acabe por gerar um sentimento de uma ruptura com a masculinidade e com a soberania masculina. Diante disso, ao se parar de comer animais não humanos ou ao tentar convencer homens a fazer isso, é comum que se utilizem meios que reforcem exageradamente a soberania e dominância masculinas. É como se dissessem: “você não se torna menos homem, menos poderoso ou menos machão por parar de comer carne. Ao contrário! Você faz mais sexo e continua podendo agir e reproduzir o sexismo nas suas relações sociais”.

Nas campanhas da PETA isso fica bastante evidente... A utilização e reprodução de objetificação e hiperssexualização de mulheres parece ser usada para tentar evitar que o homem espectador se sinta obrigado a romper também com o falogocentrismo. No entanto, admitindo a indissociabilidade do sacrifício carnívoro e do falogocentrismo, nota-se que desta forma se cria uma prática – nesse caso o vegetarianismo/veganismo dos homens espectadores – que não se ancora em uma base prática, teórica, política e estrutural que garanta a manutenção da mesma. Pode ser que parem de comer carne, mas nada garante que o especismo de fato foi combatido de vez.

É impossível analisar de forma separada a cultura da carne e a cultura que invisibiliza e violenta as minorias políticas: elas são manifestações da mesma estrutura comum que justifica as soberanias, poderes e opressões.

A não revolta diante das propagandas, campanhas e performances da PETA vem dessa cultura (da carne, do consumo, capitalista) que justifica, naturaliza e invisibiliza as violências e o consumo de produtos que também as mantém. Quando a PETA produz recursos midiáticos pró-vegetarianismo ou ditos animalistas, mas não rompe com o sexismo, ela está

justamente fazendo parte do sistema de invisibilização que acaba contribuindo para a perpetuação do carnismo. Sem lutar contra a estrutura cultural que mantém as ideologias opressivas, sejam elas quais forem, se torna impossível pensar num mundo estavelmente justo bem como antiespecista.

### 2.3.2. Caso Vegan-washing e Israel

Jasbir K. Puar, em 2003, desenvolveu o “homonacionalismo” como uma ferramenta metodológica para perceber como os direitos LGBTI+ são utilizados pelos Estados para demonstrar seus níveis de democracia e civilidade moral. Para a autora, a dicotomia inventada entre países *LGBTI-friendly*<sup>13</sup> (países civilizados) e não *LGBTI-friendly* (países tratados enquanto bárbaros) é o que se usa enquanto desculpa para realização de intervenções soberanas em territórios alheios.

Assim, quanto mais um país se projetar internacionalmente enquanto *LGBT-friendly*, maior será sua imagem enquanto povo e local civilizado e maior será sua liberdade para intervir em um território lido internacionalmente enquanto bárbaro (menos *LGBT-friendly*).

A atitude de uma projeção internacional enquanto *LGBT-friendly* ou *queer-friendly* é bastante comum por parte de Estados ao redor do mundo inteiro e Israel não é exceção dessa tendência. O governo israelense se orgulha de sua nação ser “um paraíso de segurança” no quesito dos direitos LGBT. No entanto, o caso de Israel se torna o primeiro caso de um Estado que realiza ativamente o *Vegan-washing*. O que seria isso?

Sandra Guimarães, em uma entrevista para a Sul21 em 2018, define *Vegan-washing* como:

[...] uma estratégia de usar o veganismo como uma cortina ou um mecanismo pra “lavar”, de alguma maneira, os crimes cometidos por Israel. Eles promovem Tel Aviv como a capital vegana do mundo e o exército israelense como o mais vegano do mundo, onde os soldados que se declaram veganos têm direitos a botas de couro sintético, boinas de lã sintética e a refeições veganas. Não é questionado o fato de que esses mesmos soldados vão cometer crimes contra humanos. Essa é uma arma de propaganda bastante usada por Israel. O governo está pagando viagens para blogueiras veganas do mundo inteiro irem pra Israel e descobrirem a capital vegana do mundo, distraindo a atenção em relação à ocupação e colonização que está acontecendo na Palestina. (GUIMARÃES, 2018)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Na livre tradução significa “amigáveis com LGBTI+”.

<sup>14</sup>

Então, o *Vegan-washing* seria comparável ao caso do uso dos direitos LGBTI+ pois, em ambos os casos, causas supostamente relacionadas a minorias políticas e justiça social são utilizadas como meras ferramentas de projeção de imagem positiva no cenário político internacional. No entanto, Israel reivindica um título que nem faz sentido: segundo a Liga Animal Palestina (PAL) o consumo per capita de carne no país é de 80kg, sendo assim considerado o maior consumidor de carne do mundo. Além disso, a PAL (2019) aponta que a experimentação animal em Israel está numa curva crescente.

Isso reafirma a hipótese de que adotar uma alimentação Vegana, deixar de usar produtos com ingredientes de origem animal não necessariamente compromete um indivíduo, um grupo ou até um Estado a assumir uma postura antiopressão. Neste caso é o contrário, inclusive. Diante de um Veganismo global tão neutro politicamente, Israel lançou mão dele como uma campanha publicitária para mostrar como tratam bem seus animais não humanos, projetando uma imagem de “abraçadores de porquinhos”, enquanto oprimem a população palestina, colonizam terras, assassinam epistemologias etc.

Foi em uma reportagem, em 2016, da BBC sobre a Forças de Defesa de Israel (IDF), chamada *Introducing Israel's 'vegan Warriors'* (Introduzindo os ‘guerreiros veganos’ de Israel, na livre tradução), que o *Vegan-washing* realizado pelo país assumiu grandes proporções internacionais. É importante ressaltar, que após a recepção positiva da notícia ao redor do mundo, muitas organizações e grupos Veganos difundiram positivamente essa informação, mostrando que o Veganismo que elas difundem é, de fato, acrítico, não preocupado com uma postura antiopressão, já que nunca fizeram retratações de tais posicionamentos.

A seguir, vemos nas Imagens 15 e 16 exemplos dessas organizações: a PETA e a *Mercy for Animals*. Mesmo não sendo surpreendente dado a interpretação que foi construída nesta dissertação, é importante pensar que muitos Veganos ou pessoas interessadas no Veganismo fazem leituras do Movimento a partir dessas organizações maiores... Desta forma, mais uma vez, é entendível que o Veganismo seja visto enquanto um reprodutor de violências.



Imagem 15. Site da PETA com manchete apoiando a noção de que Israel é a capital Vegana do mundo. Ao ler a reportagem, encontra-se também alguns trechos de reprodução racista para com árabes. Disponível em: <https://www.peta.org/blog/israel-vegan-capital/> (Acesso em: 19 de ago. 2019)



Imagem 16. Site da Mercy for Animals com uma reportagem falando positivamente e difundindo informações provadas falsas (já que Israel é o país que mais consome carne no mundo, segundo a PAL) acerca da “Israel Vegana”. Disponível em: <https://mercyforanimals.org/israel-experiencing-vegan-boom> (Acesso em: 19 de ago. 2019)

#### **2.4. Os problemas do Veganismo enquanto Consumo: é por isso que temos um Movimento especista e opressivo**

Os estudos de caso apresentados permitem enxergar o comprometimento do Veganismo com o boicote ao consumo/utilização de produtos de origem animal. No entanto, também permite ver que essa postura não vem alinhada com nenhuma postura política ou ética, o que leva a um não comprometimento com uma postura antiopressão, já que vemos o sexismo, colonialismo, racismo e *cis-heteronormatividade* presentes nos exemplos citados.

A exclusão de preocupações antiespecista (de forma radical e marcada) e para com as minorias políticas não se trata meramente de um caminho tomado *ao acaso* pelo Veganismo. Se dá devido ao não comprometimento, desde o início, com uma perspectiva ética que tome como importância incluir em sua comunidade moral os animais não humanos e as identidades políticas subalternizada. Por isso a justificação ética proposta neste trabalho, a partir da Perspectiva dos Funcionamentos de Maria Clara Dias (2015), é tão importante: pois é a parte dela, a partir da construção de veganismos comprometidos eticamente com um projeto inclusivo e atento aos diferentes sistemas funcionais – independentemente de quais forem-, que se torna possível ultrapassar o Veganismo apolítico e de nicho de mercado.

Os veganismos politizados e antiopressão sempre precisam estar comprometidos, conceitualmente, com uma perspectiva ética que reflita aspectos políticos de fato radicais e revolucionários. Caso contrário, trata-se de uma reedição do Veganismo que permite a manutenção das características originais presentes em seu projeto, que de fato não se preocupava em ser inclusivo, pelo contrário, encontrava-se alinhado com o Estado e suas políticas de guerra, não era contracultural e apenas dialogava com uma porção privilegiada e de elite da sociedade inglesa.

Além disso, os casos citados tornam-se ilustrativos de como o Veganismo, ainda com características como aquelas presentes na Sociedade Vegana da Inglaterra entre 1944-1954, se encaixa num projeto Capitalista e serve à sociedade de consumo. Mais que isso, o Veganismo também serve para a sociedade de consumo como fonte de lucro através da criação de demandas que não obrigam a abrir mão da exploração e opressão de animais não humanos ou outros corpos subalternizados<sup>15</sup>.

Existem variadas razões pelas quais o Veganismo que gira em torno de práticas de consumo vegano não é vantajoso e elas serão apresentadas a seguir.

#### **2.4.1. Razões Práticas, Sociais e Filosóficas**

O Veganismo aborda apenas o conteúdo (ou seja, produtos de origem animal) e não a forma/estrutura (ou seja, capitalismo) do mercado global que facilita a exploração de animais

---

<sup>15</sup> Justamente porque o próprio Veganismo de ampla difusão tampouco se preocupa com os demais corpos subalternizados, dada a reprodução de opressão machista, colonialista, racista, entre outras, em suas campanhas, manifestações, pelos seus membros etc. (vistos nos estudos de caso).

como mercadorias e impede as pessoas de transformar a sociedade (SEITER, 2014). Isso é evidente de várias maneiras.

Primeiramente, muitos Veganos tendem a considerar os próprios culpados da exploração animal como parte da solução. O Veganismo agora é vendido para pessoas na forma de produtos (às vezes explicitamente rotulados como *vegan*, *animal-friendly*, *cruelty-free*) pelas próprias corporações (Unilever, Nestlé, Burger King, etc.) que existem e lucram com a exploração de animais não humanos. Embora a disponibilidade e conveniência desses produtos sejam celebradas como *vitórias*, apoiá-los apenas sedimenta o controle que essas corporações têm sobre o mercado e o governo (ATLAS, 2014).

Essas corporações em parceria com o agronegócio possuem, produzem e distribuem a maior parte de nosso suprimento de alimentos têm um tremendo poder político. Inclusive a maioria delas ganha subsídios do governo, acumulando ainda mais poder e afastando ainda mais a população de obter quaisquer mudanças políticas rumo a abolição de práticas de exploração animal (SEITER, 2014).

Em segundo lugar, mesmo que os consumidores veganos estendam seu boicote individual ao consumo de determinada empresa que lucra com isso sem também desafiar a atual ordem político-econômica do Capitalismo em que os interesses das corporações superam persistentemente os interesses do público em geral, os Veganos permanecem cúmplice do sistema que autoriza as empresas a explorar outros animais e seres humanos. Ou seja, um Vegano jamais terá uma lista fixa de empresas para o boicote, uma vez que o Capitalismo literalmente permite a exploração como base expansiva do lucro, estando sempre sujeitos a um consumo antiético segundo suas próprias convicções (CORMAN, 2014).

Além disso, não é como se a pecuária fosse um fenômeno isolado; é sustentado pelo que Barbara Noske (2013) chama de “complexo industrial animal” – um conjunto sólido de empresas produtoras de rações e produtos químicos, a indústria farmacêutica, representantes e funcionários do governo, instituições públicas de pesquisa e educação, etc. que são mutuamente dependentes uns dos outros por meio do capital. O agronegócio não será derrubado até que esses regimes e o que lhes dá poder sejam transformados (ANARCHIST LIBRARY, 2014).

Mesmo se os Veganos consumidores fossem capazes de provocar danos significativos no mercado nacional, tudo isso seria revertido pelo aumento da classe abastada de comedores

de animais no mundo em desenvolvimento para a qual os animais criados nacionalmente seriam exportados ou para onde a indústria seria exportada - deslocando agricultores, prejudicando a vida selvagem e deixando danos ambientais decorrentes da produção para as suas comunidades (GELDERLOOS, 2008).

Em terceiro lugar, o Veganismo como boicote de consumo nem mesmo permite que todas as pessoas possam praticá-lo. Uma vez que os alimentos saudáveis são considerados uma mercadoria ao invés de um direito sociopolítico, grandes populações de pessoas desfavorecidas têm pouco ou nenhum acesso financeiro e/ou geográfico a alimentos (DURAN, 2013) e bens veganos e, portanto, seriam severamente prejudicadas por viver uma vida vegana sem suprir todas as necessidades nutricionais.

Os alimentos continuarão a ser cultivados para o lucro antes das necessidades e preferências das pessoas, enquanto os alimentos continuarem a ser uma mercadoria (GREEN, 2013). Um mundo vegano não será criado pelo mercado antissocial e amoral, mas por pessoas inseridas no que Vandana Shiva (2005) chama de “democracia alimentar” - quando a produção e o acesso aos alimentos são determinados pelas pessoas, não pelo imperialismo do mercado.

Em suma, o discurso Vegano e o foco do ativismo no consumo são problemáticos não só porque são ineficazes, mas porque são insuficientes. Sem desafiar a estrutura política, econômica e social da sociedade, o Veganismo como um movimento não fará progresso na redução e abolição da exploração animal.

Entender o Veganismo como uma abstenção do consumo de produtos de origem animal facilita uma série de práticas sociais questionáveis: hipocrisia, colonialismo, *classismo*, racismo, machismo/sexismo, LGBTIfobia, capacitismo, etc. e consumismo privilegiado (SEITER, 2014). Isso porque, sem uma visão estrutural das opressões e suas conexões, inclusive a manutenção delas por intermédio do Capitalismo, não há uma preocupação em não reproduzir essas violências.

Se o Veganismo, então, oprime minorias políticas enquanto encampa sua luta de boicote ao consumo de produtos de origem animal, o Veganismo será visto, com razão, como um movimento contra os direitos humanos, potencialmente afastando minorias políticas da causa antiespecista (ATLAS, 2014).

Além disso, muito aliados em potencial descartam o Veganismo por enxergá-lo como uma preocupação dos homens *cis-heterossexuais* brancos de classe média de exercer seus privilégios de agirem de forma humanitária em nome de animais *sem voz*, indefesos e inocentes, sem nunca ter que lidar com seus privilégios que vem às custas de pessoas racializadas, mulheres, LGBTI+ e trabalhadores (GELDERLOOS, 2008).

Exemplos de privilégio de classe são frases Veganas populares como “toda vez que você se sentar para comer, você pode escolher a compaixão em vez da crueldade” (ANARCHIST LIBRARY, 2017). Presume-se, nessa frase, que temos qualquer escolha sobre o que comer, o que não é o caso para qualquer um. E se a escolha é possível agora, é um privilégio recentemente adquirido e parece que aquele que o detém há muito tempo quer retirá-lo de quem recém o obteve.

O Veganismo baseado na sociedade de consumo não garantiria nem a libertação animal. Peter Gelderloos (2008) propõe que pensemos em um mundo em que os Veganos conseguissem, através do boicote de consumo, implementar a dieta vegana como realidade global, ou quase. Ele diz:

E se todos ou quase todos nos países ricos adotassem uma dieta vegana? A indústria da carne entraria em colapso, mas outras indústrias e o capitalismo como um todo continuariam deixando-nos com a contradição de uma sociedade vegana libertando animais no sentido limitado compreendido pela crítica da pecuária industrial, mas destruindo o meio ambiente mesmo assim, e todos os animais com ele. (GERDERLOOS, 2008, p.8)

Conforme desenvolvido durante este capítulo, o Capitalismo não carrega uma ética, se baseia na exploração e busca apenas o crescimento infinito e o lucro. Logo, se cessasse a pecuária, se acabasse o consumo de carne e produtos de origem animal, o Capitalismo, de toda forma não pararia enquanto sistema.

Isto é, encontrar-se-iam novos nichos de mercado, criar-se-iam novas demandas e desejos e continuar-se-ia com a devastação ambiental para dar conta da geração do lucro infinito ao qual se aspira. A devastação ambiental não leva apenas ao desmatamento, mas também à destruição e assassinato de animais selvagens, levando, pela lógica de Gelderloos (2008), a uma falsa abolição do especismo. Além de que, obviamente, o Capitalismo continuaria operando de forma a oprimir as demais minorias políticas que não os animais não humanos.



Então, o Veganismo centralizado no consumismo vegano sustenta um sistema capitalista que oprime todos (exceto homens brancos ricos *cis-heterossexuais* do Norte-global), assim como sustenta a própria lógica especista que supostamente busca combater. Quando o Movimento Vegano não adota uma postura radical de combate às estruturas violentas mais facilmente combatíveis por aqueles que detêm privilégios sociais e passa a adotar a alimentação e o consumismo como posturas centrais de ação, se determina que o Veganismo não desafia o especismo, o colonialismo, o imperialismo, o capitalismo, o racismo, a *cis-heteronormatividade*, o machismo, o *classismo*, o capacitismo, e assim por diante.

E porque seria importante que, além do especismo, o Veganismo desafiasse toda e qualquer forma de opressão? Devido ao fato da conexão entre opressões. Walker explica que

toda opressão está conectada assim como toda diferença é imprescindível: “[...] Sermos sapatas Negras juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. [...] Levou um tempo antes que chegássemos a perceber que nosso lugar era a própria casa da diferença, não a segurança de uma diferença qualquer em particular. (WALKER, 1979, p. 7)

O que Walker (1979) quer dizer é que a diferença é aquilo que nos torna passíveis de sermos oprimidos. E se somos oprimidos, podemos ser explorados, mercantilizados, coisificados, violentados. A diferença se determina em função daqueles que detêm o poder de decisão sobre quem ou o que explorar (FEDERICI, 2017), ou seja, quanto mais diferente um indivíduo for de um humano, homem *cisgênero*, heterossexual, branco, rico, do Norte Global, maior vai ser seu saldo social de perda de privilégios. Os animais não humanos se incluem nessa lógica, assim como as pessoas Veganas que compõe o Veganismo.

O compromisso com o combate de todo tipo de opressão dentro da construção do Veganismo, só é possível a partir do momento em que considera-se uma perspectiva ética comprometida com a inclusão dos animais não humanos na comunidade moral assim como das demais minorias políticas. É através dessa base ideológica, que compreende o resultado da estrutura correlacional das opressões, que torna-se possível superar o Veganismo acrítico, especista e opressivo. Isto é necessário e urgente pois afastar minorias políticas da luta antiespecista só afasta a todos da libertação animal – e humana, já que trata-se da proposta de uma perspectiva ética que acolha também a libertação humana.

Nota-se que a argumentação apresentada não busca defender um posicionamento antiboicote, ou seja, não busca apontar para um direcionamento do Veganismo ao consumo de

produtos de origem animal. O não consumo desses produtos está sustentado pela argumentação ética oferecida pela Perspectiva dos Funcionamentos de Dias (2015) e política desenvolvida a partir dela. Consumir produtos de origem animal seria não reconhecer o direito de que cada sistema funcional subjetivo, neste caso cada animal não humano, viva uma vida plena com todos seus direitos básicos respeitados. O apontamento aqui realizado é o de que um Veganismo que gire apenas em torno do boicote ao consumo desses produtos é insuficiente como ferramenta de combate ao especismo e às demais formas de opressão.

### 3.0 CONCLUSÃO

O Veganismo, então, originário no coração da Inglaterra, em 1944, focado em questões atreladas a alimentação e saúde, de forma principal, não sofreu até os dias de hoje, tantas mudanças radicais enquanto prática. Conforme mostrado, não apenas por exemplos e estudos de caso, mas através da argumentação lógica ao redor da sociedade de consumo e do Capitalismo, estabelecendo assim o Veganismo enquanto um nicho de mercado, estamos diante de um Veganismo e Movimento Vegano de ampla difusão totalmente acrítico, antropocêntrico e sem um posicionamento comprometido com outras minorias políticas e suas lutas sociais.

Sua inacessibilidade criticada constantemente faz sentido quando enquadrada dentro da lógica de leitura Veganismo = consumo, já que, enquanto para ser ético ou Vegano for dito que há necessidade de se ter poder aquisitivo, excluindo, de antemão, grande parte da população. No entanto, sua inacessibilidade é ainda mais complexa para um indivíduo, comunidade ou grupo que não podem participar de algo que não se comprometa também com o reconhecimento das opressões que recaem sobre eles mesmos. Nestes casos, o Veganismo é consequentemente um projeto impossível.

Por exemplo, uma pessoa palestina não poderá fazer parte do Veganismo difundido pela PETA se esse Veganismo diretamente se identifica com seu opressor. Isso vale para toda e qualquer minoria política ou pessoa comprometida em erradicar as injustiças sociais, sejam elas atreladas aos direitos humanos ou ambientais. Na verdade, poderíamos até incluir o especismo, dado que o Veganismo, conforme argumentado, tampouco apresenta comprometimento com o abandono antropocêntrico e a luta antiespecista.

Focando no Veganismo, muitas vezes especista e nada antiopressão como um todo, considerando sua origem, seus protagonistas iniciais e atuais (e suas preocupações) e pela sua manifestação fenomenológica enquanto parte do Capitalismo, podemos concluir que: ele possui raça – que é branca; gênero e sexualidade – que é cis-heteronormativo e masculinista; uma classe – que é alta ou média; e uma marca colonizatória – dado sua origem e falta de mudanças desde então.

A presença de uma figura metafórica é imponente, marcante e fere o Veganismo. Por isso a movimentação ao redor de novos veganismos, antiopressão, que falam a partir de novos lugares e em direção a novas pessoas, pode ser a saída. No entanto, é necessário pensar numa crítica e soluções contundentes ao Veganismo que permitam repensar uma difusão em maior escala que não afaste mais os agentes com verdadeiro poder de transformação social e, assim, aproximarmos de um mundo mais justo para as minorias políticas incluindo animais não humanos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Carol. (2012) A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a dominância masculina. São Paulo: Alaúde.

DAFLON, Verônica Toste. (2014). Tão longe, tão perto: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ANARCHIST LIBRARY. (2019) “Rethinking choices.” The anarchist library. Web. 27 Feb. 2019.

ANARCHIST LIBRARY. (2017) “Veganism: critical approach”. The anarchist library. Web. 19 Jan. 2017.

ANARCHIST LIBRARY. (2014) “Veganism: why not.” The anarchist library. Web. 21 dec. 2014.

ARI SOLOMON. (2015) Israel Experiencing Vegan Boom. In: Mercy for Animals. Disponível em: <<https://mercyforanimals.org/israel-experiencing-vegan-boom>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

ATLAS, KELLY. (2014) “Challenging our own status quo.” Direct action everywhere. Direct action everywhere. Web. 21 dec.

ATTAC.(2014) Que es el capitalismo verde.Disponível em: <<https://attac.es/2014/05/17/que-es-el-capitalismo-verde/>>. Acesso em: 23 set. 2020.

BONETTI; CARMO. (2013) Políticas sexuais da carne. Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 395-412, janeiro-abril

BRUECK, J. F. et al. (2017) Veganism in an Oppressive World: A vegans of color community project. 1ª. ed. San Bernardino: SanctuaryPublishers.

CABELLO, Andrea Felipe; POVOA, Luciano Martins Costa. (2016) Análise econômica da primeira Lei de Patentes brasileira. Estud. Econ. [online]. vol.46.

CAMPBELL. (2001) A ética romântica e o espírito do consumismo moderno. Rio de Janeiro: Rocco

CANO, Virginia. (2017)Ética tortillera. Ensayos en torno al êthos y la lengua de las amantes, Madreselva, Buenos Aires, 128 pp

CHANEY, D. (1996) Estilos de vida. Barcelona: Talasa.

CONTRACIV (2016) Contra o eco-capitalismo. In: Contraciv. Disponível em: <<https://contraciv.noblogs.org/contra-o-eco-capitalismo/>>. Acesso em: 23 set. 2020.

CORMAN, Lauren (2014) “Capitalism, veganism, and the animal industrial complex.” Species and class. 6 oct. Species and class. Web. 21 dec. 2014.

DALZIELL; WADIWELL (2016).(Live exports, animal advocacy, race and ‘animal nationalism’. Cap 4, p73. In meat culture. Org POTTS, Annie.

DERRIDA, J. (1994) Force de loi. Paris: Galilée.

DERRIDA, J. (2006). L’animal quedonc je suis. Paris: Galilée.

DIAS, Maria Clara (2015). Perspectiva dos Funcionamentos. Rio de Janeiro: Pirilampo.

DURAN, A. (2013). Ambiente alimentar urbano em São Paulo, Brasil: avaliação, desigualdades e associação com consumo alimentar. São Paulo, SP: Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo.

ESTADÃO. (2013) Como Ficar Pelada nas Olimpíadas Pode Ajudar a Salvar o Mundo. In: Estadão. Disponível em: <<https://tv.estadao.com.br/cidades,ativistas-da-peta-tomam-banho-em-publico-no-rio,615235>>. Acesso em: 19 ago. 2019

FARIAS, Anna Bastos (2018). Ética, Consumo e Meio Ambiente. Rio de Janeiro: Ape'ku Editora.

FEDERICI, Silvia.(2017). Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. de Coletivo Sycorax, São Paulo: Elefante.

FERREIRA, G. G. T. (2016). Desejo é devir: um olhar sobre a condição do indivíduo consumidor na perspectiva do capitalismo rizomático. Revista Espaço Acadêmico, 16(187), 13-22. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/34407>>. Acesso em: 23 set. 2020.

GELDERLOOS, P. (2008)Veganism is a consumer activity. The Anarchist Library.

GREEN, C. (2013)“Total Liberation: A Call for Direct Action, Radical Veganism, and Anarchy.” Vegan Warfare.

KO, APH (2019) Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out. Herndon: Lantern Publishing & Media.

KO, APH; KO, SYL (2017) Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters. Lantern Publishing & Media.

LLORED, P. (2016) O OUTRO FEMINISMO (A INVENTAR) DE DERRIDA: As implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v.9 nº 2, p. 61-76

MIGNOLO, W. (2003) Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Ed. UFMG.

MIGNOLO, W. (2011) The darker side of western modernity: global futures, decolonial options. Durham, Duke University Press.

NOGUEIRA. N. (2019) Pensar solução para a crise ambiental no sistema capitalista é inefetivo. Ed: Rocco. São Paulo.

NOSKE, Barbara. (2013) Beyond Boundaries: Humans and Animals. Black Rose Books, Nature - 253 pages.

PALESTINIAN ANIMAL LEAGUE (2016). Introducing Israel's 'vegan warriors'. In: PAL. Disponível em: <<http://pal.ps/wp-content/uploads/2016/02/p03gk5xy>>. Acesso em: 19maio. 2021.

PALESTINIAN ANIMAL LEAGUE (2018). Israel, the first world country with vegan washing?. In: PAL. Disponível em: <<https://pal.ps/en/2018/03/28/israel-the-first-world-country-with-vegan-washing/>>. Acesso em: 19maio. 2021.

PETA. Couro é uma enganação. Disponível em: <[https://www.peta.org/media/psa/type/billboard/?category\\_name=skins](https://www.peta.org/media/psa/type/billboard/?category_name=skins)>. Acesso em: 19 ago. 2019.

PINTO, T. C. L. (2011) Consumo, resistência e subjetividade: narrativas sobre o veganismo em uma comunidade virtual. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro.

PIZA; PANSARELLI. (2012) Sobre a descolonização do conhecimento – a invenção de outras epistemologias. Estudos de Religião, v. 26, n. 43, 25-35, ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.

PORTILHO, F. (2010) Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania. São Paulo: Cortez.

SAFFIOTI, H. (2013) A mulher na sociedade de classes. São Paulo: Expressão Popular.

SEITER.(2014) On Veganism and Consumerism. Editoração independente. Estados Unidos.

SHIVA, Vandana. (2000) Ecofeminism. Zed Books: United States.

SHIVA, Vandana. (2005) Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace. South End Press- Business & Economics - 205 p.

SHIVA, Vandana. (2003) Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia.

WALKER, Alice. (1979) coming apart. in: \_\_. you can't keep a good woman down. SanDiego: Harvest, p. 41-53

WATSON, D. (1944) Vegan News. The Vegan Society.

### Sites

MOVIMENTO AFRO VEGANO. Facebook, 2020. Disponível em: <<https://www.facebook.com/MovimentoAfroVegano/>>. Acesso em: 23 set. 2020.

GUIMARÃES, S. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/04/todas-as-opressoes-estao-conectadas-veganismo-e-uma-extensao-logica-da-luta-anti-opressao/> Acesso em: 23 de set. 2020.

PETA. Página inicial, 2018. Disponível em: <<https://www.peta.org/>>. Acesso em: 23 set. 2020.

TADZIO MUELLER; ALEXIS PASSADAKIS. Eco Consumismo. In: Apocalipse motorizado, 2008. Disponível em: <<http://www.apocalipsemotorizado.net/2008/12/17/eco-consumismo>>. Acesso em: 23 set. 2020

THE VEGAN SOCIETY. Página inicial, 2019. Disponível em: <<https://www.vegansociety.com/>>. Acesso em: 23 set. 2020.

VEGAN SOCIETY TODAY. Página inicial, 2019. Disponível em: <<http://vegansociety.today/>>. Acesso em: 23 set. 2020.

### Fontes primárias

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 1. V. 1. 1944 - Ed. 5. V. 11. Inverno 1954. Disponível em: <[https://issuu.com/vegan\\_society](https://issuu.com/vegan_society)>. Acesso: 10 maio. 2021

### 5.0 ANEXOS

**Anexo 1. Tabela com organização geral dos dados primários da análise documental referida na secção “INTRODUÇÃO”**

Nome da Revista	Ed.	Vol.	Estação do Ano	Ano	Conteúdo
<i>The Vegan News</i>	I	1º	-	1944	Introdução do grupo; Donald Watson único autor (se autoproclama tesoureiro, secretário e auditor); usa a palavra <i>Vegan</i> e faz alusões constantes desta palavra com alimentação e restrições de dieta; sem ruptura drástico com ovolactovegetarianos.
<i>The Vegan News</i>	I	2º	Inverno	1945	Aquelas pessoas que não podem assinar, deve seguir a única regra: se comprometer a não consumir produtor de origem animal e se comprometer a consumir produtos de origem vegetal (wholesome) no lugar; quem não puder pagar deve seguir alimentação vegana; Receita de Pudim de Arroz de autoria de mulher; Saúde como foco; Reportagem contra consumo de leite.
<i>The Vegan News</i>	I	3º	Primavera	1945	Comitê/conselho formado: 3 casais; 1 mulher (Mrs.), 2 homens (Mr) e Donald Watson no comando; Inclusão do mel e do uso de materiais de origem animal na discussão; matéria grande sobre cultivo do solo; temática saúde muito presente, sal e alimentação; Receitas de autoria de uma mulher; Propaganda para caravana local.
<i>The Vegan News</i>	I	4º	Verão	1945	Formação de um grupo da “Vegan Society” em Londres, com homens nas posições de <i>chairman</i> e de secretário, com o conselho contendo: 3 homens e 2 mulheres; foco na saúde; organização de uma lista com produtos que não contém nada de origem animal será produzida; carta de conversa com o Ministro dos Alimentos; receita escrita por mulher.
<i>The Vegan News</i>	I	5º	Outono	1945	Começa com uma citação de uma mulher, doutora, que fala sobre maternidade, mesmo que ligada a questão do consumo de leite; comunicação de que a Doutora falará em uma das reuniões da sociedade. “MOTHERS NOW HAVE THEIR OWN MILK-BANK”; começa a lista dos produtos que contém ou não materiais de origem animal; primeira reunião anual da Sociedade Vegana; receitas de autoria de mulher; discussão sobre compostagem e fertilizantes.
<i>The Vegan</i>	II	1º	Primavera	1946	Trata de diversos assuntos sobre dieta, consumo de leite, higiene atrelada ao consumo de produtos de origem animal; reportagem sobre fertilidade do solo; doenças em animal não humanos; vantagens econômicas em ser vegano; uma mulher escreve um artigo sobre o consumo de mel, outra, um artigo sobre algas; a mesma mulher que escreve sobre mel, escreve sobre receitas e conselhos de alimentação, incluindo para alimentação de infantes; fala sobre o encontro anula que ocorreu e quem foi eleito para o que: presidente é homem; editor e secretário é homem; investigador de comida é homem; investigador de commodities é homem; executivo é homem (5); assistente de secretário é mulher; responsável por receitas é mulher; responsável pela mídia e contato é mulher (3); muitas propagandas.
<i>The Vegan</i>	II	2º	Verão	1946	Reportagem sobre a “fome”, mas pede mudanças no sistema alimentar apenas, na produção e na utilização da terra para produção apenas de grãos e produtos de origem vegetal; Donald escreve sobre um produto, que é um bife a base de levedura; economia, citando como se gasta muito mais em produzir produtos de origem animal do que de origem vegetal, utilizando mais um argumento econômico de justificativa para uma mudança sistêmica para o Veganismo; em contrapartida, o dilema ético dos teste atômicos em animais não humanos é citado, fazendo paralelo com a legalidade da vivissecção e do consumo de animais não humanos; Baby Bureau por uma mulher; reportagem sobre soja e receitas por uma mulher.



<i>The Vegan</i>	II	3º	Outono	1946	Primeira reportagem sobre substituição de alimentação de bebês com leite vegetal X leite de vaca; segunda reportagem sobre situação de doença, sofrimento dos animais da indústria e dos malefícios de saúde desse consumo para a humanidade; carta sobre teste de bomba atômica em animais por parte de um oficial americano, no qual ele justifica que os médicos ordenaram e que é com muito pesar que eles tiveram que fazê-lo; grande foco desta edição nos bebês que não podem ser veganos; anunciam que vendem 1500 exemplares da revista; <i>Food e commodities investigators</i> ; receitas de mulheres; propagandas.
<i>The Vegan</i>	II	4º	Inverno	1946	Matéria desmantelando que vegetarianismo tem sim nutrientes suficientes para sobreviver, ao contrário do que a matéria de um médico sugeria; Dr. Bircher's Bannars Method; Baby Bureau; matéria de ciclista vegano; matéria do Ministério dos Alimentos com bons resultados quanto a produção de frutas; propagandas e classificados.
<i>The Vegan</i>	II	5º	Primavera	1947	Começa atualizando as taxas de membros; artigo afirmando Sociedade se preocupa PRINCIPALMENTE COM A EXPLORAÇÃO, CRUELDADE E ABATE de animais não humanos e que substituições são possíveis e devem ser feitas, mas que sim, descobertas tem sido feitas de que melhora a saúde e citam os quatro pilares de um médico; Donald Watson sai do cargo de tesoureiro e editor; aumenta o preço da revista "devido ao aumento do custo e da qualidade" e consideram aumentar a propaganda; A importância da amamentação é outra reportagem de longa extensão; reportagem espiritual sobre veganismo escrita por mulher; matéria de um minerador de carvão vegano; Baby Bureau; VEGAN AGRICULTURE; receitas aumentam de tamanho e ganham destaque, ainda escritas por mulher; propagandas se tornam gráficas.
<i>The Vegan</i>	II	6º	Verão	1947	Saúde; malefícios e asco relacionado ao consumo do leite; vacas e ovelhas morrem no frio e eles citam o sofrimento desses animais, mas não deixam de citar o sofrimento do fazendeiro pelo ocorrido, na matéria em questão, feita por Watson; Vegan Baby Bureau; FOOD HINTS AND RECIPES por mulher; propagandas gráficas de produtos, incluindo a de que HÁ OUTRA REVISTA "VEGAN RECIPES" a ser lançada;
<i>The Vegan</i>	II	7º	Outono	1947	Reportagem "Slaves" de Marion Reid; Food investigations; apelo a uma vida mais natural, no campo, na qual se fala sobre saúde, solo, etc; reportagem sobre a fala de Watson no Congresso Internacional de Vegetarianismo: quatro conclusões veganismo pode acabar com desnutrição e fome; veganismo pode resolver infertilidade do solo; humanidade deve voltar a uma dieta predominantemente frugívora como antes; veganismo é sobre a relação dos homens com animais não humanos; Baby Bureau; receitas sazonais, escritas por mulher; vegan overseas, mas só citando o Norte-Global branco; propagandas.
<i>The Vegan</i>	II	8º	Inverno	1947	Reportagem sobre o aspecto espiritual do veganismo; apelo de Watson para que pessoas sejam veganas; mulher falando de assuntos bem estereotipados; reportagem "não matará", de cunho religioso, por um homem; reportagem de Watson com um apelo revolucionário em que ele fala de trabalho justo, de acabar com fome, de direitos, de acabar com a exploração, falando do veganismo como parte do projeto; Baby Bureau; anunciaram que em alguns lugares já comercializavam a SOYLAC; propagandas e classificados.
<i>The Vegan</i>	II	9º	Primavera	1948	Abaixo do nome da revista, na capa, vem as palavras "ADVOCATING HEALTH WITHOUT DAIRY PRODUCE; convite ao Ministro da Agricultura para convidá-lo a um dos centros da Sociedade; reportagem sobre "as pestes", e sobre a sacralidade da vida, apelando para um discurso religioso sobre como não se deve matar ou violar a vida para comer ou nada; reportagem sobre Gahndi e consumo de leite de cabra, por Marion Reid; veganismo relacionado com ciência e a necessidade de manter isso; THE VEGAN BABY BUREAU; HORTI-VEGAN NOTES; POT POURI com dicas de comidas, substitutos, sazonalidades, comer aquilo local, por mulher; propagandas.

<i>The Vegan</i>	II	10º	Verão	1948	FRASE DEBAIXO DO TÍTULO DA CAPA MUDA PARA “ADVOCATING LIVING WITHOUT EXPLOITATION”; reportagem contra a crueldade à qual os bezerras são submetidos na produção do leite e importância de veganismo; reportagem de um HOMEM, falando sobre o estilo de vida, lei divina, harmonia, crueldade e veganismo; "Life and Art" de Marion Reid; adubo e compostagem veganos; QUESTIONÁRIO: primeiras perguntas são sobre a saúde ; maior problema sendo a sociabilidade; alguns dizem ser mais caro e mais trabalhoso, outros o inverso (mas Donald relaciona isso a depender do tamanho do jardim da pessoa, também, devido aos tempo vividos); receitas por uma mulher; VEGAN BABY BUREAU; HORTI-VEGAN NOTES; propagandas com o dobro do tamanho regular.
<i>The Vegan</i>	II	11º	Outono	1948	Começa com um editorial sobre o aumento da produção de leite por inseminação artificial e uso de hormônio e breve comentário sobre engenharia genética de galinhas e galos, com questionamentos sobre os limites da manipulação sexual e até onde os homens são capazes de ir; reportagem de Marion Reid; reportagem pelo presidente, enfocando ovos e por que não seria correto consumi-los, já que parece que sempre falam de leite e raramente do consumo e produção de ovos; receitas, por mulher; VEGAN BABY BUREAU; HORTI-VEGAN NOTES; HEALTH ADVICE BUREAU; propagandas.
<i>The Vegan</i>	II	12º	Inverno	1948	Marion Reid com reportagem sobre nutrição extraída de um livro; Watson escreve sobre fertilidade do solo; “WE HAVE BEEN WARNED” , de uma mulher, falando sobre responsabilidade individual de plantar, crescimento populacional, problema da comida e como veganismo pode contribuir; VEGAN BABY BUREAU; receitas, por mulher; HEALTH ADVICE BUREAU; poema, por mulher; HORTI-VEGAN NOTES; avisos anuais; propagandas.
<i>The Vegan</i>	II	13º	Primavera	1949	WATSON NÃO É MAIS PRESIDENTE; editorial com a necessidade de se emancipar do animalismo, seria como se emancipar da dependência de explorar e consumir animais, assim como parar de fazê-lo; apelo aos benefícios das frutas e vegetais e de consumi-las; o resto das reportagens é focado em proteínas, saúde, consumir ou não algo; receitas, por uma mulher; VEGAN BABY BUREAU; HORTI-VEGAN NOTES; propagandas e classificados.
<i>The Vegan</i>	II	14º	Verão	1949	Receitas, por uma mulher; mesmos temas de sempre abordados; VEGAN BABY BUREAU; “INSERACH OF VEGANISM – 1” DE UM HOMEM CHAMADO LESLIE CROSS e é interessante pois reflete sobre definição de veganismo e se a sociedade definiu um princípio ou prática; "Noneso Blind" de Marion Reid; FOOD INVESTIGATION; HORTI-VEGAN NOTES; propagandas.
<i>The Vegan</i>	II	15º	Outono	1949	Reportagem de dieta vegana para crianças, escrita por mulher; receitas, por mulher; “In Search of Veganism – 2” do autor Leslie, que diz buscar o princípio de veganismo, mas um que represente sua visão e não a da Sociedade Vegana como um todo (trata bastante da questão da emancipação da exploração, buscando uma definição de veganismo como direitos dos animais e não mais como uma dieta, como a sociedade vegana fez até esse momento); BABY VEGAN BUREAU; HORTI-VEGAN NOTES; propagandas e classificados.
<i>The Vegan</i>	II	16º	Inverno	1949	Definição de homem (como ser humano) é mencionada em reportagem; “COMPOST GROWN FOOD”; Textos mais poéticos e poemas; VEGAN BABY BUREAU; prestação de contas; propagandas.
<i>The Vegan</i>	III	1º	Primavera	1950	Reportagem sobre solução econômica que parece imbricar com veganismo; reportagem marcando como o mundo era bom e pacífico até a domesticação e violência para com animais não humanos; artigo sobre crudivorismo; "On a False Conception of God", reportagem por mulher sobre o que uma boa mulher cristã faia, inclusive com relação aos animais não humanos; receitas, por uma mulher; VEGAN BABY BUREAU; reportagem sobre adubação e esgoto; conservação de frutas, por mulher; piada; propagandas.

<i>The Vegan</i>	III	2º	Verão	1950	Reportagem sobre nutrição mineral nas dietas vegana e não vegana, por dois médicos; VEGAN BABY BUREAU; reportagem sobre leite de soja na China; WHOLESOME FOODS, de uma mulher, com receitas e falando de comidas integrais e saudáveis; HORTI-VEGAN NOTES; HEALTH ADVICE SERVICE; propagandas.
<i>The Vegan</i>	III	3º	Outono	1950	Reportagem sobre nutrição mineral, continuação de edição anterior; WHOLESOME FOODS; VEGAN BABY BUREAU; HORTI-VEGAN NOTES; HEALTH ADVICE SERVICE; cura da natureza e veganismo; propagandas.
<i>The Vegan</i>	IV	1º	Primavera	1951	Primeira reportagem é “THE NEW CONSTITUTION”: seriam abolicionistas e não bem-estaristas; aumento da anuidade; na reunião anual os papéis de importância ficam estabelecidos como: presidente é o Frank Mayo; vice é o Leslie J Cross; 5 homens e 15 mulheres no conselho/comitê; receitas, por mulher; VEGAN BABY BUREAU; HORTI-VEGAN NOTES; saúde e deixar os germes viverem; “A VEGAN AT THE IVU CONGRESS” que tem a foto clássica só com gente branca, da Marion Reid; propagandas.
<i>The Vegan</i>	IV	2º	Outono	1951	Edição é menor, começa comunicando o afastamento da editora; segue informando a morte do presidente e o afastamento de Cross (no momento era vice-presidente executivo); HEALTH ADVICE SERVICE; receita, por um menino de 11 anos de idade; HORTI-VEGAN NOTES; receitas de jantar de Natal vegano, por mulher; poema; propaganda.
<i>The Vegan</i>	V	1º	Primavera	1952	“EASTER MESSAGE” é a primeira reportagem, marcando a revista do mandato da presidente Elsie B. Shrigley; poema de Marion Reid sobre a Páscoa; reportagem sobre dieta; nota sobre a tesouraria; alternativas veganas, com tabela apontando o que pode ser substituído pelo que; HOSPITALITY” uma seção em que há, uma mulher oferecendo espaço de moradia em seu jardim em troca de mão de obra de trabalho para trabalhar no mesmo; VEGAN BABY BUREAU; ArtsandCrafts, por mulher; propagandas; anúncio do número de membros, que caiu de 600 (no início da Sociedade) para 357.
<i>The Vegan</i>	V	2º	Verão	1952	Inicia-se com CARTA ABERTA DOS VEGANOS (atestando serem 700 no país) para o Ministro dos Alimentos; receitas, por mulher; saúde e felicidade, por mulher; anúncio de noivado; ANNETTE MILLS É BEM-VINDA AO GRUPO NUMA NOTA PRÓPRIA E DESTACADA, que parece ser uma celebridade com programa de televisão de culinária; propagandas.
<i>The Vegan</i>	V	3º	Outono	1952	HEALTH ADVICE; NUTRIÇÃO; reportagem científica de mulher; receitas, por mulher.
<i>The Vegan</i>	V	4º	Inverno	1952	A revista para a se centrar muito na editora, Vera, da época, que tem uma pegada <i>new age</i> , escrevendo sobre água, espiritualidade, etc; nota sobre guerra e comida, mas sem dados concretos; receitas, por mulher; propaganda.
<i>The Vegan</i>	V	5º	Primavera	1953	A NEW FOOD SERVICE” fala sobre como nem todos tem jardins e acesso a comidas frescas e de boa qualidade; VEGAN COMMODITIES, por uma mulher; receitas de Páscoa, por uma mulher; VEGAN BABY BUREAU SERÁ PASSADO AO HEALTH SERVICE, AVISA KATHLEEN MAYO; propagandas.
<i>The Vegan</i>	V	6º	Verão	1953	MUDANÇA DE EDITOR, PASSA A SER JOHN HERON. Na sua nota, ele parece retornar um pouco às mudanças feitas por CROSS nas regras e princípios sobre veganismo; BIRCHER BENNET DIET, por mulher; VEGAN COMMODITIES, por mulher; HEALTH SERVICE; receitas, por mulher; reprodução de reportagem sobre fertilização in vitro de bovinos; propagandas.
<i>The Vegan</i>	V	7º	Outono	1953	Heron volta a enfatizar os três tipos de pessoas que comem dieta a base de planta: higienistas (preocupados com a saúde), veganos (empatia) e veganos espiritualistas; VEGAN CMMODITIES, por mulher; VEGAN BABY BUREAU, por um conjunto de mulheres; propagandas.

<i>The Vegan</i>	V	8º	Inverno	1953	VEGAN TALK, reproduzindo palestra de um homem, reforçando a visão de direitos dos animais; VEGAN BABY BUREAU, por homem, dando um tom científico e alterando o tamanho, que passa a ser maior; VEGAN COMMODITIES, por mulher; receitas, por mulher; CROSS VOLTA AO COMITÊ; propagandas.
<i>The Vegan</i>	V	9º	Primavera	1954	BABY BUREAU, por homem, mas com tamanho reduzido; THE GOOD LIFE IN SCHOOL, reportagem de um menino narrando sua experiência em um dia de escola, citando muito Deus e a Bíblia, as rezas feitas, enfim, citando como isso e esse dia poderiam ser melhores e mais compassivos se conectados com vegetarianismo; resenha de livro que fala sobre alimentação do mundo, mas é sobre uma passagem que foca na religiosidade/espiritualidade como forma de emancipação e sua conexão com os veganos, em especial; VEGAN COMMODITIES, por mulher; receitas, por mulher; REVISTA AUMENTA DE PREÇO; propagandas.
<i>The Vegan</i>	V	10º	Outono	1954	Nota do editor sobre como manter um pensamento positivo ajuda na saúde do corpo; VEGANISMO E NUTRIÇÃO, por homem médico; VEGAN COMMODITIES, por mulher; receitas de Natal, por mulher; reportagem sobre a pecuária no futuro; Baby Bureau, por homem; GOSPEL AND THE HOLY TWELVE; nota de desculpas: sem dinheiro; juntaram duas edições; editor se casou e viajou também, assumiu o conselho editorial nessa edição; MUDA TESOUREIRO; VEGAN ALTERNATIVE TO VEGAN PRODUCE, por mulher; propagandas.
<i>The Vegan</i>	V	11º	Inverno	1954	VOLUME ESPECIAL. CROSS FALANDO SOBRE O QUE É LIBERDADE; ELSIE A PRESIDENTE, faz retrospectiva dos dez anos da Sociedade; Poemas; Reportagem sobre tour na América do Norte, por HERON; VEGAN COMMODITIES, por mulher; RECEITAS SIMPLES por mulher; RESENHAS DE LIVROS; BABY BUREAU; classificados e propagandas.
Disponível em: <a href="https://issuu.com/vegan_society">https://issuu.com/vegan_society</a>					
Acesso: 12/08/2019					

**FILOSOFIA COMO ABERTURA DE CAMINHOS:  
CONTRIBUIÇÃO AO PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO  
LIBERTÁRIA DO PENSAMENTO, (EN)CRUZANDO PRÁTICAS  
POLÍTICAS E CONCEITUAIS.**

*Yan Gabriel Souza de Oliveira*

Graduado em História pela UFF e Mestre em Filosofia pela UFRRJ,  
atualmente, está cursando o doutorado em Filosofia na UFRJ.

*“Nas ruas, nas favelas, na pista, na praça, nos apartamentos, chega junto  
cem por cento.../ O tempo voa e o som segue firme na proa./ cê balança,  
emite groove, balança e não enjoa.../ Lute pelo seu direito de festejar!/  
Festeje o seu direito de lutar,/na vida, pra cima, e já!” (BNegão& Seletores  
de Frequência)*

**RESUMO:** Este ensaio promove uma releitura de minha dissertação de mestrado (2019, sobre filosofia yanomami), impulsionada pela disciplina “Por um paradigma filosófico negro, indígena, decolonial e libertário”, cursada no primeiro semestre de doutorado (2021). Entrelaçando tais discussões com os objetivos da pesquisa atual: articular uma filosofia “exusíaca” para as perspectivas decoloniais e anarquistas, entendendo-as como elementos indissociáveis da práxis libertária e cosmopolítica. Compreendendo a filosofia enquanto prática criativa, procurei resumir conceitualmente os caminhos da dissertação, refletir (auto)criticamente sobre seus equívocos e lacunas e construir uma escrita dialógica, aberta e plural. Orientados pela metodologia dos “cruzos” (Simas & Rufino) ensaiamos uma dança teórica, no meio de uma encruzilhada conceitual e militante, onde “baixassem” as palavras de referências muito distintas entre si (sobretudo, Antônio Bispo dos Santos, Isabelle Stengers, Renato Nogueira, Piotr Kropotkin, Wallace de Moraes, Pierre Clastres, Muniz Sodré, Mbah & Igariwey), aproximadas pela experiência do pensamento crítica e criativa de propor/abrir novos caminhos aos textos e práticas antirracistas, anticapitalistas e anticoloniais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Contracolonização; Decolonialidade; Anarquismo; Filosofia Exusíaca; Cosmopolítica.

**ABSTRACT:** This essay promotes a re-reading of my master’s dissertation (2019, on Yanomami philosophy), driven by the subject “For a black, indigenous, decolonial and libertarian philosophical paradigm”, taken in the first semester of my doctorate (2021). Intertwining such discussions with the objectives of current research: to articulate an “exusiac” philosophy for decolonial and anarchist perspectives, understanding them as inseparable elements of libertarian and cosmopolitical praxis. Understanding philosophy as a creative practice, I tried to conceptually summarize the ways of the dissertation, reflect (self)critically on its mistakes and gaps and build a dialogic, open and plural writing. Guided by the methodology of the “cruzos” (Simas & Rufino), we rehearsed a theoretical dance, in

the midst of a conceptual and militant crossroads, where they “downloaded” the words of very different references (especialmente Antônio Bispo dos Santos, Isabelle Stengers, Renato Nogueira, Piotr Kropotkin, Wallace de Moraes, Pierre Clastres, Muniz Sodré, Mbah & Igariwey), brought together by the experience of critical and creative thinking to propose/open new paths to anti-racist, anti-capitalist and anti-colonial texts and practices.

**KEYWORDS:** Counter-colonization; Decoloniality; Anarchism; Exusiac Philosophy; Cosmopolitics.

### 1. Escrita e Diálogos: uma ressalva inicial para retomar a respiração.

Tenho o costume (para não dizer o vício) de escrever por linhas excessivamente dialógicas, por textos que parecem, mais do que artigos científicos, uma espécie de cartas aos leitores. Ou melhor, algo entre as formas das cartas, dos ensaios e das notas para comunicações (sempre esperando um debate posterior). Textos sempre preocupados em evitar conclusões definitivas e, também, permeados de apontamentos que (sabidamente) não teriam espaço para, em seus próprios limites, se desenvolverem com a profundidade necessária. E que, por isso, apresento, na maioria das vezes, como notas sugestivas – para os leitores que se interessem em dialogar para além da leitura, seja diretamente comigo pelas vantagens de comunicação possibilitadas pela Internet, ou, indiretamente, ao desenvolver tais temas em suas próprias pesquisas e textos. Em suma, só consigo escrever na busca, incessante e incontrolável, de páginas que, após a leitura, terminem por (ou, no mínimo, procurem) inspirar e instigar os leitores a nos usarem como pontos de partida para irem além, com suas próprias elucubrações e palavras. Tal estilo de escrita foi muitas vezes criticado, ao longo de minha trajetória acadêmica, obviamente, e muitas vezes por razões pertinentes. E porque, então, insisto nessa busca? Não basta dizer que isso me é inevitável, mais importante é perceber de onde emerge e no que se sustenta esta inevitabilidade discursiva de meus ensaios.

Depois de muito lutar contra (e me esforçar para controlar) tal tendência dialógica de minha construção textual, percebi que ela me é inescapável, justamente, por se originar na concepção de Filosofia que me é intrínseca. Refiro-me, àquilo que me fez escolher esse ofício, de filosofar, como forma de lutar e viver: *escrevo em busca de aliados (pessoas ou palavras) que me ajudem a respirar neste mundo cada vez mais sufocante e sufocado*. O oxigênio intelectual e dialógico que procuro inspirar e expirar por/nos meus escritos é aquele que permita, possibilite, *potencialize-nos a viver, respirar, dançar, lutar e pensar de maneira crítica e combativa neste mundo* – dominado e movido pelas estruturas racistas, colonialistas,

patriarcais, capitalísticas e autoritárias do aparelho de *Estado Necrofílico* e *Outrocída* (Cf. Moraes 2020a). A filosofia que me interessa é aquela em vias de descolonização: crítica libertária dos conteúdos e das formas de produção de conhecimento, necessariamente antirracista, antipatriarcal, marcada pela alteridade e dedicada à criação de conceitos que sirvam como armas ou alianças na luta por outros mundos possíveis. Se recusando a aceitar a identificação entre o real e o dado, a aceitar como único mundo possível de conceber a vida este no qual (sobre)vivemos e resistimos cotidianamente sob o julgo das mais diversas e sofisticadas formas de opressão, submissão e/ou extermínio.

Este mundo que nos asfixia (corpos e pensamentos) a cada dia mais, metafórica e literalmente<sup>16</sup>, com suas estruturas econômicas e políticas (Capital e Estado) fundadas e fomentadoras do racismo, da misoginia, da homofobia, da exploração e expropriação das forças de trabalho alienadas, de todas as formas de preconceito e opressão, do genocídio, escravização e invasão dos territórios (geopolíticos e/ou corpóreo-existenciais) alheios. Escrevo pela/com a urgência de *criar filosofias outras* que se oponham e/ou desvinculem à Filosofia canônica, da mentalidade colonial e/ou colonizada, às “razões intransigentes” (Simas & Rufino, 2018) que suprimem (seja pelo extermínio epistêmico, *epistemicídio*, ou pela assimilação comercial, *axiomática*) todos os Sistemas-Mundos incompatíveis à dominação do par – inseparável em suas concepções e práticas de poder – Capital-Colônia; em relação íntima e imediata, nos últimos séculos, de retroalimentação e desenvolvimento das estruturas de dominação.

Uma filosofia descolonizada e libertária, creio, deve orientar-se pela prerrogativa de ir além da denúncia e das retóricas estéreis, potencializando e criando conceitos, práticas e teorias que sirvam de instrumentos na luta pela libertação das amarras da *colonialidade*, este “fenômeno de longa duração que está até hoje aí operando suas artimanhas” (Simas & Rufino, 2018: 111). Encaro, portanto, a *atividade filosófica* como prática de criação, não apenas da criação de conceitos, mas, também, *da criação de diálogos, de pontes, movimentos e*

---

<sup>16</sup> A tarefa que “nos força a pensar” e (re)criar a filosofia como prática crítica e criativa orientada pela urgência de “criar conceitos para retomarmos a respiração” me foi proposta, pela primeira vez, por um artigo dedicado a analisar criticamente “o racismo antinegro do cogito da mercadoria” a partir do “grito de Garner” e “através da filosofia de Deleuze” (Noguera, 2016). Tal tarefa/metáfora - que na dissertação se via impulsionada pelo “genocídio dos povos ameríndios [...que] se estende, às vezes, mais explícita ou veladamente, desde os primeiros contatos com os europeus, até os dias de hoje” (Autor, 2019: 47) - só se torna mais urgente (e mais atual e literal) a cada ano que passa, ecoando nos gritos de George Floyd e/ou, no atual contexto pandêmico, no pranto dos familiares das mais de meio milhões de vidas perdidas, graças a (não) gestão negacionista e (neo)fascista do atual (des)governo brasileiro. Cf., a respeito desse contexto pandêmico e uma leitura filosófica e descolonial do mesmo, novamente: Moraes, 2020a;

*encruzilhadas*<sup>17</sup>. Mas dialogar e criar encruzilhadas (tanto entre ações quanto pensamentos) demanda tempo, espaço, cautela e abertura que não cabem nas estruturas engessadas do que costuma definir um artigo científico.

Por isso, meus textos procuram, consciente ou instintivamente, se inscreverem de maneira ambígua, parcial e dialógica, como um primeiro passo ensaístico no sentido de *criar novas encruzilhadas* – entre os conceitos, entre as práticas, entre os autores, mas, sobretudo, entre discurso e leitores. Ou seja, mais do que uma tendência dialógica, este estilo discursivo está intimamente relacionado a uma concepção coletiva e construtivista da produção de conhecimento, pois de nada adianta escrever se meus escritos não forem lidos. De nada adianta criar conceitos e teorias libertárias se não servirem como armas práticas e dialógicas na luta pela “desintoxicação”<sup>18</sup>, ao menos, de nossas “universidades ocidentalizadas” (Grosfoguel, 2016) e/ou de nosso “pensamento curto e obscuro, cheio de esquecimento” (Kopenawa & Albert, 2015). Resumindo, de nada vale todo o esforço cansativo e desgastante que o pensamento promove para a criação de textos filosóficos, se eles não *afetarem* o leitor, se eles não forem um primeiro passo (para movimentos do pensamento e da linguagem) que caminhe e dance para (muito) além dos textos em si.

## 2. **Encruzilhada: cosmopolíticas de contracolônização e filosofias decoloniais.**

*“Que me perdoem, se eu insito nesse tema/ Mas não sei fazer poema ou canção/ Que fale de outra coisa que não seja o amor/ Se o quadradismo dos meus versos/ Vai de encontro aos intelectos/ Que não usam o coração como expressão...”*(Antônio Carlos e Jocaifi)

<sup>17</sup> Vale Cf. Deleuze & Guattari (2011) e confessar esta herança, com a qual procuro me relacionar, sempre, de maneira ambígua, com uma atenção crítica constante para desvinculá-la de pressupostos euro-centrados. Para uma abordagem desta concepção pelo ensino de filosofia crítica na educação básica, Cf. Araújo & Ceppas, 2017. E para uma abordagem da atividade filosófica enquanto prática de criação de “uma política da existência” sustentada na noção teórica de “encruzilhada” e partindo, ao mesmo tempo, de uma militância anarquista e de uma apropriação brasileira do pensamento de Guattari, Cf: Lima, 2019;

<sup>18</sup> A apresentação daquilo que entendemos por *decolonialidade* como uma forma de *desintoxicação do conhecimento filosófico*, como ficará claro algumas páginas a baixo, é uma referência direta ao artigo de Moraes (s/ data), mas ecoa, implicitamente, as percepções de Fanon (a respeito da “desalienação” do negro e/ou do colonizado) sobre a importância do combate, na/pela linguagem. Combater a “verdadeira intoxicação” da linguagem colonizada é tarefa fundamental para que a filosofia não (nunca) mais sirva para “perpetuar uma situação conflituosa em que o branco infesta o negro com corpos estranhos extremamente tóxicos” (FANON, 2020: 36 e 50, respectivamente), mas sim, para a criação de *práxis libertárias* horizontais e diversas;



Tais percepções se evidenciaram durante a escrita da dissertação em incontáveis “apontamentos para desenvolvimentos de pesquisas futuras” (Autor, 2019). Outrossim, iniciei o presente artigo/ensaio com aquela ressalva por dois motivos: por um lado, começar a tentativa/proposta de diálogo com os leitores partindo, justamente, da reflexão sobre a estilística (estática e esterilizante) com a qual nos acostumamos (por comodidade ou por imposição) a construir nossos textos acadêmicos. Pois, avalio que de nada adianta balançarmos as bandeiras, urgentes e justíssimas, de uma descolonização do pensamento se esta luta/criação não estiver imbricada em nossos estilos de escrita e produção de conhecimento. Creio que a decolonialidade não pode ser, apenas, uma teoria panfletária de embates e denúncias; mas, também, uma prática de descolonização das criações e movimentos discursivos. Neste sentido, peço emprestadas as palavras de Rufino (2019) para elucidar o sentido praxológico com que encaro as tarefas decoloniais e, também, para saudar e pedir *agô* ao Senhor das Encruzilhadas e de todas as formas de comunicação transgressiva:

[...] a descolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social da vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário. Por mais contundente que venha a ser o processo de libertação, é também um ato de ternura, amor e responsabilidade com a vida. A colonização acarreta o destroçamento dos seres subordinados a esse regime, os colonizados, mas também a bestialização do opressor, o colonizador. Sobre a colonização não se ergue civilização, mas sim bárbarie. [...] o termo descolonização será reivindicado não como a subtração da experiência colonial, mas como ação que encarna força utópica, política e pedagógica para a transgressão de obras/efeitos/heranças coloniais (colonialidade) e a remontagem dos seres/saberes em prol de outro projeto mundo. Assim, a descolonização, aqui empregada, preserva os sentidos fanonianos e compartilha também dos princípios da decolonialidade. Assim, ao longo do texto descolonização e decolonialidade aparecerão imbricadas como parte de um mesmo processo e ação. [...] o fenômeno é o próprio princípio explicativo do conceito. A descolonização não pode se limitar a se banhar na beirada. Para uma virada do conhecimento que combata de forma incisiva as injustiças cognitivas/sociais produzidas ao longo do tempo, haveremos de nos arriscar em mergulhos mais profundos. O descadeiramento, o tombo na ladeira, o “tapa sem mão” contra os privilégios da supremacia branca são, a meu ver, inevitáveis [...]; porém, nos cabe o compromisso e a responsabilidade para que essas ações sejam contínuas a ponto de avançarmos com equidade. [...] O dono da encruzilhada é a potência a ser encarnada por uma pedagogia que desloca o orixá (força cósmica) de uma leitura centrada nos limites religiosos. Essa perspectiva se dá [...] neste projeto encruzado [...] dialogam diferentes práticas de saber codificadas na diáspora que têm como identificação as múltiplas formas de invenção na linguagem. (Rufino, 2019: 11-19)

Creio ter esclarecido a primeira razão que me obrigou a iniciar o presente artigo-ensaio com a ressalva, ou melhor, a (auto)reflexão expositiva sobre minha escrita dialógica: entendê-la como parte fundamental, ao mesmo tempo mobilizadora e devedora, de meu interesse em contribuir com a construção de práticas criativas para descolonização filosófica. *Contribuir para o desenvolvimento de uma filosofia exusíaca, assentada na encruzilhada*

entre a decolonialidade do saber e uma práxis política libertária<sup>19</sup>. Houve, porém, outra razão: a de abrir os caminhos para o movimento das páginas que se seguem. Ou seja, mais do que uma divulgação de minha dissertação, o objetivo do presente artigo será sintetizar (ou ao menos ensaiar) uma releitura resumida daquele trabalho de mestrado, sob a luz das reflexões, autocríticas, desenvolvimentos e reelaborações impulsionadas pela disciplina do professor Wallace de Moraes<sup>20</sup>.

Desenvolvi minha pesquisa de mestrado em torno do livro “*A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*” (Kopenawa & Albert, 2015), dando origem à dissertação que teve seu título composto por uma provocação irônica e um resumo conceitual (Cf. Autor, 2019). A provocação reside na primeira parte<sup>21</sup>, pois, ao anunciar o xamanismo yanomami como um “*devir outro da filosofia*”, procurei inverter a maneira como hegemonicamente o pensamento ocidental encarou as sociedades ameríndias, desde fins do século XV, quando se criou a categoria epistemológica do *Outro* – agora imputada (provocativamente) à própria filosofia enquanto campo do pensamento: “A invenção do indígena é a invenção do outro pelo europeu [...] aquele que passa a ser o outro é generalizado pela acusação de ser menos civilizado, logo inferiorizado diante o nível de sua suposta civilidade” (Simas & Rufino, 2018, p. 98).

A esta inversão provocativa somou-se, no subtítulo, uma síntese do texto: uma série de ensaios de recepção filosófica a uma obra que, percebemos ao longo da pesquisa, poderia ser apresentada conceitualmente pelos pares ‘contracolonialidade filosófica’ e ‘cosmopolítica

---

<sup>19</sup>Principal objetivo proposto para minha pesquisa de doutorado, iniciada em março de 2021;

<sup>20</sup> Refiro-me à disciplina que tive o prazer de cursar neste primeiro semestre de doutorado: “*Por um paradigma filosófico negro, indígena, decolonial e libertário*”. Jamais seria possível apresentar todas as contribuições, aprendizados e reflexões proporcionadas pela mesma, ou dimensionar o quanto sou grato e devedor, não só ao professor Wallace de Moraes, mas, também, a todos os colegas. Procurarei, contudo, nas próximas páginas apresentar àquelas que incidiram mais diretamente para o desenvolvimento de minha pesquisa. Cabe a esta nota registrar que haveria ainda muito mais a se falar sobre a disciplina e sua extrema diversidade de debates, leituras e ensinamentos, do que o que caberá no presente trabalho. E mencionar, ainda, as “*lives*” do professor, em louvável esforço de publicitação, transparência e arquivamento de suas aulas e da produção (decolonial e libertária) do conhecimento para além dos muros (físicos ou virtuais) da Academia. Entre estas aulas/*lives* citaremos, aqui, as duas que foram mais fundamentais para a redação deste trabalho (Cf. Moraes, 2021a; 2021b), mas creio ser válido indicar aos leitores uma visita ao canal do CPDEL no YouTube e a conferência de seus conteúdos;

<sup>21</sup> Sem deixar de apontar, implicitamente na provocação, também, para uma das principais conclusões a que chegara este trabalho de mestrado: Cf. Autor, 2019: 158;

xamânica’. Não cabe, aqui, (re)apresentar tais conceitos, com a calma e intensidade promovidas pela dissertação, mas apenas introduzi-los resumidamente, posto que remetem àquelas discussões que encaro como fundamentais (embora ainda pouco exploradas) para o desenvolvimento de teorias políticas e filosóficas que se proponham descolonizantes e libertárias. A *cosmopolítica xamânica* pode ser apresentada, inicialmente, enquanto o conceito interpretativo encontrado para tratarmos do sistema particular de se pensar o mundo e a vida, na tradição ativa e na produção coletiva de *filosofia yanomami* (discursos xamânicos endereçados aos *napë*<sup>22</sup>) que originou os “desenhos de palavras”<sup>23</sup> publicados por Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Já aquilo que (re)interpretei sob o termo *contracolonialidade filosófica* aludiu ao conceito proposto por Antônio Bispo dos Santos (2015) – a rigor, “*contracolonização*” – para tratar dos saberes tradicionais (*cosmovisões*) e práticas políticas daqueles povos que reexistem cotidianamente (há séculos) ao epistemicídio colonialista: quilombolas e ameríndios, “*povos contracolonizadores*” que possibilitariam a proposição da aliança entre “*povos afropindorâmicos*”. Observo o pensamento de Bispo dos Santos<sup>24</sup> como o um dos mais potentes para a criação de teorias políticas libertárias empenhadas no processo de descolonização do pensamento. *Contracolonização* é, talvez, a mais importante entre as diversas criações conceituais<sup>25</sup> que dançam pelo pensamento e palavras deste mestre quilombola, pioneiro do *Projeto Encontro de Saberes* – autodeclarado “poeta e lavrador”; e, acrescento eu, *também filósofo*, ou seja, *lapidador de conceitos para uma práxis antirracista, anticolonial e libertária*.

<sup>22</sup> *Napë* é a palavra yanomami que fora traduzida por Bruce Albert como “os brancos”, mas que significa, literalmente, “forasteiro” ou “inimigo”. Ou seja, quando Kopenawa fala sobre e para os “brancos”, está se referindo aos não-yanomami ou aos “não-indígenas”; talvez, uma tradução mais precisa desta “outra gente” com a qual Kopenawa procura dialogar – por meio da amizade e do livro que surgira desta – seria os “ocidentais” ou “modernos” (Cf. KOPENAWA & ALBERT, 2015: 520 e 610; Autor, 2019: 18-19);

<sup>23</sup> “Desenhos de palavras” é o termo mais recorrente de Kopenawa para se referir à *escrita* – identificada, na análise contra-antropológica que tece a respeito dos *napë*, como um dos principais fatores técnicos para o pensamento ocidental(izado) ser percebido como “curto e obscuro, cheio de esquecimento...”. Tais expressões podem ser compreendidas como uma espécie de ritornelos que são tantas vezes repetidas ao longo da obra que seria impossível e inútil procurar referenciá-las por páginas;

<sup>24</sup> Expresso não apenas em sua obra escrita, mas, sobretudo, em suas incontáveis falas em eventos políticos e/ou acadêmicos e, mais recentemente, nas diversas “*lives*” que participara durante a pandemia em curso. Todavia, me parece, este pensamento plural e transbordante de potências, infelizmente, é ainda pouco visibilizado, lido ou escutado, nos circuitos acadêmicos de Filosofia – inclusive entre aqueles dedicados à promover a decolonialidade do saber, como a já citada disciplina, por exemplo;

<sup>25</sup> Poderíamos citar, a título de exemplo, os conceitos e/ou análises: *Comunidades Tradicionais Contemporâneas* (Cf. Santos, 2015: 65-80), *Biointeração* (Idem: 81-88) ou, ainda, a oposição entre *confluências x transfluências* (Idem: 89-104);

É no seu livro (Santos, 2015) que encontramos o primeiro movimento de criação do conceito de *contracolonização* – ou *contracolonialidade*, reinterpretação alçada pela leitura cruzada desta obra com as teorias sobre a *colonialidade do saber e do poder*<sup>26</sup> – pelo qual o autor conecta as sabedorias dos “povos originários” aos “saberes afrodiaspóricos”<sup>27</sup>. No mestrado, procurei, ainda, *cruzar* estes conceitos com a *Pluriversalidade* de Mogobe Ramose (2011); o que foi essencial para defender “A *Queda do Céu*” enquanto obra propriamente filosófica e contracolonial, talvez o primeiro grande ‘tratado’ escrito sobre/pelas filosofias ameríndias. Interpretação epistemológica baseada em uma concepção antieurocêntrica, ou melhor, *descentralizada* do que compreender enquanto Filosofia, derivada daquela interlocução teórica ou leitura cruzada. Ou seja, orientei-me pela “*confluência*” (Cf. Santos, 2015: 89-104) da concepção formulada por Ramose – de especulação filosófica enquanto atividade *pluriversal* do pensamento – com a teoria da *Contracolonialidade*. Um último ponto que vale destaque nesta leitura, essencial a todos aqueles que se interessam pela descolonização do pensamento teórico e/ou das práticas políticas, está na percepção e fundamentação da incompatibilidade ontológica das diversas matrizes filosóficas dos “*povos afropindorâmicos*” com as noções capital-colonialistas de “*trabalho*” e “*posse*”, analisadas por Bispo dos Santos a partir da leitura cruzada da Bíblia e de Marx (Santos, 2015: 37-46)<sup>28</sup>.

Por outro lado, aquela distinção praxológica e conceitual entre contracolonização/contracolonialidade e descolonização/decolonialidade (palavras que, a meu ver, travam um jogo brincante, sagrado e profano, enquanto ensinam a lutar e a se defender – como nas rodas de capoeira) não se apresentou por escrito. No livro (Santos, 2015) privilegia-se quase sempre o primeiro par conceitual, tendo os termos do segundo aparecido apenas uma vez e em breve nota<sup>29</sup>. Surgira oralmente. Transcrevo:

[...] eu estou dizendo contracolonialista, eu não estou dizendo descolonialista, descolonizado... Eu não uso esse termo descolonizado, porque não sou eu que devo usar esse termo, são outras pessoas... porque? Eu só acreditaria na descolonização se os próprios colonizadores desistissem de continuar colonizando e fossem desfazer a besteira que eles fizeram, mas isso não é possível... porque muita gente já morreu, então... primeiro que eles não desistiram de colonizar, eles continuam colonizando

<sup>26</sup> Concepção que resumimos, no início deste artigo, com a primeira frase citada de Simas & Rufino (2018), mas que remete a inúmeras discussões, desenvolvimentos e debates impulsionados, pelo menos, desde a coletânea organizada por Lander (2005) – aonde destaco o artigo de Quijano (2005);

<sup>27</sup> Cf.: “*Apresentação, por José Jorge de Carvalho – Uma voz quilombola na contracolonização da academia*” (In: Santos, 2015: 9-18) e a “*Introdução*” (Idem: 19-24);

<sup>28</sup> Cf. também, a esse respeito – de uma crítica contracolonial do *trabalho* sob o regime capitalista – Cf. Kopenawa & Albert, 2015: 294, 302, 312, 390, 435-438, 526 e 561;

<sup>29</sup> “Utilizarei alternativamente colonização afro-pindorâmica para denominar a colonização nas Américas, enquanto um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento.” (Santos, 2015:20);

ao extremo, com muito mais sofisticação, então se eles não desistiram de colonizar eles não vão descolonizar. E nós não vamos descolonizar, por que nós não sabemos, por que nós não colonizamos... Eu não sei desmanchar uma coisa que eu também não sei fazer, eu posso até destruir, mas desmanchar não. Agora, nós vamos contracolonizar! Porque a contracolonização é a resistência e não a desistência... e eu não acredito na desistência desse povo perverso. Então, o que é o termo Quilombo? Quilombo é contracolonização, não cabe no marxismo, não cabe... (SANTOS, 2017: 19' 25" – 21' 03")

Tal distinção, entretanto, fora fundamental para o desenvolvimento da minha pesquisa de mestrado ao se propor enquanto articuladora de uma filosofia descolonizante, por meio de uma investigação analítica e imanente de “*A Queda do Céu*” que a encarasse, por sua vez, enquanto uma obra de filosofia contracolonial. Apesar de não fugirmos das contradições e possíveis equívocos, procurei propor experimentações para uma filosofia que “desistisse” da *verticalidade colonialista* – marcante do “*pensamento euro-cristão*” (Santos, 2015) e, também, de toda filosofia com pretensões universalizantes, inclusive as ditas ateístas e/ou laicas.

Visando “desintoxicar-se dos primados ocidentais” (Moraes, s/data: 1); para poder construir (ainda que por “desenhos de palavras”) *confluências* com as *circularidades* filosóficas dos *povos contra colonialistas* e sua produção (oral) de conhecimento ancestral (Santos, 2015); movimentos (en)cruzados que enxergo como tarefas fundamentais para a decolonialidade. Postura que – apesar das autocríticas e reformulações desenvolvidas nos dois anos que separaram a redação deste artigo e daquela dissertação – continuo acreditando ser a mais honesta, responsável<sup>30</sup> e potente para um pensador branco e com uma formação ocidentalizada que, ainda assim, procura romper – ou, no mínimo, desconstruir (auto)criticamente – com as heranças da colonialidade eurocêntrica, racista, patriarcal, homofóbica, estadolátrica e epistemicida.

Há, ainda, uma última influência que move meus trabalhos (tanto na dissertação quanto neste artigo), inerente à intenção/tarefa de contribuir para a “produção de uma descolonização filosófica inspirada nos saberes contracoloniais” (Autor, 2019: 68). Para além daquela atitude de “desistência/desintoxicação” frente à verticalidade colonizadora do pensamento, outro componente que vejo como essencial para um *processo contínuo de descolonização da filosofia* é: o que Renato Noguera apresentou como “exercício de *desfarsar* o controle” do pensamento colonial sobre a produção filosófica.

---

<sup>30</sup> Quando me refiro às *responsabilidades* políticas da produção e/ou ensino de filosofia penso no processo contínuo de construção de “*um conceito de responsabilidade radical alternativo*” e suas ponderações, conforme impulsionadas em: Ceppas, 2014: 244. Cf. Autor: 2019: 41;

Em certa medida, o verbo *desfarsar* aparece aqui como um neologismo para indicar o desmascarar da farsa do controle, isto é, uma denúncia do disfarce do dragão avassalador em pele de ovelha (branca). [...] Se o regime social de controle é cínico, se o cogito da mercadoria é hipócrita, farsante e audaz em se manter embranquecendo a tudo e todos, o devir-negro contido nos gritos das ruas é para desfarsar, desfazer a farsa. (Noguera, 2016: 64)

Descolonizar a filosofia é *desfazer a farsa* de sua exclusividade sob os moldes do cânone ocidental, *desfarsar* suas relações íntimas com o poder e o projeto colonialistas. E, por isso, as filosofias, lutas e tradições daqueles povos que *(re)existem contracolonialmente* a essas farsas, há séculos, são inspirações essenciais para uma descolonização filosófica, ou seja, para uma prática contínua de criação de novos primados éticos que pensem/lutem por outros mundos possíveis.

Peço desculpas pela extensão desses comentários sobre bases e inspirações. Todavia, me parece fundamental resumir os caminhos percorridos – para (re)abrir os trabalhos e *defumar* nosso texto-encruzilhada – esclarecendo aqueles dois conceitos presentes no subtítulo da dissertação. A respeito da *contracolonialidade filosófica*, creio, já falei o suficiente. Resta, por fim, retomar sinteticamente o que chamei *cosmopolítica xamânica* – para particularizar a tradição filosófica yanomami inscrita em “A Queda do Céu”. Penso que essa *cosmopolítica* poderia ser facilmente exemplificada e compreendida se ouvirmos/refletirmos com respeito e atenção sobre o protagonismo (teórico-discursivo e prático-político) que Kopenawa atribui aos *xapiri*, tanto no que diz respeito às suas lutas e sonhos, quanto às suas palavras e ideias.

Tal centralidade cósmico-metafísica e, ao mesmo tempo, político-cotidiana que essas entidades xamânicas tem na *preservação e reprodução da filosofia, da sociedade e dos mundos yanomami* atravessa todo o conjunto da obra. Mas podemos apontar como um dos pontos em que tais atividades filosóficas se tornam mais evidentes, com toda a sua complexidade poética e política, sugerindo a leitura de “As flores do sonho” (Kopenawa & Albert, 2015: 454-467). Este vigésimo segundo capítulo se inicia com a afirmação de que apenas quem conhece a “*força do pó de yãkoana*”<sup>31</sup> [...] *pode de fato conhecer a floresta*”

<sup>31</sup> O *pó de yãkoana* é um alucinógeno consumido pelos xamãs yanomami para entrar em contato com os *xapiri*. Estando, inclusive, nas bases tanto de sua pedagogia cosmopolítica quanto de seu modo onírico de criação de conceitos. Não nos cabe, aqui, infelizmente, tecer grandes comentários a seu respeito, posto que a profundidade que abordar tal questão demanda esgotaria os limites do presente artigo. Vale sublinhar, todavia, a descrição de seus efeitos, sempre feita por uma “força” ou “poder” em relação direta com o verbo *nomã* [literalmente, “morrer”]. Para os leitores que se interessem pela questão, remeto à leitura de: Kopenawa & Albert, 2015: 93-98, 145, 167, 231, 351, 352, 376, 391, 458, 471, 500, 507, 510 e 608; e Autor, 2019: 20, 54, 78, 87, 88, 94-104, 111-115, 119, 121, 126, 137, 139 e 143-149;

(Idem: 455), leia-se, o Mundo<sup>32</sup>. Na sequência, tal centralidade da *relação xamã-xapiri* (mediada pelo “*poder do pó de yãkoana*”) mostra-se como fundamental para a intuição do *caráter estético/onírico da criação xamânica de conceitos*. Ao mesmo tempo, remete à *relação escrita-esquecimento* como a origem epistemológica do etnocentrismo epistemicida, marcante das concepções *napë* de Filosofia – o “pensamento curto e obscuro”, a “egopolítica do conhecimento” (Grosfoguel, 2008) e/ou as “razões intransigentes” (Simas & Rufino, 2018).

[os xamãs...] Bebem yãkoana para poder contemplar suas imagens [dos xapiri], em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, com seus desenhos negros e suas mentiras. [...] Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos xapiri, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenharam sobre peles de árvores derrubadas! (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 455)

Ou, ainda, ao fim do posfácio (Kopenawa & Albert, 2015: 499-511), que teve – na dissertação – o papel de consolidar definitivamente a leitura proposta do *xamanismo enquanto filosofia ameríndia*. Intitulado “*Palavras de Omama*”, apresentou diversos trechos que permitiram a consolidação da hipótese que orientara minha pesquisa de mestrado. Um dos principais: quando Kopenawa evidencia que (aquilo que chamei) o *devir xamânico* e as “palavras dos xapiri” são, assim como a filosofia acumulada em nossas bibliotecas (ainda que apontem a caminhos/“direções” bastante distintas), uma *prática de criação do conhecimento e/ou atividade inesgotável do pensamento*, em eterna relação sócio-pedagógica de (re)aprendizagem e ensino coletivo. Ou seja, uma passagem que potencializa, também, uma relação direta com já citado conceito de “*Pluriversalidade*” criado por Ramose. (Cf. Kopenawa & Albert, 2015: 505)

Ao contrário, quando bebemos o pó de yãkoana como Omama nos ensinou a fazer, nossos pensamentos nunca ficam ociosos. Podem crescer, caminhar e se multiplicar ao longe, em todas as direções. Para nós, é esse o verdadeiro modo de conseguir sabedoria. [...] nunca mais quero ouvir más palavras sobre os xapiri! Omama os criou depois de ter desenhado nossa floresta e, desde então, eles continuaram cuidando de nós. [...] Seus cantos fazem nosso pensamento aumentar em todas as direções e ficar firmes. E por isso vamos continuar fazendo dançar suas imagens e

<sup>32</sup> Para uma explicação mais aprofundada da unidade conceitual (linguística e metafísica) yanomami - essencial ao pensamento xamânico expresso nos discursos de Kopenawa - entre aquilo que, nós *napë* (ocidentais), estaríamos mais acostumados a pensar por termos distintos de Floresta e de Mundo, Cf.: Kopenawa & Albert, 2015: 106, 125, 144, 152, 157, 189, 195, 196, 204, 329, 420, 432, 461, 478, 484, 496 e 501; e/ou Autor, 2019: 53, 91, 94, 97, 99, 104, 123, 127, 137 e 139;

defendendo suas casas, enquanto estivermos vivos. Somos habitantes da floresta. É esse o nosso modo de ser e são estas as palavras que quero fazer os brancos entenderem. (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 510-511)

### 3. Filosofias que dançam entre mundos: visíveis e invisíveis, reais ou possíveis.

*“É preciso estar atento e forte, não temos tempo de temer a morte...”  
(Caetano Veloso e Gilberto Gil)*

Uma contribuição essencial da já mencionada disciplina foi: sublinhar a necessidade de uma atenção constante às influências de nossos referenciais teóricos sobre nossas hipóteses, objetivos e conclusões de pesquisa. Em suma, a percepção e reflexão (auto)críticas e permanentes sobre nossas heranças teóricas (ocidentalizadas) – o “*carrego colonial*” que Kopenawa chamaria de “*rastros de ensinamento*”<sup>33</sup> – e a forma como elas incidem em nossas práticas de/por uma produção do conhecimento descolonizado e/ou descolonizante. Movimento de responsabilidade e honestidade intelectual que, a primeira vista, pode parecer um simples clichê, mas que apresenta toda a sua força, potência e complexidade quando o assumimos em nossa práxis de pesquisa. Na releitura de minha dissertação, organizando a construção do presente artigo, saltou-me aos olhos a radical influência que (minhas leituras entusiasmadas de) Deleuze & Guattari operaram sobre minha análise da obra de Kopenawa & Albert.

Influência esta que acreditava estar minimizada pelos tensionamentos com outras duas ‘concepções de filosofia’, apresentadas algumas páginas a cima – a *pluriversalidade* de Ramose e a *contracolonização* de Bispo dos Santos. Entretanto, relendo aquele texto à luz das discussões promovidas neste primeiro semestre de doutorado, meu “*rastro*” deleuze-guattariano apareceu com muito mais força do que imaginava durante o processo de redação. Sobretudo no que diz respeito às investigações/interpretações de um *Plano de Imanência Xamânico* e/ou dos discursos filosóficos de Kopenawa como construídos pelos *modos oníricos de criação de conceitos* e *devires-xamânicos*, onde os *xapiri* eram identificados (para não dizer reduzidos) ora como *personagens conceituais*, ora como *intercessores* (Cf. Deleuze & Guattari, 2011: 45-102; Deleuze & Guattari, 2012b: 11-120; e Deleuze, 2013: 155-172).

---

<sup>33</sup> Sobre a noção de “carrego colonial”: Cf. Simas & Rufino, 2019: 17-24; 2018: 21-22; 2020: 13-14; Rufino, 2019; e sobre o conceito xamânico de “*rastros de ensinamento*”, ou simplesmente “*rastros*”, e as diversas e incontáveis formas que aparece na obra de Kopenawa & Albert, creio ser válido: Cf. Autor, 2019: 74-79, 88-89, 98, 106, 116, 133, 137 e 147;



Todavia, a preocupação por não deixar meu referencial teórico operar de forma reducionista (e, ao fim e ao cabo, colonialista) sobre o pensamento e as palavras de Kopenawa já se fazia presente e, por isso mesmo, procurei tencioná-lo com aquelas duas outras concepções. E se faço mais esta ressalva, aqui, não é para negar de todo a importância dialógica desta aliança, ou melhor, desta *encruzilhada filosófica/interétnica* que procurei construir como base referencial para abordarmos as “palavras de um xamã yanomami”. Ao contrário: apontar os limites da abordagem, no interior da encruzilhada, como algo que só pude perceber quase dois anos após a defesa. E, ainda, afirmar que – apesar dessa percepção (auto)crítica – continuo a avaliar/defender a perspectiva deleuze-guattariana como, entre as filosofias ocidentais, a mais interessante e disponível para um processo de descolonização filosófica; a partir do (en)cruzamento teórico, seja por meio do enfrentamento das contradições ou da construção de alianças, com as teorias de/contracoloniais. Ainda assim, este é apenas um dos vários caminhos possíveis àquele processo que procuro contribuir: desenvolver “*exercício[s] de descolonização permanente do pensamento*” (Viveiros de Castro, 2015: 32), prática contínua e coletiva de criação de *novos rastros teóricos*, decoloniais, libertários, antirracistas e horizontais.

Viveiros de Castro foi, por sua vez, outra referência basilar da dissertação, não apenas pela sugestão desse processo contínuo e experimental, defendido como sendo “a verdadeira missão da antropologia” (Idem); e que procurei expandir como uma tarefa urgente à filosofia e todas as ciências humanas. Mas, também, por sua teorização a respeito do *perspectivismo multinaturalista*<sup>34</sup> que marcaria os sistemas filosóficos ameríndios (ou, no mínimo, os amazônicos) – outra teoria ocidentalizada que percebo, hoje, influiu exageradamente na dissertação. Contudo, pareceu-me preciso citar tal teoria por uma necessidade pontual: a de apresentar, enfim, a inspiração que me levou a sintetizar no termo *cosmopolítica xamanica* o “pensamento que se estende em todas as direções” de Kopenawa e suas constantes afirmações de que “para nós [yanomami] a política é outra coisa...”<sup>35</sup>. Investigando como poderíamos compreender estas expressões constantes e o que tal compreensão poderia contribuir para a construção de uma descolonização das teorias políticas ocidentalizadas, concordei, em grande medida, com a análise ou definição do *perspectivismo ameríndio* enquanto: “*uma teoria*

<sup>34</sup> Não cabe, aqui, apresentar tal teorização. Entretanto, já o fiz em outro artigo (Autor, 2020), e na própria dissertação (Cf. Autor, 2019: 35-48). Sobre estes textos, vale registrar que, apesar da data de publicação, o primeiro foi redigido em 2017 (primeiro ano do mestrado) e viria a ser esboço da segunda parte do capítulo inicial da dissertação. Contudo, acredito, já apresentava os pontos mais importantes para uma introdução do conceito de *perspectivismo ameríndio* nos círculos filosófico-acadêmicos.

<sup>35</sup> Mais dois exemplos daqueles ritornelos discursivos de Kopenawa (Cf. nota 8);

*cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos*” (Viveiros de Castro, 2015: 43).

O ponto que nos interessa aqui, é apresentar a própria noção de *cosmopolítica xamânica* como mais um dos pontos em que minha convicção, no mínimo, titubeara, após o reencontro com o texto a partir da criticidade decolonial, (re)absorvida e radicalizada nos debates da disciplina recente. Entretanto, assim como afirmei em relação ao “*rastro*” teórico deleuziano, a percepção (auto)crítica da permanência de características ocidentalizadas naquele texto, não deve significar um simples descarte e renúncia dos movimentos e caminhos ali percorridos. Pelo contrário, tal percepção serve sobretudo para marcar a complexidade e a profundidade necessárias à tarefa urgente de descolonização do pensamento filosófico – esclarecendo, enfim, a importância de se encará-la como movimento constante e processual de leituras e releituras, de revisão e (auto)crítica, em suma, de desconstrução, desistência, desintoxicação, *descarrego da colonialidade* – “*a descolonização não pode se limitar a se banhar na beirada*”.

Com tais percepções, encontrei a sugestão/potência de outro caminho possível para pensarmos aquilo que denominei *cosmopolítica xamânica*, imanente às “palavras de um xamã yanomami” e sua relação de retroalimentação com os *xapiri*, não tão preso às concepções e tradições ocidentalizadas do conhecimento. E, provavelmente, mais profícuo e coerente com a intenção de promover uma descolonização filosófica inspirada e assentada nas tradições contracoloniais. Refiro-me à aproximação teórica, ou melhor, à aliança conceitual e analítica entre a (cosmo)política que para os yanomami “é outra coisa” (sempre orientada pelos “cantos dos *xapiri*”<sup>36</sup>), contracolonial, e às potencialidades de transgressão libertária e descolonizante que nos foi apresentada pela “*ciência encantada das macumbas*” (Simas & Rufino, 2018), a partir dos ensinamentos *incorporados* nos Caboclos e/ou por Exu. Tal potencia dialógica foi percebida e sugerida, em minha dissertação, sobretudo pelo conceito de *supravivência*, mas talvez de maneira muito apressada e, ao mesmo tempo, atravessada pelas referências do *perspectivismo multinaturalista* e do *devir* deleuziano (Cf. Autor, 2019: 31-34).

Desenvolver tal potencialidade de relação dialógica, ou melhor, de *cruzo conceitual* (Rufino, 2019) é um dos objetivos a ser percorrido nos próximos anos de doutorado. Entretanto, creio ser válido um resumo de como ela surgiu no texto do mestrado.

---

<sup>36</sup> Idem notas 8 e 20;

Servindo, assim, como mais um apontamento dialógico aos leitores, indicando uma trilha percebida naquela cartografia conceitual, mas que ainda está por ser percorrida com a devida calma; e, ao mesmo tempo, esboçar algumas linhas para minha tese futura. O termo *supravivência* foi criado no capítulo dedicado à construção do “conceito de caboclo” (Simas & Rufino, 2018: 97-104), enquanto componente deste e se referindo a sua condição existencial, cosmopolítica, de seres ao mesmo tempo metafísicos e políticos. Aproximação dialógica fundamental, portanto, para a compreensão da espécie de “dupla cidadania” que os xamãs apresentariam às “condições de vivo e morto” (Viveiros de Castro, 2015: 63).

No texto de Simas & Rufino, por sua vez, tal condição de *supravivência* se revelou a partir da relação de oposição (e, ao mesmo tempo, de desqualificação) das já mencionadas “razões intransigentes” – definidas pela “indisponibilidade ao *transe*” que marca a imensa maioria das construções filosóficas pensadas e difundidas pelo pensamento ocidentalizado e pelas políticas de colonização-capitalista:

[...] que nega[m] a mobilidade e os cruzos das experiências e das tessituras de saber. Percebe qualquer possibilidade fora de seu eixo como algo a ser combatido. Por isso, as razões intransigentes são avessas ao transe como também o significam como possessão, descontrole e irracionalidade. Contrários às modalidades, esse modelo de razão criva o transe como uma perda de domínio do ser, que para ser salvo deve expulsar a experiência do movimento em troca da segurança da fixidez. (SIMAS & RUFINO, 2018: 100).

Já o “caráter supravivente” dos “caboclos que baixam nas macumbas brasileiras” define-se enquanto:

[...] **empreendimento inventivo da travessia**. Essa perspectiva afronta o desencanto do projeto colonial e o esculhamba quando **abre a possibilidade do ser em cruço contínuo, o caboclo**. Ele, o caboclo, é o ser-disponível, o ser-no-mundo, o que está aí. O ser indisponível para a caboclição é aquele que não se dispõe a ir; é o normatizado nas regras da civilidade. [...] Se o caboclo, todavia, não é um vivente e não é um espírito, o que ele seria? O caboclo é **supravivente; aquele que está além da nossa concepção de vida biológica, filosófica e histórica. A condição do encanto é a da experiência enquanto existência, superando assim as noções fechadas de vida e morte**. A *supravivência* não é a vida nem a morte. Ela é a **existência experimentalmente alterada**. O supravivente não teme a morte e não navega nas águas do pecado. A morte se torna um enigma de continuidade na presença. (SIMAS & RUFINO, 2018: 101, grifos meus)

Na dissertação apontei a potencialidade de aproximação entre os *xapiri* de Kopenawa e os *caboclos*, de Simas & Rufino (Cf. Autor, 2019: 31-34, 98, 103-104, 113 e 160). No mínimo, por compartilharem esta *condição de supravivência* e por percebemos, nos discursos de Kopenawa, que a própria função cosmopolítica do xamã também o aproximava de tal condição, descrita por Simas e Rufino a partir da “ciência encantada das macumbas”.

Possibilitando, assim, a conclusão de que o ‘ser xamã’ seria, em si, não apenas uma abertura da “possibilidade do ser em cruzo contínuo”, mas propriamente a atualização dessa potencialidade virtual. Tanto o “ser xamânico” quanto o “conceito de xapiri”, próprios ao xamanismo yanomami, parecem confluir com o “*conceito de caboclo, como ser supravivente, multitemporal e uma antinomia da civilidade, [que nos] revela[m] outras veredas das reflexões acerca da existência e da natureza do ser e das suas produções de conhecimento.*” (Simas & Rufino, 2018: 102).

Tal potencialidade dialógica se faz, ainda e mais uma vez, com a teoria de Bispo dos Santos, pois: tal *cruzo/confluência* aproxima “as palavras de um xamã yanomami”, “a ciência encantada das macumbas” e as “guerras da colonização” (Cf. Santos, 2015: 47-80). As três obras/concepções parecem concordar, ao investirem contra a colonização do pensamento filosófico, naquilo que os “pesquisadores-cambonos” sugerem pela identificação entre “campo de batalha e campo de mandinga”<sup>37</sup>. Ou seja, uma *confluência entre militância política e cosmovisão “encantada”* do Sistema-Mundo, um dos componentes fundamentais àquilo que procurei esboçar com o conceito de “cosmopolítica contracolonial”. O que podemos traduzir/resumir como uma *identificação entre resistência e religiosidade* na construção de toda e qualquer cosmovisão – inclusive a cristã/colonial/monoteísta, como demonstrou, muito bem, a análise de Santos (2015: 38-39); ponto que se aproxima, também, da crítica xamanica de Kopenawa acerca da proximidade prática e teórica entre *cristianismo* e *colonização* (Cf. “A Missão”, Kopenawa & Albert, 2015: 254-273). Perceptível mesmo nas cosmovisões disfarçadas por contornos laicos e/ou ateus (Cf. Bernasconi, 2002; Autor, 2019: 32-35, 47, 56-59, 67 e 128); e que considero uma das estratégias mais hipócritas da colonialidade do saber.

Apontando para novas necessidades urgentes às propostas de descolonização do pensamento: por um lado, de *desfarsar do ideal de laicização da produção filosófica*; e por outro lado, perceber (com a atenção que deve ser dada a todos os movimentos do inimigo no campo de batalha) que a estruturação do Sistema-Mundo colonial e capitalista no qual (sobre)vivemos se desenvolveu e se mantém não apenas política e economicamente, mas, também, por operações opressivas no campo metafísico – ou, se preferirmos, no âmbito da cosmovisão. Muito se diz nos atuais círculos acadêmicos da decolonialidade sobre o conceito

---

<sup>37</sup> A última expressão entre aspas é o título do capítulo 13, In: Simas & Rufino, 2018: 105-112. Já a primeira, refere-se à noção de “O pesquisador cambono” (que compreendo como criação de uma modalidade de ‘filósofo descolonial’ emergido dos terreiros) título do cap. 4 (Idem: 33-40);

de “*epistemicídio*” – extermínio e/ou submissão de outros caminhos epistêmicos incompatíveis aquele que as filosofias ocidentalizadas tornaram hegemônico – que está na gênese do desenvolvimento colonialista do Sistema-Mundo capitalista. Mas não me parece ter-se dado devida atenção<sup>38</sup>, ainda, a outro fenômeno correlato ao epistemicídio e tão fundamental para a manutenção globalizante do Sistema-Mundo Capital-Colônia: o *processo de enfeitiçamento coletivo da sociedade* que, operando sempre pela aparente inevitabilidade de “alternativas infernais” (desemprego ou subemprego; fome ou agronegócio; racismo ou aculturação; etc.), axiomatiza toda forma de resistência e seca as fontes de esperança/possibilidades de outras formas de vida e potencializações de outras realidades (Cf. Stengers).

Em suma, algo muito próximo àquilo que Simas & Rufino encaram sobre o termo de “*desencanto*” e/ou às análises sobre “*O capitalismo como religião*” (Benjamin, 2013); mas que, me parece, tem uma formulação mais interessante (sobretudo, por suas potencialidades de confluência com os *rastros de ensinamentos das cosmovisões contracolonialistas*) e recente na análise da “*Feitiçaria capitalista*”, associando as chamadas “leis do mercado” ao “poder de encantamento mágico” (Cf. Stengers & Pignarre, 2017). Perspectiva fundamental para que possamos combater todas as formas e níveis de extermínios e negacionismos que sustentam este Sistema-Mundo racista, colonialista, genocida, epistemicida e ecocida do capitalismo contemporâneo – autodeclarado o (único) “mundo real” e possível.

A psicologia individual é perfeitamente descabida quando se trata do capitalismo. Este deve, antes, ser compreendido como um funcionamento, ou uma máquina, que fabrica a cada conjuntura sua própria necessidade, seus próprios atores, e destrói aqueles que não souberam abraçar as novas oportunidades. [...]é o que pensam os economistas, servís ou iluminados, que falam das ‘leis do mercado’ que se impõem quaisquer que sejam os nossos projetos e esperanças fúteis. De fato o capitalismo tem algo de transcendente [...] que traduz o caráter indomável dos agenciamentos que articulam os processos materiais, em cuja estabilidade o que foi chamado de “desenvolvimento” pensou poder acreditar. O modo de transcendência do capitalismo não é implacável, apenas radicalmente irresponsável, incapaz de responder por seja lá o que for. E ele não tem nada haver com o ‘materialismo’ com o qual as pessoas de fé o associam. Em contraste com Gaia, ele deveria é ser associado com um poder de tipo ‘espiritual’ (maléfico), um poder que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossas vidas e nossas práticas. [...] A contemporaneidade desse duplo devir planetário não tem nada de casual: a brutalidade de Gaia corresponde à brutalidade daquilo que a provocou, a de um ‘desenvolvimento’ cego às suas conseqüências, ou, mais precisamente, que só leva em conta suas conseqüências do ponto de vista das novas fontes de lucro que ele pode acarretar. [...] Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela.

<sup>38</sup> O que teve como exceção, embora pontual, do professor Wallace em sua “aula/live” sobre o pensamento de Kopenawa (Moraes, 2021 a) ao comentar sobre o “feitiço da mercadoria”;

Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio.  
(Stengers, 2015: 46-47, grifos da autora)

Por fim, despachamos no texto-encruzilhada, uma última aproximação entre conceitos de Simas & Rufino e de Kopenawa & Albert – potencializada pelas passagens em que os primeiros comentam a narrativa mítica sobre como “Exu virou o IgbáKetá: Senhor da Terceira Cabaça” (Cf. Simas & Rufino, 2018: 114). A proximidade da sabedoria de Ifá com a filosofia xamânica de Kopenawa pareceu óbvia, ao enxergar na última um “plano de imanência” constantemente atravessado pelas narrativas e personagens míticos da tradição yanomami (Cf. Autor, 2019: 35). Todavia, tal cruzo potencial vai além (e se mantém aquém das (auto)críticas possíveis àquela perspectiva). Pois, comentando *a transformação de Exu em IgbáKetá*, os pesquisadores-cambonos acabaram proporcionando, para nossa leitura, uma proximidade extrema entre o “*pensamento exusíaco*” e aquilo que Bruce Albert chamou de “*homeopatia simbólica do xamanismo*” (Cf. Kopenawa & Albert, 2015: 623) e que procurei desenvolver como uma das contribuições contracoloniais de Kopenawa ao desenvolvimento de uma práxis decolonial de escrita filosófica (Cf. Autor, 2019: 97-109).

Ambas as práxis (exusíaca ou xamânica) apresentam uma concepção de Mundo segundo a qual “*remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser invisível e o que não se vê pode ser presença, o dito pode não dizer e o não dito pode fazer discursos vigorosos.*” (Simas & Rufino, 2018: 114). E, por fim, uma interpretação possível às três cabaças da narrativa de Ifá é: enxergar as duas primeiras enquanto metáforas oraculares do “*Grande Divisor*” (Cf. Viveiros de Castro, 2015) enquanto fundação (*assentamento*) das “*razões intransigentes*” – a saber, a dicotomia (ocidental e colonialista) entre natureza e cultura. A atitude de Exu<sup>39</sup>, então, seria um correlato mítico àquela atitude epistemológica que identifiquei como uma das principais estratégias discursivas da filosofia contracolonial de Kopenawa: a irredutibilidade de seu pensamento às investigações dualistas e/ou aos termos da dicotomia clássica entre natureza e cultura.

Alinhar, ou melhor, compor, *assentar*, a Filosofia, entendida enquanto prática criativa, nestas concepções de mundo não-dualistas, portanto, parece-me uma tarefa fundamental para que possamos construir textos que sirvam como instrumentos de transformação da realidade e contribuam para um processo contínuo de descolonização do pensamento e das práticas

---

<sup>39</sup> “Exu pediu imediatamente uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas na terceira. Balançou bem.” (Simas & Rufino, 2018: 114);

conceituais. Tal processo deve ser encarado, por sua vez, enquanto “empreendimento inventivo de travessia”, *dança do pensar*, criando textos que não sejam, apenas, “desenhos negros e mentiras” que “não falam nem pensam”; mas, sim, textos *exusíacos* que se aproximem dos *xapiri yanomami*, dos *caboclos* e todos os tipos de cantos contracoloniais que “fazem nosso pensamento aumentar em todas as direções e ficar firmes”. *Abrindo caminhos para a libertação, subversão ou transgressão, daquela relação íntima entre escrita e esquecimento* que Kopenawa percebeu contra-antropologicamente como uma das principais características do pensamento ocidentalizado (*napë*). Ou seja, retornamos àquela observação inicial segundo a qual a descolonização do pensamento filosófico só parece possível enquanto práxis criativa que incida tanto nos conteúdos quanto nas formas de nossos textos.

Mais do que uma tarefa de denúncia, desintoxicação e desistência, das invisibilizações epistemicidas, o essencial é que essas tarefas impulsionem um processo (criativo e contínuo) de construção teórica e prática de outras formas de encarar a produção acadêmica, a vida e o mundo filosoficamente, combatendo a “feitiçaria capitalista” em todos seus níveis de domínio. Não uma filosofia intransigente e desencantada, colonial e entediante, racista e opressora, ecocida e suicida, baseada na suposição (cada dia mais insustentável) da dicotomia entre natureza e cultura. Mas, sim, uma filosofia transgressora e descolonizante que nos force a “pensar em todas as direções”. *Uma filosofia que se construa nas encruzilhadas das trilhas da mata com os becos da favela, confluindo decolonialidade e contracolonização, textos e travessias, transgressão e ancestralidade, resistência e supravivência, micropolítica<sup>40</sup> e metafísica, militância e festa, escrita e síncope, liberdade e alteridade, afetos e intelectos, conceitos e mandingas, devires e responsabilidades, pensamento crítico e alegria criativa, ações diretas e encantamentos, luta e vida... macerando ervas e palavras no preparo de veneno-remédios capazes de fazer nosso pensamento dançar e guerrear, desatando os nós e os rastros da colonialidade.*

Enfim, uma filosofia emergida na prática criativa de uma “política de vida” empenhada em “dobrar a lógica de mortandade” reinante no “estado de desencanto” (Simas & Rufino, 2020), inventando outros mundos possíveis ao nos descarregar do mundo colonial-capitalista e sua impotência opressora. Descolonizar (de fato) a filosofia é entendê-la

---

<sup>40</sup> Ao me referir, mesmo que pontualmente, à noção de *micropolítica* tenho em mente a concepção e as ressalvas apresentadas por Lima & Goldman (2018), em entrevista dedicada a afastar alguns clichês que se formaram em torno deste conceito no senso comum da academia brasileira e latino-americana, retomando a complexidade pragmática da formulação proposta por Deleuze & Guatarri (2012a);

enquanto *prática exusíaca de criação teórica* que faça o pensamento e os conceitos dançarem “ao som dos atabaques”<sup>41</sup>, ou seja, “*conceber a filosofia como abertura, como “um pensar que abre caminho”, inclusive para modos de pensar que não dependam das raízes ancestrais da filosofia acadêmica*” (Sodré, 2017: 65).

#### 4. Anarquistas, Ameríndios: práticas contracoloniais e descolonização teórica.

Na verdade eu estou propondo uma teoria nova [...] a partir da junção de filosofias indígenas, de filosofias africanas, afro-brasileiras e de filosofias anarquistas [...] amálgama decolonial e libertário que produz alguns conceitos fundamentais [.../nos quais] não tem nada mais importante do que a liberdade, o amor pela liberdade, a ajuda mútua e o autogoverno[...]. (Moraes, 2021a: 1h39’37” – 1h41’02”)

O trecho transcrito acima foi retirado do final da aula/“live” dedicada à obra de Kopenawa & Albert. No presente trabalho tal citação pareceu importantíssima não apenas para apontarmos a concordância entre as perspectivas do professor, dos debates e discussões internas à disciplina, e de minhas pesquisas; mas, sobretudo, para introduzir o último tema de nosso ensaio-encruzilhada: a confluência necessária não apenas entre decolonialidade e contracolonização, mas, também, de/com uma concepção anarquista e/ou libertária da luta anticapitalista.

Antes deste movimento final, todavia, gostaria de fazer um último comentário sobre nossa metodologia dialógica de escrita. Esta tem como consequência, muitas vezes, uma imprevisibilidade do processo de redação que acaba nos distanciando dos objetivos e caminhos previstos antecipadamente. Justamente, creio, por assumir, na escrita do texto, o fluxo natural das conversas ou debates, procurando dialogar com os leitores e com os conceitos e, assim, enveredando por caminhos imprevisíveis. É o caso, aqui, deste último ponto que trataremos – as *relações potenciais entre experiências práticas e “anárquicas” das sociedades contracoloniais e uma descolonização das teorias e conceitos da tradição política anarquista*. Tema que havia sido previsto como principal, ao planejar este artigo, mas que acabou por perder sua centralidade – frente às necessidades de assentamento conceitual que guiaram a escrita – e surgirá, enfim, como apontamento conclusivo, sempre, mirando ou sugerindo desenvolvimentos futuros.

---

<sup>41</sup> Cf. Sodré, 2017: 88-170;



Não poderia, entretanto, deixar de mencioná-lo. Posto que seja, talvez, nesta questão que a mencionada disciplina se demonstrou mais enriquecedora para uma releitura de minha dissertação a partir da confluência com outros referenciais teóricos. No trabalho defendido em 2019, minhas concepções anárquicas atravessavam todo o texto, mas, quase sempre, de maneira implícita às entrelinhas sugestivas e as poucas vezes em que as explicitarei foi para me identificar como alguém com “tendências anarquistas”. Tal caracterização se dava por não ter muito acúmulo teórico sobre autores anarquistas e nenhuma prática anarco-militante organizada – apesar da convicção (cada dia mais) crescente de que não há expectativa de libertação política e existencial da *feiticeira capitalista* sem a *destituição* do sistema de Estado, principal máquina de guerra e de sedução ilusionista da estrutura colonial-capitalista que se autoproclama, cotidianamente e pelos mais variados meios, como “única realidade possível” –; mesmo motivo pelo qual, no presente ensaio, darei preferência ao termo “libertário” ao invés de “anarquista”<sup>42</sup>, com o qual me identifico mais confortavelmente. A convicção poderia ser resumida pela percepção de que àquela tarefa de “compor com Gaia” para combater o “domínio capitalista” só faz sentido prático se partir de uma encruzilhada teórica e militante que ataque, ao mesmo tempo, *os quatro pilares da “cumeeira da modernidade”*: “*raça/racismo*”, “*monologização do mundo*” (ou *universalismo intransigente*), “*carrego colonial*” (*colonialidade*) e “*Estado-Nação*” (Cf. Rufino, 2019: 12-15). Compreendendo o último tanto como sistema de governo macropolítico, quanto expectativa para lutas micropolíticas, “*estadolatria*” (Cf. Moraes, 2020b). Encruzilhada praxológica fundamental para podermos encontrar palavras com poder de encantar o mundo e criar novos campos de possibilidade para o viver e o pensar.

é apostando na potência do cruzo e praticando o exercício de dobrar a linguagem – ações de ampliação de outras formas de comunicação – que firmarei que a colonialidade nada mais é do que o carrego colonial. Ou seja, a má sorte e o assombro propagado e mantido pelo espectro de violência do colonialismo. [...] A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. [...] As populações negro-africanas nas Américas já dobravam as palavras e enunciavam com a força de seus corpos os chamados discursos pós-coloniais e desferiam as ações de descolonização. [...] A eles podemos dedicar a máxima “as palavras têm poder”. De fato, elas têm. A palavra não se limita a ser veiculadora de sentidos, a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos. Os cumbas são poetas feiticeiros, encantadores do mundo através do verso. A virada

<sup>42</sup> Como disse, uma das principais dívidas que carregarei em relação à disciplina já tão mencionada é, justamente, a diminuição daquela lacuna teórica que apresento a respeito dos autores anarquistas. Contudo, ainda há muito a estudar antes de considerar tal lacuna preenchida. Para eventuais leitores que compartilhem deste desconhecimento, sugiro duas leituras que considerarei essenciais – por suas sínteses teóricas, históricas e introdutórias: Moraes, 2016; e, Mbah&Igariwey, 2018: 22-38;

linguística, elementar para a constituição da crítica ao colonialismo, pode ser também entendida como sendo a dobra na palavra performatizada pelos múltiplos saberes praticados na banda de cá do Atlântico. [...] a história, como um ofício de tecer narrativas, investe fortemente sobre o esquecimento. Assim, é na perspectiva da produção da não presença da diversidade que se institui uma compreensão universalista sobre as existências. (Rufino, 2019: 13-14)

Na dissertação há uma exceção àquele caráter transversal/sugestivo pelo qual tendências anarquistas se inseriram no texto: a sessão derradeira, dedicada às minhas “(in)conclusões” (Cf. Autor, 2019: 156-160). Esta parte final procurou articular uma última relação dialógica e conceitual (leia-se, um último *cruxo*): entre a concepção de *descolonização* explorada ao longo do texto (aquela inspirada nos ensinamentos contracoloniais) e as práticas de *destituição* apresentadas pelas publicações do Comitê Invisível<sup>43</sup> (2017). Partindo da identificação de dois imperativos na práxis de filosofia política de Kopenawa – a saber, “*viver lutando*” e “*sonhar pensando*” – que sintetizariam astarefas (ao mesmo tempo cotidianas e cosmológicas) fundamentais à cosmopolítica contracolonial do xamanismo yanomami: “cuidar dos seus”, “seguir a sabedoria dos antigos”, “fazer dançar os espíritos”, “sustentar o céu”, “impedir que a floresta recaia no caos”, “estender o pensamento em todas as direções” e “mudar o rumo do pensamento curto e obscuro dos brancos”<sup>44</sup>. Em seguida, aludi à publicação brasileira dos textos do CI – “Motim e destituição – Agora” – para conclamar a tarefa decolonial que, avaliava então, se imporia com urgência às práxis anticapitalistas:

Seja nas ruas, nas linhas de um texto, nos sonhos criadores ou nos acordes de um violão. No caso dos filósofos – sobretudo dos jovens aspirantes a esse título que é, ao mesmo tempo, ora o mais bajulado e ora o mais desprezado pelas tradições ocidentais – é urgente e fundamental gestos destituíntes. É necessário que destituamos os cânones epistemicidas e racistas da Filosofia ocidental, depredemos suas certezas egopolíticas e colonialistas e afirmemos as sabedorias cosmopolíticas, metafísicas e/ou estéticas dos “povos contracolonialistas”. Só assim poderemos fazer com que nossa escrita seja uma “máquina de guerra”, inserida no “movimento real que destitui o estado de coisas existentes”<sup>45</sup>. É necessário destituir o esquecimento que a escrita colonialista impôs ao nosso pensamento filosófico e nossas práticas políticas: a “destituição” é fundamental para a “descolonização”, pois é aquilo que possibilita enfrentarmos radicalmente o poder colonialista do saber e do viver – tanto no que se refere ao epistemicídio acadêmico quanto ao genocídio prático, diário e prolongado e, também, frente ao eco-suicídio generalizado que se avizinha, cada vez mais próximo em nossos horizontes. [...] Trata-se de uma apropriação “contraintuitiva” da Filosofia: uma afirmação de que ela pode ser mais do que o bichinho de pelúcia do colonialismo, uma violação de seus cânones que “desfarsa” os mitos civilizatórios e depreda-os de maneira (des)construtiva e “nos impele a criar conceitos para retomarmos a respiração.” [...] Descolonizar o pensamento é, portanto, não apenas reconhecer o caráter propriamente filosófico dos saberes contracoloniais, mas, também, destituir a propriedade filosófica do caráter colonial. É destituir o mundo criado pelo solipsismo ontológico, pelo etnocentrismo

<sup>43</sup> Doravante: CI;

<sup>44</sup> Idem notas 8, 20 e 21;

<sup>45</sup> Definição dada ao (anarco)“comunismo” In: Comitê Invisível, 2017: 106;

intelectual, pelo capitalismo econômico e pela colonização estatal. [...] Destituamos a filosofia colonial (colonizada e colonizadora) que sustenta o Sistema-Mundo monoteísta, o sistema econômico capitalista e a domesticação da civilidade – de carneiros à espera do abate pelas forças que monopolizam o poder estatal sobre corpos, espíritos e pensamentos. Façamos de nossas pesquisas e práticas outros devires que não o devir branco do ser, e façamos de nossos devires resistência, e de nossa resistência façamos outros mundos. (Autor, 2019: 156-160).

Hoje, depois de cursar a disciplina que impulsionou esta releitura, percebo o caráter (no mínimo) ingênuo e apressado destas linhas que encerraram minha dissertação e, também, a contradição entre a proposta que guiara o trabalho e a base eurocêntrica do anarco-comunismo proposto pelos textos do CI. Percepção que me obriga a uma última autocrítica: o reconhecimento daquela lacuna sobre as tradições teóricas do anarquismo, cujo preenchimento será tarefa fundamental ao doutorado. Tal lacuna, por sua vez, só me leva a concordar com as repetidas afirmações do professor Wallace de Moraes segundo as quais “*o anarquismo também sofreu um processo de epistemicídio histórico*”, muito mais do que teorias marxistas ou outras correntes que criticaram o capitalismo, mas sem abandonar o compromisso com a formação estatal – em suma, as perspectivas críticas ao capitalismo, mas, mesmo assim, *estadolátricas*.

Devo mencionar, ainda, uma referência basilar daquelas “tendências anarquistas” que guiaram, implicitamente, toda dissertação: as “pesquisas de antropologia política” que Pierre Clastres desenvolveu em seu livro “*Sociedade contra o Estado*” (Cf. Clastres, 2013). Referência fundamental para a busca de uma compreensão complexa e aprofundada das repetidas afirmações de Kopenawa segundo as quais “para nós a política é outra coisa”. E, também, para compreendermos o modo de funcionamento contracolonial da organização social yanomami e a “concepção de liderança” implícita ao seu xamanismo. Seguindo Clastres, pudemos perceber a complexidade da vida social desta(s) comunidade(s) baseadas em uma organização do poder (leia-se, uma política) que se promove e desenvolve enquanto recusa consensual e ativa *contra a possibilidade de formação do Estado*<sup>46</sup> – da separação entre centro de poder e corpo social, tão impossível (ao mesmo tempo, desinteressante e descabida) para uma perspectiva yanomami quanto uma separação entre natureza e cultura ou, ainda, entre matéria e espírito, luta e cura, prática e pensamento (xamânicos), etc.

---

<sup>46</sup> Cf. sobretudo os ensaios intitulados “Troca e poder: filosofia da chefia indígena” e “O dever da palavra”, In: Clastres, 2013: 46-65 e 168-172, respectivamente;

A menção à obra de Clastres é essencial não apenas para concluir a apresentação das principais hipóteses perseguidas na dissertação ou da principal obra ‘anarquista’<sup>47</sup> nela trabalhada. Mas, sim, para apontar duas últimas possibilidades de *cruzos* conceituais *arriados* (oferecidas como *ebós epistemológicos*) neste ensaio/encruzilhada, como potenciais caminhos (*rolês*) para pesquisas futuras<sup>48</sup>. Primeiro, uma *leitura cruzada* das pesquisas de Clastres com a obra “*Anarquismo Africano: a história de um movimento*” (Mbah&Igariwey, 2018). Tal (en)cruzamento, me parece, apresentaria enorme potência àquela proposição inventiva de uma “teoria nova”, posto que ambas as obras contribuam, cada uma a seu modo, para *desfarçarmos* hipocrisia presente na crítica mais comum feita às perspectivas, teorias e lutas anarquistas – aquela segundo a qual seria historicamente inexistente e pragmaticamente impossível a organização de uma sociedade livre de opressões sistêmicas sem a intermediação estrutural de um Estado. A hipocrisia do argumento baseado em, diria Stengers, mais uma “alternativa infernal”: ou opressão de classe (capitalismo) ou comunismo estadolátrico, expressando a fórmula dualista (supostamente inevitável) das possibilidades sociais-macropolíticas.

Essa falácia cai por terra em ambas as leituras indicadas para *CRUZO* – pois, ao tomarmos conhecimento (potenciando inspirações para nossa luta política), tanto dos *Precedentes Anarquistas em África* ou *Comunalismo Africano* (Mbah&Igariwey, 2018: 39-51) quanto d’*A sociedade contra o Estado* (Clastres, 2013: 201-231); apreciamos duas apresentações detidas e profundas de sociedades com altíssimos níveis de complexidade política, econômica e social que desenvolveram (na prática) sistemas de *(es)conjuração da possibilidade de formação do Estado*.

---

<sup>47</sup> O uso das aspas simples procurou sinalizar uma leve ironia, pois, apesar da enorme potencialidade para reflexões e práticas que visam à construção de uma sociedade libertária pós-capitalista (e ter tido, inclusive, posterior influência sobre diversos círculos dedicados a tal construção), em momento algum de sua obra Clastres usa o termo “anarquismo” ou se detém diretamente às lutas/concepções políticas internas à sociedade capitalista ou combate da mesma. Para leitores que não tenham tido contato com a obra, creio que ela pode ser apresentada/resumida com as seguintes frases: “*Articulada com a antropologia das sociedades amazônicas, com a antropologia política e com a filosofia política, a obra de Clastres não pertence, contudo, a nenhum desses domínios enquanto especialidades. Ciência nômade, como diriam talvez Deleuze e Guattari, ela parece, antes, ocupar o espaço intersticial de um triado imaginário formado por esses três planos, sem deixar-se, no entanto, capturar por nenhum deles. [...] sua tese central: a ausência de Estado nas chamadas sociedades primitivas não deriva, como se costuma imaginar, de seu baixo nível de desenvolvimento ou de sua suposta incompletude, mas de uma atitude ativa de recusa ao Estado, enquanto poder coercitivo separado da sociedade. ‘Contra o Estado’, portanto, mais que ‘sem Estado’.*” (Lima & Goldman, 2013: 11-12);

<sup>48</sup> Ambos os cruzos podem ser percebidos como “rastros de ensinamento” da disciplina já tão citada. Sobre as noções de “*Rolê e ebós epistemológicos*”: Cf. Rufino, 2019: 87-97;

Tais sistemas podem ser explicados e analisados por óticas distintas – tanto pela percepção de que as “*sociedades comunais foram (e são) amplamente autogestionadas, igualitárias e republicanas por natureza [.../e] a propriedade dos meios de produção era coletiva, assim como a produção social era consumida universalmente*” (Mbah&Igarriwey, 2018:45-46); quanto pelo “*esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado*” (Clastres, 2013: 231). Mas, independente do enfoque que preferirmos, o ensinamento se mantém: o anarquismo não se resume, apenas, por teorias utópicas e/ou ações diretas de pensadores ocidentais ou colonizados, críticos ao capitalismo e à estadolatria. *Anarquismo*, também, *(re)existe de forma supravivente nas práticas de contracolônização e autogoverno das sociedades ditas “primitivas”* – mesmo que não tendo a necessidade histórica de se autodeclarar anárquicas; justamente, por basearem sua vida social e coletiva em mecanismos de impedimento à construção de propriedade privada, de poder centralizado, de hierarquias autoritárias, da superpopulação, da “cosmovisão monoteísta” (Santos, 2015) e outras manifestações do Unodualista que inventa e impulsiona as empreitadas, estruturas e acumulações colonial-capitalistas das ‘civilizações’ de Estado e sua pretensa universalidade como sociedade global.

Vale sublinhar: a interpretação de que tais formas sociais remeteriam a um passado primitivo só se sustenta a partir de pressupostos e/ou verborragias, muitas vezes inconscientes (caso do próprio Clastres), racistas e evolucionistas. Pois, como demonstram Mbah, Igarriwey ou Clastres, por um lado, tais *sociedades são altamente complexas em sua organização contra-estadolátrica*; e, por outro lado, são, também, *contemporâneas em sua resistência constante de contracolônização*, como demonstram Antônio Bispo dos Santos, Davi Kopenawa ou tantas outras vozes ameríndias, quilombolas e libertárias que tem ganhado força e visibilidade nos últimos anos. A proposta de descolonização praxológica das perspectivas políticas (com a qual procuro contribuir) não se trata, portanto, de um ‘anarco-primitivismo’, nem nenhuma outra bandeira ou acusação baseada em concepções evolucionistas (e, em última análise, racistas) do funcionamento e possibilidades político-sociais. Pelo contrário, significa estar e manter-se disponível para afetar-se pela contracolônização contemporânea e, compondo alianças, fazer o pensamento transgredir ou transitar pelas práticas criativas (e coletivas) de outros mundos (e outras filosofias) possíveis – *filosofar em transe*.

Por fim, a última sugestão de *cruxo* conceitualque gostaria de “*arriar*”: a potencialidade de aproximação entre o conceito de *ajuda mútua* (Kropotkin, 2009), com a

*largueza de generosidade* apresentada no capítulo “*Paixão pela mercadoria*” (Kopenawa & Albert, 2015: 406-420)<sup>49</sup>. O conceito de “largueza de generosidade” está intimamente relacionado ao “conceito de liderança *yanomami*” (que teria, ainda, mais dois componentes: “*valentia guerreira*” e “*alegre sabedoria*”, Cf. Autor, 2019: 135) e/ou a “filosofia da chefia indígena” etnografada por Clastres. No que se refere, especificamente, à *largueza de generosidade* podemos perceber que tal concepção yanomami estende ainda mais a urgência de um (en)cruzamento entre teorias anarquistas e contra/decoloniais, em um ponto específico dos debates conceituais. Posto que além de surgir como um exemplo prático ou, no mínimo, uma inspiração pragmática para o desenvolvimento praxológico daquele conceito de *ajuda mútua*; ao mesmo tempo, contribui para uma (re)leitura descolonizante do mesmo.

Pois, basta uma rápida passagem pelo sumário do livro de Kropotkin para percebermos a influência, ou melhor, os “rastros” da perspectiva evolucionista/racista do desenvolvimento histórico sobre a organização de seus capítulos – partindo da “ajuda mútua entre animais” para chegar à “ajuda mútua entre nós”, escalonando, nesse percurso, àquelas entre “os selvagens”, “os bárbaros” e “a cidade medieval”. Ou seja, o que sugiro, neste último apontamento de cruzo conceitual possível entre anarquistas e ameríndios, não é usarmos o conceito anarquista-russo de *ajuda mútua* para se entender um ponto crucial da *ética yanomami*, sua “liderança”<sup>50</sup>. Parece-me mais interessante nesta relação, justamente, o contrário: a possibilidade de partir do conceito de Kopenawa (e da concepção de *liderança yanomami*) para, por um lado, celebrarmos um exemplo contemporâneo e contracolonial de uma sociedade baseada numa ética de *ajuda mútua* e numa política *contra o Estado* – que se estendem, junto com as práticas do pensamento, “em todas as direções” e não seguindo a linha reta do evolucionismo desenvolvimentista. E, por outro lado e sobretudo, refletirmos e caminharmos na busca de uma *leitura descolonizante do conceito de Kropotkin*, também fundamental para a práxis de desfazimento dos feitiços estadolátricos e (neo)coloniais do capitalismo-evolucionismo. Uma leitura que reconheça a importância da intuição e divulgação desse conceito, mas sem perder um ponto de vista crítico em relação às suas bases sócio-darwinistas e euro-centradas de formação histórica. Em suma, uma releitura crítica dedicada,

---

<sup>49</sup> Cf. Moraes 2021 a;

<sup>50</sup> Movimento que, creio, não seria necessariamente inválido, podendo ser bastante produtivo para àqueles leitores anarquistas (com maior familiaridade e acúmulo teórico sobre esta perspectiva) que se interessem por buscar uma compreensão dialógica das práticas de organização social ameríndias. Para esses, sugiro não só as leituras de Pierre Clastres (2013) e do cap. 19 de Kopenawa & Albert, mas desta obra inteira, ou, pelo menos, de seus oito últimos capítulos (2015: 375-498); e, também, os ensaios publicados no livro “*Arqueologia da Violência*” (Cf. Clastres, 2004);

justamente, à operação de ‘separarmos o joio do trigo’ (operação decolonial, mais no sentido da *desintoxicação* do que da *denúncia* ou da *desistência*) que considero necessária em nossas relações com filosofias ocidentais passíveis de compor alianças – sejam referentes ao anarquismo, à história da filosofia, à antropologia, ou qualquer outro campo do saber e da prática política com potencialidades libertárias.

Assumindo com responsabilidade a urgência de rechaçarmos (*desregararmos*) àquilo que se apresenta, no interior dessas teorias, em sua concepção ou aplicação prática, enquanto coniventes com as bases opressoras, racistas, estadolátricas, coloniais, patriarcais e/ou evolucionistas do sistema capitalista – e, também, de algumas propostas para sua superação ou combate. Mas, também, com atenção constante para não recairmos numa simples renegação precipitada de todo e qualquer pensamento proposto no/pelo Ocidente, em ‘cancelamentos’ que acabariam por transfigurar nossas intenções decoloniais como uma simples antítese das “razões intransigentes”. Tão fechada e sectária quanto, ao ponto de poderem ser definidos pelo mesmo aspecto exclusivista, já visto páginas acima, daquelas: o risco de praticarmos a(s) perspectiva(s) decolonial e/ou libertária como quem “*nega a mobilidade e os cruzos das experiências e das tessituras de saber. Percebe qualquer possibilidade fora de seu eixo como algo a ser combatido*”.

Uma filosofia descolonizante e libertária deve estar sempre disposta a fazer alianças, a atravessar e ser atravessada, com teorias alheias que potencializem encruzilhadas anticoloniais, anticapitalistas e antiestadolátricas – *sabendo (e aí está seu principal valor criativo) levar as contradições a sério (com responsabilidade), respeitando a pluralidade do conhecimento e das perspectivas em jogo na roda da pluriversalidade filosófica*. Em suma, estando “atento e forte” para distinguir àquilo que nos é interessante compor e apropriar daquilo que deve ser denunciado e combatido. Sem, todavia, propor ou recair em reducionismos universalizantes, dicotomias engessadas e/ou sínteses forçadas e artificiais; recusando-se a reduzir as ambiguidades à superação dialética, ou uma simples recusa surda e raivosa, ou qualquer outra forma de supressão das diferenças e diversidades em favor de um novo universal – pois toda “*monologização do mundo*” será sempre opressora, autoritária e epistemicida.

O princípio dessa movimentação dá nome a uma entidade mítica (Exu), cujo transporte de fala e noções não é, entretanto, dialético (como no movimento das ideias descrito por Deleuze), por **comportar a sustentação do conflito ou da contradição** como uma espécie de tertiumdatur que não é superável [...] que **não pretendem coincidir com uma verdade única, mas aberta a conexões**

**associativas.** Isto não significa submeter o pensamento à lógica do senso comum, que apenas reproduz o visível das representações cotidianas, mas fazê-lo refletir e guardar tanto o visível quanto o invisível do tecido simbólico constitutivo do comum fundamental [...] do sentido de reconstrução das formas de existência. (SODRÉ, 2017: 95; grifos em negrito nossos, em itálico do autor).

Um exemplo desta *movimentação atenta e forte* é a relação que o professor criou com o conceito de *Necropolítica* (Cf. Mbembe, 2016) ao: por um lado, identificar expositivamente as bases eurocêntricas do referencial teórico desta construção conceitual (Moraes, 2021b); mas, por outro lado, sabendo se apropriar do que havia de mais potente na mesma para ressignificá-las inventivamente, à luz de um contexto prático e uma tarefa teórica coerentes com o Brasil contemporâneo, com as tragédias da pandemia em curso e o enfrentamento do projeto genocida do (des)governo atual. Criando, assim, a noção de *Necrofilia Colonialista Outrocida* (Cf. Moraes, 2020a). Caminhamos...

*Rio de Janeiro, segundo semestre de 2021*

#### **REFERÊNCIAS BIBLIO(VIDEO/LINK)GRÁFICAS:**

ARAÚJO, Felipe; & CEPPAS, Filipe. (2017) A aula de filosofia como oficina de criação. In: Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana, e-issn 2359 – 6384, Feira de Santana, Edição Especial – Dossiê Filosofia e Ensino, p. 51-68. <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/issue/view/115/28>

BENJAMIN, Walter. (2013) O capitalismo como religião. São Paulo: Boitempo Editorial.

BERNASCONI, Robert. (2002) Etnicidade, cultura e filosofia. In: BUNNIN, N. & TSUIJAMES, E. P. (orgs.); Compêndio de Filosofia. São Paulo: Ed. Loyola, p. 611-625.

CEPPAS, Filipe. (2014) Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã. In: O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 23, n. 34, pp. 237-247. <http://docplayer.com.br/65582858-Responsabilidade-do-ensino-de-filosofia-nos-tropicos-o-professor-xama.html>

CLASTRES, Pierre. (2004) Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify.



CLASTRES, Pierre. (2013) A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify.

CÔMITE INVISÍVEL. (2017) Motim e destituição agora. São Paulo: n-1 edições.

DELEUZE, Gilles. (2013) Conversações. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles; & GUATTARI, Félix. (2011) O que é a filosofia?. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles; & GUATTARI, Félix. (2012a) Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles; & GUATTARI, Félix. (2012b) Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4. São Paulo: Editora 34.

FANON, Frantz. (2020) Pele negra, máscaras brancas. São Paulo: Ubu Editora.

GROSGOUEL, Ramón. (2008) Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: Revista Crítica de Ciências Sociais. Coimbra (Portugal), v. 80 (Epistemologias do Sul), p. 115-147. <https://rccs.revues.org/697#article-697>

GROSGOUEL, Ramón. (2016) A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. In: Revista Sociedade e Estado, v. 1, n. 1, p. 25-49. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/issue/view/467>

KOPENAWA, Davi; & ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia das Letras. [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4886744/mod\\_resource/content/1/A\\_QUEDA\\_DO\\_CEU.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4886744/mod_resource/content/1/A_QUEDA_DO_CEU.pdf)

KROPOTKIN, Piotr. (2009) Ajuda mútua: um fator de evolução. São Sebastião: A Senhora Editora. <https://otal.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2013/09/Ajuda-M%C3%BAtua-um-fator-de-evolu%C3%A7%C3%A3o-Piotr-Kropotkin.pdf>

LANDER, Edgardo (org.). (2005) A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires (Argentina): CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>

LIMA, Vladimir Moreira. (2019) A partir de Guattari 1: uma política da existência. Rio de Janeiro, Ponteio Edições.

LIMA, Vladimir Moreira; & GOLDMAN, Márcio. (2018) Entrevista: micropolítica e transformação social. In: Revista Novamerica, Rio de Janeiro, n. 159, p. 4-13. <http://www.novamerica.org.br/ong/wp-content/uploads/2019/06/0159.pdf>

LIMA, Tânia Stolze; & GOLDMAN, Márcio. (2013) Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *Op. cit.*, p. 9-24;

MBAH, Sam; & IGARIWEY, I. E. (2018) Anarquismo africano: a história de um movimento. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial.

MBEMBE, Achille. (2016) Necropolítica. In: Revista Arte & Ensaios, e-ISSN: 2448-3, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-147. <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>

MORAES, Wallace dos Santos de. (2016) Teses da teoria política anarco-comunista – reflexões a partir do pensamento de Kropotkin. In: JOURDAN, Camila; & Wallace dos Santos de Moraes (orgs.). Teoria Política Anarquista e Libertária. Rio de Janeiro: Editora Via Vérita. [https://drive.google.com/drive/folders/1GdLXXBM\\_jywWyYWcRQWr-eoajrme-MC](https://drive.google.com/drive/folders/1GdLXXBM_jywWyYWcRQWr-eoajrme-MC)

MORAES, Wallace dos Santos de. (2020a) A Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO) no Brasil. In: Portal Anarquista. <https://colectivolibertarioevora.wordpress.com/2020/06/17/a-necrofilia-colonialista-outrocida-nco-no-brasil1/>;

MORAES, Wallace dos Santos de. (2020b) Crítica à Estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial. In: Teoliterária – Revista de Literaturas e Teologia. ISSN 2236 – 9937, Rio de Janeiro, v. 10, n. 21, O invisível e o indizível: interfaces entre fenomenologia, religião, política e narrativas, p. 54-78. <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/issue/view/2461/320>

MORAES, Wallace dos Santos de. (2021a) Aula sobre o pensamento de Davi Kopenawa sobre a paixão pela mercadoria do prof. Wallace de Moraes. <https://www.youtube.com/watch?v=3nHb1CoXru4&t=3347s>

MORAES, Wallace dos Santos de. (2021b) Necropolítica e Necrofilia Colonialista Outrocida – significados e usos corretos e incorretos.

[https://www.youtube.com/watch?v=XCqI4DqkEvQ&ab\\_channel=CPDELUFRJDecolonialLibert%C3%A1rioAntirracista%21](https://www.youtube.com/watch?v=XCqI4DqkEvQ&ab_channel=CPDELUFRJDecolonialLibert%C3%A1rioAntirracista%21)

MORAES, Wallace de. (s/data) Uma perspectiva decolonial libertária contra as necrofilias colonialistas outrocidas. In:

[https://drive.google.com/drive/folders/1GdLXXBM\\_jywWyYWcRQWr-eoajrmes-MC](https://drive.google.com/drive/folders/1GdLXXBM_jywWyYWcRQWr-eoajrmes-MC)

NOGUERA, Renato. (2016) Sociedades de controle e o grito de Eric Garner: o racismo antinegro do cogito da mercadoria na (através da) filosofia de Deleuze. In: Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência. Rio de Janeiro, v. 9, n.1, p. 47-65. <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26641>

QUIJANO, Aníbal. (2005) Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In:

LANDER, Edgardo, *Op. cit.*, p. 227-278.

RAMOSE, Mogobe B. (2011) Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. In: Ensaios Filosóficos. Rio de Janeiro, vol. IV, p. 5-25. [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf)

RUFINO, Luiz. (2019) *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula.

SANTOS, Antônio Bispo dos. (2015) *Colonização, Quilombos. Modos e significações*. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq e MCTI, jun 2015. <https://docero.com.br/doc/xscsc08>

SANTOS, Antônio Bispo dos. (2017) Mesa de abertura: ‘Um (in)desejável mundo por vir: possibilidades de descolonização do presente e de contracolonização permanente’ (Fala do autor está entre 6’36”/24’10” do vídeo que contém a íntegra do debate com Eduardo Viveiros de Castro e Rita Segato). In: SEMINÁRIO DOS ALUNOS DO PPGAS-MN/UFRJ, VII, 2017, Rio de Janeiro. <https://www.facebook.com/radioyande/videos/1305543672888604/>

SIMAS, Luiz Antônio; & RUFINO, Luiz. (2018) *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018. <https://cloudflare-ipfs.com/ipfs/bafykbzaceckd4h5f2jtg6uozxnxtq2ixkgtrfpyna7ffd6msgghh5hft7zlls?filename=Luiz%20Antonio%20Simas%20e%20Luiz%20Rufino%20-%20A%20Ci%C3%Aancia%20Encantada%20das%20Macumbas-M%20B3rula%20%282018%29.pdf>

SIMAS, Luiz Antônio; & RUFINO, Luiz. (2019) Flecha no Tempo. Rio de Janeiro: Mórula.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. (2020) Encantamento (sobre política de vida). Rio de Janeiro: Mórula. <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>

SODRÉ, Muniz. (2017) Pensar Nagô. Petrópolis: Vozes.

STENGERS, Isabelle. (2015) No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify. [https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/05/Stengers\\_No\\_tempo\\_das\\_catastrofes\\_.pdf](https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/05/Stengers_No_tempo_das_catastrofes_.pdf)

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. (2011) Capitalist Sorcery. Breaking the Spell. Nova York (EUA), Palgrave Macmillan.

[http://xenopraxis.net/readings/stengers\\_capitalistsorcery.pdf](http://xenopraxis.net/readings/stengers_capitalistsorcery.pdf)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2015) Metafísicas Canibais. São Paulo: Cosac Naify.

## CAPOEIRA, UMA EXPERIÊNCIA ANARQUISTA

*Renata Giovana de Almeida Martiello*<sup>51</sup>

Mestranda em FILOSOFIA do PPGF / UFRJ. Mestre de capoeira formada pelo mestre Peixinho do Grupo Senzala - RJ.

**RESUMO:** Este artigo é um convite para pensarmos sobre as possíveis e necessárias interfaces da capoeira com a construção de uma sociedade igualitária, livre e justa, através de um projeto que enfrente as colonialidades do saber e do ser. Valorizaremos ações que privilegiem e favoreçam os saberes que se constroem nas experiências vividas, a partir da prática da capoeira e de corpos de seres africanos na diáspora brasileira, LGBTs, dos corpos dos excluídos. Consideraremos esses como pensadores/as que estão fora das instituições acadêmicas produzindo saberes a partir de seus corpos em movimento. Assim, as lutas por existência das populações em situação de moradores de rua e da comunidade LGBTs serão tratadas como processos de produção de conhecimento contra hegemônicos, de autodeterminação e de produção de reexistência. A expressão desses corpos vivos e invisibilizados no dia a dia da cidade será nossa base de interpretação.

**PALAVRAS-CHAVE:** anarquismo, capoeira, decolonialidade, LGBTs e ação direta.

**ABSTRACT:** This article is an invitation to think about the possible and necessary interfaces between capoeira and the construction of an egalitarian, free and fair society, through a project that faces the colonialities of knowledge and being. We will value actions that favor and favor the knowledge that is built on lived experiences, from the practice of capoeira and the bodies of African beings in the Brazilian diaspora, LGBTs, from the bodies of the excluded. We will consider these as thinkers who are outside academic institutions producing knowledge from their moving bodies. Thus, the struggles for the existence of populations living on the streets and of the LGBT community will be treated as processes of knowledge production against hegemonic, self-determination and production of re-existence. The expression of these living and invisible bodies in the city's daily life will be our basis for interpretation.

**KEYWORDS:** anarchism, capoeira, decoloniality, LGBTs and direct action.

### Introdução

---

<sup>51</sup> Licenciada em EDUCAÇÃO FÍSICA pela Universidade Federal do Rio de Janeiro no ano de 1998, bacharel em CIÊNCIAS SOCIAIS pela Universidade Federal do Rio de Janeiro no ano de 2008, especialista em HISTÓRIA DA ÁFRICA E DO NEGRO NO BRASIL pela Universidade Cândido Mendes no ano de 2010. Interesses de pesquisa em capoeira na diáspora africana, capoeira enquanto filosofia popular brasileira, perspectivas da decolonialidade e políticas públicas.

Este artigo é um convite para pensarmos sobre as possíveis e necessárias interfaces da capoeira com a construção de uma sociedade igualitária, livre e justa, através de um projeto que enfrente as colonialidades do saber e do ser. Aqui entendemos colonialidade “como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de olônias formais” (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020: 35) e que segue apagando existências africanas em diáspora brasileira<sup>52</sup> e destoantes do que a sociedade moderna ocidental entende por normalidade. Valorizaremos ações que privilegiem e favoreçam os saberes que se constroem nas experiências vividas, a partir da prática da capoeira e de corpos seres africanos na diáspora brasileira, LGBTs, dos corpos dos excluídos. Consideraremos esses/as como pensadores/as que estão fora das instituições acadêmicas produzindo saberes a partir de seus corpos em movimento confrontando a ideia estabelecida pelas colonialidades que determinam que o “racismo também será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não o podem” (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020: 11).

Concordamos que a atitude decolonial precisa ser coletiva para que esses excluídos do banquete da modernidade iniciada em 1492 possam assumir o papel de pensadores e produtores de saberes plurais na busca da construção de um outro mundo onde outros mundos também sejam possíveis. Assim, as lutas por existência das populações em situação de moradores de rua e da comunidade LGBTs serão tratadas como processos de produção de conhecimento contra hegemônicos, de autodeterminação e de produção de reexistência.

Nossa proposição de análise se sustentará com os argumentos de Abdias do Nascimento, bem como com trabalhos de Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Joaze Bernardino -Costa, Frantz Fanon, Azoilda Loretto da Trindade, entre outros autores que aos poucos vão dando sustentação argumentativa para essa empreitada acadêmica.

Com Nascimento (2019) encontramos caminhos que propõem a construção de um outro estado nacional, o estado nacional Quilombista. Abdias desenvolveu sua proposta de organização social do estado a partir de uma leitura afrocentrada dos quilombos brasileiros, mostrando que eram ações de autogoverno fundamentadas em valores afro-referenciados. Seus argumentos nos permitiram visualizar uma imagem da condição social do afro-brasileiro

---

<sup>52</sup>A partir de estudos realizados junto ao site AJEUM Filosófico <https://ajeumfilosofico.com.br/> venho tentando substituir a palavra negro e preto por seres africanos em diáspora brasileira. Para saber mais sugiro acessarem o link do site.

e das dinâmicas em que se deu o processo de segregação vividos pela população africana na diáspora brasileira. Cabe ressaltar que tomar os quilombos brasileiros como exemplo nos leva por caminhos que valorizam a auto-instituição da sociedade,

os quilombos criaram formas de organização social que não marcavam semelhanças com as do dominador, caracterizada, por exemplo, com aspectos antiescravistas para o passado e anticapitalistas para o presente, portanto, definitivamente auto-instituinte, podendo ser chamada por revolução social, constituída a partir de uma ação direta. (Theodoro, Moraes e Gomes, 2016: 4)

Além disso, através da proposta e dos objetivos do quilombismo como recurso capaz de contribuir à reorganização social e política do país, baseado em uma sociedade livre, justa, igualitária e soberana, afirmamos que a capoeira tem ricas possibilidades de composição com esse projeto contra hegemônico.

Entender que a ordem estabelecida na colonialidade/modernidade nos coloca um estado de ausência de humanidade, como regra, para muitas pessoas, inclusive a comunidade LGBTs, e isso nos leva a afirmar a desordem então como meta.

A ordem sob o manto normalmente de segurança e da paz busca verdadeiramente garantir o usufruto de enormes riquezas por alguns em meio a grandes necessidades e de escravidão de muitos. Simultaneamente, no mesmo diapasão, tudo que vai de encontro a ele é repellido e encaixado no conceito de desordem. Ademais, a ordem apresenta hierarquias sociais e a exploração de uns sobre outros como naturais. A ordem é a criminalização da luta e da ação direta, dos quilombos, por exemplo, em todo lugar e em qualquer tempo. A desordem -- bem como o anarquismo -- significou o extremo oposto: o incentivo de toda a luta, toda ação direta, toda revolta, contra esta ordem ignóbil. (Theodoro, Moraes e Gomes, 2016: 8)

Com Trindade (2013) foi possível perceber a inegável presença dos valores civilizatórios afro-brasileiros na gênese da capoeira, e nos ofereceu base para compreender como valores socio afetivos atravessam e são estruturantes das relações estabelecidas por esses excluídos entre si e com a sociedade moderno/colonial.

Os conceitos de decolonialidade, sociedade moderno/colonialista e giro colonial desenvolvidos por Costa, Torres e Grosfoguel (2020) ampliaram ainda mais a compreensão histórico filosófica que levou a existência dessas populações de renegados do capitalismo moderno e da invisibilização desses corpos. Ressaltamos que este artigo coaduna com o entendimento de que o colonialismo e modernidade são dois fenômenos que iniciam juntos com a “descoberta” das américas e não como algo que acontece em conjunto com outros períodos históricos, e “afirmar que a modernidade por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da “descoberta”, tornou-se colonial desde seu nascedouro.” (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020:32)

Nos escritos de Fanon (1968), por mais que este não tenha tratado de questões de gênero, e que pese seu lugar de enunciação teórica, encontramos argumentos que nos permitiram compreender os mecanismos que mantêm essas populações marginais quintessenciadas no mal, controladas pelos agentes de segurança do estado.

A luta pela terra é luta por moradia e o pão ainda é a busca diária de sobrevivência. O estado cinestésico de alerta dos colonizados para Fanon ainda se perpetua nessa gente em situação de moradores das ruas e praças e na população LGBTQs, pois a qualquer momento atos de violência os pode atingir, seja por motivo fútil ou pela incontrolável expressão de ódio dos sujeitos-cidadãos modernos.

Essa população recebendo diariamente a caridade do alimento que vem pelas mãos de bem intencionados projetos sociais, se mantém como corpos dóceis e, por mais que vivam em estado de alerta corporal, não vivem a prontidão para a guerra como sugere Fanon (1968). Sua prontidão está na garantia do pão nosso de cada dia e assim, não respondem ao questionamento feito sobre “como passamos da atmosfera de violência para violência em ação?” (Fanon, 1968: 54) contra o estado moderno capitalista, mas o fato é que são abandonados à própria sorte, ou azar, e tem necessidades básicas para sobrevivência, se tem fome, alguém precisa os ajudar a saciar essa fome, quem os dá de comer? Mesmo sem essa prontidão para guerra contra o estado que os oprime, essas populações de excluídos e invisíveis sociais podem ser consideradas os condenados da terra na modernidade. Aqui percebemos que a capoeira oferece estrutura socioafetiva e chancela a presença desses invisibilizados sociais em espaços onde antes lhes seriam negados ou eles seriam rechaçados.

### **Corpos excluídos são corpos políticos**

No território da cidade do Rio de Janeiro, esses invisíveis não têm espaço na conta da distribuição dos bens comuns do capital, são considerados desviantes da normalidade esperada pela lógica hegemônica do capitalismo moderno. Nesse artigo apresentaremos argumentos que revelam que as pessoas em situação de moradores de rua, e pessoas em processo de transgeneralidade, são corpos políticos que não fazem parte dos processos sociais de produção e aquisição de bens, mas que mesmo assim, produzem saberes e possuem talentos diversos.



Compreendendo o pressuposto que “o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade” (Costa e Grosfoguel, 2016: 17), e que “raça e racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação do capital em escala mundial” (Wallstein, 1990 apud, Costa e Grosfoguel, 2016: 17) o papel dessa população que sobra do controle do trabalho exercido pelo estado está muito além de ser um exército de reserva. São pessoas vistas como degeneradas, *borderline*, que se situam abaixo da escala de humanidade, no nível daqueles que foram os escravizados e dos povos originários do séc. XVI, entravam na lógica da guerra instituída abaixo da linha do equador que pressupunha a salvação desses seres primitivos, selvagens e sem civilidade. A população acima referida ninguém quer saber da existência e o poder público só atua a partir de demandas de desordem, limpeza urbana e social. Não há nenhuma obrigação moral que vise desenvolver essa população renegada. Esses só existem nas fronteiras da sociedade, mas são sujeitos de direitos na teoria à revelia da vontade do estado, e são produtores de saberes. Seus corpos e suas existências são saberes explícitos caminhando pela cidade, produzindo sua sustentabilidade através da ajuda mútua, de redes criativas de proteção e geração de renda cooperativa. São corpos intensos e verdadeiros, mas que a sociedade os nega, não os alcança, nem os vê.

Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente estes espaços onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento. (Costa e Grosfoguel, 2016: 19)

Vamos então encarar as questões para além da capoeira enquanto expressão cultural de matriz africana e indígena na luta pela autodeterminação do povo preto na diáspora brasileira. Daremos enfrentamento aos diálogos necessários com aspectos de gênero, raça e classe, e também com a localização da capoeira enquanto prática decolonial /anarquista que une, para essas pessoas, o lugar epistêmico com o lugar social e assim contribui ética e politicamente para construção de um pensamento contra-hegemônico a partir desses corpos em movimento. E compreender o trabalho da capoeira com essa população como ação direta libertária de resignificação de subjetividades, resistência cultural, ética, estética e de possibilidades de aproximação com a agência quilombista. Assim sendo, passo as questões que vamos enfrentar: Quais ações de mestres/as de capoeira na cidade do Rio de Janeiro estão conectadas com as agências das pessoas LGBTs marginalizadas pela sociedade capitalista/ocidental e com os territórios marginalizados?

Iniciaremos apresentando trabalhos que acontecem a partir da capoeira e que representam possibilidades de ressignificação das existências para essas referidas categorias de “sub-cidadãos”. Ações que conectam a prática e o ensino da capoeira às populações de excluídos de humanidade e os conectam com os moradores da cidade que cumprem seus papéis de sujeitos - cidadãos. Com a apresentação dessas ações da capoeira faremos uma análise do impacto que causam e da capacidade de enraizamento nas lutas políticas de existência e reexistência dessas populações marginalizadas. A expressão desses corpos vivos e invisibilizados no dia a dia da cidade será nossa base de interpretação.

### **Na volta que o mundo deu, na volta que o mundo dá**

Como mestra de capoeira sempre fiz uso do movimento de volta do mundo nas rodas de capoeira. Esse movimento consiste em dar uma ou mais voltas caminhando por dentro da roda, seguida ou não pelo outro capoeira que estiver no jogo. É aceitável e esperado que os capoeiras façam esse movimento por vários motivos, mas o que gostaria de ressaltar aqui é que a capoeira de fato deu a volta do mundo, temos a presença da prática e do ensino da capoeira em quase todos os países do globo terrestre. Chamo esse movimento de “volta grande do mundo” e poderemos falar dele em outro momento, pois percebo que estamos a todo tempo dando também pequenas voltas do mundo com a capoeira. É dessas pequenas voltas que queremos falar. Imaginemos uma intenção ancestral na gênese da Capoeira que a fizesse programada para servir de apoio aos corpos excluídos em busca de autodeterminação, em qualquer tempo e lugar. Mesmo se os capoeiras se deixassem cooptar para realização de alguns projetos hegemônicos de sociedade, a Capoeira sempre daria uma pequena volta do mundo e retomaria seu caminho contra-hegemônico, como um giro decolonial.

Não há nada mais terrível para os sujeitos-cidadãos modernos do que a possibilidade desse giro. A imaginação deles é preenchida com imagens de vingança, e as reivindicações mais básicas de justiça são vistas como evidência de discriminação reversa. (Costa, Torres e grosfoguel, 2020:34)

A capoeira agindo na epiderme, no coração, no afeto, apoiada nos valores civilizatórios afro-brasileiros é revolucionária. Nosso corpo tem memórias ancestrais que reagem muito antes da mente conseguir decifrar o estímulo. O som do berimbau e dos atabaques dialoga com algo que antecede a percepção cognitiva. Antes que o pensamento possa produzir informações sobre que som é esse, o corpo já reagiu, é o arripio poético da pele dizendo que o futuro é ancestral (Ribeiro, 2020), percebendo a afetividade presente.

Fanon (1968) nos sinaliza para esses segredos que existem nas expressões corporais, e na riqueza que é o movimento dentro da roda, por mais que se referisse aos esvaziamentos da violência acumulada no colonizado, apresenta a força do corpo em movimento, parece até que conhecia a capoeira.

Em outro plano veremos a afetividade do colonizado esgotar-se em danças mais ou menos extáticas. Por isso é que um estudo do mundo colonial deve obrigatoriamente aplicar-se à compreensão do fenômeno da dança e da possessão. A relaxação do colonizado consiste precisamente nessa orgia muscular, no curso da qual a agressividade mais aguda, a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas. O círculo da dança é um círculo permissivo. Protege e autoriza. Em horas fixas, em datas fixas, homens e mulheres reúnem-se num determinado local e, sob o olhar grave da tribo, entregam-se a um pantomima de aparência desordenada mas na realidade bastante sistematizada em que, pelos variados meios - negativas feitas com a cabeça, curvatura da coluna vertebral, recuo apressado de todo o corpo - expõe-se desde logo o esforço grandioso de uma coletividade para se exorcizar, para se libertar, para se exprimir. Tudo é permitido... dentro do círculo. (Fanon, 1968: 43)

### **Mais desordem por favor!**

Vamos aos trabalhos de capoeira dentro do município do Rio de Janeiro que existem a partir de ajuda mútua, ação direta como prática libertária, autogestão e fundamentam-se nos princípios coletivos de organização quilombista.

Vamos entrar nessa roda!

Instituto Brasileiro De Capoeira Educação - IBCE

No ano de 2015 a capoeira tem notícia de um instituto que se formava a partir da experiência de mais de 20 anos de Mestre Ferradura no ensino da capoeira para crianças, jovens e adultos na cidade do Rio de Janeiro. A proposta do IBCE, segundo seu site oficial, era ser “uma preparadora e certificadora, com qualidade, democrática e gratuita, voltada a profissionais que trabalham ou desejam trabalhar com capoeira-educação” (IBCE, 2022c). Dialogaremos com o projeto Capoeira Nem que surge em parceria com a Casa Nem e o projeto Capoeira de Rua, ambos idealizados e desenvolvidos organicamente pelo IBCE no município do Rio de Janeiro.

A casa NEM é uma casa para mulheres transgênero, mas também recebe homens trans e homens gays, totalmente autogerida e faz parte de uma rede nacional de ajuda mútua que se organizou em 2016 para oferecer um cursinho de pré-vestibular para a comunidade LGBTs, depois passou a ser um espaço para acolher transexuais, travestis e transgênero em situação de

vulnerabilidade social. Fundada e coordenada por Indianara Alves Siqueira que é uma ativista transgênero brasileira e presidente do grupo Transrevolução. As histórias das moradoras da casa passam sempre por trajetórias de dor e apagamento de suas humanidades no processo de descoberta de suas identificações de gênero, apagamentos esses muitas vezes provocados pela própria família que os expulsa de casa. Símbolo de luta e acolhimento, a casa é o espaço que essa população tem para chamar de lar e se conectar com valores civilizatórios que são negados a todo tempo pela sociedade. A casa já passou por vários endereços, sofreu ações de despejo e reintegração de posse de imóveis ocupados e agora está no bairro do Flamengo, na zona sul carioca, em um imóvel cedido pela prefeitura para ser ocupado por um período de cinco anos. Antes da pandemia do covid-19 a casa se mantinha através da organização e realização de festas, debates, shows e oficinas de empoderamento e formação do público LGBTs. Totalmente gerida por ativistas trans, o espaço ampliou o leque de formação com aulas de corte/costura, fotografia, história da arte, libras (língua brasileira de sinais), yoga e, desde 2020, conta com aulas de capoeira do projeto Capoeira Nem. A casa é na realidade uma casa de passagem, o projeto pretende que o acolhimento dure até as pessoas conseguirem estruturar suas vidas e saíam da casa para dar lugar a outres. Daí a importância de oferecer cursos diversos de formação para as moradoras, visto que o mercado de trabalho segue a lógica racista, sexista, homossexista negando oportunidades a essa população. Através de uma rede de ajuda mútua, surgem oportunidades e abrem-se novas perspectivas de refazimento de humanidade para as moradoras da casa. Uma parceria importante nesse sentido se deu com a cozinha Gastromotiva<sup>53</sup>, que é uma ONG de cozinhas solidárias internacionalmente conhecida, com sede no bairro da Lapa, centro boêmio da cidade do Rio de Janeiro, onde funciona a preparação de alimentos em um espaço totalmente equipado e que produz alimentação vegana de excelente qualidade para bares e restaurantes do Rio de Janeiro. Essa parceria tem permitido as moradoras da casa conquistarem certa autonomia econômica e participarem de outras redes de solidariedade.

---

<sup>53</sup>Utilizamos o alimento como ferramenta de transformação social através da educação, inclusão e combate ao desperdício. Trabalhamos para gerar impacto social positivo no Brasil, México e El Salvador, e apoiamos projetos de gastronomia social em todo o mundo através do Movimento da Gastronomia Social. (GASTROMOTIVA. *Gastromotiva*, c2022. #SOMOSGASTROMOTIVA. Disponível em: <<https://gastromotiva.org/>>. Acesso em: 20 de agosto de 2021).

Inicialmente, a população transgênero começou a frequentar as aulas de uma ação mais antiga do IBCE que é o projeto Capoeira de Rua, mas sofreram preconceitos por parte dos alunos do Capoeira de Rua o que exigiu a separação dos dois trabalhos. Essas discriminações no interior dos grupos de excluídos sociais mostra a forma como se estruturam marcadores socialmente gerados pelo modernismo/colonialismo, pessoas em situação de moradores de rua podem estar identificadas com os valores normativos que justificam a própria ordem moderno/colonialista que os invisibiliza e os suprime a existência plena. A obra de Fanon (1968) é surpreendentemente atual nesse contexto quando nos mostra que “os valores morais da sociedade capitalista são passados de pai para filho” (Fanon, 1968: 28). Notadamente, ambas as populações citadas sofrem com o racismo que estrutura a sociedade moderno/colonialista, mas a condição dessa situação de preconceito e rejeição internos está na ordem do que Costa e Grosfoguel (2016) sugeriram com a distinção do lugar epistêmico e do lugar social. “o fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno.” (Costa e Grosfoguel, 2016: 19). E afirmamos que o preconceito se estende para além dos marcadores de cor da pele a toda e qualquer pessoa em situação de destoante do modelo de sujeito - cidadão instituído na modernidade/colonialidade.

Na excepcionalidade do período que vivemos devido a pandemia de Covid-19, vimos que a atuação da prefeitura do Rio de Janeiro para essas populações foi tensionada pela visibilidade internacional da pandemia que forçou a tomada de atitude da prefeitura do Rio a apresentar soluções de proteção às pessoas em maior vulnerabilidade social. Por meio da Secretaria Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos (SMASDH), em conjunto com a Coordenadoria Especial da Diversidade Sexual (CEDS-Rio), foram inaugurados alguns Centros Provisórios de Acolhimento,<sup>54</sup> um deles, o CPA IV, exclusivo para a população LGBTQ+, exatamente por estarem sofrendo preconceitos nos CPAs mistos. Nas interfaces com a capoeira, esse CPA IV oferecia uma kombi para levar as jovens, adultos e idosos transgênero para o Aterro do Flamengo/RJ local das aulas do Capoeira Nem, mas a parceria durou apenas três ou quatro meses até ser suspensa sem que nenhuma justificativa tivesse sido

---

<sup>54</sup>Os CPAs foram abertos com o objetivo de ampliar a capacidade da rede de acolhimento da Prefeitura para aumentar a proteção à população em situação de rua, evitando o contágio pela Covid-19. (PREFEITURA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. **Rio prefeitura**, 07 de agosto de 2020. Prefeitura inaugura mais um abrigo para população em situação de rua. Disponível em: <<https://prefeitura.rio/assistencia-social-direitos-humanos/prefeitura-inaugura-mais-um-abrigo-para-populacao-em-situacao-de-rua/>>. Acesso em: 20 de agosto de 2020.

apresentada pela prefeitura. Os limites de atuação dessas ações institucionais se dão pela falta de diálogo com as populações que pretendem atuar, pois de acordo com depoimentos dos alunos do Capoeira de Rua e da Casa Nem, não houve nenhum tipo de consulta às demandas dessas populações por parte do governo a fim de oferecer um serviço mais qualificado. Segundo a própria população citada, existe o lugar para dormir e nada mais, não tem nenhuma possibilidade de formação, as pessoas ficam ociosas o dia todo. A atitude protetiva da prefeitura não tem nenhuma intenção de ser emancipatória, mas sim de manter apagado o holofote sobre o debate das políticas públicas e de direitos humanos para os considerados seres inferiores e manterem esses corpos dóceis e agradecidos.

O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, super-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano). (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020:59)

Percebemos nessa rede de projetos organizados pelo IBCE uma rede de afeto. Nas aulas de capoeira essas populações invisibilizadas passam a fazer contato, falar, ouvir e serem ouvidos. Ouvir as falas desses que não estão no centro é partir de uma outra centralidade, é aceitar a desordem como regra para enfrentamento da ordenada fala universal/ocidental. Todas essas falas carregam formas de contar outras possibilidades de existir que precisam ser ouvidas. Além disso, a humanidade que vem embutida nos diálogos dos corpos durante os treinos e jogos de capoeira transborda para os jogadores e ressignifica suas subjetividades, organiza suas mentes e vontades. Ouvi relatos de alunos do Capoeira de Rua que começaram a trabalhar, puderam alugar um apartamento para morar, firmaram laços afetivos como o casamento, alguns casaram com mulheres trans da Casa Nem e seguem a vida com intencionalidades, sonhos e desejos a serem realizados. Um caso virou notícia de jornal, pois tratava-se de um doceiro conhecido de Pelotas - RS que veio para o RJ trabalhar, mas acabou sem emprego e morando nas ruas. Freqüentador das aulas e rodas do Capoeira de rua quando de uma reportagem para a TV local, foi reconhecido por colegas do sul o que deu início a uma rede de ajuda mútua para que ele recuperasse a dignidade e humanidade suspensas. Hoje mora em um apartamento alugado na Rocinha, está trabalhando, montou uma empresa a

“Bondicomê”<sup>55</sup> e segue fabricando doces e vendendo como ambulante nas praias da zona sul da cidade do Rio de Janeiro.

Especificamente o projeto Capoeira de rua aconteceu a partir do Projeto Voar<sup>56</sup>, que consiste, a grosso modo, em uma rede de apoio mútuo a pessoas residentes nas ruas do município do Rio de Janeiro, oferecendo café da manhã nas ruas e praças do Aterro do Flamengo. Com uma articulação orgânica sem centralização burocrática, essa onda protetiva passa a contar com apoio do Instituto Lar<sup>57</sup> que orienta a população em situação de moradores de rua na retirada de documentos como forma de aquisição de cidadania.

De forma totalmente autogerida e libertária, o Capoeira de Rua passa a fazer parte do dia a dia dos moradores de rua que são atendidos com aulas de capoeira em três locais cariocas – Laranjeiras, Aterro do Flamengo e Praça Paris. Homens, mulheres e crianças invisibilizados pelo poder público, esquecidos, sem políticas públicas que dessem conta de suas existências, passam a ter aulas de capoeira semanalmente.

A volta dos entendimentos entre os projetos Capoeira de Rua e Capoeira Nem se deu a partir de outro projeto do IBCE, o Roda com Rango, que é na verdade um desdobramento que surgiu a partir do Capoeira de Rua. Com aulas de capoeira na Praça Nelson Mandela no Bairro de Botafogo/RJ, o que começou como um compartilhamento de frutas entre os presentes ao final dos treinos de sexta-feira, passou a ter o apoio do projeto Fome de Viver<sup>58</sup>, que é uma ação de doação de quentinhas para o RJ e do projeto Gastromotiva (citado anteriormente) que conta com mulheres transgênero da Casa Nem como ajudantes de cozinha.

---

<sup>55</sup>JORNAL O GLOBO. Confeiteiro que viveu dois anos nas ruas faz sucesso com doces que vende nas praias do Rio. Youtube, 17 de novembro de 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8hBq0jyp0oI>>. Acesso em: 21 de agosto de 2021.

<sup>56</sup>Grupo voluntário que desde 2005 prepara e serve café da manhã às pessoas em situação de moradores de rua e difunde atividades de desenvolvimento humano. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/projetovoarcafedamanha/>>. Acesso em 23 de agosto de 2021)

<sup>57</sup>Instituto LAR - Levante, Ande e Recomece resgata a dignidade de pessoas em situação de rua e dá assistência para que elas recuperem sua independência e se reintegrem à sociedade. Disponível em: <<https://www.institutolar.org.br/>>. Acesso em 22 de agosto de 2021)

<sup>58</sup>Grupo de moradores dos bairros das Laranjeiras, Flamengo, Catete e Glória, diante da pandemia do Covid-19 e crescente aumento da população de rua da região, decidiu preparar e distribuir refeições a quem não tem o que comer. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/groups/962230534237815/>>. Acesso em 23 de agosto de 2021.

Muito além de um trabalho assistencialista, a roda com rango é uma ação que tem continuidade e permanência pois, além de receber a população em situação de moradores de rua para treinar capoeira e para comer, estimula o auto afeto e conecta essa população marginalizada com a possibilidade de participação nos processos sociais visíveis que dão noção de existência e humanidade a esses sujeitos. Nada é gerenciado pelo IBCE, as iniciativas acontecem a partir das relações de afeto que se estabelecem pela prática da capoeira. Autogestão, ação direta e apoio mútuo trouxeram esses invisibilizados para a centralidade de suas existências e para possibilidade de reconstrução de subjetividades.

## Conclusão

A conexão a partir de valores civilizatórios afro-brasileiros – musicalidade, afetividade, cooperatividade, energia vital, circularidade, religiosidade – com a capoeira oferece outros patamares epistemológicos para pensarmos a vida e as relações entre as pessoas. Cosmologias africanas sustentam as práticas da capoeira e notadamente confrontam os valores universais impostos pelo colonialismo cultural europeu. Azoilda Loretto da Trindade (2013) quando conceituou os valores civilizatórios afro-brasileiros enfrentava as dificuldades que os projetos pedagógicos de redes públicas tinham para lidar com a presença de corpos negros nas suas salas de aula. Trazer para centralidade do debate valores que estruturam as epistemologias africanas foi fundamental para pensarmos fora da caixinha e colocar *mithos elogos* de mãos dadas e assim, enfrentar a hipervalorização moderna da razão como única forma possível para pensar o status de humanidade de uma sociedade. O enfrentamento à universalização do saber que os valores civilizatórios afro-brasileiros promoveram estão presentes nas ações da capoeira nesses projetos.

As ações sociais que envolvem as mulheres trans da Casa Nem e o grupo de alunos do projeto Capoeira de Rua, precisam ser analisadas uma a uma para separarmos o que se trata de assistencialismo e o que se trata de ação direta e ajuda mútua, pois nesse artigo objetivamos encontrar as conexões da prática da capoeira com uma proposta libertária de ação e de aproximação com a agência quilombista.

Partindo do entendimento de que o conceito de ação direta deve ser entendido “quando os homens através de suas próprias mãos, sem representantes, realizam as ações que resultarão na sua liberdade” (Theodoro, Moraes, Gomes, 2016: 9), só poderemos fazer a



leitura desses movimentos da capoeira como ação direta a partir do entendimento de que a capoeira está se organizando de forma orgânica e independente de qualquer intervenção dos governos municipal e/ou estadual. Sendo oferecida nas ruas e praças públicas se apresenta aberta a todo e qualquer ser humano interessado em participar. A presença dos corpos LGBTs e da população em situação de moradores de rua se dá pela confiança, segurança e respeito que essa população encontra na capoeira que está sendo oferecida, bem como, pelas conexões que geram possibilidades de superação das dificuldades econômicas impostas a essas pessoas pela ordem estabelecida pelos governos. Coadunando com os ideais quilombistas, podemos nos referir a essas organizações promovidas pela prática da capoeira nos projetos Capoeira de Rua, Capoeira Nem e Roda com Rango, como pequenas organizações auto-instituídas e mais uma vez com as pequenas voltas do mundo da capoeira.

Em suma, inúmeros quilombos (e suas várias formações societárias) através da ação direta construíram espaços, territórios e sentidos étnicos que não marcava semelhança com o do dominador: aspectos antiescravistas, anti-estatais e anticapitalistas, portanto, claramente auto-instituinte, podendo ser chamado por revolução social, constituída a partir da ação direta de seus membros. (Theodoro, Moraes, Gomes, 2016: 10)

Se partirmos da premissa que a luta por liberdade passa pela elevação do status de humanidade dos sujeitos, o que vem sendo promovido pelas ações da capoeira é uma revolução de afeto que os permite acreditar em seus sonhos e buscarem caminhos para realizá-los. Nesse ponto é preciso retornar a relevância dos valores civilizatórios afro-brasileiros que promovem conexões de afeto emancipatórios. Não podemos cair na falácia de pensar nessas pessoas sem afeto, cooperação, coletividade, sem expressões de humanidade.

O contato com a sociedade na condição de ser humanizado é realmente revolucionário para a população LGBTs e para pessoas em situação de moradores da rua, nesse sentido a afetividade nos pareceu uma forma relevante de elevar a auto imagem, a auto confiança e abrir possibilidades de reontologizar essas pessoas. O movimento cooperativo para emancipação dessas populações, seja pela motivação que for, ampliou e aproximou os sonhos individuais de cada um com uma agência coletiva permitindo maiores possibilidades de organização política e formando redes de proteção desses excluídos sociais. Também deflagra o fato de que os projetos institucionais para a população LGBTs e de rua não passam da superficialidade, não dialoga com as reais necessidades dessas pessoas. Não há vontade política de transformar essas existências, e os aparelhos institucionais de proteção e acolhimento são máquinas de produzir burocracias sem fim e não desenvolvem políticas de enfrentamento da desigualdade social.

O espaço está aberto para ações individuais de sujeitos-cidadãos e para caridade pública, mas também para propostas da sociedade civil organizada na ação direta como prática libertária. É Moraes (2020) quem nos diz que conceitos anarquistas podem nos ajudar na superação da sociedade racista, e porque não dizer da sociedade que exclui e marginaliza os corpos destoantes da generificação imposta com a colonização?

(...) ação direta – realização de atos pelas próprias mãos dos interessados, sem a necessidade de intermediários. Está diretamente ligada à ideia de autonomia, independência, negando assim a necessidade de representação política, econômica etc; ...Ajuda mútua, horizontalidade, igualdade, liberdade, abolicionismo penal, federalismo e a consequente negação das hierarquias, das autoridades, dos governos, do necro-Estado, das prisões são contribuições teóricas anarquistas que servem para lutar pela emancipação do jugo racista, patriarcal, militarista, igrejista, economicamente liberal, homofóbico, em uma palavra: liberdade! (Moraes, 2020:25)

Ainda com Moraes (2020), existe uma diferença estrutural entre o conceito de liberdade anarquista em comparação ao conceito de liberdade no pensamento liberal e enfatiza que “a concepção de liberdade do anarquismo é anticolonialista, é coletivista. A liberdade do liberal é individualista, é seletiva, é para poucos” (Moraes, 2020:25). Dito isso, não restam dúvidas sobre a conexão entre o conceito de liberdade e as ações do Capoeira Nem e Capoeira de Rua.

Especificamente sobre o conceito de ajuda mútua, podemos entender que a forma como a sociedade civil está se organizando para oferecer alimento, documentos e fazer parcerias de trabalho com a população em situação de moradores de rua e a população LGBTs, está em consonância com aspectos da cooperação e parte do apoio, tanto de indivíduos, como de grupos sociais auto geridos. Não vejo assistencialismo nessas práticas que partem da sociedade civil.

As pessoas desumanizadas têm necessidades básicas que se não forem atendidas vão dar “trabalho” para os agentes da ordem pública. Estes existem para manter essas populações sob controle e invisibilizadas, portanto, promover essas populações para que façam parte da sociedade como cidadãos de direitos e deveres, na prática e na teoria é uma ação contra-hegemônica que conta com a força ancestral da capoeira. É preciso destacar que não se trata de buscar inseri-los na ordem estabelecida, visto que é ordenada para manutenção do status de exploração e opressão das populações consideradas desviantes, mas sim de estabelecer a desordem, a pluralidade de ações e de perspectivas para o existir de todos. Nesse sentido

pensamos que esse formato de trabalho proposto pelo coletivo do IBCE em parceria com outras organizações da sociedade civil, pode promover outros mundos possíveis.

Corpos da população em situação de moradores de rua e LGBTs em plena zona sul carioca, na saída de uma das estações mais movimentadas do metrô do Rio, se reunindo, participando de uma atividade organizada de forma orgânica, se alimentando de forma saudável (roda com rango), celebrando a vida, chancelados pela capoeira, representa ações da agência Quilombista. Podemos afirmar que a onda de afeto que invade a Praça Nelson Mandela toda semana é capaz de produzir outras estéticas com a presença desses corpos políticos.

O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante a sexo (gênero), sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica, enfim, todas as expressões da vida em sociedade. (Nascimento, 2019: 305)

Com Nascimento (2019) vimos a sugestão de economia de base comunitária cooperativista, onde os bens produzidos devem ser obrigatoriamente apropriados por todos, as ações do coletivo do IBCE não só promovem a partilha de alimentos como apresentam uma coletivização da felicidade e do afeto. Cada uma das ações individualmente são promotoras de bem estar e de felicidade como um valor, como um bem, assim sendo, acontece a socialização da felicidade e do amor que provocam outras possibilidades de existir para os grupos marginalizados pela sociedade branco, racista, heterossexual e cristã.

Dentro da perspectiva quilombista, história, cultura, e arte, são referências importantes para construção de uma filosofia afro-brasileira. Com a capoeira, essas expressões aparecem de forma direta através dos corpos desses excluídos em movimento, dentro de um espaço igualitário na forma, nos conteúdos e na metodologia de ensino do IBCE. Assim sendo, a capoeira apresenta uma possibilidade interessante na interface com os objetivos do quilombismo, visto que trabalha na criação de “uma sociedade criativa, que procurará estimular todas as potencialidades do ser humano e sua plena realização” (Nascimento, 2019: 306).

Seguindo ainda os caminhos bem marcados do quilombismo e para concluir a análise desses movimentos da capoeira na cidade do Rio de Janeiro, sinto que temos um alento filosófico pedagógico, podemos perceber nessas ações fortes referências nos valores antirracistas, anticapitalistas, anti-imperialistas e antineocolonistas sugeridos por Nascimento (2019). Mesmo entendendo que estamos longe de construir um Estado Nacional

Quilombista, todos os trabalhos estão apresentando formas alternativas de organização social às formas apresentadas pelo sistema capitalista liberal que nos organiza enquanto sociedade brasileira. As práticas da capoeira apresentadas nesse artigo são auto geridas pelo coletivo que participa delas, oferecem ambientes de empoderamento dos seres africanos na diáspora brasileira e de corpos brancos subalternizados, espaços de compartilhamento de afeto e felicidade, respeitam a diversidade humana, e constituem projetos de ação direta e de economia cooperativa.

Sobre a elaboração do conceito de pequena volta do mundo da capoeira afirmamos que, se seguirmos ouvindo na epiderme as vozes ancestrais dos berimbaus e atabaques e superarmos o canto da sereia do modelo colonialista que envolve uma enorme massa de capoeiristas em busca de ocuparem o lugar do colonizador moderno, encontraremos objetivos mais elevados no sentido de nos levar a novos processos de organização da vida e da sociedade. Processos esses que levem em consideração os outros, a alteridade e entenderemos que ou crescemos todos juntos, ou não evolui ninguém.

O quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no país. O Estado Nacional Quilombista tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático Quilombista é compreendido no tocante a sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição social, situação econômica, enfim, todas as expressões da vida em sociedade. O mesmo igualitarismo se aplica a todos os níveis do poder e de instituições pública e privadas. (Nascimento, 2019: 305)

A capoeira acessa essas minorias da nossa população se ancorando no afeto, no amor, na possibilidade de serem vistos, aceitos e inseridos no contexto da vida urbana como seres providos de humanidade, cultura, saberes e ensinamentos. O trabalho desenvolvido através dessa pequena volta do mundo que a capoeira dá, é de explosão de afeto e reconhecimento da humanidade, e aponta para caminhos outros de revolução.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramon. (2020), *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramon. (2016), *Decolonialidade e perspectiva negra*. *Revista Sociedade e Estado*, ISSN 0102-699231. [S. l.], v. 31, n. 1, p. 15–24, 2016.

Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077>>. Acesso em: 10 de agosto de 2021.

FANON, Frantz. (1968) Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

IBCE. Instituto Brasileiro de Capoeira-Educação. Disponível em: <https://capoeiraibce.com/?v=19d3326f3137>. Acesso em: 10 de agosto de 2020.

MORAES, Wallace. (2020), A Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil. *Revista Estudos Libertários*, 2 (3), (11/29). ISSN 2675-0619 <<https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/issue/view/1477/showtoc>> Acesso em 18/10/2021.

NASCIMENTO, Abdias. (2019), O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. São Paulo: Ed Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO.

RIBEIRO, Katiúscia. (2020). O futuro é ancestral. *Le Monde Diplomatique*. Disponível em <<https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/>>. Acesso em 14/10/2021.

TRINDADE, Azoilda Loretto (org.). Documentário: Africanidades brasileiras e educação. Cdnbi.tv escola.org.br, 2013. Disponível em: <[https://cdnbi.tv/escola.org.br/contents/document/publicationsSeries/182537Doc\\_africanidades.pdf](https://cdnbi.tv/escola.org.br/contents/document/publicationsSeries/182537Doc_africanidades.pdf) > Acesso em 18 de agosto de 2021.

THEODORO, Gerson (Togo Ioruba); MORAES, Wallace de; GOMES, Flávio (2016). DOS QUILOMBOS AO QUILOMBISMO POR UMA HISTÓRIA COMPARADA DA LUTA ANTIRRACISTA NO BRASIL. *Revista da ABPN*, 8(18). Disponível em: <[https://www.academia.edu/40845970/Dos\\_quilombos\\_ao\\_quilombismo\\_por\\_uma\\_história\\_comparada\\_da\\_luta\\_antirracista\\_no\\_Brasil\\_notas\\_para\\_um\\_debate](https://www.academia.edu/40845970/Dos_quilombos_ao_quilombismo_por_uma_história_comparada_da_luta_antirracista_no_Brasil_notas_para_um_debate) > Acesso em 13 de setembro de 2021.

## DEIXA FALAR: UMA PROPOSTA QUILOMBISTA

*Carlos Augusto da Conceição Junior*

Mestrando no Programa de Pós-graduação em História Comparada pela UFRJ

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo fazer uma reflexão acerca da escola de samba enquanto um quilombo. Ou seja, um espaço de sociabilidade entre os negros e negras, onde os mesmos têm a liberdade, que é privada pelo Estado, de exercer suas atividades culturais de forma segura, sem precisar se preocupar em sofrer represália da polícia a serviço do Estado. A escola de samba aqui pode ser pensada a partir das contribuições de Antônio Candeia e Abdias Nascimento como espaço de socialização de pessoas que são perseguidas diariamente pelo Necro-Racista-Estado, conceito também desenvolvido aqui. O objeto abordado será a fundação da Deixa Falar, o que viria ser a primeira Escola de Samba, tendo como principal fundador o Ismael Silva, no bairro Estácio de Sá, na cidade do Rio de Janeiro em 1928, com o intuito dos sambistas do Estácio poderem brincar o carnaval sem precisar entrar em conflito com a polícia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Escola de samba; Sociabilidade; Deixa falar; Quilombo; Necro-Racista-Estado.

**ABSTRACT:** The present article aims to reflect on samba schools as a *quilombo*. Which means, a space of sociability between black men and women, where they have freedom, curtailed by the State, to perform their cultural activities without fearing reprisal. The samba school here can be thought from the contributions of Antônio Candeia e Abdias Nascimento as a space for sociability for people who are daily persecuted by the Necro-Racist-State, concept also developed here. The addressed object will be the foundation of *Deixa Falar*, which would become the first samba school having as its main founder Ismael Silva in the Estácio de Sá neighborhood, in the city of Rio de Janeiro in 1928. The goal was to allow the Estácio's *sambistas* to play carnival without conflict with the police.

**KEYWORDS:** Samba school; Sociability; Deixa Falar; Quilombo; Necro-Racist-State.

### Introdução

Este artigo pretende desenvolver um pensamento quilombista a partir da experiência da fundação da Deixa Falar, considerada por muitos como a primeira escola de samba, baseando-se na perspectiva de Abdias Nascimento (1980), em sua obra *Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*, onde o autor comenta sobre a importância histórica dos Quilombos enquanto resistência do regime escravocrata, sobretudo no Brasil, e como esses espaços serviram de combustível para inspirar quilombos modernos, tal qual o

exemplo que o próprio autor cita do Escola de Samba Quilombo, que teve como seu principal expoente, o Antônio Candeia.

Ademais para entendermos essa opressão que a população afro-brasileira sofre até os dias de hoje, foi preciso nos debruçarmos no conceito de Necro-Racista-Estado, cunhado pelo Historiador e professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Wallace de Moraes, onde o mesmo traça uma história das origens desse Necro-Racista-Estado a partir do conceito de Biopolítica e Biopoder de Michel Foucault e do conceito de Necropolítica de Achille Mbembe trazendo para a realidade brasileira, de forma a justificar o extermínio de pessoas negras, indígenas, LGBTQIA+, dentre outras minorias, por parte do Estado, com o auxílio da polícia militar.

Apesar da Escola de Samba Quilombo e a Deixa Falar terem existido em momentos distintos – e este trabalho aqui não se trata de um trabalho comparativo – podemos conceber essas duas agremiações enquanto quilombos, de acordo com o conceito desenvolvido por Abdias Nascimento. A primeira, com o objetivo de resgatar às raízes da cultura afro-brasileira de forma mais demarcada e específica, e a segunda sendo um espaço organizado onde o negro pudesse participar dos desfiles carnavalescos sem ser surpreendido pela agressão policial, comum à época, bem como propor uma organização onde fosse possível valorizar e exaltar a sua própria cultura.

Toda esta explanação acima descrita será desenvolvida de forma mais aprofundada nos próximos tópicos.

## **1. A condição social do negro no pré e pós abolição**

É impensável falar sobre a repressão do Estado à população negra no Brasil sem fazer um balanço histórico das condições sociais do negro. No final do século XIX ocorreu uma imigração dos brancos europeus para o Brasil em busca de trabalho, e não só, mas também, acreditava-se que o Brasil precisava passar por um processo de “embranquecimento” de sua população, para que o país pudesse atingir um grau de prosperidade econômica e social, visto

que o negro representava atraso. Então era preciso miscigenar a população brasileira para que atingisse esse status elevado de sociedade, como na Europa<sup>59</sup>.

Segundo Nascimento (1980), esses imigrantes europeus que chegaram ao Brasil não tiveram nenhuma dificuldade em demonstrar o seu preconceito racial com os afro-brasileiros. Além de beneficiarem-se de sua condição de raça, puderam ocupar o lugar dos negros que foram sendo expulsos do sistema de trabalho à medida que se aproximava a abolição da escravatura, em 13 de maio de 1888.

Para além da falta de trabalho que a população ex-escravizada estava inserida, haviam também as condições precárias de habitação. Essas pessoas foram empurradas para moradias como as favelas, porões, mocamos, entre outros, fora toda repressão policial sofrida pelo único fato de serem negros ex-escravizados. Este panorama já evidencia as dificuldades que esses corpos tiveram para se estabelecerem no período pós abolição, sem qualquer perspectiva de progressão social.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística denomina “empregados em serviço” os subempregos, como, por exemplo, os ofícios de engraxate, lavador de carros, vendedor ambulante, entre outros. E é nesta classificação que está inserida a grande maioria da população negra e periférica do Brasil<sup>60</sup>. Segundo Nascimento (1980), é a partir desta difícil condição que nasce a necessidade urgente do negro de defender sua sobrevivência e de assegurar a sua existência.

## **1.2 O Necro-Racista-Estado no Brasil**

Para entendermos as necessidades da construção do Quilombismo -e aqui da escola de samba enquanto um quilombo- é preciso, antes de tudo, compreendermos o conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO), cunhado pelo Historiador Wallace de Moraes (2020), que evidencia como os aparelhos repressores do Estado -sobretudo a polícia- operam sobre o corpo negro e periférico, além de outras minorias, é claro.

---

<sup>59</sup> Me refiro aqui a tentativa de criação do mito da democracia racial abordado na obra de Gilberto Freyre em *A Casa-Grande & Senzala* (1933).

<sup>60</sup> Apud NASCIMENTO (1978 : 254)



Segundo De Moraes (2020), os conceitos de Necropolítica (Mbembe) e de Biopolítica e Direito Soberano de Matar (Foucault), expressam a existência de uma política de morte atravessada pela questão do racismo, muito forte no Brasil.

Trata-se da categoria “Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO)” que externaliza não apenas o direito soberano de matar (necropolítica), mas um desejo, um anseio, um ódio exacerbado e racista de determinados governantes por liquidar, fisicamente e/ou psicologicamente, grupos específicos como negros, indígenas, pobres, LGBTQIA+, mulheres independentes, revolucionários, rebeldes e “bandidos”. (De Moraes. 2020 :18)

Ou seja, a Necrofilia Colonialista Outrocida expressa um anseio pela morte de grupos específicos com o respaldo do Estado, que através de políticas realizadas por governantes, beneficiam grupos sociais economicamente e historicamente privilegiados, conferindo então um Necro-Racista-Estado.

### **1.3 A prática do Necro-Racista-Estado e as favelas**

É comum assistirmos nos noticiários dezenas de reportagens sobre mortes e invasões a favelas e comunidades por todo o Brasil. Fica nítido que a polícia invade esses espaços com o intuito de matar corpos negros. Há uma clara distinção entre o tratamento dado por esta instituição às pessoas que vivem nas zonas mais nobres e os moradores das zonas mais periféricas. A precária questão social do negro no Brasil é um fato, pois segundo Nascimento (1980):

Tendo-se em vista a condição social do negro a margem do emprego ou degradedado no semi-emprego e no subemprego; levando-se em conta a segregação residencial que lhe é imposta pelo duplo motivo de raça e pobreza, destinando-lhe como áreas de moradias como ghettos de várias denominações: favelas, alagados, porões, invasões, conjuntos, populares ou residenciais; considerando-se a permanente brutalidade policial e as prisões arbitrárias motivadas pela cor de sua pele compreende-se porque todo negro consciente não tem a menor esperança que uma mudança progressista possa ocorrer espontaneamente em benefício da comunidade afro-brasileira. (NASCIMENTO 1980 : 253)

Não é correto dizer que a instituição policial é o único aparelho do Estado que está presente nesses lugares. De acordo com De Moraes (2020), há também a presença massiva do Estado na cobrança de tributos, existentes na compra de qualquer produto dentro das favelas. Ou seja, o Estado, além de situar-se com seu aparelho repressor -polícia- para matar e/ou torturar pessoas negras, ele também se faz presente como sugador de dinheiro. Curiosamente, quando se trata de saneamento básico, saúde, educação e habitação, por exemplo, este mesmo Estado, se omite do seu suposto papel de cuidador. O que revela que seus reais objetivos são a

opressão e o extermínio dos corpos presentes nas favelas e comunidades, além da extorsão financeira dos mesmos.

A partir dos dois autores mencionados, De Moraes (2020) e Nascimento (1980), podemos ter um panorama da realidade do negro no Brasil frente às precárias condições de subsistência desses corpos, que são marginalizados e excluídos diariamente e historicamente pelo Estado brasileiro ao omitir-se frente às necessidades básicas que são um direito e deveriam ser garantidos, mas não o são, reforçando assim, o princípio do Necro-Rascista-Estado.

## **2. O quilombismo como manifestação de resistência**

Iremos nos apoiar nos escritos de Nascimento (1980) para abordar a questão do quilombismo como movimento de resistência às práticas do Estado, conforme abordado em outro momento neste artigo. Mas, antes de entrar a fundo para compreender as características e formação de um quilombo, é preciso traçar um breve panorama de suas raízes.

Os quilombos são fruto de uma exigência vital dos africanos escravizados para defender as suas existências, articulando fugas das senzalas com intuito de resgatar a liberdade e construir uma “sociedade paralela”, onde os mesmos poderiam viver através da ajuda mútua, promovendo um bem estar para seus irmãos e irmãs outrora escravizados pelos colonizadores brancos europeus, durante o período colonial.

Rapidamente os quilombos se espalharam por diversos pontos da colônia, ganhando cada vez mais força e servindo de incentivo para outros cativos fugirem e juntarem-se nos quilombos já existentes ou até mesmo formarem novos. O maior exemplo no Brasil foi o Quilombo de Palmares<sup>61</sup>, tendo como principal liderança um personagem chamado Zumbi<sup>62</sup>.

Segundo Nascimento (1980), o Quilombismo se estruturava em formas associativas que poderiam estar localizadas nas florestas, local de difícil acesso para os colonizadores, facilitando assim o seu sistema defensivo e criando o seu próprio sistema econômico e social.

---

<sup>61</sup>Quilombo dos Palmares foi um quilombo de resistência de escravos fugidos no período colonial do Brasil, localizado na Serra das Barrigas, na capitania de Pernambuco. Hoje pertence ao município de União dos Palmares, no estado de Alagoas.

<sup>62</sup> Zumbi dos Palmares foi um quilombola brasileiro que liderou o Quilombo dos Palmares, considerado o maior dos quilombos no período colonial.

Fundamentalmente, todo o quilombo que existiu no período colonial brasileiro desempenhou um papel importante para a comunidade negra.

### **2.1 Dos quilombos ilegais aos permitidos**

Acima, tratamos dos quilombos, de maneira geral, como uma forma de resistência física e cultural ao sistema escravista que imperava no período colonial no Brasil, bem como sua importância para uma continuidade de suas raízes africanas, por parte desses escravizados. Obviamente, esses quilombos foram perseguidos pelos colonizadores e pela coroa portuguesa o tempo todo. Exemplo claro que seu funcionamento era ilegal e clandestino, perante as imposições coloniais da época. Essas complexas comunidades quilombolas serviram de inspiração para outros modelos quilombistas que surgiram após o período de escravidão.

Fazendo uso do conceito de quilombismo abordado anteriormente, é possível reconhecer hoje, diversos quilombos legalizados, como associações, centros religiosos de matrizes africanas, e as escolas de samba - que é o que nos interessa, em específico, neste artigo – como espaço de resistência, liberdade e perpetuação da cultura afro-brasileira.

Contudo, mesmo a existência desses quilombos atuais serem permitidos pelo Estado e a classe dominante, eles ainda são vistos sob uma ótica racista, preconceituosa, como um lugar de negros, subalternos ou até mesmo como um local alegórico<sup>63</sup>, assim como os quilombos existentes no período colonial. Ou seja, a classe dominante que permite é a mesma que oprime.

Sendo assim, tanto as organizações ilegais quanto as permitidas, formam uma unidade, ou seja, local onde pessoas compartilham do mesmo interesse e objetivo ao praticar suas manifestações culturais, assumindo as rédeas de sua própria história enquanto protagonista. “A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino quilombismo.” (NASCIMENTO 1980 : 255).

### **2.2 Quilombismo como estratégia de sobrevivência**

---

<sup>63</sup> Podemos refletir a partir desta colocação que por se tratarem, por parte das elites econômicas e políticas como espaços alegóricos, poderiam ser considerados como inofensivos aos olhos das sociedades.

O quilombismo tem se mostrado capaz de mobilizar disciplinadamente a população negra por conta do apelo psicossocial, cujas raízes estão intrínsecas na história, na vivência e na cultura dos afro-brasileiros. Nascimento (1980), em seus escritos, cita a forma como o Movimento Negro Unificado Contra o Racismo e a Discriminação registram o seu conceito quilombola:

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de Zumbi, líder da República Negra dos Palmares, que existiu no Estado de Alagoas, de 1596 a 1695, desafiando o domínio português, e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo o povo brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: 20 de Novembro, Dia Nacional da Consciência Negra! Dia da morte do grande líder negro nacional, Zumbi, responsável pela primeira e única tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre e em que todos - negros, índios e brancos – realizaram um grande avanço político, econômico e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos. (apud NASCIMENTO 1980 : 256)

O manifesto citado acima, é de 1978 e marca a definição da data que se celebra o dia da consciência negra. Trazendo luz ao quilombismo enquanto um conceito que nos permite compreender essa complexa rede que une os afro-brasileiros. O modelo quilombista, ao longo da história, atua como uma dinâmica de organização desde o século XV, e vem se atualizando ao longo do tempo de acordo com as necessidades históricas e geográficas das sociedades, o que acaba impondo uma diferença na forma organizativa, que, embora não tenham as mesmas características, essencialmente se mantêm a mesma, justamente por permanecer com o mesmo objetivo: uma resistência afro-brasileira às opressões sofridas.

### **3. Escola de Samba Quilombo**

Nesse tópico, referenciado pelo trabalho de Candeia e Isnard (1978), iremos discutir como a população negra se usa de mecanismos permitidos pelo Estado para promover atividades voltadas à promoção da cultura afro-brasileira, como é o caso da Escola de Samba Quilombo, fundada por Antônio Candeia<sup>64</sup>, longe das imposições de um sistema dominante, resultando em uma verdadeira subversão.

O Grêmio Recreativo de Arte Negra Quilombo foi fundado no dia 8 de dezembro de 1975, por um grupo de sambistas e compositores desiludidos com a grandeza que escolas como a

---

<sup>64</sup> Antônio Candeia Filho, mais conhecido como Candeia foi um sambista, cantor e compositor brasileiro e um dos principais fundadores do Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo.

Portela começaram a assumir. Seus principais expoentes foram Nei Lopes, Paulinho da Viola, Wilson Moreira e Candeia, grandes nomes do samba da época até os dias de hoje.<sup>65</sup>

Candeia e Isnard (1978) afirmam que a criação do Quilombo surgiu da necessidade de preservar a identidade do povo afro-brasileiro na cultura brasileira. Além disso é “o núcleo de defesa do sambista” (CANDEIA & ISNARD 1978 : 87). Ou seja, um local legítimo onde se exalta e defende a cultura do negro, protegido – ou minimamente protegido – das opressões e preconceitos sociais, buscando chamar a atenção da sociedade brasileira para a essência da arte negra nacional. Um verdadeiro Quilombo.

A principal característica da escola de samba Quilombo, era combater a importação de produtos culturais prontos e acabados, produzidos no exterior, uma vez que a realidade brasileira sempre foi caracterizada pela falta de autonomia e de mercado econômico cultural interno. Para Candeia e Isnard (1978), produzir cultura significa fazer criações originais, caso contrário, desenvolve-se uma cultura alienada, que atende as necessidades mercadológicas de produção e baseadas em referências externas. Dessa forma explica-se o complexo de inferioridade desenvolvido no seio da produção cultural brasileira, que acaba seguindo uma tendência e um padrão de modelos estrangeiros de cultura.

### **3.1 A modernização é inimiga da essência**

Ao longo dos últimos anos, vemos uma crescente influência da cultura estrangeira sobre a cultura brasileira, sobretudo com o advento das emissoras de rádios, cinemas e televisões, aparelhos tecnológicos esses, que nos possibilitaram a conexão com diversas partes do mundo, resultando na chamada globalização<sup>66</sup>. Entretanto, a globalização nos trouxe sérios problemas no que diz respeito à valorização e memória da nossa história e cultura, pois ela chega com a intenção de apropriar-se de nossas raízes afim de suprimi-las e modificá-las, dando-lhe uma nova roupagem, mais interessante ao mercado.

Dito isto, a escola de samba Quilombo “é um desejo as massas sambistas que são mantidas alheias a qualquer nível de decisão no seu próprio meio, corrompidas e violentadas

<sup>65</sup> <https://dicionariompb.com.br/g-r-a-n-e-s-quilombo/dados-artisticos>

<sup>66</sup> Tratamos a globalização aqui como processo desenvolvido ao longo do período da Guerra Fria e práticas do imperialismo, sobretudo norte americano que visava impor sua cultura e estilo de vida para os países em desenvolvimento, sobretudo o Brasil.

pelas contradições e imposições sócio-econômicas-sociais” (CANDEIA & ISNARD 1978 : 87). Por fim, os autores reforçam: “Quilombo não pretende chamar atenção do consumo, violentador da cultura tradicional, mas sim denunciar sua participação. É como se estivesse ocorrendo um “Watergate”, os sambistas estão sendo anestesiados, controlados e roubados” (CANDEIA & ISNARD 1978 : 88).

A fala dos autores nos dá a evidência do papel da escola de samba Quilombo frente ao avanço da modernização, que vem para descaracterizar e corromper não somente o espaço das Escolas de Samba, mas também a figura do sambista enquanto compositor e tido como pilar central na sustentação da cultura afro-brasileira dentro das agremiações e rodas de samba.

### **3.2 O Quilombo é a voz do sambista**

Com o advento dos já mencionados novos meios de comunicação e do crescente mercado fonográfico a partir dos anos 1930, impulsionados pelo advento das gravadoras e sua consolidação ao longo dos anos, podemos perceber que o sambista tem deixado cada vez mais de compor para a escola ou agremiação da qual faz parte, para compor para as gravadoras, que moldam a forma como estes compositores pensam a música, privilegiando assim uma tendência mercadológica. Os ensaios das escolas de samba para o carnaval, por sua vez, acabaram se tornando grandes eventos, que atendem as demandas cada vez mais exigências do mercado.

A escola de samba Quilombo é uma referência de núcleo organizativo e bem delimitado que busca combater as deformações na qual a cultura afro-brasileira vem sofrendo frente a essa modernização. Nas palavras dos autores: “Quilombo é uma greve dos sambistas contra a poluição do meio” (CANDEIA & ISNARD 1978 : 88). E ainda “Quilombo não é um movimento renovador, mas também não é conservador” (CANDEIA & ISNARD 1978 : 88).

A modernização pode dar uma falsa impressão de que os problemas foram superados, mas os conflitos e problemas gerados por ela possibilitam a instabilidade e a crise dos sambistas e das instituições de samba, ou seja, as escolas. Segundo Candeia e Isnard (1987), basta vermos aos desfiles das escolas de samba que perceberemos logo de início as deformações impostas pelas modernizações, como o que um carro alegórico é capaz de fazer ou as grandiosas fantasias exibidas, um verdadeiro espetáculo que atrai não somente a classe média brasileira mas também turistas estrangeiros, para apreciar a exuberante apresentação

destas escolas de samba. Além do espetáculo que os desfiles têm se tornado, Candeia e Isnard (1987) atentam-se para a descaracterização destes:

Não está muito longe o extermínio das baianas, do mestre-sala, do porta-bandeira, dos passistas, dos compositores que vão sendo envolvidos e destruídos pela modernização e pelo consumo. Acreditamos na evolução gradativa vinculada às raízes populares (afro-brasileiras), desde que traga reais benefícios sem despersonalizar nossa cultura (CANDEIA & ISNARD 1978 : 88)

Incumbir os moldes tradicionais sem mostrar a autenticidade da arte popular afro-brasileira e burlar a devoção dos sambistas é furtar aquilo que existe de mais sublime e essencial no povo brasileiro: a cultura. Um povo sem sua cultura preservada é um povo sem identidade.

#### **4. Uma proposta quilombista**

Em 12 de Agosto de 1928 nascia a Deixa Falar, considerada a primeira escola de samba a ser criada. Na verdade, ela era um bloco carnavalesco e que depois veio a tornar-se um rancho<sup>67</sup>. De acordo com Ismael Silva, principal fundador, em entrevista ao jornalista Sérgio Cabral (apud Nogueira 2014), o nome escola de samba não existia até o surgimento da Deixa falar, e teria sido escolhido em função da proximidade do Largo do Estácio, onde os sambistas do bloco se reuniam, com a Escola Normal – de formação de professores. Sendo então, a Deixa falar, uma escola de formação de sambistas, uma escola de samba.

Há controvérsias sobre a fundação da primeira escola de samba ser realmente a Deixa Falar. Carino & Cunha (2016), na obra Geografia da Música Carioca, mencionam que o compositor Cartola afirmava que a Estação Primeira de Mangueira era a pioneira, fundada em 28 de abril de 1928, o que derrubava a afirmação de Ismael Silva. Mas o portelense Antônio Caetano dizia que em Oswaldo Cruz e Madureira, nos anos de 1926, teria sido fundado o Conjunto Carnavalesco Escola de Samba de Oswaldo Cruz. O ponto é que não dá para precisar qual foi a pioneira de fato, mas esta polêmica não é o assunto central deste trabalho.

Segundo relata Ismael Silva: “Havia naquela época, o que se chamava agrupamento. Saía aquela meia dúzia de pessoas fantasiadas, cada um como bem entendia [...] não havia uma ideia predominante, um tema.”<sup>68</sup> A intenção da criação da Deixa Falar tinha um caráter organizador, pouco comum aos desfiles carnavalescos da época. O intuito de organizar

<sup>67</sup> Os Ranchos eram associações que desfilavam ou faziam cortejo de carnaval

<sup>68</sup> Apud Nogueira 2014, p. 67

agrupamentos carnavalescos era uma tentativa de evitar o confronto com a polícia, que historicamente sempre perseguiu as práticas do carnaval, do samba, entre outras manifestações da cultura afro-brasileira, como vem sendo relatado ao longo desse artigo.

#### **4.1 O quilombismo e a Deixa Falar**

NOGUEIRA (2014 : 67) comenta em seu livro Samba, cuíca e São Carlos que Xangô do Estácio confidenciou ao radialista Adelson Alves que os sambistas do Estácio eram perseguidos pela polícia no início do século XX, e quando isso ocorria, eles pulavam o muro de uma escola para se abrigar. Então o vigia da escola teria sugerido aos sambistas que fundassem uma agremiação de samba.

Apesar do destaque maior da fundação da Deixa Falar estar ligada a figura do Ismael Silva, outros sambistas também estiveram envolvidos na fundação da mesma, como: Alcebíades Barcelos, mais conhecido como Bide, Mano Edgar, Brancura, Baiaco, entre outros. Além de reunir os sambistas, a Deixa Falar, enquanto escola de samba, também cumpria o papel de equilibrar a relação com a polícia, justamente por sua postura organizativa nos desfiles, possibilitando assim, que esse grupo pudesse participar dos desfiles carnavalescos na praça Onze. Fatos como esses vem de encontro à abordagem desse artigo, que pensa a Deixa Falar como uma proposta quilombista.

Mesmo a Deixa Falar – e as demais escolas de samba que nasciam - tendo estabelecido com o Estado um espaço onde podia-se manifestar livremente, sem a interferência opressora da polícia, não quer dizer que essas agremiações eram aparelhadas, ou que se entregaram aos braços do Estado, muito pelo contrário, foi uma alternativa encontrada para estes corpos negros que sofriam, e ainda sofrem, opressão, continuarem suas manifestações de resistência cultural e de existência, um verdadeiro quilombo.

#### **Considerações finais**

Dentro do rigor de um artigo, pretendemos lançar uma crítica acerca da modernidade, os efeitos do capitalismo e do Necro-Racista-Estado, e suas interferências e deformações na cultura afro-brasileira de uma forma geral. Apesar de nesse artigo nós nos centrarmos na figura da escola de samba como forma de resistência à opressão do Estado e as modificações



sofridas com a interferência da modernidade capitalista, bem como um quilombo, esta reflexão também pode servir para enxergarmos outros espaços através dessa mesma ótica quilombista, como terreiros de macumba e a capoeira, por exemplo.

A Deixa Falar apesar de ser uma escola de samba e um quilombo – como é sugerido neste trabalho – legalizado, digamos assim, representa aspectos muitos similares a proposta de quilombo desenvolvida por Abdias Nascimento (1980), não só como espaço de resistência e luta, mas também um espaço de sociabilidade entre as pessoas que a frequentam, onde possam se manifestar e reviver suas raízes de forma segura e harmônica.

Esperamos, contudo, que este trabalho contribua para ampliar os estudos e pesquisas sobre a opressão do Necro-Racista-Estado, não só com a população negra, mas também com as demais minorias existentes no Brasil, e repensar o papel que as escolas de samba desempenham ou deveriam desempenhar, em resgatar a cultura afro-brasileira, valorizando sua história, sem se perder nas amarras do capitalismo moderno e do imperialismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, M. (2011). Histórias musicais da Primeira República. *Artcultura*, 13(22). Recuperado de <http://www.seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/14016>.

ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna. Música popular, identidade nacional e escrita da história. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 7-25, mai. 2016.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

BARROS, José D'Assunção. *História e música - Considerações sobre suas possibilidades de interação*. *História & Perspectivas*, Uberlândia (58); 25-39, jan./jun. 2018.

BURKE, Peter. *História e teoria social*. 2º ed. SP: ed. Unesp, 2012.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 2º edição, Campinas - SP: Editora da Unicamp, 2001.

CANDEIA, Antônio & Isnard. *Escola de Samba: a árvore que esqueceu a raiz*. RJ: Lidador – SEEC – 1978.

CARINO, João & CUNHA, Diogo. *Geografia da música carioca*. 2º ed. – Niterói – RJ: Muriqui Livros, 2016

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da folia: Uma história social do carnaval carioca entre 1888 e 1920*. SP: Companhia das letras, 2001.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Herois*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DA CONCEIÇÃO JR, Carlos Augusto. *Geraldo Gamboa: Samba e resistência na Ditadura Militar em Campos dos Goytacazes*. Rio de Janeiro: Trabalho de Conclusão de Curso, UFF, 2017.

DE MORAES, Wallace. As origens do Necro-Racista-Estado no Brasil – Crítica desde uma perspectiva decolonial e libertária. *Revistas Estudos Libertários – REL (UFRJ)* Vol. 2 nº 6. 2º sem/2020

FERNANDES, Leonardo. Além do samba: a música negra nas Américas no período pós-abolição. *Ciência e Cultura*. vol 70, n.4, SP, Oct/Dec 2018.

LINS, Paulo. *DESDE QUE O SAMBA É SAMBA*. São Paulo: Planeta, 2012.

LOPES, Nei & SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba*. 1º ed. RJ: Civilização Brasileira, 2015.

SOARES, Maria Thereza Mello. *São Ismael do Estácio: O sambista que foi rei*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1985

NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 1980

NOGUEIRA, Carlos. *Samba, Cuíca e São Carlos*. Rio de Janeiro: Editora Oito e Meio, 2014.

RANGEL, Lúcio. *Sambistas e Chorões*. São Paulo: IMS, 2014

## SINDICALISMO E ANARQUISMO: A PERSPECTIVA GOLDMINIANA EM FOCO

*Nilciana Alves Martins*<sup>69</sup>

Mestranda em História (UFJF)

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo principal compreender como o sindicalismo revolucionário se relaciona com o anarquismo dentro da perspectiva goldminiana. Para cumprir tal tarefa, analisaremos o artigo “*Syndicalism: It's Theory and Practice*”, escrito por Emma Goldman em 1913. E, buscando evidenciar a pluralidade de visões existente dentro da teoria anarquista, iremos comparar o pensamento de Goldman sobre essa questão com o de Pierre Monatte (1881-1960) e Errico Malatesta (1853-1932), refletindo assim sobre as aproximações e os distanciamentos existentes entre os três pensadores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Emma Goldman; Pierre Monatte; Errico Malatesta; Sindicalismo Revolucionário; Anarquismo.

**ABSTRACT:** The main objective of this article is to understand how revolutionary unionism relates to anarchism within the Goldminian perspective. To accomplish this task, we will review the article "Syndicalism: It's Theory and Practice", written by Emma Goldman in 1913. And, seeking to highlight the plurality of visions existing within anarchist theory, we will compare Goldman's thinking on this issue with that of Pierre Monatte (1881-1960) and Errico Malatesta (1853-1932), thus reflecting on the approximations and distances existing between the three thinkers.

**KEYWORDS:** Emma Goldman; Pierre Monatte; Errico Malatesta; Revolutionary Unionism; Anarchism.

O papel social do sindicato foi um tema muito discutido dentro do universo intelectual anarquista, Errico Malatesta<sup>70</sup>, Émile Pouget<sup>71</sup>, Pierre Monatte<sup>72</sup>e, até mesmo

---

<sup>69</sup>Bacharela em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com o trabalho "A Revolução Russa por Emma Goldman". Licenciada em História pela mesma instituição, com o trabalho "Ideias em Movimento: Um diálogo entre Emma Goldman e Francisco Ferrer". Atualmente é mestranda em História pelo Programa de Pós Graduação da UFJF, na linha de "Narrativas, Imagens e Sociabilidades", com o projeto "A perspectiva Goldminiana". Também atua como gerente editorial da Locus: Revista de História da UFJF e editora de seção da Revista Faces de Clio-UFJF. Tem interesse em pesquisas sobre trajetórias, imprensa, história intelectual anarquista, gênero e mundos do trabalho. E-mail: [nilcianaalves@gmail.com](mailto:nilcianaalves@gmail.com).

<sup>70</sup>Errico Malatesta (1853-1932) foi um teórico e ativista anarquista de origem italiana.

<sup>71</sup>Émile Pouget (1860-1931), anarquista de origem francesa que foi vice-secretário da Confederação Geral do Trabalho de 1901 a 1908.

<sup>72</sup>Pierre Monatte (1881-1960) foi um sindicalista revolucionário de origem francesa, conhecido como um dos fundadores Confederação Geral do Trabalho.

Bakunin<sup>73</sup> (Leval, 2018), já demonstravam uma preocupação com essa temática<sup>74</sup>. Fato é que, nas primeiras décadas do século XX, o sindicalismo revolucionário e o anarcossindicalismo já eram praticados em diferentes continentes. Anarquismo e sindicalismo revolucionário, vale lembrar, não constituem mundos completamente antagônicos e, muitos anarquistas, acabaram vendo no sindicato uma forma de atrelar a luta mais imediata pela melhoria de vida dos trabalhadores como um projeto propriamente revolucionário, isto é, com a busca por um novo mundo.

Obviamente, ainda que algumas ideias e estratégias do sindicalismo revolucionário sejam convergentes com o tronco duro do anarquismo, essa não é uma regra universal, visto que o sindicalismo revolucionário ganhou contornos e aproximações ideológicas distintas quando olhamos para diferentes países e temporalidades. Não podemos afirmar, como faz (Schmidt; Walt, 2009), que o sindicalismo revolucionário é e foi, sempre, uma estratégia anarquista. Como também seria imprudente falar que o sindicalismo revolucionário nunca possuiu nenhuma relação com o anarquismo. É necessário, portanto, análises históricas pormenorizadas, que levem em conta o contexto e as especificidades do movimento operário de cada região e temporalidade, antes de definir qual é a relação entre anarquismo e sindicalismo revolucionário ali.

Nos Estados Unidos, talvez seja a *Industrial Workers of the World* – *IWW*<sup>75</sup> a grande representante do sindicalismo de cunho mais revolucionário, isso por conta de seus princípios organizacionais serem: a autogestão, a autonomia, como também a solidariedade e por terem a ação direta enquanto principal tática reivindicatória. A *IWW* nasceu em 1905, em uma união entre anarquistas, socialistas e sindicalistas revolucionários, insatisfeitos com as ações da *American Federation of Labor* - *AFL*<sup>76</sup> que, na perspectiva desse grupo, não conseguia organizar a classe trabalhadora do país, visto, entre outras coisas, sua baixa adesão.

---

<sup>73</sup>Mikhail Bakunin (1814-1876) foi um teórico e revolucionário anarquista. Considerado por muitos como um dos fundadores da perspectiva propriamente anarquista.

<sup>74</sup>Vale ressaltar também que quando se discutia sobre o sindicalismo haviam diferentes visões dentro da perspectiva anarquista. Alguns ressaltavam as potencialidades dessa forma organizacional, outros se preocupavam em evidenciar suas limitações, por exemplo. Tal situação, demonstra a pluralidade e o debate interno existente dentro da própria “tradição” anarquista.

<sup>75</sup>Tradução: “Trabalhadores Industriais do Mundo”. (tradução nossa).

<sup>76</sup>Tradução: “Federação Americana do Trabalho”. (tradução nossa).

Entre os fundadores da *IWW*, estava Lucy Parsons<sup>77</sup>, mulher que teve sua infância marcada pela escravidão, mas que, ainda jovem, tornou-se uma das mais relevantes oradoras públicas de sua época. Com o decorrer dos anos, a *IWW* ganhou ainda mais protagonismo, organizando muitas ações reivindicatórias que abarcavam as necessidades da classe trabalhadora industrial. E, além disso, a *IWW*, dada, entre outras coisas, a presença de pessoas como Parsons, se mostrava relativamente mais aberta aos problemas específicos da população negra, isso quando comparada a outras instituições. Mas, a partir da década de 1920, ficava cada vez mais evidente que a repressão e perseguição dirigidas às ações e membros da *IWW* dificultavam, de fato, o livre desenvolvimento da organização<sup>78</sup>. Segundo Angela Davis:

A *IWW*, conhecida popularmente como “Wobblies”, foi fundada em junho de 1905. Definindo-se como um sindicato de trabalhadores da indústria, a *IWW* proclamava que jamais poderia existir relacionamento harmônico entre a classe capitalista e os trabalhadores por ela empregados [...] a *IWW* adotou como política complementar a luta direta contra o racismo [...] para a *IWW*, o principal objetivo era organizar a classe assalariada e desenvolver a consciência de classe revolucionária e socialista [...] a *IWW* dirigia sua atenção explicitamente aos problemas específicos da população negra [...] mas a *IWW* era uma organização sindical focada na mão de obra industrial, que – graças à discriminação racista – ainda era esmagadoramente branca. A minúscula minoria de pessoas negras na mão de obra industrial quase não incluía mulheres, que permaneciam absolutamente excluídas das atividades industriais. De fato, a maioria da mão de obra negra, tanto masculina quanto feminina, ainda trabalhava na agricultura ou nos serviços domésticos. Como consequência disso, apenas uma fração da população negra podia ser alcançada por um sindicato industrial – ao menos que o sindicato lutasse de modo vigoroso pela admissão de pessoas negras na indústria. (Davis, 2016: 156-168).

---

<sup>77</sup>Lucy Parsons (1851-1942), anarquista estadunidense que durante a infância fora escrava, mas que se tornou uma das mais influentes oradoras e escritora de sua época.

<sup>78</sup>De qualquer forma, a *IWW* continuou atuando de forma intensa no pós- Segunda Guerra, como também se destacou na luta por uma outra forma de globalização que marcou o final dos anos 90 e início dos anos 2000. Sobre essas ações ver: (GRAEBER, 2013).



University of Washington Libraries, Special Collections Division

**Figura 16.** “Grande grupo de pessoas marchando pela estrada para um evento da IWW, aproximadamente 1910-1920”. University of Washington Libraries, Special Collections - SOC3893. Disponível em: <https://digitalcollections.lib.washington.edu/digital/collection/social/id/2935>. Acesso 28/03/2021.

Se por um lado sufragistas como Susan B. Anthony<sup>79</sup> acreditava que “a grande vantagem que diferencia os operários desta república é que o filho do cidadão mais humilde, negro ou branco, tem oportunidades iguais às do filho do homem mais rico do país” (Anthony apud Davis, 2019: 146), Emma Goldman compreendia o mundo de forma completamente oposta. Ao verificar que as condições em solo norte-americano não eram igualitárias, sendo a condição da multidão muito inferior à das camadas mais abastadas, Goldman atuou ativamente em muitos movimentos reivindicatórios levantados pelos trabalhadores de sua época. Com isso, Emma estava muito próxima dos sindicatos, sendo esses espaços, algumas vezes, utilizados para suas palestras, por exemplo.

Em fevereiro de 1913<sup>80</sup>, Goldman publicou o artigo “Sindicalismo: sua teoria e prática”, texto que analisaremos para investigar sua perspectiva em relação ao sindicalismo de sua época. Nossa pensadora iniciou sua narrativa evidenciando que, em sua visão, a *IWW* carregava contradições internas relevantes como, por exemplo, a ligação partidária dos líderes do referido sindicato. Para ela, o Partido Socialista era “antagonista aos princípios assim como às atividades da *IWW*” (Goldman, 2010:1), sendo, dessa forma, incongruente a filiação partidária de líderes da *IWW*. Tal situação evidenciaria, para Goldman, que “à mente

<sup>79</sup>Susan Brownell Anthony (1820-1906) foi uma escritora, professora e ativista feminista norte-americana que atuou fortemente na luta das mulheres pelo direito ao voto.

<sup>80</sup>*Mother Earth*, vol. VIII, n.12.

indefinida e incerta do radical americano, as ideias e métodos mais contraditórios são possíveis” (Goldman, 2010:1).

Outro aspecto que foi criticado por Goldman, diz respeito aos motivos que levavam algumas pessoas aderirem ou escreverem sobre o sindicalismo em solo norte-americano. Segundo ela, “no presente, o sindicalismo é o passatempo de vários americanos, supostos intelectuais. Não que eles saibam algo a respeito dele, além de que algumas grandes autoridades – Sorel<sup>81</sup>, Bergson<sup>82</sup> e outros – o defendem” (Goldman, 2010:1), isso tudo, “porque o americano precisa do selo da autoridade, ou ele não aceita uma ideia, não importa o quão verdadeira e valiosa ela pode ser” (Goldman, 2010:1). Para Goldman, o sindicalismo era uma força que estava sendo praticada com sucesso pelos trabalhadores europeus, portanto, era, em sua visão, problemático que alguns estadunidenses abraçassem ou pensassem sobre o sindicalismo somente porque ele tinha certa “sanção autoritativa oficial” (Goldman, 2010:1), isto é, contasse com o apoio de pessoas como Sorel, Bergson e outros.

Investigar e compactuar com o sindicalismo somente por conta de que grandes autoridades como Sorel, Bergson e outros também o apoiavam era, para Goldman, como se o sindicalismo tivesse sido “descoberto pela filosofia de Bergson ou pelas descobertas teóricas de Sorel e Berth<sup>83</sup>, e não tivesse existido e vivido entre os trabalhadores muito tempo antes destes homens escreverem sobre ele” (Goldman, 2010:1). A oposição de Goldman a tal busca pelo “selo de autoridade” diz respeito a sua visão sobre o sindicalismo, isso porque, para ela, “o traço que distingue o sindicalismo da maioria das filosofias é que ele representa a *filosofia revolucionária do trabalho concebida e nascida na luta real e na experiência dos trabalhadores* [grifo nosso]” (Goldman, 2010:1,2). Portanto, para Goldman, o sindicalismo revolucionário não teria nascido em “universidades, faculdades, bibliotecas ou no cérebro de alguns cientistas” (Goldman, 2010:2), dessa forma, o sindicalismo seria “a filosofia revolucionária do trabalho” (Goldman, 2010:2), esse seria “o verdadeiro e vital significado do sindicalismo” (Goldman, 2010:2).

Para Goldman, ainda em 1848, uma grande parte dos trabalhadores perceberam “a futilidade total da atividade política como uma forma de ajudá-los em sua luta econômica” (Goldman, 2010:2) e, já naquela época, “a demanda foi direcionada a medidas econômicas

<sup>81</sup>Henri Bergson (1859-1941) foi um filósofo e diplomata francês vencedor do Nobel de Literatura de 1927.

<sup>82</sup>Georges Sorel (1847-1922) teórico francês conhecido pelas suas contribuições teóricas em relação ao sindicalismo revolucionário.

<sup>83</sup>Édouard Berth (1875-1939) teórico do sindicalismo francês.

diretas, assim como contra o inútil desperdício de energia em vias políticas” (Goldman, 2010:2). E, “depois de anos de agitação e *experimentação* [grifo nosso], a ideia foi incorporada pela primeira convenção da Internacional em 1867” (Goldman, 2010:2), na resolução “de que a emancipação econômica dos trabalhadores deve ser o principal objetivo de todos os revolucionários, ao qual todo resto está subordinado” (Goldman, 2010:2). Visto isso, podemos perceber que Goldman fez um esforço para ressaltar a dimensão histórica e criativa do sindicalismo revolucionário, o identificando como uma filosofia criada dentro da dinâmica do universo do trabalho. Goldman não procura em Sorel as “origens” do sindicalismo revolucionário, mas nas ações da AIT<sup>84</sup>, nas próprias ações dos trabalhadores.

Em 1900, Goldman, enquanto delegada do Congresso Anarquista de Paris, teve seu “primeiro contato com o sindicalismo em operação” (Goldman, 2010:2) e, em seu retorno aos Estados Unidos, ela começou “a propagar ideias sindicalistas, especialmente a Ação Direta e a Greve Geral” (Goldman, 2010:2). Apesar disso, era, segundo a autora, “como falar para montanhas rochosas – nenhuma compreensão, mesmo entre os elementos mais radicais, e completa indiferença nas fileiras operárias” (Goldman, 2010:2). Mas, foi em 1907, que Goldman encontrou “os sindicalistas mais ativos na *Confederation Generale du Travail*<sup>85</sup>: Delesalle<sup>86</sup>, Monate<sup>87</sup> e muitos outros” (Goldman, 2010:2) e, mais do que isso, foi ali que Goldman teve “a oportunidade de ver o sindicalismo em operação diária, em suas formas mais construtivas e inspiradoras” (Goldman, 2010:2). Goldman ressalta essa passagem por Paris para mostrar que seu “conhecimento do sindicalismo não vem de Sorel, Bergson ou Berth, mas do *contato e da observação reais* [grifo nosso] do tremendo trabalho conduzido pelos trabalhadores de Paris dentro das fileiras da confederação” (Goldman, 2010:3).

Segundo Goldman, o sindicalismo inaugurou uma nova faceta do movimento operário, isso porque “enquanto as antigas uniões operárias, sem opção se movem dentro do sistema salarial e do capitalismo, reconhecendo o último como inevitável, o sindicalismo os repudia e condena os acordos industriais atuais como injusto e criminosos” (Goldman, 2010:3) e, por isso mesmo, “não transmite nenhuma esperança para o operário quanto aos

---

<sup>84</sup>Aliás, essa ideia de que a AIT seria uma das “origens” do sindicalismo revolucionário é aceita pela historiografia mais recente. Ver mais em: (SILVA, 2019).

<sup>85</sup>Tradução: “Confederação Geral do Trabalho”. (tradução nossa).

<sup>86</sup>Paul Delesalle (1870-1948) foi um anarquista e sindicalista francês que se destacou no movimento sindical de sua época.

<sup>87</sup>Pierre Monatte (1881-1960) foi um sindicalista revolucionário de origem francesa, conhecido como um dos fundadores Confederação Geral do Trabalho.



resultados duradouros deste sistema” (Goldman, 2010:3). Para Goldman, apesar do sindicalismo lutar por ganhos imediatos, ele “não é estúpido o suficiente para fingir que o trabalho pode esperar condições humanas a partir de arranjos econômicos desumanos na sociedade” (Goldman, 2010:3). Nesse sentido, “ele meramente retira do inimigo o que ele pode forçá-lo a entregar; no todo, entretanto, o sindicalismo objetiva e concentra suas energias na derrubada completa do sistema salarial” (Goldman, 2010:3). O sindicalismo, por fim, “objetiva libertar o trabalho de cada instituição que não tenha por meta o livre desenvolvimento da produção para o benefício de toda a humanidade” (Goldman, 2010:3). Em suma, para Goldman:

O propósito definitivo do sindicalismo é reconstruir a sociedade de seu presente estado centralizado, autoritário e brutal para um baseado no agrupamento livre e federativo dos trabalhadores nas linhas da liberdade econômica e social. Com este objetivo em vista, o sindicalismo trabalha em duas direções: primeiro, minando as instituições existentes; segundo, desenvolvendo e educando os trabalhadores e cultivando seu espírito de solidariedade para prepará-los para uma vida cheia e completa quando o capitalismo tiver sido abolido [...] o sindicalismo é, em essência, a expressão econômica do anarquismo [...] como o anarquismo, o sindicalismo prepara os trabalhadores ao longo de linhas econômicas diretas, bem como fatores conscientes nas grandes lutas de hoje, bem como fatores conscientes na tarefa de reconstruir a sociedade em linhas industriais autônomas, bem como contra o espírito paralisante da centralização, inerente em todos os partidos políticos. (Goldman, 2010:3).

Goldman acreditava que os interesses antagônicos do capital e do trabalho não poderiam ser nunca reconciliados, portanto, apoiava a ideia de que o sindicalismo deveria se afastar dos métodos antigos das uniões operárias e “declarar uma guerra aberta contra o regime capitalista, assim contra toda instituição que hoje apoia e protege o capitalismo” (Goldman, 2010:3). Goldman declara que, como sequência lógica de sua crítica ao sistema capitalista, o sindicalismo rejeita o sistema contratual, isso “porque ele não considera o trabalho e o capital como iguais, conseqüentemente não pode consentir com um acordo que um tem o poder de quebrar, enquanto o outro deve se submeter sem compensação” (Goldman, 2010:3). O sindicalismo também rejeita, segundo a autora, “as negociações em disputas trabalhistas, porque tal procedimento só serve para dar ao inimigo tempo para preparar seu fim da luta” (Goldman, 2010:3,4). Ao invés de negociações agendadas de acordo com critérios estabelecidos pelos próprios capitalistas, o sindicalismo “defende a espontaneidade, tanto como um mantenedor da força combativa operária como também porque ela pega o inimigo desprevenido, conseqüentemente o compele a um ajuste acelerado ou o causa grande perda” (Goldman, 2010:4). O antiparlamentarismo e a atitude antimilitar também seriam, para Goldman, características desse tipo de sindicalismo (Goldman, 2010:4).

Outro fator criticado pelo sindicalismo revolucionário seria, segundo Goldman, “uma grande reserva de fundos sindicais” (Goldman, 2010:4), isso “porque o dinheiro é um elemento tão corruptor nas fileiras do trabalho quanto o é naquelas do capitalismo” (Goldman, 2010:4). E, portanto, “a principal razão para a oposição do sindicalismo a grandes reservas consiste no fato de que elas criam distinções de classe e inveja dentro das fileiras operárias, tão prejudiciais ao espírito de solidariedade” (Goldman, 2010:4). Nesse sentido, “o trabalhador cuja organização tem uma grande bolsa se considera superior a seu irmão pobre, assim ele acredita ser melhor do que o homem que ganha cinquenta centavos a menos por dia” (Goldman, 2010:4). Altas reservas de dinheiro poderia funcionar como um elemento corruptor dentro das fileiras operárias, isto é, poderia dificultar a criação de um ambiente onde prevaleça o princípio de solidariedade, parte da espinha dorsal do anarquismo<sup>88</sup>. Além disso, ao apontar essa questão, Goldman mostra que sua visão sobre o alcance do poder/ das relações de poder não dizem respeito somente a atuação direta (mais visível e previsível) do Estado e do capital, mas também sobre uma força quase invisível (mas de desdobramento real) presente em praticamente todos nós (ainda que inconscientemente) e que atua em diversos espaços da sociedade, até mesmo naqueles espaços de resistência ao capitalismo. Nesse sentido, Goldman reconhece que somos todos nós influenciados pelo meio.

Por muito tempo, alguns marxistas propunham que o ambiente de trabalho industrial, devido sua própria forma de estruturação, funcionaria como um estimulador para a organização dos trabalhadores. Em suma, o próprio ambiente de trabalho forjaria sua oposição. Entretanto, não há muitas organizações trabalhistas que se fizeram existir somente por esse fator. A própria classe trabalhadora tem interesses imediatos antagônicos, a própria classe trabalhadora é refém de seu meio, de relações de poder mais amplas que caracterizam nossa sociedade e, isso tudo, é resultado da própria dinâmica do capitalismo. Os trabalhadores não são seres a frente de seu tempo, estão, como todos nós, presos dentro de nossa temporalidade<sup>89</sup>. Ao afirmar que “o dinheiro é um elemento tão corruptor nas fileiras do trabalho quanto o é naquelas do capitalismo”, Goldman, assim como muitos outros anarquistas, tem uma visão realista da condição da classe trabalhadora, partindo do

---

<sup>88</sup>Para saber mais sobre a solidariedade anarquista e demais princípios que compõe a espinha dorsal do anarquismo ver (CORRÊA, 2014). Além disso, através desse link o leitor poderá assistir um recurso audiovisual que também diz sobre essa questão: MARTINS, Nilciana Alves. O top 5 características do anarquismo. *Youtube*, 28 de abril de 2021. Disponível em <<https://youtu.be/U7HOBdQ4DaY>>. Acesso 07/10/2021.

<sup>89</sup>Apesar disso, Emma Goldman, assim como muitos outros anarquistas, acreditam que é possível se livrar conscientemente, mesmo que minimamente, de muitas amarras que o sistema capitalista implanta em nossas mentes, isso ao ter uma *consciência refletida* do mundo.

pressuposto que mesmo os trabalhadores sindicalizados poderiam — consciente ou inconscientemente — reproduzir premissas e sentimentos estimulados por um mundo tão desigual. É partindo dessa visão que reconhece a força que o capitalismo pode ter em nossas mentes que a estratégia da solidariedade surge como uma forma de oposição. Se o dinheiro divide e dificulta a solidariedade, o sindicato deve ter moderação a fazer o uso do primeiro e se aproximar desse último.

E, diferente do que muitos opositores do anarquismo propunham na época, isto é, de que o anarquismo era inocente ao acreditar em uma solidariedade e espontaneidade que viriam “do nada”, como se esses princípios fossem parte da natureza humana, vemos que a solidariedade anarquista nada tem a ver com isso. Os anarquistas, assim como Emma Goldman, não acreditavam que os humanos nascidos dentro do sistema capitalista serão sempre solidários e espontâneos, pelo contrário, eles acreditam que é necessário criar estratégias para que determinados meios estimulem esses sentimentos e não o da centralização e do individualismo, que por si só já são estimulados pelo sistema capitalista. É por isso mesmo que os anarquistas defendem premissas como não ter grandes reservas de dinheiro dentro do sindicato, como também a rotatividade de funções dentro dessa instituição, pois essas seriam algumas formas de estimular a solidariedade e a espontaneidade, princípios contrários aos propostos pelo sistema capitalista. Dito isso, fica mais fácil compreender a afirmação de Goldman de que “o *valor ético* [grifo nosso] principal do sindicalismo consiste na ênfase que ele coloca na necessidade do trabalho se livrar do elemento de discórdia, parasitismo e corrupção em suas fileiras” (Goldman, 2010:4), visto que “ele procura cultivar a devoção, a solidariedade e o entusiasmo, que são mais essenciais e vitais na luta econômica do que o dinheiro” (Goldman, 2010:4).

Goldman, nesse artigo, também destinou um espaço para analisar os métodos empregados pelo sindicalismo, sendo eles: a ação direta, a sabotagem e a greve geral. Para Goldman, “a Ação Direta é o esforço individual ou coletivo consciente para protestar contra, ou remediar condições sociais através da asserção sistemática do poder econômico dos trabalhadores” (Goldman, 2010:5). Já a sabotagem, muitas vezes vista como criminosa, é, para Goldman, “ética no melhor sentido” (Goldman, 2010:5), pois, a sabotagem, está “principalmente preocupada com a obstrução por qualquer método possível, do processo regular de produção, demonstrando desse modo a determinação dos trabalhadores em dar de acordo com o que recebem, e nada mais” (Goldman, 2010:5). Em suma, “a sabotagem é

meramente uma arma de defesa na guerra industrial, a qual é a mais efetiva porque atinge o capitalismo em seu ponto mais fundamental, o bolso” (Goldman, 2010:5). Já a greve geral, é “a suspensão do trabalho, o cessamento das atividades” (Goldman, 2010:5), ademais, “uma Greve Geral tem mais segurança de precipitar um acordo do que uma greve comum” (Goldman, 2010:5), sendo, muitas vezes, uma tática de resultados positivos para a classe. Sobre a greve geral, Goldman salienta que:

Quando Sorel afirma que a Greve Geral é uma inspiração necessária para as pessoas darem significado às suas vidas, ele está expressando um pensamento que os anarquistas se cansaram de enfatizar. No entanto, eu não concordo com Sorel que a Greve Geral é um “mito social”, que ela nunca pode ser realizada. Eu acredito que a Greve Geral se tornará um fato no momento que o trabalho compreender seu valor total — seu valor destrutivo assim como construtivo, como de fato muitos trabalhadores ao redor do mundo estão começando a perceber. (Goldman, 2010:5).

Entre as atividades estabelecidas por sindicalistas franceses estavam, segundo Goldman, as sociedades de apoio mútuo, que tinham como objetivo principal “assegurar o trabalho para membros desempregados, e para promover este espírito de assistência mútua que repousa sobre a consciência da identidade de interesses do trabalho ao redor do mundo” (Goldman, 2010:6). Goldman cita a obra “O movimento Operário na França”, escrita por Louis Levine, para mostrar que “durante o ano de 1902 mais de 74000 pessoas, de um total de 99000 requerentes, conseguiram trabalho por estas sociedades” (Goldman, 2010:5), evidenciando assim a forma como esse sindicalismo estava preocupado não só com os já sindicalizados, mas também os trabalhadores que se encontravam desempregados.

Para Goldman, a existência dessas sociedades permitia que essas pessoas arrumassem algum trabalho “sem serem obrigadas a se submeter à extorsão dos tubarões das agências de emprego. Estes últimos que são uma fonte da mais baixa degradação, assim como da exploração mais descarada, do trabalho” (Goldman, 2010:5). Goldman salienta ainda a necessidade da existência dessas sociedades em solo norte-americano, visto que nos Estados Unidos essas agências também eram, em muitos casos, “agências de detetives mascarados, conduzindo pessoas em necessidade de emprego para regiões de greve, sob falsas promessas de emprego estável e bem remunerado” (Goldman, 2010:5). Na visão de nossa pensadora, “a Confederação Francesa há muito tempo percebeu o papel depravado das agências de emprego como sanguessugas do trabalhador desempregado e berçários de fura-graves” (Goldman, 2010:5). E, “pela ameaça de uma Greve Geral, os sindicalistas franceses forçaram o governo a abolir os tubarões das agências de emprego, e as próprias sociedades de apoio mútuo quase que totalmente as substituíram, para a grande *vantagem econômica e moral do trabalho* [grifo

nosso]” (Goldman, 2010:5). É interessante pensar que Emma faz sua crítica aos “tubarões das agências de emprego” ainda no início do século XX e, apesar de se tratar de momentos históricos diferentes, ainda hoje, reclamações em torno das agências de emprego são constantes. Aliás, inúmeras são as manchetes que anunciam a preocupação constante do trabalhador com o “golpe do falso emprego”.

Segundo Goldman, outra atividade da Confederação Francesa que tendia a “fundir o trabalho em laços mais fortes de solidariedade e apoio mútuo” (Goldman, 2010:7) era “os esforços para ajudar trabalhadores que viajavam de local para local” (Goldman, 2010:7). Para Goldman, “o valor prático assim como ético [grifo nosso] desta assistência é inestimável” (Goldman, 2010:7), pois ela “serve para instilar o espírito de companheirismo e dá uma consciência de segurança no espírito de unidade com a grande família do trabalho” (Goldman, 2010:7). Emma ressalta ainda que esse tipo de atividade é “completamente estranha aos corpos operários deste país<sup>90</sup>, e como resultado o trabalhador que viaja em busca de trabalho é vítima das leis de vadiagem, e por isso lamentavelmente é recrutado, através do *estresse da necessidade* [grifo nosso], ao exército dos furas-greves” (Goldman, 2010:7). As consequências de atividades como essa, segundo Goldman, eram de grande valor prático e ético, ainda sobre essa questão Goldman descreve que ela mesma quando estava na sede da Confederação testemunhou repetidamente:

Os casos de trabalhadores que vinham com seus cartões do sindicato de várias partes da França, e mesmo de outros países da Europa, e eram providos com refeições e alojamento, e encorajados por cada prova de espírito fraterno, e levados a se sentir em casa por seus companheiros trabalhadores da confederação. É em grande parte devido a estas atividades dos sindicalistas que o governo francês é obrigado a empregar o exército para a quebra de uma greve, porque poucos trabalhadores estão dispostos a se prestarem a este serviço, graças aos esforços e às táticas do sindicalismo. (Goldman, 2010: 7).

Além das atividades de apoio mútuo, os sindicalistas estabeleciam atividades de cooperação entre a cidade e o campo, já que o camponês ou fazendeiro acabava por suprir “os trabalhadores com mantimentos durante greves ou cuidando das crianças dos grevistas” (Goldman, 2010:7). Preocupados também com o acesso ao conhecimento, a Confederação organizava classe noturnas, onde se tratava temas como “higiene sexual, o cuidado das mulheres durante a gravidez e o confinamento, o cuidado do lar e das crianças, saneamento e higiene geral”(Goldman, 2010:7). Dessa forma, segundo Goldman:

---

<sup>90</sup>Nesse caso Emma Goldman se refere aos Estados Unidos da América.

Cada ramo do conhecimento humano — ciência, história, arte — recebe atenção minuciosa, junto com a aplicação prática nas bibliotecas dos trabalhadores estabelecidas, dispensários, concertos e festivais, dos quais os maiores artistas e literatos de Paris consideram uma honra participar. (Goldman, 2010: 7).

Goldman ressalta ainda que “um dos esforços mais vitais do sindicalismo é preparar os trabalhadores agora para seu papel em uma sociedade livre” (Goldman, 2010:7) e, por isso mesmo, “as organizações sindicalistas provém seus membros com livros sobre cada ofício e indústria [...] para o propósito de familiarizá-lo com todos os ramos de sua indústria” (Goldman, 2010:7), para que, “quando o trabalho finalmente tomar a produção as pessoas estiverem totalmente preparadas para administrar com sucesso seus próprios assuntos” (Goldman, 2010:7,8). Nesse sentido, esse método de educação aplicada não somente treina o trabalhador em sua luta diária, mas também serve “para equipá-lo para a batalha real e para o futuro quando ele deverá assumir seu lugar na sociedade como um ser inteligente e consciente e um produtor útil, uma vez que o capitalismo for abolido” (Goldman, 2010:8). Goldman, então, cita uma demonstração da efetividade da campanha educativa do sindicalismo revolucionário através da ação dos ferroviários italianos, segundo ela:

Ferrovários italianos, cujo domínio de todos os detalhes do transporte é tão grande que eles podiam se oferecer ao governo italiano para tomar as ferrovias e garantir sua operação com maior economia e menos acidentes do que é feito no presente pelo governo. Sua habilidade de conduzir a produção foi provada pelos sindicalistas de forma impressionante, em conexão com a greve dos assopradores de vidro na Itália. Lá os grevistas, ao invés de permanecerem ociosas durante o progresso da greve, decidiram eles mesmos conduzirem a produção de vidro. O maravilhoso espírito de solidariedade resultante da propaganda sindicalista os permitiu construir uma fábrica de vidro dentro de um tempo incrivelmente curto. Uma velha construção alugada para o propósito que teria requerido normalmente meses para ser colocada em condições adequadas foi transformada em uma fábrica de vidro dentro de poucas semanas pelos esforços solidários dos grevistas ajudados por seus companheiros que trabalhavam depois do expediente. Então os grevistas começaram a operar a fábrica de sopramento de vidro, e seu plano cooperativo de trabalho e distribuição durante a greve se mostrou tão satisfatório de todas as maneiras que a fábrica experimental foi transformada em permanente e uma parte da indústria de sopramento de vidro na Itália está agora nas mãos da organização cooperativa dos trabalhadores. (Goldman, 2010: 8).

Após suas observações cotidianas, Goldman concluí que “quase todos os principais sindicalistas concordam com os anarquistas que uma sociedade livre pode existir somente através da associação voluntária e que seu sucesso derradeiro irá depender” (Goldman, 2010:8). Então, “do desenvolvimento intelectual e moral dos trabalhadores que irão suplantam o sistema salarial com um novo arranjo social, baseado na solidariedade e no bem-estar econômico para todos” (Goldman, 2010:8), isto seria, por fim, “o sindicalismo, na teoria e na prática” (Goldman, 2010:8). Nossa pensadora, como já mencionado, utilizou-se, entre outras coisas, da experiência adquirida durante o ano de 1907, no Congresso Anarquista de

Amsterdã, para chegar as conclusões aqui já evidenciada. Dessa forma, acreditamos ser relevante apresentar a visão que o anarquista Errico Malatesta e o sindicalista Pierre Monatte divulgaram em torno do sindicalismo no referido Congresso para, assim, evidenciar a pluralidade dentro do pensamento anarquista, como também mostrar as especificidades da perspectiva de Goldman.

Monatte, no referido Congresso, proferiu a conferência “Em defesa do Sindicalismo”. Nela, ele ressaltou que quando falamos de sindicalismo deveríamos nos voltar para a ação, a prática e não somente para os livros (Monatte, 1981: 197). Para ele, “seria preciso estar cego para não ver as semelhanças entre anarquismo e o sindicalismo. Ambos tentam eliminar o capitalismo e o sistema salarial através de uma revolução social” (Monatte, 1981: 197). O sindicalismo teria feito “renascer no anarquismo uma consciência de suas origens entre os trabalhadores” (Monatte, 1981: 197). Um exemplo desse sindicalismo defendido por Monatte seria a Confederação Geral do Trabalho francesa, “a única organização operária que, embora se declare totalmente revolucionária, não tem qualquer ligação com nenhum partido político, nem mesmo os mais avançados” (Monatte, 1981: 197). Segundo Monatte, “a autonomia” (Monatte, 1981: 197) tem sido a força da Confederação, e apesar dos furiosos adversários nomearem a CGT como “anarquista” por conta dessa autonomia, “a CGT, um enorme agrupamento de sindicatos e uniões trabalhistas, não tem uma doutrina oficial” (Monatte, 1981: 197).

Já sobre a estrutura da CGT, Monatte declara que “diferente da estrutura de tantas outras organizações operárias, ela não é nem centralizada, nem autoritária” (Monatte, 1981: 198), dessa forma, “o Comitê exerce função apenas diretiva e não monopoliza funções executivas e legislativas” (Monatte, 1981: 198). Sobre os fundos da CGT, Monatte lembra que “o orçamento da CGT é extremamente modesto, não ultrapassando a soma de 30,000 francos por ano” (Monatte, 1981: 198) e, apesar disso, a confederação tem sucesso em suas atividades, isso porque “mesmo pobre em dinheiro, sindicalismo francês é rico em energia, dedicação, entusiasmo” (Monatte, 1981: 198). Para o sindicalista francês, a CGT segue o mesmo lema proposto, inicialmente, pela Internacional, isto é, “a emancipação dos operários é tarefa dos próprios operários” (Monatte, 1981: 199), o lema de “todos aqueles que acreditam na ação direta e são contra o parlamentarismo” (Monatte, 1981: 199). O sindicalismo revolucionário seria, então, “a doutrina que vê no sindicato um órgão de transformação social e a greve geral como o meio de obtê-la” (Monatte, 1981: 200).

Segundo o francês, ao adotar o princípio de “só um sindicato para cada profissão e cada cidade”(Monatte, 1981: 200), a CGT conseguiu chegar na “neutralização política do sindicato” (Monatte, 1981: 200), já que ele “não pode nem deve ser anarquista, Guesdista, Allemanista ou Blanquista mas simplesmente, operário” (Monatte, 1981: 200). Ainda segundo Monatte, entre os meios que o sindicalismo revolucionário dispunha para chegar à emancipação da classe operária estava a ação direta, que é basicamente “agir em seu próprio benefício, contar apenas com seu próprio esforço” (Monatte, 1981: 201). Entre as formas que a ação direta poderia adquirir, estava a greve geral e a sabotagem, sendo a greve a forma na qual “o operariado começa a participar da luta de classes e entra em contato com as ideias que surgiram com ela” (Monatte, 1981: 201). Portanto, “é através da greve que as massas recebem sua educação revolucionária e começam a entender a sua própria força e o poder do inimigo, adquirindo confiança em si próprios e no valor das ações audaciosas” (Monatte, 1981: 201). Já a ideia básica por trás da sabotagem seria “quem ganha pouco, trabalha mal” (Monatte, 1981: 201) e, segundo Monatte, “o método já obteve resultados significativos” (Monatte, 1981: 201) e, em ocasiões em que a greve demonstrou não ter força suficiente, “a sabotagem conseguiu quebrar a resistência dos patrões”(Monatte, 1981: 201). Para Monatte:

É importante que os proletários de todos os países aprendam com a experiência sindicalista do operariado francês. E a tarefa do anarquista é assegurar-se de que essa experiência se repita em qualquer lugar aonde existia uma classe operária lutando pela emancipação [...] assim como só há uma classe operária, também só deveria haver em cada indústria e cada cidade uma única organização de classe, um único sindicato. Só assim é que a lutas de classes, livres dos obstáculos criados a cada momento pelas rugas entre escolas e facções rivais, poderia expandir-se em todos os sentimentos e atingir seus objetivos prioritários [...] O sindicalismo não perde tempo prometendo um paraíso terrestre. Ele exige que os próprios operários lutem para conquistá-lo, assegurando-lhes que seus atos jamais serão em vão. É uma escola de força de vontade, entusiasmo e pensamentos criativos. Abre novas perspectivas e esperanças para um anarquismo que esteve durante muito tempo fechado em si mesmo. (Monatte, 1981: 202).

A essa altura, fica evidente que há convergências fundamentais entre a visão de Goldman e Monatte sobre o papel do sindicato, mas também há algumas diferenças. Nossa pensadora, assim como o francês, reconhecia o valor ético e prático das atividades da CGT e, por isso mesmo, concordava com Monatte sobre as frutíferas consequências da adoção da greve geral e da sabotagem. Além disso, ambos identificavam na CGT uma estrutura não centralizada/ não autoritária de organização. O uso modesto que o sindicato deve fazer do dinheiro também é um tema que aparece no texto de ambos revolucionários, ainda que de maneira um pouco diferentes dentro da linha argumentativa de cada um.



Mas há algumas diferenças, Monatte, por exemplo, resiste em afirmar que a CGT seria um sindicato anarquista, para ele seria um sindicato autônomo, um sindicato que se funda dentro da lógica da neutralização política. Goldman (Goldman, 2010:3), por outro lado, afirma que esse “sindicalismo é, em essência, a expressão econômica do anarquismo”. Apesar da CGT não ter doutrina oficial, Goldman reconhece que, na prática, a confederação atua e se estrutura de forma anarquista, já que seus princípios são compatíveis com o tronco duro do anarquismo, então, em suma, esse “sindicalismo é, em essência, a expressão econômica do anarquismo”(Goldman, 2010:3), ainda que não se intitule anarquista.

No mesmo Congresso, Malatesta proferiu a palestra “Sindicalismo: a crítica de um anarquista”, resposta direta a Monatte. O anarquista italiano, iniciou sua narrativa já evidenciando que se opõe a ideia de que o “sindicalismo se basta a si mesmo” (Malatesta, 1981: 203), de que ele seria o suficiente para obter a revolução social. Todavia, Malatesta afirma também que “hoje, como no passado, gostaria de ver os anarquistas ingressarem no movimento operário. Hoje, como ontem, sou um sindicalista no sentido que defendo os sindicatos” (Malatesta, 1981: 203). Além disso, Malatesta mostrou que não estava “exigindo sindicatos anarquistas, o que resultaria imediatamente no aparecimento de sindicatos social-democratas, republicanos [...] e muitos outros e acabaria por lançar mais do que nunca a classe operária contra si mesma” (Malatesta, 1981: 203). Malatesta desejava, assim como muitos outros anarquistas, “que os sindicatos estivessem abertos a todos os trabalhadores e não se deixassem influenciar, mas permanecessem absolutamente livres” (Malatesta, 1981: 203).

Malatesta se colocava tão aberto ao sindicato, pois era “a favor da participação mais ativa no movimento operário, sobretudo como forma de propaganda cujo alcance poderia se tornar muito mais amplo” (Malatesta, 1981: 203), mas, somado a isso, ele faz um apelo aos anarquistas, ao ressaltar que “mesmo dentro dos sindicatos, é preciso que permaneçamos anarquistas, com toda força e amplitude implícitas nessa definição” (Malatesta, 1981: 204). Na opinião do italiano, “o movimento operário não é mais do que um meio” (Malatesta, 1981: 204) e, apesar de ser o “melhor meio” (Malatesta, 1981: 204) que os anarquistas dispunham, o movimento operário ainda era um meio e, por isso mesmo, ele recusava “aceitar esse meio como um fim” (Malatesta, 1981: 204).

Malatesta aponta como um erro no ponto de vista dos sindicalistas a sua “certa propensão para transformar meios em fins e para considerar as partes como sendo o todo”

(Malatesta, 1981: 204), chegando a afirmar que “o sindicalismo não é nem nunca será mais do que um movimento legítimo e até mesmo conservador, sem outro objetivo senão a melhoria das condições de trabalho operário” (Malatesta, 1981: 204). O anarquista usa como exemplo os sindicatos americanos para justificar essa sua ideia, entretanto, vale ressaltar aqui, que o sindicalismo que Monatte defende em sua fala não é o que segue modelos estadunidenses, mas sim os sindicatos que abraçam o sindicalismo revolucionário descrito na Carta de Amiens. A própria Emma destaca as limitações dos sindicatos estadunidenses e a necessidades dessas instituições se aproximarem do sindicalismo revolucionário. De qualquer forma, para Malatesta, o erro básico de Monatte e de todos os sindicalistas revolucionários:

Tem origem na concepção demasiado simplista de luta de classes, segundo a qual todos os interesses econômicos da classe operária são idênticos e que, no momento em que alguns operários assumem a defesa de seus próprios interesses, estarão defendendo todo o proletariado contra o capitalismo. Sugiro uma realidade bem diferente. Tal como acontece aos membros da burguesia e a todos os homens, os operários também estão sujeitos à lei universal da competição que é uma consequência da existência da propriedade privada e do governo e que só desaparecerá no dia em que ambos desaparecerem. (Malatesta, 1981: 204,205).

Malatesta também cita o proletariado desempregado para fazer sua explanação sobre as limitações do sindicalismo, ao afirmar que não podemos esquecer esse proletariado “desempregado que não para de crescer e que não interessa ao sindicalismo que chega a ver nele um inimigo, mas que é nosso dever defender, porque seus membros estão entre os que mais sofrem” (Malatesta, 1981: 204). Aqui, percebemos que Malatesta fala com base no que conhece de práticas sindicais mais tradicionais, não compreendendo ainda as contribuições práticas e éticas que as atividades organizadas pelo sindicalismo revolucionário significavam. Goldman, nesse sentido, se mostrava mais aberta para o sindicalismo revolucionário do que Malatesta, visto que nossa pensadora destaca em sua narrativa as contribuições éticas e práticas que esse tipo de sindicalismo poderia oferecer, sugerindo até a necessidade da adoção desse sindicalismo por parte dos sindicatos estadunidenses.

Apesar de acreditar que o ambiente social faz com que a competição seja visível dentro dos círculos operários, Malatesta também considerava que “a solidariedade moral pode existir entre os operários, mesmo quando não existe solidariedade econômica” (Malatesta, 1981: 205). E, essa solidariedade, “só pode ser o resultado de uma comunhão que surge sob a égide de um ideal compartilhado” (Malatesta, 1981: 205), sendo papel dos anarquistas “despertar os sindicatos para esse ideal, orientando-os gradualmente para a revolução social, mesmo que ao fazê-lo, corram o risco de prejudicar as ‘vantagens imediatas’ que tanto

parecem agradá-los” (Malatesta, 1981: 205). Aqui, vemos que Malatesta sugere que é a ação dos anarquistas dentro dos sindicatos que poderia orientar todos ali para um ideal que produziria então a solidariedade. Por outro lado, Goldman evidenciou em seu artigo que são os próprios princípios organizacionais, o próprio tipo de estrutura das confederações sindicalistas revolucionárias, como também suas atividades ancoradas em princípios de autonomia, que permitia o desenvolvimento do sentimento de solidariedade nesses ambientes. Mais uma vez, creio que poderíamos afirmar que Emma é uma anarquista mais aberta ao sindicalismo revolucionário do que Malatesta, *ao menos com base nos artigos aqui analisados*.

Malatesta ressaltou ainda alguns “perigos da ação sindicalista” (Malatesta, 1981: 205) e, entre eles, estava “a possibilidade de que os militantes do movimento anarquista aceitem tornar-se funcionários do sindicato, especialmente se receberem pagamento em troca do seu trabalho” (Malatesta, 1981: 205). Outro perigo seria “cair na desastrosa ilusão de que a greve geral elimina a necessidade de uma revolução armada” (Malatesta, 1981: 206). Para a greve ter efetividade, “deveríamos pedir ao operário não seria tanto que parasse de trabalhar, mas que continuasse a trabalhar em seu próprio interesse”(Malatesta, 1981: 207), pois “sem isso, a greve geral logo se transformará em fome geral” (Malatesta, 1981: 207). Ora, o sindicalismo revolucionário se fundamenta exatamente em cima da ideia de permitir o operário de trabalhar em seu próprio interesse, mas Malatesta negligência esse fator. Por fim, Malatesta considera que “a organização da classe operária, a greve, a ação direta, o boicote, a sabotagem e a própria insurreição armada são apenas *meios*; a *anarquia* é o *fim*” (Malatesta, 1981: 207). Para o italiano, a revolução anarquista “excede os interesses de uma única classe — ela se propõe à libertação total da humanidade escravizada, tanto do ponto de vista econômico quanto político e moral” (Malatesta, 1981: 207), por isso mesmo, “é preciso que permaneçamos atentos contra qualquer plano simplista e unilateral de ação”(Malatesta, 1981: 207).

A essa altura, acreditamos ser possível afirmar que Goldman concordaria com Malatesta no que diz respeito a visão de que o anarquismo se “propõe à libertação total da humanidade escravizada, tanto do ponto de vista econômico quanto político e moral”(Malatesta, 1981: 207) e de que o anarquista deve atuar na sociedade de forma múltipla. De qualquer forma, percebemos, com base nos artigos aqui analisados, que Malatesta tem uma desconfiança maior no que diz respeito ao sindicalismo revolucionário. Já

Emma, por outro lado, estrutura sua linha argumentativa de forma a mostra aos leitores os benefícios práticos e éticos desse sindicalismo. Nossa pensadora, dessa forma, demonstra certo entusiasmo com o sindicalismo posto em prática pela CGT, sugerido até mesmo a necessidade da entrada desses princípios organizacionais nos sindicatos norte-americanos. Emma, diferente de Malatesta, aproxima o sindicalismo do anarquismo, já o italiano, decide por mostrar os perigos e as diferenças de ambos. Por fim, fica evidente que dentro da tradição anarquista há muita pluralidade teórica e prática.

Optamos por trazer essas três narrativas, a de Emma, Malatesta e Monatte, para mostrar que o sindicalismo revolucionário foi um tema discutido dentro do universo anarquista. Ao cruzar essas narrativas, vemos que a filosofia anarquista tem pensadores plurais, que possuem convergências e divergências em torno das possíveis estratégias que se poderia adotar naquele momento. Emma aparece então como uma pensadora complexa, que trata de diferentes temas e que tem uma posição específica sobre o sindicalismo revolucionário. Acreditamos que a reflexão desenvolvida no presente artigo contribui para dar visibilidade para a perspectiva anarquista, tão silenciada pelas universidades. Esperamos ter cumprido nossa missão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIOLI, Maurizio. (2009), *The International Anarchist Congress*, Amsterdam 1907. Edmonton: Black Cat Press.

DAVIS, Angela. (2016), *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.

GOLDMAN, Emma. (2010), *Sindicalismo: Sua Teoria e Prática*. São Paulo: Ateneu Diego Giménez.

MALATESTA, Errico. (1891), *Sindicalismo: a crítica de um anarquista*. In: WOODCOCK, George, *Os grandes escritos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 1981.

MONATTE, Pierre. (1891), *Em defesa do Sindicalismo*. In: WOODCOCK, George. *Os grandes escritos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 1981.

SCHMIDT, Michael e WALT, Lucien Van der. (2009), *Black Flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism*. Oakland: Ak Press.

SILVA, Selmo Nascimento da. (2019). O Sindicalismo Revolucionário: suas origens, princípios e programa. Revista Estudos Libertários (REL),ISSN 2675-0619, Rio de Janeiro, v.1, nº1, p.94-119.

TOLEDO, Edilene. (2004),Travessias Revolucionárias - Ideias e militantes sindicalistas em São Paulo e na Itália (1890-1945). Campinas: Editora da Unicamp.

## OS MOSCOSO E VASCONCELOS ENTRE O PRIVADO E O PÚBLICO: A CRÔNICA DE UMA FAMÍLIA LIBERTÁRIA

*Thiago Lemos Silva*

Mestre em História (UFU)

**RESUMO:** Neste artigo, relaciono os posicionamentos de Neno Vasco sobre os papéis de gênero com a crônica da família Moscoso e Vasconcelos no Brasil e em Portugal, nas primeiras décadas do século XX. Meu objetivo é observar em que medida essa família libertária subverte ou se acomoda aos moldes do modelo parental vigente na sociedade capitalista. Para tanto, perscruto as crônicas de sua autoria que foram publicadas na imprensa anarquista e operária luso-brasileira, entre 1901 e 1919. Embora essa escrita fosse prioritariamente uma narrativa, utilizada para informar e debater com os leitores brasileiros e portugueses a respeito da luta cotidiana levada a cabo pelo movimento anarquista e operário na *Porta da América* e na *Porta da Europa*, ela também possibilitou ao nosso biografado uma forma de escrita de si, o que me permitiu encontrar uma chave para abrir não apenas a porta da história do movimento anarquista e operário em partes destes dois continentes, mas principalmente a porta da sua história de vida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Neno Vasco; Biografia; Anarquismo; Gênero; Escrita de Si.

**ABSTRACT:** In this article, I relate Neno Vasco's positions on gender roles to the chronicle of the Moscoso and Vasconcelos Family in Brazil and Portugal, in the first decades of the 20th century. My objective is to observe to what extent this libertarian family subverts or accommodates itself to the molds of the current parental model in capitalist society. Therefore, I scrutinize the chronicles of his authorship that were published in the Portuguese-Brazilian anarchist and working-class press, between 1901 and 1919. Although this writing was primarily a narrative, used to inform and debate with Brazilian and Portuguese readers about the daily struggle carried out by the anarchist and workers' movement at *America's Door* and *Europe's Door*, it also allowed our biographee a way of writing himself, which allowed me to find a key to open not only the door of the movement's history. anarchist and worker in part of these two continents, but mainly in his life story.

**KEYWORDS:** Neno Vasco; Biography; Anarchism; Gender; Writing himself.

### Considerações iniciais

A partir de 05 de janeiro de 1903, o jornal paulistano *O Amigo do Povo* passava a ter como endereço a Rua Bento Pires. Ali residia Manuel Moscoso, que desde então ocupou o cargo de correspondente oficial do referido periódico. Essa mudança demandou da parte de

Neno Vasco<sup>91</sup> uma maior regularidade nas visitas feitas àquele companheiro, com o propósito de acertar detalhes referentes à publicação jornalística, à criação de grupos de propaganda e ao estímulo à organização sindical da jovem classe proletária. Em meio a essas visitas, nosso biografado acabou por conhecer os pais de Manuel, o senhor Juan Moscoso Hinojosa e a senhora Aurora Lopez Burgueño, e suas irmãs, Carmem Moscoso, Aurora Moscoso e Mercedes Moscoso. A história da família “era mais uma, entre as muitas de imigrantes espanhóis que chegaram [ao Brasil] nos últimos anos do oitocentos” (Samis, 2009:178).

Oriunda de um povoado chamado Cuevas de San Marco, localizado na região andaluza da Espanha, a família tomou a decisão de emigrar com o intuito de fugir das difíceis condições financeiras, sensivelmente agudizadas por um surto de cólera que se seguiu aos terremotos no país, entre 1884 e 1887. Acreditavam encontrar no Brasil uma melhor qualidade de vida, algo que obviamente não se concretizou e acabou por despertar entre os membros do núcleo familiar a adesão e/ou simpatia pelas ideias libertárias (Samis, 2009: 178).

Foi nesse contexto que surgiu uma afinidade mútua entre Neno e Mercedes, uma das irmãs de Manuel. Essa afinidade permaneceria e cresceria mesmo após a mudança daquele para o Rio de Janeiro, em 1904, e evoluiria rapidamente para um relacionamento amoroso - que resultou em união no ano de 1905. Do enlace constituído surgiu a família Moscoso e Vasconcelos, à qual viriam se somar os filhos Ciro e Dino e as filhas Fantina e Ondina.

Neste artigo, busco relacionar os posicionamentos de Neno Vasco sobre os papéis de gênero assumidos por homens e mulheres com a crônica da família Moscoso e Vasconcelos tanto na *Porta da América* quanto na *Porta da Europa*, com a intenção de observar em que medida subvertem ou se acomodam aos moldes do modelo parental vigente na sociedade capitalista.

Para tanto, perscruto as crônicas de sua autoria que foram publicadas na imprensa anarquista e operária do Brasil e de Portugal, durante as duas primeiras décadas do século XX, abarcando alguns dos principais títulos pelos quais circulou sua produção literária, tais

---

<sup>91</sup> Neno Vasco, pseudônimo de Gregório Nazianzeno Moreira de Queirós Vasconcelos, nasceu em Penafiel, norte de Portugal, em 09 de maio de 1878 e faleceu em 15 de setembro de 1920, em São Romão do Coronado perto do Porto. Neno Vasco passou a utilizar esse pseudônimo somente após o seu ingresso no movimento anarquista e operário em Portugal, por volta de 1900. Antes, atendia pelo seu nome de registro. Ver: Samis, 2009; Silva, 2012.

como: *O Amigo do Povo* (1902-1904) e *A Lanterna* (1911-1916), de São Paulo; *O Mundo* (1900-1907); *A Sementeira* (1909-1913); *A Terra Livre* (1913) e *A Batalha* (1919-1924), de Lisboa. A escolha de suas crônicas enquanto fonte privilegiada para esta pesquisa se impôs pela importância que esse gênero literário assumiu frente aos demais nos periódicos militantes. Segundo Antônio Arnoni Prado e Francisco Foot Hardman:

Longe do andamento figurativo e esquemático do romance humanitário aberto às teses anarquistas (heróis redentores, moralismo purificador, humanismo artificial do *locus amoenus*), impunha-se o registro da opressão cotidiana que transformava a palavra em instrumento de sobrevivência, experimentando a narrativa curta na percepção do flagrante (Prado; Hardman, 2011: 16).

Ao experimentar a narrativa curta, o cronista Neno Vasco consegue perceber o flagrante no momento da sua consecução. Desse modo, o assunto da sua escrita pode surgir de forma ocasional e ir preenchendo a pauta do jornal a partir das demandas que, segundo ele, sejam importantes para a militância, tais como:

[...] a denúncia de maus tratos nas fábricas, a comemoração de um evento revolucionário, o confronto com a repressão, o registro quase expressionista da miséria, a imagem corrosiva da cena burguesa, a caricatura impiedosa dos inimigos da causa, com ênfase para o burguês, o militar e o padre (Prado; Hardman, 2011: 16).

Embora essa escrita fosse prioritariamente uma narrativa, utilizada para informar e debater com os leitores brasileiros e portugueses sobre esse importante período do anarquismo, ela também possibilitou ao nosso biografado uma forma de escrita de si, ou seja, um tipo de escrita que toma a subjetividade:

[...] como dimensão integrante de sua linguagem, construindo sobre ela a “sua verdade”. Ou seja, toda essa documentação de “produção do eu autoral” é entendida como marcada pela busca de um “efeito de verdade” [...], que se exprime pela primeira pessoa do singular [...] do indivíduo que assume sua autoria. Um tipo de texto em que a narrativa se faz [...] de maneira que nessa subjetividade se possa assentar sua verdade, sua legitimidade como “prova”. Assim, a autenticidade da escrita de si torna-se inseparável de sua sinceridade (Castro, 2004: 14-15).

Isso permitiu, por sua vez, a este biógrafo encontrar uma chave para abrir não apenas a porta da história do movimento anarquista e operário nos dois continentes, mas também, e sobretudo, a porta da sua história de vida.

## Os papéis de gênero na crônica de Neno Vasco



A união entre Neno e Mercedes toca diretamente na questão de gênero, a qual assumiu um lugar de destaque para os e as militantes anarquistas. De acordo com a cientista política estadunidense Martha Ackelsberg:

[...] o anarquismo compartilha com muitas tradições socialistas uma crítica radical da dominação econômica e uma insistência na necessidade para a reestruturação da sociedade em bases mais igualitárias, ele difere [entretanto] do marxismo em sua crítica do Estado, e das relações hierárquicas em geral. O anarquismo não desenvolve – enquanto teoria ou prática – especificamente questões para enfrentar a dominação masculina sobre as mulheres. Entretanto, por causa dos anarquistas reconhecerem que as relações hierárquicas tem muitas dimensões distintas (ainda que relacionadas), forneceu importantes fontes para as críticas de gênero sobre as relações autoritárias, e para muitos movimentos de libertação de gênero e sexual (Ackelsberg, 2016:2).

Como, entretanto, a militância libertária construiu suas práticas e discursos no que se refere às relações de poder e dominação baseadas no gênero? As diferenças e/ou desigualdades entre homens e mulheres são percebidas e tematizadas de que maneira? Quais rupturas e continuidades podem ser evidenciadas na crônica de Neno Vasco em relação aos papéis masculinos e femininos na sociedade capitalista? Com o intuito de melhor compreender tais problemáticas, recorramos à Joan Scott, para quem o gênero se constitui em:

[...] uma forma de indicar "construções culturais" - a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. "Gênero" é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (Scott, 1995:75).

O gênero, enquanto categoria útil à análise histórica, deve analisar as experiências femininas e masculinas ressaltando sempre sua dimensão relacional, a partir da qual torna-se possível captar a diversidade das formas que os papéis desempenhados por mulheres e homens assumem em seus respectivos tempos e lugares. Observemos, portanto, a singularidade que estes papéis assumem no anarquismo luso-brasileiro, em geral, e na pena de Neno Vasco, em particular.

Conforme explicita Dolors Marin (2018), desde de fins do século XIX, a militância libertária pensará um amplo projeto revolucionário. Esse projeto buscava equacionar uma política de gênero sob o nome de “questão sexual”. A partir desse marco, a militância enfocava os múltiplos campos da vida social: desde a incorporação da mulher como força de trabalho igual ao homem até uma maior inserção das mulheres nas diversas instâncias políticas no movimento libertário, passando pela libertação sexual da mulher.

Tal projeto será, em larga medida, pensado a partir do neomalthusianismo, que, em linhas gerais, recolhe e ressignifica o legado de Thomas Malthus. Sob tal ótica, a fome, as epidemias e as guerras não eram resultados de um desequilíbrio gerado pela progressão geométrica da população, por um lado, e a progressão aritmética das subsistências, por outro. Muito pelo contrário, eram, na realidade, resultado da desigualdade social criada pelo modo de produção capitalista. Se é verdade que essas ideias não são originária e exclusivamente libertárias<sup>92</sup>, não é menos verdade que elas assumem um conteúdo eminentemente classista a partir dos trabalhos teóricos e práticos encetados pela Liga da Regeneração Humana, a qual tinha à sua frente justamente o anarquista Paul Robin.

Na primeira metade do século XX, o neomalthusianismo se espalhará rapidamente por todo o mundo, chegando à Espanha, por meio do médico Isaac Puente e da médica Amparo Poch y Gascón; à Argentina, por meio do médico Juan Lazarte e da pedagoga Iris Pavón e também a Portugal, e depois ao Brasil, por intermédio do próprio Neno Vasco. Essa lista ao redor do eixo Brasil-Portugal não ficaria completa sem a menção às pedagogas Maria Lacerda de Moura e Deolinda Lopes de Oliveira.

A recepção do neomalthusianismo em Neno Vasco pode ser evidenciado no momento em que ele faz seu *début* enquanto cronista, cobrindo o Caso Joaquina Rosa, no ano de 1901<sup>93</sup>. Em linhas gerais, o caso em tela ocorreu em meados daquele ano, quando uma mulher chamada Joaquina Rosa tentou matar os seus filhos e, pouco tempo depois, tentou dar cabo da própria vida. Ainda que malogrado, o ato suscitou um amplo debate em terras lusitanas. De todas as partes, vinham acusações que formariam um amplo júri, que integrava, mas, ao mesmo tempo, transcendia os tribunais formais. Tanto setores conservadores quanto progressistas da sociedade buscavam explicações para a atitude daquela mulher que, (in)voluntariamente, parecia contrariar a “natureza” para a qual o gênero feminino supostamente fora criado: a de mãe.

A dramaticidade do fato - tanto por sua natureza quanto pelo rumo que tomou - chamou sobremaneira a atenção da imprensa, notadamente o jornal republicano *O Mundo*, que devotou inúmeras crônicas, reportagens e debates nos quais intervieram personalidades já

---

<sup>92</sup> De acordo com João Freire e Maria Alexandre Lousada, o neomalthusianismo surgiu com Francis Place, que expôs a nova doutrina. Em 1822 e a que se seguiram, entre outros, Carlyle e Drysdale, todos não anarquistas. Freire, Lousada, 1982: 1367.

<sup>93</sup> Agradeço a João Fraga por chamar minha atenção para esses escritos e por me providenciar uma cópia deles.

de renome no cenário português, como o socialista Ernesto Silva (Infanticida!; A Fera!; Os filhos. O Mundo, 29/07/1901; 19/08/1901; 26/08/1901), o republicano Máximo Brou ( Crimes Sociais - Joaquina Rosa. O Mundo.18/08/1901) e um de menor monta, o anarquista Neno Vasco.

Na visão do nosso biografado, a análise de seus interlocutores sobre o caso mostrava o grau ainda incipiente do neomalthusianismo em Portugal. A esse respeito, observou:

[...] quis eu lançar à discussão [...] um aspecto notável da questão que mais preocupa os homens que sentem e que sabem amar. Enquanto lá fora — por exemplo: na França, onde existe a «Liga da Regeneração Humana», quase toda composta de libertários — se faz pelo jornal, pelo livro, por meio de sociedades, uma propaganda ativa da maternidade livre, entre nós, em parte pelo desvio das atenções para outros assuntos e por ignorância, em parte pela fascinação exercida pela palavra eloquente dum grande romancista [Émile Zola], a importante questão tem sido completamente descurada ( Neno Vasco. Livre Maternidade. O Mundo. 08 /09/1901).

E, ainda fazendo uma espécie de *mea culpa*, esclarece que:

No caso presente, ainda os espíritos mais largos, os próprios libertários, que se julgam de cérebro desembaraçado das teias de aranhado prejuízo, esses mesmos sentem uma teimosa repugnância pela ideia, vítimas inconscientes duma educação antiga. Eu, que escrevo isto, ainda não há muito que estava no mesmo erro, era ardente entusiasta da «Fecundidade»... E foi um camarada e amigo, Christiano de Carvalho, quem afinal acabou por me convencer (Neno Vasco. Livre Maternidade. O Mundo. 08 /09/1901).

Entendendo que o crescimento populacional entre as famílias operárias favorecia o *status quo*, na medida em que multiplicava as doenças, barateava a mão de obra e ainda fornecia soldados para lutarem nas guerras, libertários e libertárias entenderam que o controle da natalidade deveria se converter em uma questão chave na mudança revolucionária. A esse respeito, escreve Neno Vasco em tom quase incendiário:

Não lanceis ao mundo seres que ou serão inúteis ou vossos inimigos, sofrendo ou fazendo sofrer... A melhor prova de amor aos filhos, destinados à dor, à tirania, ao crime, ao ódio, será não os chamar à Vida, que não é digna desse nome, no seu sentido mais humano! Como Paul Robin, repitamos o verso de Sully-Prudhomme: Ó filho mais amado que nunca nascerá!<sup>94</sup>(Neno Vasco. Livre Maternidade. O Mundo.08 /09/1901).

As rupturas introduzidas no que diz respeito aos papéis de gênero pelo anarquismo são enormes, sobretudo se considerarmos a rígida e conservadora moral católica da época. No entanto, é possível evidenciar também muitas continuidades. Duas passagens do nosso biografado, que gostaria de destacar, colocam em evidência essa tensão que atravessa a sua pena. Ao mencionar o papel das mulheres, argumenta que:

<sup>94</sup> O original é citado em francês “O fils le plus aimé qui ne naitras jamais!”

Ensinemos a mulher a lutar pela sua emancipação, libertando-se ela mesma, a por de parte essas mesquinhas reclamações: o direito de voto e outras quinquilharias semelhantes. E o primeiro passo para a sua emancipação é a livre maternidade. Regular a fecundidade do ventre, ter filhos quando lhes puder garantir a vida, ou não os ter quando assim o exigir alguma coisa como a doença, a falta de confiança no amante, qualquer outra — sem privações doentias e injustas — eis uma conquista a realizar desde já. E a ciência diz que tudo isso é possível, muitas vezes necessário e saudável; e mostra-nos meios inofensivos de o conseguir (Neno Vasco. Livre Maternidade. O Mundo. 08/09/1901).

Ao mencionar o papel dos homens, seus argumentos se alteram significativamente:

Tu, macho, se te puseres a fazer filhos, sem conta nem medida, como uma máquina, sabes o que de melhor te poderá acontecer? Havendo muitas bocas, em tua casa, haverá fome, porque os teus braços não chegam... A mãe dos teus filhos irá então também trabalhar, para a fábrica, por exemplo. A mulher é mais barata e a fábrica aceita-a... Concorrência terrível, não é verdade? Entre ti e a tua amante! Mas não é tudo: a tua mulher trabalha sempre, extenua-se, grávida ou não (Neno Vasco. Livre Maternidade. O Mundo. 08/09/1901).

Esse discurso sobre a maternidade livre se inscreve em um registro ambivalente, o qual gostaria de analisar com maior profundidade para identificar tanto suas rupturas, quanto suas continuidades no que se refere aos papéis de gênero.

Na primeira passagem, ele reconhece os direitos reprodutivos das mulheres, na medida em que questiona a identificação entre sexualidade e procriação, sinalizando para o fato de que as mulheres devem (ou não) ter filhos e filhas quando, como e com quem desejem (“Regular a fecundidade do ventre, ter filhos quando lhes puder garantir a vida, ou não os ter quando assim o exigir alguma coisa como a doença, a falta de confiança no amante, qualquer outra”). Em virtude dos avanços do conhecimento científico, as mulheres poderiam alcançar o controle da natalidade e conquistar sua autonomia (“E a ciência diz que tudo isso é possível, muitas vezes necessário e saudável; e mostra-nos meios inofensivos de o conseguir”).

Nesse sentido, ante à procriação irrefletida e inconsciente, que reduzia a mulher à condição de máquina destinada a fabricar uma prole numerosa e pobre, Neno Vasco irá investir na ideia de procriação refletida e consciente. Esses esforços iam ao encontro da opinião de que a divisão sexual do trabalho, tal como pensada na sociedade capitalista, submetia a mulher a uma dupla exploração, que ocorria tanto na casa quanto na fábrica. Não por acaso, os e as anarquistas, no Brasil e em Portugal, se esforçaram ao máximo para colocar ao alcance de todos e todas métodos anticoncepcionais que permitissem que as mulheres tivessem autonomia sobre seu próprio corpo.

Longe de pregar o fim da família ou qualquer coisa que o valha, o que esses homens e essas mulheres parecem desejar é que houvesse uma transformação na divisão sexual do

trabalho, de modo que não fosse conferida às mães a incumbência de cuidar sozinhas dos filhos e das filhas. Na visão de NenoVasco, tal tarefa deveria ser dividida com os pais e, principalmente, com toda a sociedade, que deve tomar a corresponsabilidade pelo processo de formação das crianças. Tais princípios podem ser fartamente observados na criação e manutenção de escolas modernas, modeladas *à la* Francisco Ferrer<sup>95</sup>, numa e noutra ponta do Atlântico. Entendendo que um bom nascimento deve ser acompanhado de uma boa formação, a militância anarquista fundará instituições voltadas para a educação infantil, como a Escola Modernanº 1, em São Paulo, ou a Escola-Oficina nº 1, em Lisboa, onde meninos e meninas recebiam de professores e professoras um ensino misto, libertário e racional, desafiando claramente a cristalização dos papéis de gênero vigentes à época.

Já na segunda passagem citada, Neno reforça a naturalização do papel materno como se fosse uma função essencialmente biológica, na medida em que reproduz as justificativas ideológicas da divisão sexual do trabalho tal como existe na sociedade capitalista. Ou seja, quando aborda os homens (“Tu, macho, se te puseres a fazer filhos, sem conta nem medida, como uma máquina”) para persuadi-los sobre a importância do controle da natalidade, chama a atenção destes para a consequência dos seus atos (“Havendo muitas bocas, em tua casa, haverá fome, porque os teus braços não chegam”). Tal situação se complexifica ainda mais na medida em que a mulher é incorporada como força de trabalho no mercado capitalista (“A mãe dos teus filhos irá então também trabalhar”... “A mulher é mais barata”... “Concorrência terrível, não é verdade? ”). Ocorre que, escrevendo dessa maneira, Neno pressupôs que o lugar da mulher seria primordialmente em casa, não na fábrica.

A atribuição de diferentes papéis a homens e mulheres, tal como posto em relevo por Neno Vasco, não é um dado evidentemente fortuito. Muito pelo contrário, ela revela (in)voluntariamente como o ideário anarquista aceitou e naturalizou, em alguma medida, a divisão sexual do trabalho na sociedade capitalista: enquanto os homens deveriam adentrar o

---

<sup>95</sup> Francisco Ferrer foi um pedagogo espanhol de orientação libertária responsável pela implementação da educação racionalista, que se materializou na Escola Moderna de Barcelona em 1901 e de outras tantas que surgiram no restante estado espanhol. Seu ideário era baseado na educação científica, integral e revolucionária para meninos e meninas. Por esse motivo foi perseguido, preso e executado em 1909 por um tribunal fraudulento. Seu legado foi objeto de intensa reivindicação na imprensa anarquista e operária luso-brasileira nas três primeiras décadas do século XX. A esse respeito, Neno Vasco escreveu: “Extraordinário destino o de Ferrer! Ele, que era um grande trabalhador dedicado e modesto, inimigo do ruído e da fama, livra-se subitamente, nas asas da celebridade e do martírio, às alturas luminosas dum símbolo, vivo e palpitante, límpido e imperecível; e depois de ter fertilizado com o seu sangue o terreno fecundo das ideias novas, continua, na sua memória simbólica, a ser a vítima sempre triunfante e sempre semeadora”. Neno Vasco. Ferrer novamente executado! – Da Porta da Europa. A Lanterna. 13/03/1915. A respeito do pensamento de Francisco Ferrer, ver: Ferrer, 2014. Sobre sua presença no Brasil e em Portugal, ver respectivamente: Floresta, 1998; Barreira, 2006.

espaço público, assumir cargos de liderança na militância ou então colocar-se à frente do competitivo mundo do trabalho, as mulheres deveriam permanecer confinadas no espaço privado, adotando a responsabilidade pela criação dos filhos e ajudando, na medida do possível, os seus companheiros.

Embora liberadas da maternidade forçada mediante o controle racional da natalidade, as mulheres permaneciam, igualmente, porém de forma diferente, presas no interior desse imaginário que as representava como as principais responsáveis pelo cuidado, socialização e formação dos filhos e das filhas, símbolos máximos da redenção humana da futura sociedade emancipada. Daí a necessidade de instruí-las segundo os preceitos da ciência, para que pudessem realizar do modo mais eficiente possível esta finalidade.

A relativa autonomia entre sexualidade e reprodução ensejou, da parte dos e das militantes, concepções menos rígidas e mais oxigenadas de moral sexual do que para a maioria dos homens e mulheres da época. Na direção contrária dos malthusianos clássicos, os neomalthusianos anarquistas defenderam que “a abstinência é ainda uma pesada escravidão, cujas funestas consequências são bem conhecidas dos fisiólogos e moralistas”. Sendo assim, “a liberdade positiva consiste precisamente na possibilidade de normalmente satisfazer as necessidades naturais”(Neno Vasco. Noções rudimentares sobre amor livre. *A Sementeira*. Maio de 1916). Nesse sentido, a educação sexual ganha um papel central para o nosso biografado, propugnando o esclarecimento dos dois gêneros “contra a perigosa ignorância relativa à questão da sexualidade”. A esse respeito aconselha dois trabalhos em francês. A propósito da educação dos adultos, sugere “o livro magistral do ilustre” psiquiatra Augusto Forel, *La Question Sexuelle* e para os menores, “o hábil trabalho” do educador George Bessède, *L’Initiation Sexuelle* (N.[eno] V.[asco]. Pelas publicações. A Lanterna. 11/05/1912).

Tais concepções tiveram um efeito considerável sobre o que compreendiam por amor e os relacionamentos conjugais que se desdobrariam dele. No lugar do casamento monogâmico indissolúvel, advogava-se a união livre, quer dizer, a capacidade de homens e mulheres escolherem voluntariamente suas companheiras e seus companheiros sem dar satisfação à Igreja ou ao Estado.

No entanto, o cronista esclarece que:

[...] o laço legal só constitui verdadeiramente uma certa coação para os ricos, por motivos econômicos; e esses mesmos procuram hoje um corretivo no divórcio e nas diversas formas de separação por lei. Para os pobres, o matrimônio e

o divórcio decretados por um juiz têm um valor cada vez mais reduzido, e o último está mesmo fora do alcance da sua bolsa. O laço religioso ou legal vale sem dúvida para quem nele vê qualquer coisa misteriosa e sacra, para os crentes da religião da Igreja ou do Estado; mas esses sentimentos são hoje laços cada vez mais frouxos e raros, e os casamentos legais e até religiosos tornam-se meras formalidades, que os homens executam por hábito ou para estar bem com todos, sem ideia alguma da indissolubilidade eterna e sagrada (Neno Vasco. Noções rudimentares sobre amor livre. A Sementeira. Maio de 1916).

Se de fato as restrições mais antigas impostas pela Igreja ou as mais recentes impostas pelo Estado eram impeditivas para a união livre aos olhos de Neno Vasco, elas não eram as únicas ou as mais significativas. Para o nosso biografado, as causas do amor escravo deitavam suas raízes na existência da propriedade privada, que estimulava o sentimento de posse sobre o outro, sobretudo dos homens em relação às mulheres. Na visão libertária, a conversão delas em propriedades que eles poderiam explorar livremente, seja para perpetuação da prole, seja para satisfação do seu desejo sexual, tornava a fronteira entre o casamento e a prostituição tênue, diferenciando-se por um único motivo: enquanto a esposa é vista como propriedade de apenas um homem, a prostituta é vista como propriedade de vários.

Além disso, esse sentimento de posse traduz-se na naturalização de uma série de atos violentos dos maridos para com as esposas, que acabam se convertendo em vítimas fatais nas mãos dos seus algozes:

Bem mais fortes grilhões do amor escravo são a dependência econômica, a situação dos filhos, o medo à violência e à vingança, o pavor das conveniências sociais, as diferentes formas de coação direta ou indireta, que entre si se amparam e se produzem, provocando uma opinião rotineira que constitui o seu ambiente moral necessário e que sanciona e poetiza como simpáticos dramas passionais mesmo as mais selváticas e odiosas expansões da brutalidade física. Ademais, a liberdade e a sinceridade do amor são, por assim dizer, feridas no ovo pela massa das mentiras convencionais de que se vê rodeada a adolescência, mantida, sobretudo a parte feminina, na ignorância das armadilhas, traições e desenganos da ficção de amor e de união sexual hoje dominante ( Neno Vasco. Noções rudimentares sobre amor livre. A Sementeira. Maio de 1916).

O tom quase lacônico com o qual encerra o diagnóstico esboçado nas linhas acima é sintomático de que a união livre é mais fácil de conceber na teoria do que aplicar na prática no interior da sociedade capitalista. Posto que enquanto existir a propriedade privada e o sentimento possessivo entre que lhe é correlato, a tragédia entre o gênero masculino e o feminino persistirá. A união livre, portanto, só será plenamente exequível quando o princípio individual da propriedade for destruído e os meios de produção forem socializados entre o conjunto da população trabalhadora, permitindo com que dupla moral sexual - que permite com que o homem desfrute livremente de sua sexualidade, enquanto a mulher é obrigada se acomodar a condição de esposa frígida ou da prostituta pervertida – desapareça.

Mesmo nas condições ideais acima descritas, Neno Vasco acreditava que a monogamia:

[...] marca o ponto para o qual se dirige espontaneamente a evolução da família. Porque afinal esta, foco da educação moral, escola indispensável dos pensamentos afetivos, não assenta apenas sobre a paixão sexual, que pode durar pouco; mas ainda e sobretudo nos hábitos de afeição e solidariedade criados entre os dois seres que convivem, fundindo por assim dizer as suas almas, e o que o amor a prole ligam estreitamente (N.[eno] V.[asco]. Pelas publicações. A Lanterna. 11/05/1912).

Novamente, ressalto a ambivalência como fio condutor complexo para se pensar as relações entre os gêneros sob a pena de nosso biografado. Por um lado, as rupturas são enormes ao se pensar as uniões fora da ótica da institucionalização ditada pela Igreja/ou pelo Estado, o que concede mais autonomia para que os homens e – principalmente – as mulheres possam escolher suas companheiras e seus companheiros. Por outro lado, as continuidades são grandes, pois parecem reforçar o modelo nuclear de família como uma forma de proteger os membros da classe trabalhadora face a alienação do capitalismo.

Frente ao caráter egoísta, frívolo e doentio do mundo capitalista, a família emerge como uma projeção do futuro mundo anarquista, marcado pelas características solidárias, sóbrias e saudáveis. Essa defesa, entretanto, não é acompanhada de uma discussão mais profunda sobre a divisão sexual do trabalho, o que implica na renaturalização do papel subalterno da mulher frente ao homem, tal como já se encontrava posto na sociedade burguesa.

Em íntima conexão com a maternidade, a sexualidade e a união, o tema da militância feminina também foi uma tópica bastante discutida na imprensa anarquista e operária luso-brasileira. Tanto do lado de cá, quanto do lado de lá do Atlântico, lemos notícias nos jornais sobre greves, manifestações e *meetings* envolvendo uma participação massiva de mulheres. Essa ideia ia ao encontro de que as mulheres deveriam se unir aos homens, para que juntos pudessem colocar um fim não só à exploração de classe, mas, igualmente, à dominação de gênero. Tal fato fez com que grande parte da militância libertária – tanto a masculina quanto a feminina – rechaçasse o feminismo, identificando-o como um movimento essencialmente burguês. Neno Vasco, que em mais de uma ocasião abordou o tema nas suas crônicas<sup>96</sup>, dizia que:

O movimento das sufragistas é sem dúvida simpático a todos os revolucionários sociais [...] não só pela altiva energia que elas empregam e sem a qual nem ouvidas

<sup>96</sup> Ver: Neno Vasco. Gestos femininos-Da Porta da Europa. A Lanterna. 11/04/1914.



seriam, mas, ainda porque aos olhos dos que tem em vista a emancipação do ser humano e abolição de todos os privilégios, muito legitimamente reclamam as mulheres os direitos, verdadeiros ou ilusórios, concedidos aos homens. Esses direitos, não são aliás inteiramente ilusórios para a classe das mulheres que os reclama, embora não tenha valor para as operárias. Porque o feminismo das sufragistas é um feminismo burguês, que pode interessar as senhoras das classes médias, e mesmo as aristocratas, mas não interessa a mulher pobre, para quem as reivindicações feministas, consignadas em lei não representariam aumento algum de possibilidades econômicas e de liberdade efetiva (Neno Vasco. O feminismo e a mulher proletária. A Terra Livre. 27/03/1913).

Para o cronista, os direitos reivindicados pelas feministas sufragistas, tais como o voto, a abolição de certas incapacidades jurídicas, o fim de sua inferioridade legal na família e admissão em certos cargos públicos alteravam apenas a situação das mulheres burguesas, ao passo que, para as mulheres operárias, a questão era outra. Sua condição econômica as colocava em uma situação em que os direitos formais lhe pareciam insignificantes, pois, sem proventos mais generosos, elas não teriam pensões pelas quais lutar e, muito menos, heranças a receber; condição, aliás, que elas compartilhariam com seus companheiros. Disso resulta, para Neno, que as operárias deveriam se unir aos operários e que, juntos, deveriam lutar contra os patrões e as patroas, pois: “A mulher operária está em perfeito pé de igualdade com o companheiro: não lhe é inferior. São ambos inferiores ao patrão, estão ambos jungidos à mesma canga. É a igualdade na pobreza e na escravidão; e é também a estreita solidariedade que desse fato resulta” (Neno Vasco. O feminismo e a mulher proletária. A Terra Livre. 27/03/1913).

Ao colocar em questão os alcances e limites do feminismo sufragista, a análise do cronista é certa ao mostrar as diferenças que separam as burguesas das operárias. Porém, quando ela se propõe a analisar as diferenças entre os operários e as operárias, sua análise parece mais contemporizada. A esse propósito, segue mais um trecho:

É certo que as suas condições de salário e de trabalho são inferiores às dos homens. Mas nesta desigualdade não tem interesse nem responsabilidade os seus companheiros de labuta, mas sim o patronato, composto de damas e cavalheiros. Para extinguir essa desigualdade, as operárias não precisam de fazer feminismo, mas luta de classes; não tem de lutar contra os homens, mas sim contra os patrões dos dois sexos. E nessa luta tem a solidariedade dos companheiros, tanto ou mais interessados do que elas na elevação dos salários femininos para atenuação da concorrência e fortalecimento da resistência operária. Ao operário consciente da necessidade dessa emancipação, cumpre esforçar-se por trazer para a vida ativa do militante, do sindicalizado, do propagandista, todas as mulheres que puder influenciar (Neno Vasco. O feminismo e a mulher proletária. A Terra Livre. 27/03/1913).

Como se pode evidenciar, ele chega a reconhecer a desigualdade de gênero entre as proletárias e os proletários (“É certo que as suas condições de salário e de trabalho são

inferiores às dos homens”). Porém, no momento de explicar as causas que tornam isso possível, a pena do cronista minimiza a responsabilidade dos homens operários e a atribui toda a responsabilidade dos homens e mulheres oriundos da burguesia (“Mas nesta desigualdade não tem interesse nem responsabilidade os seus companheiros de labuta, mas sim o patronato, composto de damas e cavalheiros”). Este embaraço só encontraria alguma solução na luta de classes, que, unindo os operários e as operárias contra os burgueses e as burguesas, permitiria a articulação de uma resistência mais eficaz (“as operárias não precisam de fazer feminismo, mas luta de classes; não tem de lutar contra os homens, mas sim contra os patrões dos dois sexos”). O meio adequado para isso seria a criação de espaços – anarquistas ou sindicais – que fossem mistos, em que as demandas femininas fossem vistas como demandas da classe na sua totalidade (“nessa luta tem a solidariedade dos companheiros, tanto ou mais interessados do que elas na elevação dos salários femininos para atenuação da concorrência e fortalecimento da resistência operária”). Por fim, propugna que o trabalhador deve se esforçar ao máximo para trazer e integrar ao movimento as operárias (“Ao operário consciente da necessidade dessa emancipação, cumpre esforçar-se para trazer para a vida ativa do militante, do sindicalizado, do propagandista, todas as mulheres que puder influenciar”).

Não se poderia deixar de destacar, mais uma vez, a ambivalência, a fim de refletir sobre a visão complexa do anarquista acerca dos papéis de gênero. Se, de um lado, ele avança ao descrever a desigualdade de gênero, a incorporação da mulher enquanto força de trabalho e a necessidade da militância conjunta contra o patronato, de outro, ele mantém-se claudicante ao não incorporar analiticamente o gênero (o que é diferente de apenas descrever) como constitutivo da classe, ao não apontar formas concretas de recrutamento e incorporação das mulheres nas organizações sindicais e específicas e, por fim, por creditar aos homens a função de fazê-lo, como se nas casas destes próprios homens já não tivessem muitas mulheres que poderiam ser militantes, mas, não o eram por causa da naturalização, em algum grau, da divisão sexual do trabalho, que, no caso, nunca é explicitada e debatida.

Para muitas das operárias, era impossível trabalhar na fábrica e em casa e ter tempo hábil para ler, frequentar reuniões, participar da feitura de jornais, organizar sindicatos etc... Tal estado de coisas fez com que muitas mulheres libertárias da *Porta da América* e da *Porta da Europa*, começassem a perceber a necessidade da formação de espaços que dirigissem suas energias para formular, debater e resolver problemas próprios do seu cotidiano. Como resultado desse acúmulo de experiência, várias delas, como Tecla Fabbri, Carolina Boni e

Júlia Queiroz, fundaram periódicos, como *O Nosso Jornal* do Rio de Janeiro<sup>97</sup>, organizaram sindicatos, como a *União das Operárias Costureiras e a Associação das Costureiras de Saco*, de São Paulo<sup>98</sup> e criaram grupos femininos, como a *União das Mulheres Anarquistas*, de Lisboa<sup>99</sup>, voltados para a autoemancipação feminina. Entendiam que as trabalhadoras demandavam uma formação à parte, para que pudessem se capacitar a ponto de estar em condições de lutarem pelos seus direitos, pelos direitos dos homens e pelos direitos da classe trabalhadora como um todo.

A dificuldade de encontrar o tom necessário para enfrentar o machismo – inclusive dos próprios homens anarquistas – parece ter sido algo vivenciado pelo nosso biografado, socializado na e pela sociedade patriarcal luso-brasileira. Nesse processo, ele oscilou em um movimento pendular - ora de ruptura, ora de continuidade - com os valores da moral de seu tempo e de seu espaço (Seixas, 1992:218). Imerso em um momento particular da história, sua concepção libertária dos papéis de gênero não poderia emergir sem os conflitos que a instituíram e estruturaram enquanto tal.

### Os papéis de gênero na crônica da família Moscoso e Vasconcelos

Ao analisar a dinâmica da união de Neno Vasco e Mercedes Moscoso, Alexandre Samis aponta que:

O casamento havia tocado Neno Vasco profundamente. A vida com uma companheira anarquista, irmã de um grande amigo e ativista, servia de linimento a qualquer mal do espírito que pudesse se apossar dele em função das desventuras econômicas ou revezes políticos. Tudo que havia escrito sobre o amor livre, as denúncias que fizera das condições enfrentadas pela mulher na sociedade capitalista e mesmo as intermináveis linhas sobre o papel do amor podiam encontrar na relação com Mercedes uma síntese extraordinária (Samis, 2009: 179-180).

Mas, de que maneira essas concepções teóricas e ensaios práticos dialogam? Em que registro se inscreve a divisão sexual do trabalho no interior da família Moscoso e

<sup>97</sup> *O Nosso Jornal*, que saiu no Rio de Janeiro em 1923, sob a iniciativa do *Grupo Emancipação Feminina*, contava com a presença de Carolina Boni, Maria Alvarez, entre outras, para divulgar as ideias libertárias entre as mulheres. O periódico, que contou com apenas um número, surgiu sob a clara influência do periódico *Nuestra Tribuna*, que circulou nas cidades de Necochea e Buenos Aires, entre os anos de 1921 e 1925, sob a direção de Juana Rouco Buella. O sexto número do *Jornal de Borda*, trouxe a reedição fac-similar de dois números dos dois jornais. Ver: *Nosso Jornal*, Rio de Janeiro, edição única, 01/05/1923 e *Nuestra Tribuna*, número 3, 15/09/1922. Para uma análise dos dois periódicos, consultar: Grigolin, 2020.

<sup>98</sup> Em 1906, elas assinaram um manifesto destinado às jovens companheiras de São Paulo, onde dão conta da sua atuação. Ver: Rago, 2014.

<sup>99</sup> Criada por Júlia Queiroz, a União das Mulheres Anarquistas surge do grupo anarquista *Primeiro de Janeiro*, em 1912 e atua até em 1915. Ver: Gama, 2014.

Vasconcelos? Em que medida essa divisão se acomoda e/ou subverte a ordem patriarcal vigente? É importante sublinhar que embora as experiências individuais e coletivas forneçam a base autorreferencial para a realização e o exercício da escrita cronística de Neno Vasco, nosso biografado nunca se mostra por inteiro nela. Ou seja, mesmo que sua experiência de união livre no âmbito privado seja uma fonte de inspiração para escrever, tal referência nunca aparece no âmbito público. Essa constatação nos leva à seguinte hipótese: se sua escrita cronística é uma escrita de si, fornecendo uma chave que permite adentrar em sua história de vida, é forçoso aceitar que ela abre apenas algumas dessas portas; outras tantas permanecem cuidadosamente fechadas.

Tal hipótese nos leva a refletir acerca da dimensão de gênero presente nas escritas autobiográficas de homens e mulheres no movimento anarquista e operário, objeto de arguta reflexão da parte de Margareth Rago:

[...] as mulheres [e os homens] têm um aporte específico na construção da linguagem e cultura, aporte marcado pelas diferenças de gênero experimentadas ao longo da própria vida, a partir de determinadas configurações sociais e culturais, e não determinadas por diferenças biológicas de sexo [...] se bem que as diferenças de gênero não respondam por todas as diferenciações que marcam os processos mnemônicos de mulheres e homens, é visível que cada gênero se organiza e se inscreve à sua maneira, redesenhando e ressignificando seu próprio passado, configurando seu próprio discurso e construindo sua auto-imagem (Rago, 2001:19-20).

Certamente, o que motivou o enlace entre Neno e Mercedes foi “o amor, o consentimento recíproco e a consciência esclarecida do problema sexual [...] dos dois amantes”. O matrimônio não contou com a sanção religiosa por não acreditarem na “indissolubilidade eterna e sagrada” do laço que os unia. Entretanto, não conseguiram se desfazer da sanção legal, não sabemos se por “meras formalidades, que os homens [ e as mulheres] executam por hábito ou para estar bem com todos” (NenoVasco. Noções rudimentares sobre amor livre. A Sementeira. Maio de 1916).

Mesmo sem remeter diretamente a sua experiência privada, nosso biografado traz a público alguns elementos que podem ajudar a elucidar o caráter ambivalente de suas escolhas. “Formalidade que seja”, escreveu ele, “o casamento [...] legal é certamente uma incoerência para o livre pensador ou para o anarquista, negador do Estado, pois o livre pensador ou o anarquista dá assim prestígio e dinheiro ao inimigo”. No entanto, em outro trecho do mesmo escrito, ele reconhece que: “[...] pode suceder que numa união legal haja maior porção de amor livre do que no casamento extralegal, quando naquela não se dá valor às formalidades

legais e os dois seres unidos são duas individualidades e duas vontades que se respeitam”(NenoVasco. Noções rudimentares sobre amor livre. A Sementeira. Maio de 1916).

Ambivalente ou não, uma breve análise da trajetória percorrida pelo casal revela abundantemente a veracidade das palavras do cronista. O fato de terem se subordinado aos ditames formais exigidos pelo Estado para conquistar alguma facilidade cotidiana não fez com que seu amor fosse menos (ou mais) livre. O respeito que nutriam um pelo outro não deixou de existir nem mesmo quando colocado à prova pelos mais grandes flagelos, tais como a pobreza, a doença e até mesmo a morte. Diversas pessoas, próximas ou distantes, são unânimes ao relatarem que a morte de Neno, em setembro de 1920, poucos meses após a morte de Mercedes em fevereiro daquele mesmo ano, não foi por acaso. Fora o histórico de doenças pulmonares, a depressão que o tomou diante da impossibilidade de seguir adiante sem sua companheira de quase toda a sua vida foi determinante para seu fim (Samis, 2009: 419).

Do enlace matrimonial entre o lusitano e a espanhola nasceram seus dois filhos e suas duas filhas, todos e todas de nacionalidade brasileira. O primeiro filho, Ciro, nasceu em 1906, pouco mais de um ano depois do casamento. Em 1908, nasceu Dino. Ainda recém-nascido, o segundo filho do casal foi acometido por uma meningite que lhe tirou a vida aos sete meses de vida. No ano seguinte, em 1909, veio à luz a primeira filha do casal, que ganhou o nome de Fantina. Um biênio mais tarde, aparecia a última filha, Ondina.

Não sabemos com certeza qual a natureza e extensão do uso que o casal fez dos inúmeros métodos contraceptivos masculinos e/ou femininos que existiam e eram disponibilizados a partir da densa rede que se constituiu ao redor do neomalthusianismo anarquista. No entanto, acreditamos que tiveram conhecimento dos “diversos meios práticos para evitar famílias numerosas”, que trazia, por exemplo, *A Greve de Ventres*, de Luis Bullfi, que ganhou ampla circulação no movimento anarquista e operário luso-brasileiro, tendo inclusive vários anúncios publicados na imprensa do Brasil (*A Terra Livre*. 13/06/1906) e de Portugal (*A Vida*. 05/08/1906 ).

Além de toda a discussão teórica sobre o controle da natalidade, a maternidade consciente, a liberdade sexual e o amor livre, o precioso texto de Bullfi <sup>100</sup> traz uma série de ensinamentos práticos sobre métodos anticoncepcionais químicos, os quais ele prefere frente

---

<sup>100</sup> Esclareço que consultei a edição em espanhol, de 1908, publicada pela *Biblioteca Salud y Fuerza*, a única a qual eu tive acesso.

aos preservativos mecânicos (condão, pessário, esponja, borla de seda absorvente) e ao coito interrompido ( a retirada dos pênis antes da ejaculação).

A lista do autor começa com uma injeção feita com soluções caseiras à base de água morna e vários ácidos (cítrico, tartárico, bórico, fênico etc...) que deveria ser aplicada na vagina acompanhado de uma ducha após o ato sexual, o que permitiria “expulsar da vagina todo o esperma ou líquido vital que o homem, em sua ejaculação, terá depositado” (Bulffi, 1908: 23). O segundo é uma solução a base de formol chamado “Formolodor”, apresentado como “procedimento que afasta por completo todos os riscos e todos os temores, sendo o antisséptico mais poderoso” (Bulffi, 1908: 23). Para utilizá-lo, o autor apresenta duas alternativas: a primeira de uso diário, no qual a pastilha deveria ser diluída em dois litros de água e a segunda, usada após o ato sexual, no qual a pastilha deveria ser diluída em um litro de água. Em ambos os casos, a aplicação da injeção se dava na vagina, por meio de uma injeção e acompanhada de uma ducha. Por último, apresenta os “Cones preservativos da gravidez e das doenças sexuais”, preparados a base de sulfato de quinina, timol e ácido cítrico, misturados com uma substância gelatinosa que os mantêm consistentes. Esses cones deveriam ser introduzidos no fundo da vagina, antes da relação. “Com o calor do lugar de onde está alojado” diz Bullfi, “o cone se derrete e o esperma se mistura com as substâncias dele, ficando os espermatozoides completamente anulados” (Bulffi, 1908: 24).

Além desses meios, provavelmente tiveram conhecimento também de outros, tais como a *Camisa de Vênus* (O Agitador. 09/11/1911), as *Velas de Erbon* ( Germinal. 23/11/1912) e a *Philagina* (A Lanterna. 29/01/1916), que eram constantemente sugeridos e, muitas vezes, anunciados nos jornais, que indicavam o preço, o farmacêutico responsável e a drogaria onde consegui-los. Não raro, os profissionais que trabalhavam com os contraceptivos eram simpáticos, quando não militantes anarquistas (Freire: Lousada: 1982).

Acredita-se que Neno e Mercedes fizeram uso dos anticoncepcionais acima citados, porque a análise da trajetória dos Moscoso e Vasconcelos permite vislumbrar a existência de algum planejamento familiar. A primeira evidência que nos leva a crer nisso é a concentração das gravidezes nos seis primeiros anos de vida do casal, quando ainda viviam no Brasil. Nos

restante dos nove anos de vida do casal<sup>101</sup>, que passam em Portugal, eles não têm mais nenhum filho ou filha.

A segunda evidência que nos leva a sustentar esta hipótese é o esforço para respeitar os intervalos entre uma gestação e outra, que, em geral, é no mínimo de dois anos. Essa meta é alcançada em relação aos intervalos entre as gestações de Ciro e Dino (1905-1907) e Fantina e Ondina (1908-1910). Em relação ao intervalo entre a gestação de Dino (1908-1909), a meta possivelmente colocada pelo casal não é atingida. Essa prudência obedece a visão anarquista expressa por Neno Vasco alguns anos antes de sua união com Mercedes Moscoso:

Hoje será muito humano não assumir a pesada responsabilidade de dar vida a alguém, antes de cuidar dessa vida para a revolução social, e como essa não cai do céu, qualquer melhoramento que, como a prudência parental, o nascimento desejado e o cuidado, prepara consciências (Neno Vasco. O Amigo do Povo. 01/05/1903)

Essa relativa autonomização da sexualidade frente à procriação, conforme já pontuado, permitirá a Neno e Mercedes possibilidades de participarem de uma moral sexual outra, na qual ambos poderiam gozar de modo livre dos prazeres oferecidos por seus corpos, estabelecendo um relacionamento fora dos ditames rígidos e sufocantes da moral imposta pela Igreja e pelo Estado. No entanto, essa nova moral esbarrou na assimilação de uma série de exigências feitas à época, sobretudo quando se pensa na naturalização do modelo nuclear de família como forma de proteger a classe operária. Isso, sem dúvida, levou ele e ela a assumirem uma posição no campo sexual muito discreta. Essa visão é perceptível na ideia de que a união libertária não se assentava apenas sobre a “paixão sexual”, mas também no “afeto mútuo” que une o casal e os filhos.

Por entenderem que a família era uma “escola indispensável dos pensamentos afetivos”, os Moscoso e Vasconcelos acreditavam ser a criação dos filhos, uma tarefa fundamental. Neno Vasco era da opinião de que a educação infantil estava repleta “de preconceitos, de coisas maduras, abstrusas e metafísicas”, como revelava o modelo já trilhado pelo ensino religioso monopolizado até então, pelas escolas católicas. Em sua avaliação, “o bom caminho quanto ao método e quanto ao assunto” torna-se essencial para um ensino científico que sirva para elevar as crianças à condição de seres capazes de se desenvolverem livremente, como sinalizava a tendência representada pelas escolas modernas (Neno Vasco. Da Porta da Europa. A Lanterna. 28/10/1911).

---

<sup>101</sup> Esta matemática leva em conta a data de morte de ambos, que morreram em 1920, com poucos meses de diferença, de tuberculose.

No entanto, isso não bastava para ele, sendo necessário colocar “a arte encantadora ao serviço da infância”. Entendendo a educação infantil como um domínio em que ciência e arte convergem, ele concebia as crianças como “tenras plantas a tratar” e os homens e as mulheres que se dedicam a esta tarefa como jardineiros que fazem “não somente obra de beleza, mas de utilidade social” ( Neno Vasco. Da Porta da Europa. A Lanterna. 28/10/1911). Como bons jardineiros que se dedicam ao cultivo de seu jardim, Neno e Mercedes buscaram introduzir Ciro, Fantina e Ondina no mundo das artes e ciências desde muito cedo, permitindo a emergência de sujeitos que se desenvolveriam em termos integrais, ou seja, tanto em termos racionais quanto em termos afetivos.

Ainda tratando de matéria educativa, Neno e Mercedes podiam contar com o amplo apoio da comunidade libertária, que dispunha de instituições pedagógicas que dividiam com os pais a corresponsabilidade pela formação dos filhos e das filhas. Caso tivessem permanecido no Brasil, possivelmente Ciro, Fantina e Ondina teriam como destino certo a Escola Moderna n.º 1, de São Paulo. Ao lado de vários companheiros, Neno Vasco encabeçou o comitê iniciador desse experimento pedagógico, ainda em 1909. No documento que fizeram circular para justificar o projeto, afirmam que:

[...] esta importante iniciativa destinada a resolver um dos mais interessantes problemas morais — o da educação baseada sobre o ensino livre da natureza e sobre as ciências — a arrancar o cérebro das crianças à influência nefasta de prejuízos embrutecedores e de doutrinas imorais, a opor-se à obra de escravização e de regresso empreendida pelos padres nos conventos, nos seminários e nas escolas, a caminhar, em suma, as novas gerações para os limites máximos da intelectualidade e do progresso (Dante Ramenzoni; Edgard Leunroth; Eduardo Vassimon; José Duro; Leão Amoré; Luigi Damiani; Neno Vasco; Orestes Ristori; Pedro Lopes; Tobias Boni. A Escola Moderna em São Paulo. A Terra Livre. 09/01/1910).

Como se pode evidenciar pelos nomes dos integrantes do Comitê Pró-Escola Moderna, nem todos eram anarquistas. Por exemplo, Dante Ramenzoni era socialista, José Duro era republicano e não consegui encontrar a posição política de Pedro Lopes. A despeito disso, é inegável a influência do anarquismo sobre seus idealizadores, fato claramente perceptível no conteúdo do documento reproduzido acima.

A Escola Moderna n.º 1 de São Paulo começou a operar apenas três anos depois do lançamento do documento supracitado<sup>102</sup>. Nessa escola, situada no Bairro do Belenzinho,

---

<sup>102</sup> Como registra Leila Floresta de Oliveira, há uma polêmica historiográfica envolvendo a data de fundação da Escola Moderna n. 1. Jaime Cubero privilegia o ano de 1909 e Flávio Luizeto o ano de 1912. Para a autora, as pesquisas de Marinice Fortunato não deixam dúvida sobre esta questão: “a Escola Moderna n 1 recebeu inicialmente o nome de Escola Livre, fundada em 31 de maio de 1913, sendo dirigida por João Penteado. Passou a chamar Escola Moderna n 1 em julho de 1913, sendo inaugurada oficialmente pelo Comitê



ensinava-se meninos e meninas, de 07 a 15 anos, baseando-se num programa inicial que contemplava as disciplinas de Português, Aritmética, Geografia, História do Brasil e Ciências Naturais, e que poderia ser alterado “de acordo com as necessidades futuras e com a aceitação de que o ensino racionalista for merecendo”. A direção da escola estava sob as mãos de João Penteado, sendo secundado por professores e professoras como Adelino de Pinho, Florentino de Carvalho, Maria Antônia Soares e Sebastiana Penteado, só para mencionar alguns nomes de maior destaque (João Penteado. Escola Moderna nº 1. A Lanterna. 04/10/1913).

Com o intuito de conectar escola, família e comunidade, eram realizadas ainda conferências sobre assuntos educacionais, quermesses, recitais de hinos e bailes familiares. Um vívido relato, publicado n’ *A Lanterna*, nos permite vislumbrar com maior profundidade o que eram e no que consistiam essas festas escolares, como eram simpaticamente apelidadas pelas pessoas que as promoviam:

Realizou-se no dia 12 do corrente, à noite, em sua sede, da avenida Celso Garcia, 262, a anunciada festa escolar ao ar livre, cujo programa constou de cantos de hinos escolares, recitação de poesias escolhidas, canções e diálogos pelos alunos da mesma e uma conferência pelo secretário da Sociedade Escola Moderna de S. Paulo, Leão Aymoré. A festa foi dividida em duas partes, uma literária, que se realizou num tablado, ao ar livre, no quintal da escola, e outra diversiva, que constou de quermesse e baile familiar, que foi realizada nas salas de sua dependência. A concorrência, a despeito do mau tempo, foi bastante regular, e a festa, que esteve animada, durou até a manhã do dia imediato (Interessante velada na Escola Moderna n. 1 – Pelas nossas escolas. A Lanterna. 26/02/1916).

Essas atividades culturais, patrocinadas pela Escola Moderna nº 1 de São Paulo, também ocorriam sob a promoção de grupos de estudo, bibliotecas, associações filodramáticas e sindicatos. Elas se inserem e se articulam a um contexto mais amplo, em que a formação política assume o primeiro plano. Como aponta Rago (2014:156), para que não se perdessem frente aos lazeres alienados introduzidos pelo capitalismo, tais como o fumo do tabaco, a ingestão de bebidas alcoólicas, o baile, o carnaval etc., que impediam o proletariado de construir sua consciência revolucionária, era necessário que criar um outro tipo de lazer, no qual diversão e conscientização andariam de mãos dadas.

No entanto, foi a Escola-Oficina n.º 1, sediada em Lisboa, para onde os Moscoso e Vasconcelos se mudaram em abril de 1911, que cumpriu essa função. Por meio de suas crônicas, Neno Vasco fez chegar até nós elementos preciosos para entendermos a gênese e a dinâmica do referido espaço educativo. Sem se referir diretamente ao filho e às filhas que lá

---

Pró-Escola Moderna em 19 de outubro de 1913, quando se comemora o 4º aniversário da morte de Ferrer ” ( Fortunato *apud* Oliveira, 1997:173).

estudavam, nosso biografado deixa entrever um pouco dos motivos que levaram ele e sua companheira a escolherem a Escola-Oficina n.º 1 como a instituição formativa de Ciro, Fantina e Ondina. Ouçamos o que ele próprio tem a dizer sobre essa “bela escola”:

Aqui perto da minha residência, num dos pontos mais elevados de Lisboa, o Largo da Graça, está estabelecida uma instituição de ensino que já ganhou fama e que tem merecido elogios dos competentes e dos profanos – a Escola-Oficina n.º 1, da sociedade promotora das Escolas Oficinas. Ainda recentemente uma comissão estrangeira de estudo, declarando e verificando que as instituições escolares de Portugal estão em grande atraso — talvez de um século quanto a certos países, como a Suíça, — reconheceu com surpresa que a Escola-Oficina n.º1 não só se destaca violentamente do resto, mas, não tem lá fora rival ao seu gênero ( Neno Vasco. Uma Bela Escola – Da Porta da Europa. A Lanterna. 24/01/1914).

A Escola-Oficina não era uma escola integralmente anarquista. Inicialmente, ela havia sido idealizada e implementada em 1905 por republicanos para proporcionar aos filhos dos trabalhadores uma educação diferenciada. No entanto, com o ingresso ulterior dos socialistas e, principalmente, dos anarquistas, houve uma “revolução” naquela escola (Barreira, 2006: 2). Ao lado de outros anarquistas, como César Oliveira, Emílio Costa, José Carlos de Sousa, Deolinda Lopes e, principalmente, Adolfo Lima, a pedagogia libertária foi sendo progressivamente implementada. Adolfo Lima, que se encontrava à frente da sua gestão pedagógica, despertava em Neno e (acreditamos que também) em Mercedes a mais profunda simpatia. Na sua visão:

Adolfo Lima não observa, as coisas sobre que escreve, do fundo do seu gabinete, entre rimas de livros volumosos e graves, nem enche os seus escritos de citações e de erudição de compêndio. O que lê, assimila-o e dá-lhe uma expressão pessoal; e há nele acima de tudo o prático, o técnico, o experimentador de ideias e processos novos – pois que é professor na Escola-Oficina n.º 1, a bela instituição de ensino de que já me ocupei neste lugar [...]. É um estudioso, um trabalhador, que não chega mesmo a orador, que faz em vez de pregar, que dá boas lições, não só as suas crianças, mas a nós todos, que nos fornece o fruto dos seus estudos e experiências, em vezes de pomposas declamações (Neno Vasco. Educação e Ensino - Da Porta da Europa. A Lanterna. 16/05/1914).

Da sua residência, Neno e Mercedes podiam acompanhar atentamente o trajeto que Ciro, Fantina e Ondina faziam para chegar até o prédio onde funcionava a Escola-Oficina. Amplo e dividido em dois andares, ele permitia acomodar salas espaçosas. Naquelas não havia a tábula magister acompanhada do tradicional estrado, o que permitia uma organização descentralizada do espaço, onde eram colocadas uma grande mesa e várias cadeiras sem lugar marcado. Ali os meninos e as meninas poderiam se sentar e receber as lições das disciplinas vinculadas à educação acadêmica, tais como a Geografia, Sociologia, Desenho, Português, Matemática, História, Ciências Naturais.

Dentro das instalações do prédio, temos ainda as oficinas onde eram realizadas as disciplinas de marcenaria, latoaria, cerâmica em barro, estofos e costuras, todas pertencentes ao campo da educação profissional. No espaço externo do prédio, um grande pavilhão foi montado visando o desenvolvimento de atividades sensoriais e motoras, tais como jogos, encenações cênicas, ginásticas e brincadeiras voltadas para a educação física dos alunos e das alunas. Todas essas dimensões convergem para a educação integral, que visava formar homens e mulheres completos, capazes de trabalhar tanto com a mão quanto com o cérebro.

Como registro dessas atividades, ficaram legados para posteridade uma série de desenhos, partituras musicais, listas de livros e exercícios matemáticos feitos por Ciro, Fantina e Ondina que corroboram o juízo de seu pai quanto ao sucesso de tal instituição. Segundo nosso biografado, diferentemente de tantas outras escolas fundadas por anarquistas, que eram “ricos de iniciativa”, porém “pobres de aptidões pedagógicas”, a Escola-Oficina se preocupava mais com o ensino do que com a propaganda propriamente dita. Desse modo, as “ideias libertárias” emergiam entre os alunos e as alunas não como o sinal de uma “catequização dogmática”, mas como o desabrochar “livre da educação” ( Neno Vasco. Uma Bela Escola – Da Porta da Europa. A Lanterna. 24/01/1914).

Assim como a Escola Moderna n° 1, a Escola Oficina n° 1 também contava com uma série de atividades extraclasse, tais como saraus, excursões, visitas e piqueniques, festas familiares e exposições, nas quais a presença de Neno e Mercedes era uma constante. Levadas a cabo por Ciro, Fantina, Ondina e seus colegas por meio da associação estudantil *A Solidária*, elas visavam ligar a escola, a família e a comunidade, trazendo uma concepção mais ampla do processo educativo. Nosso biografado, que esteve presente na exposição realizada em 26 de dezembro de 1913, registra as impressões que os trabalhos feitos pelos alunos e pelas alunas deixaram nele quando da sua visita:

Fui, pois, ver a exposição deste ano, trás-ante-ontem, dia da festa da família, e tenciono voltar lá hoje. Sou pouco afeito a entusiasmos excessivos. Pois bem: no dia de natal, sai da Escola-Oficina profundamente impressionado ante o resultado dos métodos pedagógicos ali aplicados [...] Sim, lá vemos o erro, o mau, o imperfeito, o desajeitado, o ingênuo; mas isso vai gradativamente afogando e se desfazendo no bom, vai cedendo lugar ao melhor, ao mais perfeito, ao mais seguro, isso encheu-me de confiança e de admiração ante a beleza do conjunto ( Neno Vasco. Uma Bela Escola – Da Porta da Europa, A Lanterna. 24/01/1914).

Como forma de avaliação, os educandos e as educandas eram submetidos a um exame público em que tinham que apresentar o resultado do que haviam produzido ao longo do ano. Nessas exposições, ficavam à mostra para o público todos os trabalhos artísticos, científicos e

profissionais de escolares de 07 a 15 anos, produzidos durante as disciplinas ministradas ao longo de seis graus de ensino. Em outro trecho de sua crônica, nosso biografado aprofunda essas mesmas impressões, pincelando um quadro extremamente positivo de tudo que seus olhos viam:

Tudo, — as provas escritas, os desenhos, os mapas, os trabalhos de modelação e de cartonagem, os brinquedos de madeira e de folha, obra de marceneiros e latoeiros de 8 a 10 anos, as caricaturas, cintilantes de espírito, cheias de segurança, os trabalhos de marcenaria e de talha, alguns deles verdadeiras obras de arte, etc, etc, — tudo nos mostra o que seria o ensino e o bem que ele faria, se todas as escolas fossem como esta, tudo nos faz entrever o que ele seria numa sociedade emancipada, onde a toda a infância, com o ar, a luz, o alimento adequado e bastante, fosse distribuída uma educação integral, o desenvolvimento harmônico e simultâneo de todos os órgãos e capacidades... ( NenoVasco. Uma Bela Escola – Da Porta da Europa, A Lanterna. 24/01/1914).

Essas atividades culturais em Portugal, como no Brasil, nutriram e foram nutridas de um projeto de formação política no qual o lazer operário aparece como pedra de toque da ideologia libertária. Afinal de contas, nesses espaços, as pessoas trabalhadoras poderiam encontrar “um ambiente adequado ao seu estado de espírito, um convívio grato aos seus sentimentos de homem [e de mulher] do trabalho, o calor das grandes paixões sinceras e o estímulo dos mais fecundos exemplos. E lá se encontra também o conforto convidativo da luz, do ar e da arte” (NenoVasco. A casa dos trabalhadores e as oito horas. A Batalha. 14/10/1919).

Se é verdade que o anarquismo concebia o cuidado com a infância como uma responsabilidade a ser compartilhada socialmente, não é menos verdade que o peso dessa tarefa tenha sido dividido equitativamente do ponto de vista de gênero. Entre a militância sempre permanecerá, em alguma medida, a visão naturalizada de que cabe prioritariamente ao pai o trabalho produtivo e a mãe o trabalho reprodutivo. Não raro, já o vimos, o avanço do capitalismo é representado como o principal destruidor do lar operário, justamente por colocar em questão essa divisão sexual trabalho preexistente:

A indústria moderna vai arruinando cada vez mais o lar operário, desfazendo a família pobre, à qual a fábrica arranca a mulher. Nos grandes países industriais são aos milhões – perto de seis, na Inglaterra – as mulheres absorvidas pela oficina, ao lado de crianças de 9 ou 10 anos para cima (NenoVasco. O feminismo e a mulher proletária. A Terra Livre. 27/03/1913).

Nessa configuração familiar, o pai, após longas jornadas de trabalho ao chegar em “casa, mal lhe sobeja o tempo para comer e atirar-se para cima do catre, sem forças”. A mãe, “também amiúde arrebatada pela fábrica”, ao chegar em casa também precisa cozinhar, limpar, lavar e passar. Sem o devido planejamento familiar, a prole cresce desordenadamente

e desde muito se encontra também sujeita à exploração capitalista. Para se anestesiar dessa terrível realidade, procuram as “consolações dúbias do botequim” e se entregam ao álcool “a chicotada que excita e dá uma aparência de energia”. O resultado disso, na visão de nosso biografado, é um retrato de um lar “nu e triste, sem um conforto, sem um adorno, sem um atrativo” ( Neno Vasco. *A casa dos trabalhadores e as oito horas. A Batalha*. 14/10/1919).

Daí um certo reforço da instituição familiar que emerge como um espaço de proteção da classe trabalhadora contra o capitalismo. Num escrito dedicado à crônica histórica da luta pelas oito horas diárias de trabalho e o lazer operário, isso aparece claramente:

Pouco importa que o escravo seja bem pago: se todas as suas horas pertencem ao patrão, é um escravo miserável e sem alma, cuja vida brutal se limita às restritas funções vegetativas da besta de carga e do burro de nora. Menos horas de labuta cotidiana são mais horas consagradas às suaves intimidades da família, ao embelezamento do lar, à cultura e recreio do espírito. Uma faina diária mais breve é o organismo menos fatigado e mais são, uma prole mais robusta, a tuberculose e o alcoolismo reduzidos. É a taberna substituída pelo lar, pela biblioteca e pela associação (NenoVasco. *A casa dos trabalhadores e as oito horas. A Batalha*.14/10/1919).

Ainda que não seja uma família de procedência “puramente” operária, essas concepções de gênero também foram relevantes para a estruturação da divisão sexual do trabalho da família Moscoso e Vasconcelos. A Neno Vasco, coube o trabalho produtivo, graças ao qual ele obtinha a remuneração que permitia arcar com os custos referentes às necessidades básicas do núcleo familiar: tais como a alimentação, o vestuário, a moradia, a saúde, dentre outras. À Mercedes Moscoso, coube o trabalho reprodutivo, graças ao qual ela assegurava as condições para que as necessidades básicas do núcleo familiar fossem satisfeitas, por meio de tarefas como preparar as refeições, lavar as roupas, organizar a casa, dar remédios em caso de enfermidade, dentre outras. Ciro, Ondina e Fantina nunca tiveram que trabalhar (dentro ou fora de casa), dedicando-se exclusivamente aos estudos.

Tal perspectiva incide, como já pontuado, no diferente acesso que homens e mulheres anarquistas tiveram ao espaço público libertário. Além do trabalho em casa e na fábrica, era difícil para as mulheres disporem de tempo para a militância nos sindicatos ou grupos específicos, como muitos homens pareciam não perceber. Mesmo que muitos companheiros se mostrassem sensibilizados em captar as mulheres para os espaços militantes, a ausência de táticas concretas para realizar isso revelou os limites de uma estratégia que não levava em conta suficientemente as diferenças de gênero. Foi contra esse estado de coisas que muitas mulheres se levantaram numa ponta e outra do Atlântico, criando sindicatos, jornais, grupos e

outras ferramentas pedagógicas para capacitá-las a fim de que estivessem aptas a lutar por si mesmas e pelos outros.

No entanto, aquelas constituíam uma minoria. A maioria permanecia restrita à esfera privada, e a partir dali, ajudavam os seus companheiros para que eles pudessem levar adiante a luta pela emancipação social. Essa dinâmica nos ajuda a entender o porquê de, mesmo Mercedes Moscoso sendo anarquista, não encontrarmos registros de textos de sua autoria, de participações em grupos ou de intervenções em eventos públicos do movimento anarquista e operário, seja no Brasil, seja em Portugal. Por assumir a parte essencial do trabalho que se dava no âmbito do espaço doméstico, restava a ela o papel de ajudar o seu companheiro, liberando-o de sua parte do trabalho reprodutivo, lendo seus escritos e influenciando em suas tomadas de posição.

A experiência do casal libertário coloca em tela as tensões que atravessaram Neno e Mercedes, o modo como se amaram, como criaram seus filhos e como viveram. Inseridos em um momento particularmente rico do movimento anarquista e operário luso-brasileiro, experimentaram os desafios de um tempo no qual as rupturas introduzidas pelos novos papéis de gênero vieram a se mesclar com as continuidades que permaneciam dos antigos, criando as características que singularizaram a família Moscoso e Vasconcelos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **Hemerografia:**

O Amigo do Povo, São Paulo. 1902-1904.

A Aurora. Porto. 1910-1920.

A Batalha. Lisboa. 1919-1927.

A Lanterna. São Paulo. 1909-1916.

O Mundo. Lisboa. 1900-1907.

A Sementeira. Lisboa. 1908-1913.

A Terra Livre. São Paulo. 1905-1910.

A Terra Livre. Lisboa. 1913-1913.

A Vida. Porto. 1905-1910

### **Bibliografia:**

ACKELSBERG, Martha. Anarchism and Gender. (2016), Study of Women and Gender: Faculty Publications, Smith College, Northampton, MA, pp.1-.7.

BARREIRA, Luiz Carlos. (2006), Educação Popular e Renovação Educacional em Portugal nas Primeiras Décadas do Século XX: o pioneirismo da Escola Oficina Nº 1 de Lisboa, na ótica de Adolfo Lima. In: Anais do IV Congresso Brasileiro de História da Educação: a educação e seus sujeitos na história. Goiânia, 2006, pp.1-10.

BULFI, Luis. (1908), ¡Huelga de vientres! Medios prácticos para evitar las familias numerosas. Barcelona. Biblioteca Editorial Salud y Fuerza.

CASTRO Gomes, Ângela de. (2004), Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: Escrita de si, Escrita da História. Ângela de Castro Gomes (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV. pp.7-26.

FERRERY GUARDIA, Francisco. (2014), A Escola Moderna, São Paulo: Biblioteca Terra Livre.

FREIRE, João; Maria Alexandre Lousada. (1982). O neomalthusianismo na propaganda libertária. *Análise Social*, Lisboa, n. 72, pp. 1367-1397.

GAMA, Olinda da Conceição de Jesus. (2014), Anarquismo e Relações de Género – o olhar anarquista do início do século XX. Dissertação (Mestrado em História). ISCTE, Lisboa.

GRIGOLIN, Fernanda. (2020), Sou aquela mulher do canto esquerdo do quadro. A história das mulheres anarquistas como narrativa encarnada. Tese (Doutorado em Artes Visuais), Unicamp, Campinas.

MARIN, Dolors. (2018), Mujeres Libres: el derecho al próprio cuerpo. In: ROA, Paula Ruiz. (Org.). Jornadas 80 Aniversario de la Federación Nacional de Mujeres Libres - La lucha de todos los tiempos. 1ed. Madrid: Confederación General del Trabajo, pp.213-247.

OLIVEIRA, Leila Floresta. (1997), Educação Libertária: paradigmas Teóricos e experiências pedagógicas. Dissertação (Mestrado em Educação). UFU, Uberlândia.

PRADO, Arnoni; HARDMAN, Foot. (2011), Introdução. In: PRADO, Arnoni; HARDMAN, Foot; LEAL, Claudia (Orgs). Contos Anarquistas: temas & textos da prosa libertária no Brasil. São Paulo: Martins Fontes, pp.13-43.

RAGO, Margareth. (2014), Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RAGO, Margareth. (2000), Entre a história e a liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo. São Paulo: Unesp.

SAMIS, Alexandre. (2009), *Minha pátria é o mundo inteiro: Neno Vasco, o Anarquismo e o Sindicalismo Revolucionário em Dois Mundos*. Lisboa: Letra Livre.

SEIXAS, Jacy Alves. (1992), *Mémoire et oubli: Anarchisme et Syndicalisme révolutionnaire au Brésil*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

SILVA, Thiago Lemos. (2012), *Fragmentos biográficos de um anarquista na Porta da Europa: a escrita crônica como escrita de si em Neno Vasco*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) UFU. Uberlândia.

SCOTT, Joan. (1995), *Gênero: uma categoria útil na análise histórica*. Educação e Realidade, Porto Alegre, n 2, pp.72-99.



# A MEMÓRIA DE FRANCISCO FERRER Y GUARDIA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE OPERÁRIA NA AMAZÔNIA: A REPERCUSSÃO DA MORTE E DAS IDEIAS DO PROFESSOR ESPANHOL ENTRE OS TRABALHADORES DE BELÉM E DE MANAUS NA DÉCADA DE 1910

*Marcos Lucas Abreu Braga*

Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da UFAM. Graduado em História na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor na rede de educação estadual do Amazonas (SEDUC).

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo analisar a repercussão das ideias e da memória do assassinato do pedagogo espanhol Francisco Ferrer y Guardia no movimento operário dos dois maiores centros urbanos da Amazônia brasileira, Manaus e Belém, ao longo da década de 1910. A partir da análise de jornais, tanto da imprensa operária quanto da comercial e diária, se mapeou os eventos em memória de Ferrer empreendidos pelos trabalhadores amazônidas; se verificou a associação entre a lembrança de Ferrer e a luta pela educação formal, bem como ao anticlericalismo; e sugere-se que a rememoração do assassinato do professor catalão foi um elemento que contribuiu para a formação de uma identidade coletiva de classe entre os trabalhadores destas cidades.

**PALAVRAS-CHAVE:** Francisco Ferrer; Movimento Operário; Amazônia; Pedagogia Racionalista.

**RESUMEN:** Este artículo tiene como objetivo analizar la repercusión de las ideas y de la memoria del asesinato del pedagogo español Francisco Ferrer y Guardia en el movimiento obrero de los dos mayores centros urbanos de la Amazonía brasileña, Manaus y Belém, a lo largo de la década de 1910. Del análisis de los periódicos, de la prensa obrera y de la prensa comercial y diaria, se cartografiaron los hechos en memoria de Ferrer realizados por los trabajadores amazónicos; se verifica una asociación entre la memoria de Ferrer y la lucha por la educación formal, así como el anticlericalismo; y se sugiere la rememoración del asesinato del maestro catalán fue un elemento que contribuyó a la formación de una identidad colectiva de clase entre los trabajadores de estas ciudades.

**PALABRAS CLAVE:** Francisco Ferrer; Movimiento obrero; Amazonas; Pedagogía Racionalista.

## Introdução

Já se tornou clássica e consensual a formulação de Edward P. Thompson sobre a classe ser “uma formação tanto cultural como econômica” (Thompson, 1987: 13). No entanto, como adverte Peter Burke, o termo “cultura” é polissêmico, podendo englobar muitos aspectos da experiência humana, por vezes díspares (Burke, 2008: 42-43). A “Cultura” pode incluir tradições herdadas ou a religiosidade popular, estudadas por Thompson na obra citada, mas também a música, as formas de lazer e de sociabilidade, rituais, objetos, costumes, valores e modos de vida. Dentre este emaranhado de aspectos que são englobados pela “cultura”, pode-se incluir as celebrações de datas específicas que trazem um significado simbólico para os coletivos e grupos que as celebram.

Sobre este último ponto, Cláudio H. M. Batalha comenta sobre o “calendário de celebrações e solenidades” desenvolvido pelas sociedades operárias no Brasil da Primeira República, que se tornou um “elemento essencial da cultura militante”. Entre os dias solenizados, estavam o aniversário da fundação de cada sociedade ou sindicato; o 14 de julho, em referência à queda da Bastilha e à Revolução Francesa; o 13 de outubro, em homenagem à Francisco Ferrer; e, sem dúvida a data mais importante de todas no simbolismo operário, o Primeiro de Maio, dia dos trabalhadores (Batalha, 2000: 65). Além das citadas por Batalha, pode-se incluir o 13 de maio, em referência à promulgação da lei Áurea, que aboliu formalmente a escravidão no Brasil; o 15 de novembro, em memória à Proclamação da República em 1889 (data que foi abandonada pelos trabalhadores poucos anos depois, devido à decepção com o novo regime); o 18 de março, lembrando o início da Comuna de Paris; e na década de 1920: o aniversário da Revolução Russa e a recordação da prisão e condenação dos anarquistas italianos Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti, nos Estados Unidos, dentre outras.

Estas manifestações se davam tanto por meio da imprensa operária – que era principal meio de comunicação e o mais próximo do que se poderia qualificar como “de massas” – com editoriais ou números especiais sobre a data, frequentemente trazendo representações imagéticas – que eram raras nos jornais de e para trabalhadores, devido às limitações financeiras e técnicas – quanto em manifestações nas sedes dos sindicatos, com sessões solenes, comícios ou palestras doutrinárias sobre o significado do dia lembrado ou temas correlatos; ou ainda em manifestações públicas, como *meetings*, piqueniques, festas ou passeatas (estas últimas mais frequentes no caso do primeiro de maio) organizadas pelas associações trabalhistas.

Todas estas datas fazem referência à eventos ou processos ocorridos no passado – tanto ao passado recente quanto ao mais remoto – que foram apropriados e ressignificados, no presente em que viveram esses trabalhadores, como forma de afirmação de sua identidade de classe e dos projetos políticos e sociais derivados dela.<sup>103</sup> O que não chega a surpreender, pois conforme já anotara Ecléa Bosi “do vínculo com o passado se extrai a força para a formação de identidade” (Bosi, 2003: 16). Na mesma obra e no mesmo sentido, a autora ainda afirma que “há, portanto, uma memória coletiva produzida no interior de uma classe, mas com poder de difusão, que se alimenta de imagens, sentimento, ideias e valores que dão identidade àquela classe” (Bosi, 2003: 18). As datas solenizadas pelos operários fizeram parte desta memória coletiva e foram elementos que alimentaram a identidade de classe.

Um tipo específico entre elas é a lembrança de mártires, que trazem a memória da trajetória e da morte de militantes operários e socialistas, que sofreram perseguição política e foram mortos nos movimentos de protesto ou tentativas de revolução ao longo da história. A recordação, pelo movimento operário, dos militantes caídos lembra a décima segunda tese sobre o conceito de História de Walter Benjamin, que aponta a classe operária como “a classe vingadora” e ainda que “em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação”, já que tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício dela se “nutrem da visão dos ancestrais escravizados” (Benjamin *apud* Löwy, 2005: 108). Nas teses II, III e IV, Benjamin discute o tema da redenção das vítimas de outrora pelo proletariado, pois “não há luta pelo futuro sem memória do passado” (Löwy, 2005: 109), reforçando a ideia da ligação entre a recordação do passado e a ação no presente na construção da identidade de classe.

O autor alemão dirigia essas teses aos “historiadores escolados em Marx”, os materialistas históricos, mas é interessante notar que o próprio “sujeito do conhecimento” citado por Benjamin, a classe trabalhadora, tendeu a lembrar os mártires das lutas anteriores. Michel Löwy cita os anarquistas e sindicalistas executados em 1887 nos Estados Unidos, que deram origem ao primeiro de maio, e os líderes espartaquistas alemães assassinados em 1919, Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, como inspiradores dos movimentos operários nos anos subsequentes, cujos assassinatos foram periodicamente lembrados pelos militantes de

---

<sup>103</sup> A utilização de datas simbólicas como forma de alimentação e afirmação de identidades coletivas não é algo exclusivo da identidade de classe, mas pode ser percebida em outras formas de agrupamentos humanos, como comunidades religiosas (talvez o catolicismo seja um dos exemplos mais evidentes, já que comemora a Páscoa, o Natal, o *Corpus Christi*, a Semana Santa, além dos festejos periódicos dos vários santos padroeiros) ou nacionais (como o calendário de datas comemorativas que os Estados-nações modernos empreendem para atizar – com graus variados de sucesso – o sentimento patriótico e de nacionalidade entre seus habitantes/cidadãos).

diversas partes do mundo (Löwy, 2005: 110). Pode-se incluir entre estes mártires o pedagogo catalão e precursor da pedagogia libertária Francisco Ferrer y Guardia, fuzilado em 1909 pela Coroa espanhola.

As apropriações e usos de cada uma destas memórias pelo movimento operário, assim como as respectivas representações e simbolismos que lhes eram atribuídas, merecem uma série de estudos específicos. O objetivo deste artigo é analisar os significados de uma destas ocasiões, o 13 de outubro, em memória do assassinato de Francisco Ferrer, no movimento dos trabalhadores dos dois principais centros urbanos da Amazônia brasileira: Manaus e Belém; bem como refletir sobre a influência do educador espanhol na formação da identidade e na prática política do operariado destas cidades. Para tanto, se recorreu à imprensa – tanto a imprensa comercial e diária quanto, e principalmente, aos jornais operários que circularam nestas cidades no período em tela – tendo em vista que estes últimos, por terem sido produzidos pelos próprios grupos que nos interessam, são fontes privilegiadas sobre o mundo operário do período.

### **A repercussão do assassinato de Ferrer em Manaus**

Francisco Ferrer y Guardía nasceu em Alella, um vilarejo da Catalunha, em 1859. Filho de uma família de camponeses, mudou-se para Barcelona aos 14 anos, quando começou a trabalhar no comércio quase ao mesmo tempo em que aderiu a ideias republicanas, maçônicas e anticlericais. Após participar de uma insurreição republicana frustrada em 1886, exilou-se em Paris, onde trabalhou como professor de espanhol e entrou em contato com pedagogos ligados à educação operária, como Paul Robin. Ao receber a herança da senhorita Ernestine Meunier, uma abastada estudante que simpatizou com suas teorias educacionais, ele voltou para Barcelona e fundou em 1901 a primeira *Escuela Moderna*, onde colocou em prática a metodologia da Pedagogia Racionalista<sup>104</sup>, publicando no mesmo período o *Boletín de la Escuela Moderna* por onde deu vazão às suas concepções educacionais. A experiência acabou incomodando a Igreja e a Coroa espanhola e a Escola Moderna foi fechada após a acusação de Ferrer ser o mentor intelectual de um atentado contra o rei Alfonso XIII em 1906,

---

<sup>104</sup> Entre as concepções educacionais preconizadas neste método incluía-se a coeducação de estudantes de ambos os sexos e de diversas classes sociais, o racionalismo, o laicismo, o ensino integral (isto é, a formação intelectual, moral e física dos alunos) e a rejeição aos castigos e punições físicas. Estes elementos causavam polêmica em países onde a educação tradicional era fortemente influenciada pela Igreja Católica, como o Brasil e a Espanha.

tendo em vista que o perpetrador do atentado, Mateo Morral, tinha sido bibliotecário da Escola Moderna. Apesar não ter havido provas do envolvimento de Ferrer no caso, ele acabou se exilando novamente no exterior, de onde empreendeu uma campanha de divulgação de suas ideias pedagógicas. Ao retornar para Barcelona em 1909, foi acusado de ser um dos líderes da “Semana Trágica”<sup>105</sup>, novamente sem provas, sendo preso, julgado, condenado e, por fim, fuzilado em 13 de outubro daquele ano, no castelo de *Montjuïc*, na Catalunha (Gallo, 2013: 241-251; Gonçalves, 2007: 18-48).

A repercussão da prisão e posterior execução de Ferrer gerou uma grande comoção nos movimentos operários de diversos países da Europa e da América, sendo uma das mais famosas e intensas campanhas internacionalistas do período, quando foram registrados protestos e manifestações de repúdio em quase todos os principais centros urbanos do mundo ocidental, como Paris, Madrid, Nova York, Barcelona, Londres, Buenos Aires, São Paulo, Rio de Janeiro, Montevideu, Viena, Roma, Milão, Bruxelas e dezenas de outras cidades, incluindo os dois principais centros urbanos da região amazônica, onde também se desenvolviam movimentos operários desde as décadas finas do século XIX, Manaus e Belém.

É interessante notar que o posicionamento dos principais jornais de Manaus sobre a morte do professor espanhol mudou conforme chegavam as notícias do exterior. Nas primeiras referências à execução de Ferrer, o *Jornal do Comércio*, reproduzindo anúncios do *A Província do Pará*, o qualificou como “anarchista” e “perigoso revolucionário”. Ao longo de toda a segunda metade de outubro daquele ano, as primeiras páginas do maior diário manauara foram tomadas por telegramas, reproduzidos dos diários *Província do Pará* e *Folha do Norte*, do estado vizinho, noticiando a repercussão e os protestos contra a condenação do professor catalão, o que tornou o caso bastante conhecido pela população da cidade e fez a linha editorial aderir aos repúdios contra o “condenável assassinato do professor Francisco Ferrer”. Outro diário local de grande circulação, o *Correio do Norte*, publicou diversos artigos e editoriais repudiando a sentença e posterior execução de Ferrer, com críticas à monarquia espanhola e ao clericalismo, denominado pejorativamente de “jesuitismo”, naquele país.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Série de protestos e enfrentamentos entre a polícia e trabalhadores que protestavam contra a guerra do Marrocos, ocorridos entre o final de julho e o início de agosto de 1909, que se deram sobretudo na região da Catalunha, no sudeste da Espanha.

<sup>106</sup> X.X. “Comentários Pessimistas”. *Correio do Norte*, Manaus. nº 263, 23 de outubro de 1909, p. 1; D.M. “Reflexões”. *Correio do Norte*, Manaus. nº 264, 24 de outubro de 1909, p. 2; ARIEL. “Pandemônio: o padre e o rei”. *Correio do Norte*, Manaus. nº 270, 31 de outubro de 1909, p. 1.

Mas os protestos não se restringiram às folhas dos periódicos e algumas manifestações públicas também foram levadas a cabo na capital amazonense. No dia 23 de outubro foi realizada na sede do *Euterpe Club* uma reunião “bastante concorrida” de livres-pensadores “para protestar contra a execução bárbara do grande pensador espanhol”, na qual o militante socialista espanhol Joaquim Azpilicueta fez um discurso.<sup>107</sup> A associação dos livres pensadores ainda fez uma lista de assinaturas que foi anexada em uma mensagem de protesto e disponibilizada no escritório do *Jornal do Comércio* para quem quisesse incluir seu nome.<sup>108</sup>

Entre as organizações proletárias, a *Confederação do Trabalho* – organização de cunho reformista fundada em 1909 (Teles: 2017a) – promoveu um *meeting* em 31 de outubro, concorrido por uma “massa popular”, em que fizeram discursos Joaquim Azpilicueta e Paulino Montenegro Toscano de Brito (presidente da *Confederação*) e onde foi feita uma subscrição entre os presentes com o fim de levantar um monumento para perpetuar a memória de Ferrer em solo amazonense.<sup>109</sup> Em 7 de novembro, a mesma associação ainda organizou um comício de protesto contra o ocorrido, na Avenida Eduardo Ribeiro, onde “perante numerosa concorrência, falaram inúmeros oradores”.<sup>110</sup>

No final de novembro, o jornal da entidade, com título homônimo, publicou um texto sobre a execução de Ferrer e sua repercussão no Mundo e no Amazonas, informando que em reunião da diretoria da *Confederação* realizada em 24 daquele mês os sócios presentes deliberaram que se refeririam o rei espanhol Afonso XIII como “o miserável” dali em diante; levariam seus protestos ao cônsul espanhol em Manaus; abririam uma subscrição para construir um monumento ao mártir e convocariam outro comício de protesto.<sup>111</sup> Apesar de ser mencionado mais de uma vez, o monumento à Ferrer não foi concretizado.

### **A memória de Ferrer como parte da cultura militante operária na Amazônia**

Ao longo de toda a década seguinte ao fuzilamento de Ferrer, militantes operários, libertários, livres-pensadores e anticlericais de várias partes do mundo lembraram este

<sup>107</sup> “Varias”. *Jornal do Comércio*, Manaus. nº 2001, 25 de outubro de 1909.

<sup>108</sup> *Jornal do Comércio*, Manaus. nº 2005, 29 de outubro de 1909.

<sup>109</sup> “Homenagem a Ferrer”. *Confederação do Trabalho*, Manaus. nº 2, 28 de novembro de 1909, p. 4.

<sup>110</sup> “Varias”. *Jornal do Comércio*, Manaus. nº 2015, 8 de novembro de 1909, p. 1.

<sup>111</sup> “Francisco Ferrer”. *Confederação do Trabalho*, Manaus. nº 2, 28 de novembro, p. 8.

evento e mantiveram a memória das teorias e práticas do pedagogo catalão – que influenciaram as próprias práticas desses grupos – com o 13 de outubro sendo uma das datas celebradas na cultura militante. Em São Paulo, jornais como *A Plebe*, entre 1917 e 1919, e *A Lanterna*, de 1910 a 1916, foram difusores das ideias de Ferrer e da lembrança de sua execução (Gonçalves, 2007; Neves, 2020). No que tange à atual região norte do país, Aldrin Moura de Figueiredo já anotou que entre 1909 e 1923:

Uma vastíssima literatura sobre a vida e a obra de Francisco Ferrer y Guardía (1859-1909) circulou no Pará, em diversas línguas, do catalão ao inglês, destacando tanto sua obra pedagógica e libertária quanto o próprio processo que o levou à prisão e ao fuzilamento sob acusação de mentor intelectual dos movimentos grevistas na Espanha. Vide entre os livros que aparecem citados nos periódicos anarquistas do Pará e nas anotações de época, Léon Lavagne, *Um Crime Social: l'assassinat de Francisco Ferrer. Paris: M Riviére, 1909*; Joseph McCabe, *The martyrdom of Ferrer, being a true account of his life and work. London, Watts & co., 1909*; Leonard D. Abbot (ed), *Francisco Ferrer; his life, work and martyrdom, with messages written especially for this brochure by Ernst Haeckel*; Maxim Gorky; Edward Carpenter; Havelock Ellis, Jack London and others. *New York, Francisco Ferrer Association, 1910*. Pedro Sangro y Ros de Olano, *La sombra de Ferrer de la semana trágica a la guerra europea. Madrid: sobrinos de las sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1917*; e Alphonse Lugan, *Francisco Ferrer, un précurseur du bolchevisme: as vie et son oeuvre: étude critique. Paris: procure Generale, 1921*. (De Figueiredo, 2005: 70)

Alguns desses livros certamente poderiam ser encontrados nas bibliotecas fundadas pelos sindicatos e associações classistas paraenses.

Em Manaus, um ano após o processo questionável que vitimou o professor espanhol, um periódico ligado à comunidade de imigrantes portugueses publicou um extenso artigo<sup>112</sup> – de quase sete colunas, divididas em duas páginas – eivado de elogios a Ferrer y Guardia e às Escolas Modernas, onde também pode-se ler críticas às Monarquias Ibéricas e ao “jesuitismo”. No ano seguinte, o *Jornal do Comércio* publicou uma nota relembrando o fuzilamento de Ferrer e informando que “os livres-pensadores realizam hoje comemorações

---

<sup>112</sup> PINA, Jeremias. “O martyr do bem: Francisco Ferrer”. *O Povo de Loriga*, Manaus. nº 1, 5 jun. 1910, p. 2-3.

póstumas em todo o mundo”.<sup>113</sup> Esse mesmo diário acusou a circulação em Manaus da revista lusitana *Archivo Democrático*, que estampou um retrato de Francisco Ferrer.<sup>114</sup>

Em Belém – conforme noticiado pelo jornal anticlerical paulistano *A Lanterna*, cuja redação trocava correspondência com núcleos operários e anticlericais de diversos estados brasileiros, inclusive do Pará – foi fundado em primeiro de maio de 1912 o *Centro Humanitário Amor, Sciencia e Liberdade*, organizado por um “grupo de jovens livres-pensadores”, cujo objetivo era “desenvolver a educação racional e combater a imunda clericalinha”. Esta associação, que já contava com “perto 100 membros” quando de sua fundação, segundo o articulista que a noticiou, tinha como patrono o “grande e inolvidável Ferrer”.<sup>115</sup>

Alguns meses depois, o mesmo periódico informou que em 13 de outubro de 1912 o *Centro* – se apresentando como uma “associação literária, instrutiva e educadora de moços livre-pensadores” – fundou a *Liga Anticlerical do Pará*, sua anexa. A data parece não ter sido escolhida por acaso, tendo em vista que Ferrer também foi um mártir do anticlericalismo. Outro indício do contato desta organização com pedagogia racionalista de Guardia foi a manutenção da *Escola Livre Século XX*, “composta de operários e filhos de operários livres-pensadores”, organizada pelo *Centro*. Não foram encontradas outras referências sobre esta escola, tornando bastante difícil a análise de seu funcionamento; no entanto, uma lista de assinaturas do protesto feito pelo *Centro* contra o Congresso Operário realizado naquele ano<sup>116</sup> incluía entre os signatários, que eram membros do *Centro* e alunos da referida escola, os nomes de Lucila Monteiro, Clara de Almeida e Ana Monteiro<sup>117</sup>, possíveis estudantes da “Século XX”, indicando desta forma a coeducação de estudantes de ambos os sexos, preconizada pela Escola Moderna, além do próprio ensino racional, livre de doutrinação religiosa.

Em 1913, *A Lanterna* ainda divulgou a notícia de que na capital paraense o *Grupo Libertário Porvir* – criado por volta de setembro do mesmo ano – realizou uma sessão magna em homenagem ao professor martirizado, quando também ocorreu a fundação da Escola 13 de

<sup>113</sup> “Várias”. *Jornal do Comércio*, Manaus. nº 2686, 13 de outubro de 1911, p. 2.

<sup>114</sup> “Várias”. *Jornal do Comércio*, Manaus. nº 2382, 28 de novembro de 1910, p. 2.

<sup>115</sup> “Núcleos de Vanguarda”. *A Lanterna*, São Paulo. nº 143, 15 de junho de 1912, p. 4.

<sup>116</sup> Este Congresso ficou conhecido pelos sindicalistas revolucionários da época e por parte da historiografia como “Congresso Pelego” de 1912.

<sup>117</sup> “Núcleos da Vanguarda”. *A Lanterna*, São Paulo. nº 169, 14 de dezembro de 1912, p. 4.



Outubro, na data homônima. A sessão foi presidida por Umberto Simões, secretariado por João Pinto Coelho e contou com um discurso de Antônio da Costa Carvalho, que “mostrou a todos os presentes qual o fim e por que princípios foi fundada aquela escola” e em seguida “falando do grande educador, mostrou seus métodos de ensino e a maneira porque o difundia e as vantagens que dele colhemos”; após a fala de Carvalho, Simões “fez uma pequena mas bem orientada preleção sobre a vida do grande educador e concitou todos os presentes a que trabalhem, unidos pelo mesmo sentimento de regeneração social, pelo desenvolvimento da grandiosa obra do inesquecível educador”.<sup>118</sup> Infelizmente, também não foram localizadas outras referências sobre esta escola.

Nas duas manifestações citadas acima, pode-se encontrar os nomes de Antônio da Costa Carvalho, orador na sessão magna realizada em 1913, de Eduardo Guerra e de Antônio Domingues, que assinaram o protesto do *Centro Humanitário...* em 1912. Os dois primeiros eram imigrantes portugueses e o último era espanhol; quitandeiro, chofer e sapateiro, respectivamente; todos foram expulsos de Belém entre 1914 e 1915, devido ao papel que tiveram como militantes anarquistas e lideranças destacadas na onda grevista que ocorreu na cidade naqueles anos (Fontes, 2002: 246-280)

Em junho de 1914, o mensário anarquista manauara *A Lucta Social* publicou a transcrição de uma poesia assinada por Salvaterra Júnior em homenagem a Ferrer, eivado de ataques à “Reis, militares, padres e à burguesia”.<sup>119</sup> Em seu sexto número, de 1º de novembro de 1914, o mesmo periódico informou logo em seu cabeçalho que esta edição deveria ter sido publicada no dia 13 de outubro, em homenagem ao educador espanhol, com 8 páginas. No entanto, a intenção de seus redatores foi frustrada por um incidente que vitimou o tipógrafo anarquista português Tércio Miranda, principal animador da folha, e o impediu de confeccionar a edição especial, ficando adiada para o número seguinte a dita homenagem, já que Miranda desejava que a publicação fosse ilustrada com um retrato de Ferrer que ele estava concluindo.<sup>120</sup> Não se sabe se a edição especial veio a lume, mas ainda no número 6 foi publicado um texto relembrando a execução do pedagogo catalão.<sup>121</sup>

A aspiração dos articulistas de *A Lucta Social* de trazer a lume um número especial em homenagem à Francisco Ferrer também foi anunciada por outro jornal operário que

<sup>118</sup> “13 de outubro”. *A Lanterna*, São Paulo. n.º 216, 8 de novembro de 1913, p. 3.

<sup>119</sup> “Ferrer!...”. *A Lucta Social*, Manaus. n.º 3, 1º de junho de 1914, p. 5.

<sup>120</sup> “aos nossos leitores e aos camaradas”. *A Lucta Social*, Manaus. n.º 6, 1º de novembro de 1914, p. 1.

<sup>121</sup> “Francisco Ferrer”. *A Lucta Social*, Manaus. n.º 6, 1º de novembro de 1914, p. 3.

circulou naquele ano.<sup>122</sup> Trata-se do *A União*, um pequeno pasquim de publicação irregular que tirou catorze números entre setembro e outubro, sendo formado por alguns tipógrafos demitidos do diário *Amazonas* após a greve que empreenderam por aumento salarial algumas semanas antes. Por meio de suas páginas, alguns trabalhadores também expressaram homenagens e condenações ao assassinato do educador espanhol, que completava cinco anos na ocasião da publicação de seu nono número.<sup>123</sup> Alguns dias depois, seus articulistas ainda publicaram outro editorial, não assinado, lembrando o acontecido.<sup>124</sup>

Com o advento da Primeira Guerra Mundial o movimento operário sofreu um descenso em várias partes do globo, simbolizado pela capitulação da II Internacional perante a Guerra e o apoio da maioria dos partidos socialistas da Europa aos seus respectivos Estados no início do conflito. Os eventos de caráter internacionalista levados à cabo pela classe trabalhadora também diminuíram neste momento de recrudescimento do sentimento nacionalista, pelo menos nos primeiros anos da Guerra. Não foram encontrados indícios de comemorações do 13 de outubro nem em Manaus ou em Belém entre 1915 a 1918, embora possivelmente tenham ocorrido, mas discretamente, de forma modesta, sem grande vulto e sem deixar vestígios.<sup>125</sup>

No entanto, já no ano imediatamente posterior à guerra, as recordações voltaram a ocorrer, tanto por meio da imprensa quanto em manifestações públicas. Em Belém, foi inaugurada a Escola Racional Francisco Ferrer e os dois periódicos operários que circulavam em 1919, *O Semeador*<sup>126</sup> e *A Revolta*<sup>127</sup>, publicaram números especiais no dia 13 de outubro, ambos ilustrados como pode-se perceber na imagem abaixo.

### **Imagem 1:** Homenagens a Ferrer na Imprensa Operária Paraense (1919)

<sup>122</sup> *A União*, Manaus. nº 7, 10 de outubro de 1914, p. 3.

<sup>123</sup> “Francisco Ferrer Guardia” e “Memória de Ferrer” em: *A União*, Manaus. nº 9, 13 de outubro de 1914, p. 1-2.

<sup>124</sup> “Treze de Outubro”. *A União*, Manaus. nº 10, 15 de outubro de 1914, p. 1.

<sup>125</sup> A ausência de fontes não quer dizer necessariamente que um processo ou evento histórico não ocorreu.

<sup>126</sup> Semanário de quatro páginas, organizado pelo coletivo de trabalhadores sindicalistas revolucionários “Os Semeadores”. Circulou entre o final de abril de 1919 a março de 1920, publicando pelo menos 44 números.

<sup>127</sup> Semanário de quatro páginas, sob direção do grupo anarquista “Aurora Libertária”, formados principalmente por trabalhadores da construção civil. Circulou entre agosto de 1919 a março de 1920, quando seus diretores, junto com os diretores de *O Semeador*, encerraram as atividades dos jornais para publicarem o *A Voz do Trabalhador*.



**Fontes:** *O Semeador*, nº 21, 13/10/1919, p. 1; *A Revolta*, nº 7, 13/10/1919, p. 1.

Os jornais operários paraenses deste período tinham pouquíssimos registros imagéticos<sup>128</sup>, sobretudo devido às dificuldades técnicas e financeiras que seus grupos redacionais enfrentavam. A questão que os redatores destas folhas fizeram de imprimirem uma edição ilustrada evidencia a importância simbólica que era conferida à ocasião, como também pode ser verificada na manutenção não concretizada do *ALucta Social*, em Manaus, de publicar uma edição especial e ilustrada em referência a data em 1914, conforme citado acima.

Caroline Poletto, consultando edições especiais de periódicos libertários espanhóis, argentinos e brasileiros (*i.e.*, de São Paulo) que fizeram homenagens a Ferrer entre 1909 e 1916, percebeu que:

Os exemplares de jornais anarquistas que aparecem no dia 13 de outubro (ou dias próximos dessa data) são, geralmente, mais extensos que as publicações normais (uma edição especial) e trazem um número considerável de matérias teóricas e doutrinárias, além de textos pedagógicos, imagens, poemas, canções e contos de protesto. (Poletto, 2014: 130)

<sup>128</sup> No *A Revolta*, o retrato de Ferrer foi a única imagem publicada nos números consultados (oito primeiros); já em *O Semeador*, somente uma outra imagem foi publicada além desta em homenagem ao educador espanhol em todos os seus 44 números – na ocasião do e em referência ao Primeiro de Maio

A imagem publicada em *O Semeador* é de autoria do caricaturista francês radicado na Espanha *Sagrístá* e também foi impresso em outras folhas operárias no Brasil e na Argentina, evidenciando a ampla circulação de imagens e periódicos operários entre os núcleos militantes naquele momento (Polleto, 2014: 139-140).

Apesar de Belém ser o centro das agitações trabalhistas na Amazônia, ainda em 1919 circulou na cidade de Bragança o periódico *O Cosmopolita*, organizado pelo *Centro Cosmopolita Bragantino*, cuja publicação foi anunciada e comentada nos jornais operários da capital paraense. Em *O Semeador* foi anunciado que o primeiro número do jornal bragantino viria a lume em 13 de outubro, traria um clichê de Ferrer e seria impresso em cores.<sup>129</sup> Já o *A Revolta* comentou sua publicação, informando que seria um quinzenário e que se destinava “à propaganda sindicalista e defesa do proletariado”.<sup>130</sup> O mesmo *Centro Bragantino* foi representado no ato de inauguração da “Escola Racional Francisco Ferrer”, fundada em 13 de outubro 1919. Estas evidências indicam que as ideias de Ferrer chegaram aos e ganharam simpatizantes nos sertões da Amazônia.

Os eventos em memória do assassinato de Ferrer provavelmente adentraram a década de 1920, embora as fontes para este período sejam bem mais escassas. No entanto, a influência das ideias do professor espanhol executado em 1909 não ficou restrita a publicações ou sessões especiais no dia 13 de outubro, mas tiveram influência nas próprias práticas cotidianas e ações militantes destes sujeitos.

### **A memória de Ferrer e a identidade operária na Amazônia: a valorização da educação e o anticlericalismo**

Michael Löwy, comentando as considerações que Marx e Benjamin fizeram sobre as citações da antiguidade romana pelos revolucionários franceses de 1789 e 1894, e das sucessivas lembranças que se fez na Revolução Russa (1917) da Comuna de Paris (1871) e nesta do governo jacobino (1793-1794), considera de forma muito assertiva que “a citação do passado não era necessariamente uma obrigação ou uma ilusão, mas podia ser uma fonte formidável de inspiração, uma arma cultural poderosa no combate presente” (Löwy, 2005: 121); faziam da memória “um apoio sólido da vontade, matriz de projetos” (Bosi, 2003: 33).

<sup>129</sup> “O Cosmopolita”. *O Semeador*, Belém. nº 21, 13 de outubro de 1919, p. 2.

<sup>130</sup> “O Cosmopolita”. *A Revolta*, Belém. nº 8, 25 de outubro de 1919, p. 3.

No que tange à lembrança de Ferrer pelos militantes operários e anarquistas na Amazônia, ela vinha associada a duas pautas específicas entabuladas no presente vivido por eles: o estímulo à educação para os trabalhadores – bem como paraseus filhos – e o anticlericalismo.

Vários historiadores já apontaram a educação formal como uma bandeira frequentemente levantada pelos operários militantes. FootHardman percebeu que “a concepção iluminista do *saber é poder* teve influência considerável nas propostas de várias correntes do movimento operário mundial” (Hardman, 1983: 69, grifo do autor). Já Eric Hobsbawm argumenta que, na Era dos Impérios, tanto os partidos socialistas quanto a esquerda não marxista – jacobina ou radical-operária – compartilhavam os valores iluministas de defesa da razão, da ciência e da educação, que eram encarados como fatores de alavancamento do “progresso” (Hobsbawm, 1988: 194). No Brasil da segunda metade do século XIX, as sociedades mutualistas de trabalhadores especializados já fundavam escolas para a alfabetização dos aprendizes e filhos dos artífices e, segundo Cláudio Batalha, para tentar controlar o mercado de trabalho qualificado (Batalha, 1999: 50)

As escolas fundadas no estado do Pará na década de 1910 e inspiradas na pedagogia racionalista – a “Escola Livre Século XX”, inaugurada em 1912; a “Escola 13 de Outubro”, em 1913; e a “Escola de Ensino Racional Francisco Ferrer”, estabelecida em 1919 – se inserem nesta tradição mais ampla de fomento a educação levada a cabo pelos segmentos organizados da classe trabalhadora brasileira. No entanto, elas diferiam das anteriores em pelo menos um aspecto: enquanto a maioria das escolas operárias e sindicais presumivelmente adotava métodos tradicionais de ensino – como a separação dos estudantes por gênero e o uso de castigos físicos no processo de ensino-aprendizagem, por exemplo –, diferindo pouco suas práticas educativas de escolas do Estado ou da Igreja, as instituições educacionais organizadas pelos núcleos libertários e racionalistas se comprometiam com uma prática nova e pretensamente revolucionária, inspirada na pedagogia libertária e racionalista de Francisco Ferrer e de outros teóricos educacionais anarquistas ou simpatizantes.

Até que ponto a intenção manifesta se concretizou pode ser debatido já que não há um *corpus* documental extenso sobre essas escolas – como documentos da burocracia escolar, boletins, currículos pedagógicos, listas de alunos ou memórias de estudantes ou professores<sup>131</sup> – o que dificulta a análise de seus funcionamentos. A quase totalidade das

---

<sup>131</sup> Como é, felizmente, o caso das escolas organizadas pelo militante anarquista paulistano João Penteadó, cuja documentação foi compilada e publicada em livro (Moraes: 2007).

menções a elas foram encontradas nos jornais operários. A própria escassez de referências é um indicativo de que tiveram vidas efêmeras, funcionaram por alguns meses ou poucos anos. Provavelmente, mesclavam aspectos da pedagogia racionalista com métodos das escolas tradicionais, como a Escola Nº 1, de inspiração ferrerista, fundada em 1913 em São Paulo, onde, conforme a análise de Douglas Leutprecht e Norberto Dallabrida, é “possível identificar um processo de apropriação em que os defensores da pedagogia racionalista souberam utilizar práticas vigentes nas escolas primárias públicas” (Leutprecht; Dallabrida, 2020: 404).

Dentre as escolas modernas no estado do Pará, a que deixou mais registros foi a *Escola Racional Francisco Ferrer*, fundada em 13 de outubro de 1919. Organizada pelo grupo Os Semeadores<sup>132</sup>, em sua inauguração estiveram presentes representantes de diversas organizações operárias – dos choferes, dos barbeiros, dos trabalhadores da construção civil, dos alfaiates, dos empregados em hotéis e restaurantes, dos sapateiros e do Centro Cosmopolita Bragantino – que fizeram discursos sobre a importância da educação para os operários, sobre a vida de Ferrer e sobre as Escolas Modernas.<sup>133</sup>

Ela funcionou na rua General Gurjão, nº 44, onde também se localizavam as sedes de diversos sindicatos e associações classistas. Pelo menos dois pilares da pedagogia racionalista, a coeducação de estudantes de ambos os sexos e o ensino racional, livre de doutrinação religiosa, eram postas em prática na escola belemense. Suas aulas eram no período noturno. Seus professores eram voluntários e provavelmente a maioria era composta de militantes e lideranças sindicais. Um dos mestres desta escola foi o tipógrafo, poeta e autodidata Bruno de Menezes, que anos mais tarde seria um dos precursores do movimento modernista em Belém (De Figueiredo: 2005).

Da mesma forma que as demais organizações e instituições empreendidas por trabalhadores, a escola passou por dificuldades financeiras, tendo de contar com o apoio de sindicatos para manter seu funcionamento: o jornal *O Semeador* informou que em fevereiro de 1920 a escola, que contava “com uma frequência que ultrapassou a expectativa de seus iniciadores”, recebeu o auxílio de 26\$300 da União dos Operários Sapateiros e de 2\$300 da Federação das Classes da Construção Civil.<sup>134</sup> No mês seguinte, o impresso informou que os

<sup>132</sup> um coletivo de trabalhadores de várias categorias profissionais, militantes e sindicalistas revolucionários que atuou em Belém no final da década de 1910

<sup>133</sup> “A inauguração da Escola Racional Francisco Ferrer”. *O Semeador*, Belém. nº 22, 18 de outubro de 1919, p. 1.

<sup>134</sup> “Escola de E. Racional Francisco Ferrer”. *O Semeador*, Belém. nº 39, 14 de fevereiro de 1920, p. 3.

mesmos sindicatos contribuíram respectivamente com 14\$000 e 2\$700 para a manutenção da escola<sup>135</sup>, indicando desta forma um significativo apoio de segmentos da classe trabalhadora em Belém à instituição educacional.

A Escola de Ensino Racional Francisco Ferrer manteve suas atividades até pelo menos agosto de 1920, quando o *A Voz do Trabalhador* publicou uma pequena nota informando que ela continuava funcionando, “com elevado número de alunos”, e seus estudantes fizeram um passeio na Praça Batista Campos<sup>136</sup> – passeios e aulas de campo eram práticas preconizadas pela pedagogia racionalista. No mesmo mês, o grupo *Os Semeadores* abriu mão da direção da escola em favor da *União dos Operários Sapateiros*.<sup>137</sup>

A fundação de escolas não era a única forma de reprodução e propaganda das concepções educacionais de Ferrer. Conforme concluiu Isabel Bilhão:

A luta pela difusão do ensino racionalista no Brasil teve como um de seus instrumentos mais importantes a utilização de veículos da imprensa operária, especialmente aqueles ligados a grupos anarquistas, e que a publicização desse ideário ocorreu de maneira combinada à construção da imagem de Francisco Ferrer como mártir da educação operária e à defesa de sua memória como modelo de educador a ser seguido. (Bilhão, 2016: 183)

Neste sentido, nos estados da região amazônica também pode-se perceber o uso da imprensa operária como instrumento de propaganda dos métodos educacionais racionalistas e libertários, por meio de editoriais ou da transcrição de textos dos teóricos da Escola Moderna, como o de Soledad Villafranca, companheira de vida e de lutas de Ferrer, publicado em uma edição de *O Semeador*<sup>138</sup> em 1919, ou o do anarquista espanhol Anselmo Lorenzo, que distinguia as escolas “ferreristas” das laicas e religiosas, transcrito no mesmo jornal no ano seguinte.<sup>139</sup> Ao longo dos seis números do *A Lucta Social* publicados em Manaus em 1914, pode-se encontrar transcrições de textos de Carlo Malato, Clemencia Jacquinet, Anselmo Lorenzo e José Prat (Teles, 2017b:111), todos intelectuais ligados de uma forma ou

<sup>135</sup> “Escola Racional Francisco Ferrer”. *O Semeador*, Belém. nº 42, 6 de março de 1920, p. 4.

<sup>136</sup> “Notas diversas”. *A Voz do Trabalhador*, Belém. nº 18, 28 de agosto de 1920, p. 4.

<sup>137</sup> “Sapateiros e Semeadores”. *A Voz do Trabalhador*, Belém. nº 17, 21 de agosto de 1920, p. 4.

<sup>138</sup> VILAFRANCA, Soledad. “O ensino racional”. *O Semeador*, Belém. nº 22, 18 de outubro de 1919, p. 1.

<sup>139</sup> LORENZO, Anselmo. “As escolas ferreristas”. *O Semeador*, Belém. nº 39, 14 de fevereiro de 1920, p. 4.

de outra a Ferrer y Guardia, colaboradores, divulgadores e/ou defensores das Escolas Modernas (Silva, 2015: 201-220). Estes textos provavelmente foram trazidos à Amazônia na bagagem de Tércio Miranda, que em seu país de origem fez parte de uma organização chamada *Liga d'Educação Nova*, na cidade do Porto, em 1912 (Cruz, 2012: 24).

Conforme outros historiadores que analisaram a repercussão do assassinato de Ferrer – e de sua recordação nos anos seguintes – no movimento operário brasileiro já apontaram, a memória da condenação e da execução do pedagogo espanhol também foi frequentemente associada ao anticlericalismo e a críticas a influência da Igreja Católica na sociedade (Neves, 2020; Polleto, 2014). Eric Hobsbawm já apontou a relação entre o movimento dos trabalhadores e o anticlericalismo – não necessariamente ateu – na Inglaterra e na Europa Continental entre a virada do século XIX para o século XX (Hobsbawm, 2015: 61-88).

Guardada as devidas proporções entre os contextos diferentes (dos países abordados por Hobsbawm e do Brasil), pode-se perceber o anticlericalismo de trabalhadores também no movimento operário brasileiro, sobretudo nos núcleos militantes mais radicais dos anarquistas e sindicalistas revolucionários. Pablo dos Santos Martins explana que “os libertários compreendiam a religião como um conjunto de preceitos que estabelecia a dependência e submissão do pobre ao rico, do trabalhador ao capitalista, do povo ao governo, ao Estado, e que santificava a dependência do escravo ao tirano” (Martins, 2018: 155). Desta forma, os grupos ácratas brasileiros consideravam o clero como principal incentivador do crumirismo<sup>140</sup> e da passividade dos trabalhadores perante a exploração; viam o celibato dos padres e freiras como imoral e antinatural; criticavam o domínio que a Igreja exercia sobre as mulheres; denunciavam os crimes sexuais cometidos pelos clérigos; julgavam a Igreja como contrária a razão, incentivadora do obscurantismo, e os padres como membros improdutivos da sociedade, tendo em vista que não realizavam trabalhos manuais (Martins, 2018).

No movimento operário dos centros urbanos amazônicos também pode-se verificar o entabulamento do anticlericalismo como bandeira e críticas ao poder do clero e da Igreja<sup>141</sup>, apesar de que seguramente a maioria dos trabalhadores urbanos amazônicos fosse oficialmente católica, devido ao próprio processo secular de colonização e de imposição do credo de Roma – embora também seguramente houvesse sincretismo entre a religião

<sup>140</sup>No léxico operário da época, significava a prática de furar greve ou não apoiar os companheiros.

<sup>141</sup> Até que ponto elas eram compartilhadas pelos trabalhadores não organizados é uma questão que deve ficar em aberto, devido às limitações da fonte e ao estágio da pesquisa.



dominante e práticas religiosas influenciadas pelos povos indígenas, influências religiosas das tradições herdadas dos escravos africanos levadas à região, além de minorias religiosas protestantes, espíritas, de livres-pensadores e de religiões de matriz africana. Neste contexto, a memória do assassinato de Ferrer foi um instrumento de propaganda nos combates anticlericais, tendo em vista que a Igreja teve um papel decisivo em sua condenação devido às críticas que Ferrer fazia à influência da instituição eclesial na educação dos jovens estudantes.

Em *A União*, de 1914, pode-se ler que “o jesuitismo vê em homens da força de Ferrer, homens perturbadores de seu viver de mentira, por isso Ferrer foi vítima do ódio dessa seita que em Hespanha vive sobre as graças do jesuitismo de casaca que se apoia coma defesa do governo”.<sup>142</sup> Na já citada edição especial do *A Revolta* em homenagem à Ferrer, de 1919, foi publicada uma transcrição de um conto de viés anticlerical, atribuído à um “ex-capelão”, que relata o interrogatório e a tortura de um mulçumano pelo Tribunal da Santa Inquisição na Espanha da Idade Moderna, além de uma poesia intitulada “Aos Jesuitas”, eivada de críticas ao poder do clero. Já na edição especial de *O Semeador* – que em seu editorial de apresentação colocava a Igreja ao lado do Capital e do Estado como inimigos a serem combatidos<sup>143</sup>, além de publicar diversos textos anticlericais ao longo dos seus 44 números –, no mesmo ano, atribuiu ao “jesuitismo” a ordem de assassinato do “educador inconfundível”.

As preocupações centrais dos trabalhadores que se organizaram no movimento sindical eram, sem sombra de dúvidas, o que se pode chamar de pautas econômicas: o aumento dos salários; a redução das jornadas de trabalhodiárias; melhorias nas condições, relações e ambientes de labuta, etc. No entanto, o levantamento da bandeira do anticlericalismo por núcleos militantes é revelador da preocupação de segmentos do movimento operário com formas de dominação, exploração e sujeição outras que não as exclusivamente econômicas, como as religiosas. Neste sentido, a atuação destes militantes contribuiu para o processo de relativa secularização e laicização da sociedade brasileira, ocorrida ao longo do século XX.

### Considerações Finais

Como tradições também são históricas, algumas caem em desuso ou são

<sup>142</sup> “Francisco Ferrer Guardia”. *A União*, Manaus. n° 9, 13 de outubro de 1914, p. 1.

<sup>143</sup> “O Semeador: ao que se destina”. *O Semeador*, Belém. n° 1, 26 de abril de 1919, p. 1.

abandonadas. Desta forma, a rememoração do assassinato de Francisco Ferrer perdeu força no movimento operário brasileiro a partir da década de 1920, contrariando as previsões dos redatores do *A União*, que em 1914 escreveram: “o operariado todo geralmente comemora o dia 13 de outubro, dia que tombou aquelle ser consciente (...) e guardará esta memória eternamente, ficando gravado na história essa página triste que jamais será esquecida”.<sup>144</sup>

No entanto, enquanto a memória de Ferrer foi mantida pelo operariado brasileiro, inclusive o amazônico, ela influenciou a práxis destes trabalhadores e seus projetos políticos, como fica expresso na construção de escolas inspiradas nas concepções educacionais do pedagogo catalãodestinadas aos filhos dos operários em Belém, nos editoriais profundamente anticlericais dos jornais operáriosmanauaras e belenenses que faziam referência a ele, ou nas sessões magnas levadas a cabo no dia 13 de outubro de cada ano, ocasião em que numerosos trabalhadores se reuniam movidos por um sentimento de identificação coletiva entre si e de oposição à própria estrutura socioeconômica em que viviam.

Francisco Ferrer y Guardía – assim como Sacco, Vanzetti, Rosa Luxemburgo, Marielle Franco e tantos outros – foi um mártir dos movimentos sociais que ficou muito famoso e de cujas memórias de sua vida e de suas ideias acabaram influenciando a ação de diversos militantes anônimos ao longo de mais de uma década, em várias partes do mundo – inclusive nos centros urbanos da Amazônia brasileira. Todos eles, tanto os mártires quanto os desconhecidos que mantiveram suas lembranças, esperam sua redenção no presente, já que partimos da concepção benjaminiana de que “história e política, rememoração e redenção são inseparáveis” (Löwy, 2005: p.62). Se este artigo tiver contribuído – mesmo que minimamente – para esta redenção, terá cumprido um de seus objetivos subjacentes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATALHA, Cláudio H. De Moraes. (2000), *O movimento operário na Primeira República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

BATALHA, Claudio H. De Moraes. (1999) Sociedades de trabalhadores no Rio de Janeiro do século XIX: algumas reflexões em torno da formação da classe operária. *Cadernos AEL*, ISSN: 1413-6597, Campinas, v. 6, p. 42-66.

BILHÃO, Isabel. (2016), *Imprensa e educação operária: análise da difusão do ensino*

---

<sup>144</sup> “Memória de Ferrer”. *A União*, Manaus. nº 9, 13 de outubro de 1914, p. 1-2.

racionalista em jornais anarquistas brasileiros (1900-1920). *Educação Unisinos*, v. 20, n. 2, p. 176-184. <http://revistas.unisinos.br/index.php/educacao/article/view/edu.2016.202.04/5439>

BOSI, Ecléa. (2003), *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial.

BURKE, Peter. (2008), *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Zahar.

CRUZ, Manuel Carvalho Ferreira (2012). *O Movimento Libertário Portuense à Luz do periódico A Aurora* (1910-1919). Dissertação (mestrado em História), Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto.

DE FIGUEIREDO, Aldrin Moura. (2005). Rubra Poesia: Bruno de Menezes, anarquista, 1913-1923. *Asas da palavra*, v. 10, n. 1, p. 69-77. <http://revistas.unama.br/index.php/asasdapalavra/article/download/1943/1087>

FONTES, Edilza J. O. (2002). "*Preferem-se portugueses (as)*": trabalho, cultura e movimento social em Belém do Para (1885-1914). Tese (Doutorado em História Social), Universidade de Campinas, São Paulo.

GALLO, Sílvio. (2013). Francisco Ferrer Guardia: o mártir da escola Moderna. *Pró-Posições*, v. 24, n. 2, p. 241-251. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8642651/10131>

GONÇALVES, Aracely Mehl (2007). *Francisco Ferrer y Guardia: Educação e a imprensa anarcosindicalista – “A Plebe”* (1917- 1919). Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa.

HOBSBAWM, Eric. (1988), *A Era dos Impérios: 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOBSBAWM, Eric. (2015), *Mundos do Trabalho: Novos estudos sobre a História Operária*. São Paulo: Paz e Terra.

LEUTPRECHT, Douglas Bahr; DALLABRIDA, Norberto. (2020). Usos da pedagogia racionalista na escola moderna nº 1 de São Paulo (1913-1919). *Historia y Memoria de la Educación*, n. 11, p. 397-431. <http://revistas.uned.es/index.php/HMe/article/view/23952/20785>

LÖWY, Michael. (2005), *Walter Benjamin - aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo Editorial.

MARTINS, Pablo dos Santos. (2018). O anticlericalismo anarquista durante a Primeira República (1899-1930). *Revista Cantareira*, nº 28, Jan-Jul, p. 150-160. <https://periodicos.uff.br/cantareira/article/view/27992/16349>

MORAES, C.S.V; MATE, C.H; ACCIOLY E SILVA, D. (2007). *Inventário de Fontes Arquivo João Pentead*. São Paulo, SP: Centro de Memória da Educação/FEUSP.

NEVES, Ana Paula. (2020). Edições em homenagem à Francisco Ferrer e repercussão de ideias no jornal anticlerical A Lanterna (1910-1911). In: *XXV Encontro Estadual de História da ANPUH-SP*.

POLETTTO, Caroline. (2014). Por uma história transnacional da imprensa anarquista e anticlerical: a repercussão do caso Ferrer pelas páginas subversivas argentinas, brasileiras e espanholas (1909-1916). *Oficina do Historiador*, p. 128-146. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/view/18957/12020>

SILVA, Pedro. (2015). Os germens são semeados: as experiências da Escola Moderna ao redor do mundo. *Revista HISTEDBR On-line*, v. 15, n. 64, p. 201-220. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8641937/9435>

TELES, Luciano Everton Costa. (2017). Acerca do jornal Confederação do Trabalho: Mundos do Trabalho, elite extrativista/comercial e “bloco de interesse do trabalho” – Amazonas, 1909/1910. *Manduarisawa-Revista Eletrônica Discente do Curso de História da UFAM*, 1(1), 59-76. <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/manduarisawa/article/view/3738/3265>

TELES, Luciano Everton Costa. (2017). Tércio Miranda: uma liderança anarquista na Amazônia (1913-1914). *Mundos do Trabalho*, v. 9, n. 17, p. 101-119. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2017v9n17p101/35569>

THOMPSON, Edward P.(1987), *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

VOL 4 N 9 | 2022



# VERSÕES

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ | FEVEREIRO DE 2022

## A POESIA DE GIGI DAMIANI DURANTE O PRIMEIRO EXÍLIO NO BRASIL (1897-1919)<sup>145</sup>

*Carlo Romani*

*Gabriela Ribeiro*

### **Apresentação<sup>146</sup>**

Este texto é a tradução<sup>147</sup> do primeiro capítulo do livro *Poésie d'un rebelle: Gigi Damiani. Poète, anarchiste, émigré (1876-1953)*, de Isabelle Felici (2009: 11-25), intitulado "L'enfance et la formation. Le premier exil au Brésil (1876-1919)". Atualmente professora da Universidade de Montpellier, Felici é uma renomada especialista em língua e cultura italiana e em história e cultura anarquista. Bastante familiarizada com as origens do anarquismo brasileiro, sua tese de doutorado foi o primeiro estudo profundo sobre os italianos no movimento anarquista brasileiro (Felici, 1994). A autora produziu artigos das mais diversas temáticas sobre as relações criadas entre italianos, imigrantes e anarquismo no Brasil, que vão desde os debates acerca da organização ou não dentro dos sindicatos até as formas de expressão da cultura libertária em língua italiana, inclusive um artigo sobre a difusão da italianidade em São Paulo e outro, mais recente, que comenta o samba italiano de Adoniran Barbosa<sup>148</sup> (Felici; Duarte-Simões, 2018).

Além disso, Felici tem uma vasta produção sobre a dispersão da cultura libertária italiana pelo mundo, com ênfase na sua produção literária. Neste livro, do qual foi traduzido um capítulo, a autora tratou de fazer uma biografia de Gigi Damiani, importante ativista do movimento anarquista internacional que viveu no Brasil entre 1897 e 1919, ano de sua

---

<sup>145</sup> Nota do editor: A versão que segue em português foi traduzida do primeiro capítulo do livro *Poésie d'un rebelle: Gigi Damiani. Poète, anarchiste, émigré (1876-1953)*, de Isabelle Felici (2009: 11-25), intitulado "L'enfance et la formation. Le premier exil au Brésil (1876-1919)". Agradecemos à autora por permitir que essa tradução fosse realizada. A versão para o português foi efetuada por: Gabriela Ribeiro e Carlo Romani. Desde já agradecemos aos tradutores.

<sup>146</sup> Por Gabriela Ribeiro e Carlo Romani

<sup>147</sup> Tradução de Gabriela Ribeiro a partir do capítulo original.

<sup>148</sup> Trata-se do primeiríssimo artigo publicado pela autora na carreira (Felici, 1991). O segundo foi escrito em conjunto com Cristina Duarte-Simões, *Jeux de langue et d'origine dans Samba italiano du Brésilien Adoniran Barbosa: un parcours parodique dans la musique populaire brésilienne*. In: *Chanson et parodie*. Aix-en-Provence: PUP, collection "Chants Sons", 2018.

expulsão<sup>149</sup>. A singularidade do trabalho de Felici reside em analisar a produção literária em forma de poesia do anarquista romano articulando-a a sua trajetória de vida e militância, na qual percorreu diversos países do mundo, passando por diferentes exílios (Brasil, França, Bélgica, Espanha, Tunísia) provocados pela perseguição política, fenômeno transnacional comum ao anarquismo italiano, num sentimento de desenraizamento e solidão que parece tê-lo marcado de fato:

*In mezzo a mille genti sol mi sento  
pur nella gran città che guarda ostile  
allo straniero che da lungi viene<sup>150</sup>*

Em meio a mil gentes só me sinto  
até na grande cidade que olha hostil  
ao estrangeiro que de longe vem

Como indica a autora, a poesia, apresentada nas jornadas de propaganda, nas festas e reuniões políticas, tem um lugar de destaque (Felici, 2009: 5). O Brasil abre as portas para a produção poética de Damiani em 1897, uma atividade que somente será interrompida com a sua morte em Roma em 1953. Como explica a autora, as poesias são apenas uma das numerosas facetas – mas, talvez, a mais original – de sua atividade militante anarquista, direcionada principalmente para a propaganda. Gigi Damiani foi redator e diretor de importantes jornais dentro do movimento anarquista em língua italiana, o semanário *La Battaglia*, de São Paulo, fundado por Oreste Ristori em 1904, renomeado depois para *La Barricata*, o diário *Umanità Nova*, de Milão, fundado por Errico Malatesta em 1920, e a revista semanal “Fede” criada por ele em 1923. Isso, sem contar uma quinzena de opúsculos de sua autoria e inúmeros artigos publicados nos mais diferentes periódicos anarquistas, na

<sup>149</sup> Há um trabalho biográfico sobre Gigi Damiani em língua italiana (Fedeli, 1954), além de diversos estudos sobre anarquismo que se referem a ele e um verbete “Luigi Damiani” feito por Isabelle Felici para o *Dizionario Biografico degli Anarchici Italiani*, (Antonioli et al., 2004) disponível na Coleção Digital da Biblioteca Franco Serantini, <[http://bfscollezionidigitali.org/index.php/Detail/Object/Show/object\\_id/136](http://bfscollezionidigitali.org/index.php/Detail/Object/Show/object_id/136)>; em língua portuguesa, da mesma forma, a trajetória de Damiani é contemplada em diversos estudos sobre o anarquismo no Brasil, mas em nenhum de forma efetivamente aprofundada.

<sup>150</sup> Epigrafe da Introdução (Felici, 2009: 5). A tradução das poesias ao longo do texto foi realizada por Carlo Romani diretamente do italiano para o português.

Itália, Brasil, Estados Unidos, França, Suíça, Bélgica, Tunísia. Damiani foi, de fato, um dos grandes nomes do anarquismo italiano que viveu mais de vinte anos no Brasil. Somente isso já justificaria a tradução do livro de Isabelle Felici para enriquecer o conhecimento brasileiro sobre as ideias e práticas de indivíduos que ajudaram a fundar o anarquismo em nosso país. Na impossibilidade dessa publicação no momento, o primeiro capítulo que trata da estadia dele no país através da análise de sua produção literária aparece como de suma importância.

Como indica a autora, para o período brasileiro, os escritos literários são pouco numerosos e das peças de teatro conhecemos apenas o título através das páginas da imprensa anarquista (Felici, 2009: 8), o que, pelo que é apresentado no capítulo a seguir, já pode indicar a grandeza do conjunto da obra de Damiani após 1919. Ainda de acordo com a autora, a totalidade de suas composições constitui um corpo coerente de quatro obras e uma vintena de poesias dispersas, sobretudo, escritas entre os anos de 1946 e 1949.

Reafirmando o que já foi escrito, a grande novidade do trabalho de Felici é dar conta da produção literária de um militante anarquista. Os autores que a precederam nesse trabalho dedicaram-se ao pensamento e as ações políticas sem dar espaço à pena poética, é o Damiani crítico e teórico que buscaram, mas não é, por vezes, muito mais crítica a poesia, tão apelativa às emoções profundas do homem? Não é tão lembrado o *Germinal* de Zola? Não se reivindica tantas vezes uma literatura que não tome ares elitistas e que não seja produzida nas amenidades das confortáveis residências? Nesse sentido, o valor da poesia de Damiani é inestimável, pois parte do recuo que a sua preciosa posição de emigrado lhe confere, da sua preciosa posição de anarquista, da sua posição de homem do povo rebelde que não faz condescendências. Pinta, como diz a autora, a vitrólo os retratos de tipos sociais do Brasil em que vivia.

Como imigrante, como anarquista, como proletário, porém, a memória de Damiani precisa ultrapassar os prejulgamentos que poderiam lhe atribuir antes mesmo de deitarem os olhos sobre suas letras. Se é um militante é provável que se lhe atribuam apenas poesia caricata ou adocicada, inexperiência ou imperícia poética. Não é esse um ranço elitista que a literatura vista de baixo e feita de baixo precisa vencer? Felici busca demolir essas muralhas, mostrando o cuidado com que Damiani organiza formalmente a sua poesia, mostrando que conhece a métrica e que conforma sua potência criativa às leis da poética, familiar a ele, possivelmente a seus leitores. Assim, mostram a sua habilidade poética o belo exemplo do uso da métrica da *Divina Comédia*, grande poema “patriótico” do nacionalismo italiano



justamente em uma poesia antinacionalista e anticlerical, e da rima, não como uma mera imposição formal, mas como um efeito irreverente e sagaz como o faz ao rimar *cattolica, apostolica e romana*, com *banana*. Meia palavra basta para saber de que república se fala. A descrição dos esquemas poéticos de Damiani, assim como da forma como tratou com muita singularidade alguns temas recorrentes da literatura que olha o povo, deixam um desejo de efetivamente ler a obra de Damiani, assim como deixa o exemplo a outros arqueólogos da produção proletária de que reúnam outras poesias e que se encontrem outros Damianis nas páginas dos periódicos.

Enfim, como celebra a autora “por trás da ironia, da violência das palavras e da crítica acerba da sociedade, destaca-se, da obra poética de Damiani, um sentimento de profundo apego à vida, ao mundo, ao homem e à liberdade (Felici, 2009: 10)

## A INFÂNCIA E A FORMAÇÃO. O PRIMEIRO EXÍLIO NO BRASIL (1876-1919)

*Isabelle Felici*

*Un roseo pargolo*

*fece grande la donna in ogni tempo...*<sup>151</sup>

Como revelou no seu último escrito, “La mia bella Anarchia”, Damiani nunca conheceu sua mãe, Anna Passeri, falecida pouco tempo depois de tê-lo posto no mundo em Roma<sup>152</sup>, no dia 18 de maio de 1876. Seu pai, Sabatino, era originário do Abruzzo<sup>153</sup> e mantinha uma loja<sup>154</sup> em Roma (Damiani, 1953, p. 10). Ele "entrou no mundo deixado à própria sorte" (Damiani, 1953, p. 14) e desse fato viveu uma infância agitada. Para escapar da atmosfera de intensa religiosidade que o envolvia<sup>155</sup>, em meio aos bibelôs e às imagens sacras<sup>156</sup>, a criança se recolhe em si mesma. Sua avó, depois sua madrasta, seu pai, também, provavelmente, constrangem-no a orações, a penitências e a toda sorte de práticas quase supersticiosas que provocam nele um sentimento de revolta. Ao menos é o que se destaca do retrato do jovem Damiani esboçado por Fedeli, que nos informa também, sem dar maiores detalhes, que a pedido da sua família, a criança é internada em uma casa de correção em Nápoles<sup>157</sup>. As terríveis condições de vida às quais ele é então submetido suscitam nele o desgosto e a revolta; ele organiza junto a seus companheiros uma tentativa de fuga coletiva,

---

<sup>151</sup> “Uma rósea criança engrandeceu a mulher em todas as épocas...”

<sup>152</sup> Fedeli nos informa que Damiani nasceu no nº 48 do viale Prefetti, "na casa nobre dos Grazioli, onde sua avó era zeladora e onde seus pais dividiam com ela um alojamento" (Fedeli, 1954).

<sup>153</sup> Talvez de Montereale, próximo a L'Aquila, onde o visita em 1913, como indica seu dossiê de polícia no Casellario Politico Centrale (CPC), conservado no Archivio Centrale dello Stato (ACS) em Roma.

<sup>154</sup> Segundo Fedeli, trata-se de uma *trattoria* ou de uma *osteria* e segundo um outro amigo de Damiani, Nino Napolitano, de uma *pizzicheria*. Todas as referências ao testemunho de Nino Napolitano provêm de um texto intitulado "Gigi Damiani", publicado em duas partes em *L'Adunata dei Refrattari*, Newark (NJ), 24 de abril e 1º de maio de 1954.

<sup>155</sup> É o que diz seu biógrafo, Ugo Fedeli, que tira suas informações das conversas e das trocas epistolares e pessoais que manteve com Damiani a partir de 1946.

<sup>156</sup> Nino Napolitano evoca em particular a madrasta de Damiani, "uma mulher muito religiosa que tive oportunidade de conhecer em Roma, num dia em que acompanhei Gigi até sua casa. Nas paredes estavam penduradas ampliações fotográficas de padres de sobrepeliz que deveriam certamente ser parentes dela".

<sup>157</sup> Ugo Fedeli fala de uma Casa di correzione per minorenni Cappucinella, em Nápoles.

punida com um período de vários meses em uma prisão juvenil. Em seguida, sua família o traz de volta a Roma e ele deve pôr-se ao trabalho<sup>158</sup>.

Não há quase lugar para os estudos e para a leitura nessa jovem existência e apenas podemos supor, dada a falta de informações sobre esse ponto, que a formação de Damiani aconteceu unicamente na escola primária e nessa casa de correção. Não se exclui a possibilidade de que os professores desses estabelecimentos tenham transmitido a ele o gosto pela escrita e pela poesia. Por outro lado, também é verossímil que ele tenha se formado sozinho: não tendo os meios para comprar livros e jornais, os únicos impressos que a criança tem sob os olhos são os diários romanos cujos títulos ele percorre sobre os painéis nas bancas em que os jornais eram expostos na época (Damiani, 1953: 10). Sua família compra também, de tempos em tempos, *Il Messaggero*, quando ele discorre sobre um fato policial particularmente sangrento. Damiani explica a Fedeli que é através da leitura desses jornais "bem burgueses" que ele aprende a conhecer a anarquia<sup>159</sup>; ele é de fato interpelado pela ideia de justiça social que, sem nenhuma intenção, esses jornais transmitem ao relatar os atentados do célebre "justiceiro" anarquista Ravachol, guilhotinado em 1892. Sem que se tenha mais detalhes sobre o modo como ele entrou em contato com o meio anarquista, sabe-se que ele frequenta alguns militantes desde os quinze anos<sup>160</sup>, quando ele dá os primeiros passos no movimento anarquista e, certamente, aperfeiçoa sua formação. É assim que ele tomba sob o golpe das leis de exceção promulgadas pelo governo de Francesco Crispi para reprimir os movimentos socialista e anarquista após as insurreições da Sicília e da Lunigiana (região entre Massa-Carrara e La Spezia) em 1894. Começa então para ele, como para milhares de outros "subversivos", um longo período de *résidence surveillée*<sup>161</sup>, durante a qual ele cruza com militantes mais aguerridos e com outros jovens anarquistas com os quais ele estabelece relações duráveis<sup>162</sup>. A partir de 29 de setembro de 1894 ele está em Porto Ercole, chega às ilhas Tremiti em 4 de julho de 1895, a Favignana em 3 de fevereiro de 1896, ao final do mesmo ano em Lipari. É lá onde começa a colaborar na imprensa anarquista, notavelmente

<sup>158</sup> Seu dossiê de polícia criado em 1894, (Dossiê Gigi Damiani: Casellario Politico Centrale, Archivio Centrale dello Stato, Roma), indica que ele exerce a profissão de torneiro.

<sup>159</sup> Segundo Nino Napolitano, ele também teria afirmado ter chegado à anarquia pela leitura da Bíblia.

<sup>160</sup> É o que se pode ler em uma carta que ele escreve a Ugo Fedeli, sem indicação de data, mas que se pode precisar graças à resposta que ele recebe em 7 de julho de 1950. Salvo indicação contrária, as citações da correspondência Fedeli-Damiani provêm das cartas consultadas no Instituto de História Social de Amsterdam, IISG, fundo Fedeli.

<sup>161</sup> *Domicilio coatto* em italiano, é o que chamamos de prisão domiciliar, mas nesses casos ela ocorria em campos de confinamento em ilhas.

<sup>162</sup> Citamos Oreste Ristori, Pasquale Binazzi, Aristide Ceccarelli.

junto a Tommaso De Francesco, fundador de *L'Avvenire Sociale*, de Messina, cujas colunas acolhem, em 22 de novembro de 1896, o primeiro artigo que ele escreveu: “Come avverrà il socialismo”<sup>163</sup>. Nele, ele comenta e esmiúça já com muita ironia a brochura publicada por um dos fundadores do partido socialista italiano, Camillo Prampolini, intitulado justamente “Come avverrà il socialismo”.

Em agosto de 1897, o jovem militante adquire um passaporte expedido pela Prefeitura de Roma<sup>164</sup>. Alguns meses mais tarde, reencontramos seu rastro no Brasil - que passa então por uma forte onda de imigração italiana - no número do dia 28 de novembro da publicação anarco-humorística intitulada *La Birichina* (A Travessa), publicada em São Paulo. A rubrica *Piccola posta* dos jornais anarquistas italianos no Brasil mostram-no, às vezes em um lugar, às vezes em outro. Esses numerosos deslocamentos, talvez ligados à atividade de pintor de cenários de teatro, que ele começa a exercer no Brasil, fazem-no descobrir os grandes espaços que os Estados de São Paulo e do Paraná lhe oferecem. Se sua estadia no Brasil é pouco conhecida pelos seus companheiros italianos e, conseqüentemente, pelos historiadores do anarquismo, é em parte porque ele mesmo foi muito pouco loquaz sobre esse assunto. No fim de sua vida, ele cede todavia às insistências de Ugo Fedeli, que aproveita todas as ocasiões para extrair informações sobre sua vida de militante. Se ele se felicita que os esforços de Fedeli para colher informações sobre ele tenham sido infrutíferos - "Dizes não ter encontrado nada a meu respeito. Que bom, porque bem ou mal seriam mentiras. Não fui um homem excepcional e muito menos um homem virtuoso<sup>165</sup>" -, mesmo assim ele oferece a seu futuro biógrafo este resumo da sua estadia no Brasil:

Cheguei ao Brasil como emigrado pelos fins de 1888 [recte 1897]. Comecei a colaborar com o semanário *Il Risveglio* publicado por Alfredo Mari. Quando ele cansou, fui eu que continuei a publicá-lo durante quase um ano. Depois abateu-se sobre mim uma dificuldade por razões não exclusivamente políticas<sup>166</sup>. Após um tempo na prisão, fui absolvido e fui viver no Paraná, exatamente em Curitiba onde colaborei com o *Diritto* publicado por Egizio Cini e Ernesto Pacini, membros da

<sup>163</sup> Segundo Maurizio Antonioli e Pier Carlo Masini. Damiani seria também o autor de um artigo sobre "L'individualismo libertario" assinado Acratos, publicado em *L'Avvenire Sociale*, do dia 18 de janeiro de 1897 (Antonioli; Masini, 1999: 62-63).

<sup>164</sup> A Prefeitura é administrativamente a capital da Província.

<sup>165</sup> Carta de Gigi Damiani a Ugo Fedeli, [7 de julho de 1950].

<sup>166</sup> A "dificuldade" à qual ele se refere é uma estadia na prisão de alguns meses em 1900, sob a acusação de violência sexual, porque ele ajudou um de seus amigos, José Sarmento, a fugir com uma jovem que por amor havia deixado a família. Pode-se acompanhar esse episódio através dos relatos feitos pelo jornal anarquista de Curitiba *Il Diritto*, notavelmente nos artigos de 10 de outubro e de 25 de dezembro de 1900: "A bom entendedor..." e "Justiça burguesa".

Colônia Cecília. Lá também publiquei um periódico antirreligioso, *O Combate*, e colaborei ocasionalmente com outras publicações. De volta a São Paulo, fiz parte da redação de *La Battaglia*, editada por Ristori e Alessandro Cerchiai, da qual fui diretor após a partida de Ristori para Montevideu. Por razões administrativas, o título *La Battaglia* foi substituído pelo de *La Barricata*. Mais tarde, após uma viagem à Itália, publiquei durante a guerra [1915-1918] *Guerra Sociale* e participei da transformação do periódico brasileiro *A Plebe* em diário. Também colaborei com o *Lanterna* fundado por Benjamin Mota e retomado por Edgard Leuenroth<sup>167</sup>.

Vemos que Damiani não tem nenhuma memória das datas<sup>168</sup> já que ele remonta sua partida ao Brasil a uma época em que ele tinha doze anos. Não se pode aliás acusá-lo de ter pecado pelo orgulho. Essa varredura de vinte anos passados no Brasil dá de fato apenas uma muito pálida impressão da sua intensa atividade de propaganda dentro do movimento anarquista em São Paulo (Felici, 1994). *Il Risveglio*, do qual ele é um pilar, antes de tornar-se o diretor, marca verdadeiramente o nascimento de um movimento anarquista no Brasil, em particular de uma imprensa em língua italiana extremamente vigorosa com a qual ele colabora sem cessar durante vinte anos, mesmo quando deixa São Paulo em direção a Curitiba (onde permanece de 1902 a 1908).

Damiani não se limitou à propaganda em italiano, pois colaborou com jornais em português, às vezes com uma rubrica em italiano, às vezes com artigos que redige diretamente em português<sup>169</sup>. É preciso aliás acrescentar às publicações que ele cita no seu resumo a Fedeli o periódico de José Buzzetti, *O Despertar*. Além disso, quando, após vinte anos de permanência no Brasil, ele constata que se dirige doravante a uma comunidade imigrada bem instalada, cuja língua não é mais o italiano, mas o português, ele encoraja os anarquistas italianos a apoiar doravante essa imprensa em português, no caso o diário anarquista *A Plebe*, a tentar manter jornais que não estão mais ancorados na realidade social.

*La Battaglia*, que ele cita igualmente, é não apenas o semanário anarquista mais regular e o mais durável, aquele que mais marcou o movimento anarquista de São Paulo, mas é também um marco importante na história da comunidade italiana que Damiani

<sup>167</sup> Carta de Gigi Damiani a Ugo Fedeli. [7 de julho de 1950]. Salvo menção contrária, todas as citações foram traduzidas pela autora. Para as poesias e os textos literários de Damiani, todavia, o original foi conservado, a tradução figurando sob a passagem citada.

<sup>168</sup> "Eu nunca me lembro das datas precisas.", escreve Damiani a Fedeli, que cita em sua biografia; ou ainda "minha memória nunca registrou as datas." em uma carta de 7 de agosto de 1946. Disso decorre a data incorreta indicada por Fedeli para a chegada de Damiani ao Brasil: 1899.

<sup>169</sup> Afonso Schmidt, que conheceu Damiani no momento em que ele era redator de *A Plebe*, o atesta. Ver seu testemunho em "Gigi Damiani", *A Plebe*, 3 de setembro de 1948.

frequentemente fulmina com seu olhar penetrante e impiedoso. Ele esboça assim retratos a vitríolo de personagens característicos da comunidade italiana de São Paulo, patriota e bem comportada, às vezes até imitando o falar "macarrônico"<sup>170</sup>. Sua colaboração com esse periódico corresponde ao momento em que, como ele mesmo o diz, "lá pelos trinta anos", logo em 1906, ele começa a compreender o que significa verdadeiramente "se sentir anarquista" e "a sentir a responsabilidade que isso implica"<sup>171</sup>. A leitura de *La Battaglia*, melhor que a de *Guerra sociale*, é o melhor meio de julgar essa maturidade política, notavelmente sobre a questão da organização anarquista. Essa leitura põe, aliás, em questão, a imagem de Damiani caricaturalmente individualista - ou seja, oposto a qualquer forma de organização - com a qual acontece de se esbarrar (Antonli; Masini, 1999: 62-63)<sup>172</sup>. Damiani é também um militante de ação: ele se engaja em pessoa em todas as iniciativas sociais que surgem em São Paulo e participa ativamente na greve geral de julho de 1917, momento de glória para os operários dessa cidade e de todas as localidades periféricas<sup>173</sup>.

De 1917 a 1919, ele vive em uma quase clandestinidade e consegue, contrariamente aos outros protagonistas da grande greve de julho, a escapar das represálias. A repressão anti-anarquista se amplifica ainda em 1919 quando novos movimentos de protesto estouram. É nesse contexto que, segundo as declarações que ele faz a Fedeli na carta citada acima, "por causa de uma explosão intempestiva, uma tentativa de ação revolucionária foi estragada e fui expulso do Brasil em 1919 sob uma certa teatralidade". Uma bomba explode de fato em 19 de outubro, mas o projeto de movimento insurrecional, que ele também evoca em uma narrativa rocambolesca feita a Ugo Fedeli, não é confirmada por outras fontes. Mesmo que essa bomba que explode inopinadamente tenha sido o pretexto da sua partida, ele já havia manifestado seu desejo de retornar à Itália. Sua partida se caracteriza efetivamente por "uma certa teatralidade": ele encena sua expulsão, retardando-a o quanto pode. Ele dá início em setembro aos procedimentos para voltar à Itália, pedindo um passaporte, que lhe é aliás negado, e troca suas economias em liras. Ele se dá o trabalho, alguns dias antes da sua expulsão, de coletar todos os documentos e testemunhos que servirão à publicação de uma brochura contra a

<sup>170</sup> Ver por exemplo em *La Battaglia*, "Macchiette sociali. Il capitano", 24 de janeiro de 1909; "Il quartiere", 7 de fevereiro de 1909; "Il capitão Pertuso & famiglia. Viva l'Italia!", 20 de abril de 1912.

<sup>171</sup> Carta de Gigi Damiani a Ugo Fedeli, [7 de julho de 1950].

<sup>172</sup> No segundo tomo da sua história dos anarquistas italianos, Masini evoca com mais justeza sobre Damiani: "um anarquismo não propriamente individualista, mas desconfiado em relação à organização de partido" (Masini, 1981: 208). Damiani trata o assunto da organização em numerosos artigos. Indicamos um artigo escrito no fim de sua vida: g. d. "In tema di organizzazione 'ordinata'", *L'Antistato*, 25 de setembro 1950.

<sup>173</sup> Para uma análise de Damiani sobre essa greve, ver (Damiani, 1920: 33 e ss).

emigração, "em vistas de um retorno próximo, não voluntário, à Itália<sup>174</sup>". Testemunhos contam também que ele deixou voluntariamente escapar uma possibilidade de fugir<sup>175</sup> durante sua prisão. Em 22 de outubro, sob escolta especial, à noite para evitar qualquer movimento de protesto popular, ele deixa São Paulo e é embarcado no "Princesa Mafalda", atracado na baía do Rio de Janeiro. Chegando à Itália, ele publica efetivamente a brochura anunciada, "I paesi nei quali non bisogna emigrare. La questione sociale nel Brasile"<sup>176</sup>, que marca um ponto final na sua experiência no Brasil. Ele quase não fará mais alusão a isso<sup>177</sup>, exceto quando se trata, como vimos, de responder à insistência de Ugo Fedeli.

Em sua coleta de informações, nos parece que Fedeli tenha se preocupado sobretudo com as atividades jornalísticas de Damiani e que não tenha trocado conversas de ordem literária. Ao menos nada transparece nas suas cartas nem na sua biografia, em que ele glosa alguns textos teóricos de Damiani, mas jamais sua atividade literária. Entretanto ele a conhece por ter estabelecido sua impressionante bibliografia. Se é possível se surpreender sobre essa ausência quanto ao período que se segue ao retorno à Itália, compreende-se melhor quanto à estadia no Brasil, já que a maior parte dos textos literários desse período foram perdidos ou são dificilmente acessíveis. Aquilo que pudemos reunir permite, todavia, observar a maturação do estilo de Damiani, cujos escritos, tanto literários quanto jornalísticos, adquirem uma grande qualidade de escrita e uma grande eficácia. Se das três peças de teatro compostas durante sua estadia no Brasil, conhecemos apenas o título - *Rabbino; O Milagre*<sup>178</sup>, traduzidas para o português e encenadas em Curitiba, e *La Repubblica*, encenada em São

<sup>174</sup> "Avviso importante", *A Plebe*, 12 de outubro de 1919.

<sup>175</sup> "E partono cantando..." Come se deu a prisão de Gigi Damiani", *O Combate*, citado em *A Plebe*, 23 de outubro de 1919.

<sup>176</sup> Trata-se de uma coletânea de artigos aos quais se acrescentou um prefácio e uma conclusão inédita, já publicadas na imprensa: Guerra di classe, de 13 e 20 de dezembro de 1919, 18 de janeiro e 7 de fevereiro de 1920; *Il Libertario*, de 8 de janeiro e 12 de fevereiro de 1920; *Umanità nova*, de 2 de março e 11 de junho de 1920.

<sup>177</sup> Pouco disposto a falar de si mesmo, Gigi Damiani evocará em dois momentos um aspecto do anarquismo no Brasil que ele não conheceu diretamente: a Colônia Cecília. Ele frequentou, durante sua permanência em Curitiba, várias pessoas que participaram da experiência. Ele faz alusão a Giovanni Rossi, o fundador da colônia, em "La libertà e l'amore", *Germinal*, 1º de julho de 1928, um artigo que faz a lista de todos os tipos de relações possíveis entre os seres humanos, ele cita "a poliandria, o que Giovanni Rossi chamará de laço amorfista (saído da experiência, coração e espírito doentes). Ver também Gigi Damiani, "Le colonie sperimentali. La colonia Cecília di Giovanni Rossi", *Umanità Nova*, 8 de fevereiro de 1948, retomado por Emile Armand sob o título "En marge des compressions sociales. La Cecília", *L'Unique*, maio-junho de 1948. Entre os rastros deixados por Damiani no Brasil, podemos evocar o texto do romancista Afonso Schmidt, que o conheceu pessoalmente, publicado em *A Plebe*, artigo citado, e muito mais tardios, uma peça de teatro, Jandira Martini e Eliana Rocha, *Em defesa do companheiro Gigi Damiani. Texto para um espetáculo* (fotocópias, 1977) e um romance (Modernell, 1988). Enfim, existe uma rua Gigi Damiani em Cidade Tiradentes, um bairro recente de São Paulo. Obrigada a Carlo Romani por ter verificado esta informação.

<sup>178</sup> José Buzzetti, "Gigi Damiani", *La Battaglia*, 5 de janeiro de 1909.

Paulo em 1912<sup>179</sup> - pode-se em compensação reconstituir, com algumas lacunas, seu primeiro romance, publicado em episódios ainda quando estava em Curitiba, *L'ultimo sciopero, romanzo sociale*<sup>180</sup>. As colunas dos periódicos anarquistas nos oferecem também, entre os inúmeros artigos assinados por Damiani, alguns textos que tomam a forma, quase literária, de crônicas<sup>181</sup>, de pseudo comentários dos dogmas da Igreja, de contos moralizantes<sup>182</sup>, de retratos, mais propriamente charges, cujas vítimas são frequentemente pessoas da colônia italiana cujo falar misturado de português e de dialeto, frequentemente da Itália meridional, ele se diverte a imitar<sup>183</sup>... Enfim, demoremo-nos mais longamente nas quatro poesias que podem ser atribuídas a ele<sup>184</sup>.

A primeira poesia, "Ad una... contessa", provavelmente também seu primeiro texto publicado no Brasil<sup>185</sup>, segue a linha das caricaturas que acabamos de mencionar. Ele faz o retrato de uma mulher que ele conheceu miserável, vendendo fósforos na rua, e que reviu ricamente vestida e altiva, renegando seu passado, uma atitude que somente pode provocar o desprezo do jovem poeta. Este escolhe, para essa primeira poesia, uma forma métrica que utilizará de bom grado nas suas poesias da maturidade, o soneto. As outras poesias do período brasileiro têm todas uma forma diferente: uma sequência de cinco quartetos; uma outra de três tercetos em *terza rima*, a forma poética da "Divina Comédia"; e um longo poema de sessenta e dois versos, agrupados em oito estrofes irregulares. Essas poesias são compostas de hendecassílabos, seu metro preferido, e de duplos heptassílabos para o poema de sessenta e

<sup>179</sup> *La Battaglia*, 31 de dezembro de 1911.

<sup>180</sup> Os episódios de *L'ultimo sciopero. Romanzo sociale* foram publicados em *La Battaglia* entre 18 de julho de 1905 e 20 de maio de 1906. O primeiro capítulo do romance foi publicado em um número do jornal ausente na coleção do IISG. Sendo o personagem principal um soldado, Damiani utilizou talvez, em sentido oposto, o modelo de *La vita militare* de Edmondo de Amicis. Quanto à mina, onde os soldados enfrentarão os mineiros, ela tem evidentemente fortes acentos zolianos.

<sup>181</sup> Veja o texto intitulado "Viaggiando (La gente che s'incontra)" publicado em *La Battaglia*, São Paulo, 21 de março de 1908, que foi reproduzido, acompanhado de uma introdução e de um conjunto de notas elaboradas aos nossos cuidados em (Felici, 1996: 163-169).

<sup>182</sup> Ver por exemplo "Conto extraordinário", publicado em um jornal do Paraná, *O Despertar*, de 15 de dezembro de 1904 reproduzido em (Prado; Foot-Hardman, 1985: 71-73). Os autores da antologia não indicaram se se tratava ou não de uma tradução; apenas a consulta ao periódico permitiria saber se Damiani escreveu esse texto em português ou em italiano.

<sup>183</sup> Ver por exemplo Cuyum Pecus [Gigi Damiani]. "Italianismo coloniale", *La Battaglia*, 5 de junho de 1911.

<sup>184</sup> Sobre as poesias publicadas nos jornais anarquistas de língua italiana no Brasil, ver (Felici, 1996, p. 69-81).

<sup>185</sup> Estando a coleção de *La Birichina* conservada no IISG muito lacunar, talvez Damiani tenha publicado outros textos antes dessa data. Quando ele chega ao Brasil não há outros jornais anarquistas, já que as publicações precedentes sofreram a repressão implacável das autoridades brasileiras, amplamente apoiadas pelas instâncias consulares italianas. Entre essas publicações censuradas, citamos *L'Avvenire* (1894-1895), com a qual colaboraram Felice Vezzani e Arturo Campagnoli.



dois versos. Essa diversidade mostra que o jovem militante possui sim as ferramentas da métrica; ele determina aliás a forma das suas composições em função do assunto que ele quer tratar.

Assim, os três tercetos dantescos, uma forma definitivamente tradicional - pode-se dizer "patriótica" pelo uso que lhe é frequentemente dado -, são utilizados ironicamente em "Epigramma occasionale", publicado em *La Battaglia* de 21 de janeiro de 1906, quando da nomeação de um cardeal em São Paulo. A brevidade da composição em *terza rima*, utilizada tradicionalmente para longos poemas, não impede a coerência: a organização da rima, ABA BCB CBC<sup>186</sup>, evitando, pela retomada de B, o verso branco do último terceto, contribui para realçar desse "artigo de opinião" uma impressão de completude. O tom desses tercetos é tão anticlerical quanto antinacionalista: *cardinale* rima com *nazionale*. O país visado é o Brasil, através do seu lema (Ordem e progresso): "Se Ordem e Progresso são palavras vãs" (*Se ordine e progresso à frase vana*), e através de uma paródia da bandeira nacional em que figurariam uma cruz, um apito e uma banana, assim como um chicote cruzando o báculo episcopal. O apito e o chicote, designados em língua portuguesa<sup>187</sup>, são, é claro, os atributos do capanga, o vigia das fazendas, essas grandes explorações agrícolas sobre as quais repousam a economia e as instituições políticas do Estado de São Paulo. O tom de escárnio é ainda amplificado pela rima de *romana* (do último verso: *cattolica, apostolica, romana*) com *banana*.

O tom é mais grandiloquente no longo poema de sessenta e dois versos, "Poema della vita", em parte por causa da escolha do metro, duplos heptassílabos ou versos alexandrinos, repartidos em oito estrofes (uma estrofe de doze versos, duas décimas, um quarteto, três sextilhas, uma oitava) em rimas emparelhadas AABB. Nesses duplos heptassílabos, encontramos o ritmo da canção de Pietro Gori, "Addio Lugano bella", composta em 1895. A última rima do poema de Damiani, *pia : anarchia*, ecoa igualmente essa canção (... o *dolce terra pia / ...gli anarchici van via*). Escrito em 1902, quando Damiani está em Curitiba e publicada (ou republicada?) em 1917 no final da grande greve de julho, "Poema della vita" é ao mesmo tempo, na primeira estrofe, uma condenação da sociedade que aniquila aqueles que não se dobram diante do deus da riqueza:

<sup>186</sup> Utilizamos as maiúsculas para designar os versos de onze pés (hendecassílabos) e as minúsculas para designar os versos curtos. Os versos proparoxítonos (cuja última palavra é acentuada na antepenúltima sílaba) serão indicados por " e os versos oxítonos (cuja última palavra é acentuada na última sílaba) por '. As rimas serão indicadas por dois pontos. Esse é o código utilizado notavelmente por (Lavezzi, 2002).

<sup>187</sup> Damiani tem talvez em mente a poesia de Pascoli "Italy" em que figuram palavras em inglês. Pietro Gori utiliza por sua vez o espanhol. Ver por exemplo "Licenziando il libro" (1904). *Canti d'esilio, poesie varie*. (Gori, 1948).

...di questa incancrenita  
società sanguinaria, feroce accomandita  
di mezzani e norcini, filosofi e sgherri  
cui blasone è la forca contornata di ferri,  
cui pontefice è il boia che uccide e che strazia,  
chi non curva la fronte, chi non supplica grazia,  
chi non piega le reni, chi il ginocchio non prona,  
davanti al fosco nume, davanti... al dio Mammona.

...desta sanguinária  
e gangrenada sociedade, feroz confraria  
de medianeiros e açougueiros, filósofos e esbirros  
cujo brasão é a forca contornada por ferros  
cujo pontífice é o carrasco que assassina e destroça  
quem não curva a testa, quem não suplica pela graça,  
quem não dobra as costas, quem de joelhos não se põe  
de frente ao fosco nume, de frente ao deus Manon.

e, na última estrofe, uma exaltação da sociedade futura:

Sarà la morte, il fine ?... No mai... sarà la vita  
giovane, nuova, ardente nella pace infinita  
nel sorriso fraterno, nel trionfo d'amore,  
nell'abbondanza a tutti, nell'eterno splendore  
del sole e della cara visione de' nati  
sani e felici e nella sicurezza a' malati  
nel rispetto pe' vecchi nell'oblio pe' cattivi...

será a morte, o fim?... Não nunca... será a vida  
jovem, nova, ardente na paz infinda  
no sorriso fraterno, no triunfo do amor,  
na abundância a todos, no eterno esplendor

do sol e da querida visão dos nascidos  
sãos e felizes e na segurança aos acamados  
no respeito aos velhos no olvido dos malvados...

Entre essas duas estrofes, vemos se opor duas realidades, a de uma multidão estúpida, *stolta folla*, desprezível e insultante, e a dos combatentes solitários que esperam que a hora chegue para agir:

*... del pensier le scintille  
raccoglieremo e via fatidiche faville  
le spargeremo noi*

...do pensamento as centelhas  
nós colheremos e pelas fatídicas fagulhas  
nós as semearmos

como um eco dos primeiros versos da primeira estrofe :

*Come foglie disperse dall'autunnal bufera [...]  
così travolte vanno del pensier le scintille  
e si spengon lontane quali vane faville.*

Como folhas dispersas da tormenta de outono [...]

assim reviradas vão do pensamento as centelhas  
e se apagam longe qual vãs fagulhas.

É preciso nos demorarmos sobre a imagem da massa que aparece nessa poesia de juventude de Damiani, e que encontramos idêntica nas poesias posteriores, uma massa "estúpida" e "covarde", muito diferente da que se compadece Carducci e, depois dele, outros poetas do século XIX italiano, em um "clima de indignação pequeno-burguês", segundo os termos de Alberto Asor Rosa (1988: 55). De fato, não há em Damiani nenhum

compadecimento pela *povera plebe*<sup>188</sup>, *il volgo macilente* (Stecchetti, 1978, p. 152) ("o povo emaciado"), *la plebe maledetta* (Stecchetti, 1978: 153)<sup>189</sup>, *la tragica / di affamati falange*<sup>190</sup> ("a trágica / falange de famintos") e não se pode aplicar aos escritos de Damiani as palavras apressadas de Asor Rosa sobre a poesia de Pietro Gori, que oculta, segundo o crítico, um "sentimentalismo ainda mais suave, untuoso e frágil que em Carducci ou Stecchetti (Rosa, 1988: 56)<sup>191</sup>". Não há sentimentalismo nem emoções gratuitas em Damiani, mas ao contrário, uma violência das imagens e das palavras perceptível desde os poemas de juventude e que não esmorece, nas poesias da maturidade. Essa imagem negativa da multidão ou do povo aparece em uma outra poesia de juventude publicada em *Il Risveglio*, de 14 de maio de 1899, "Ad una prostituta", através da expressão *volgo sozzo e vile* ("povo imundo e vil").

Se em "Poema della vita" e em "Ad una prostituta" o povo merece apenas o desprezo, é que ele mesmo é desprezível para com aqueles que são diferentes, porque professam outras ideias ou porque não respeitam as regras e as conveniências sociais, como a prostituta a quem são dedicados os cinco quartetos de "Ad una prostituta". Se essa prostituta merece, ao contrário, o afeto do poeta:

*T'amo così ne la fierezza indomita  
che il trivio dona ai nati suoi infelici!  
t'amo così – venduta merce — cinica*

Amo-te assim na altivez indômita  
que a rua doa aos seus infelizes nascidos!  
Amo-te assim – mercadoria vendida – cínica

e sua estima, enquanto todos os outros a desprezam:

*Dica male di te poeta chierico,  
ti rida in faccia il volgo sozzo e vile,  
ma io, ribelle, a te levo il mio cantico,*

<sup>188</sup> Mario Rapisardi, "Il canto dei mietitori". O poema foi notavelmente reproduzido em uma brochura consagrada ao poeta siciliano intitulada *Mario Rapisardi*. Roma. La Tipográfica. 1912, p.7.

<sup>189</sup> Ver também, do mesmo Lorenzo Stecchetti, *Primo maggio*, (1978: 153-155).

<sup>190</sup> Pietro Gori. "A Giosuè Carducci". *Battaglie. Versi*. Milão, Editrice Moderna, 1946-1947. p. 354.

<sup>191</sup> Ver uma réplica a Asor Rosa na introdução de Adolfo Zavorani (1978).

*io, ti comprendo sai: donna civile.*

Diga mal de ti o poeta clérigo,  
te ria na cara o vulgo imundo e vil,  
mas eu, rebelde, a ti levo o meu cântico,  
eu te compreendo sabes: mulher civil.

o poeta vê além disso nela uma arma social contra a instituição do casamento,

*Va... va... e schernisci la donnina isterica  
che si vende per sempre innanzi ai prete*

Vai... vai... escarnece a mulherzinha histérica  
que se vende para sempre diante do padre

e uma arma "biológica" para se vingar de uma sociedade abjeta:

*Va... seduci, incatena, strazia e nei lubrici  
abbracci inietta il pus che il sangue uccide  
va... succhia denaro ed offri spasimo,  
al mondo che ti compra e ti deride.*

Vai... seduz, algema, dilacera e nos lúbricos  
abraços injeta o pus que ao sangue mata  
vai... suga dinheiro e oferece espasmo  
ao mundo que te compra e te maltrata.

O tom dessa passagem, que se opõe ao tom meloso e moralista de certas poesias que se pode ler sobre esse tema da prostituição na imprensa anarquista<sup>192</sup>, é suficiente para descartar Damiani da generalização que faz Asor Rosa, partindo de uma análise apressada da obra de Pietro Gori<sup>193</sup>, não sem uma certa ironia, dos autores anarquistas:

---

<sup>192</sup> Ver por exemplo Satanello, "La prostituta" publicada em *Pagine libertarie*. Milão. 1º de maio de 1922.

<sup>193</sup> Sobre Pietro Gori e a memória que dele os anarquistas conservaram, ver (Antonioli, 1995: 16).

Os anarquistas italianos demonstram sua bonomia - ao menos em literatura: neles, o humanitarismo é uma concepção que sentem de um modo tão autêntico que elimina qualquer ressentimento e qualquer animosidade (Rosa, 1988: 56).

Damiani se destaca dos outros poetas anarquistas, ou de outros anarquistas poetas, pelo tom acre e cáustico que confere às suas poesias, mas, como eles, respeita, quanto à forma, os cânones muito tradicionais da métrica italiana. O soneto, que em "Ad una... contessa" segue o esquema de rimas ABAB ABAB CDC EDE, é retomado em uma vintena de composições mais tardias, por vezes até como uma estrofe de poemas mais longos; o quarteto, especialmente de hendecassílabos, é também uma forma frequentemente utilizada, em particular com versos proparoxítonos sem rima, como é o caso de "Ad una prostituta" que segue o esquema X"BY"B. Se podemos notar uma aplicação quase estudiosa em respeitar as regras da escrita poética e um gosto já pronunciado para as referências à Antiguidade - no caso, Roma: Breno, a Subura, Caio Graco - e às Escrituras - o deus Mamon -, não há por outro lado vontade de virtuosidade: não há ou há poucas frases alambicadas, não há um emprego abusivo de hipérbatos que tornam as poesias de certos autores dificilmente compreensíveis, quase não há arcaísmos (*lebrosi, la vesta*) e latinismos (*clivi*). A escrita não é todavia prosaica. Pode-se observar alguns efeitos refinados no ritmo: os hendecassílabos de "Ad una... contessa" são todos *a maiori* – acentuados na sexta e na décima sílaba – mas o ritmo do verso *Oh come avvenne ciò; chi t'ha comprata?* Provoca um efeito surpresa marcada pelas tônicas justapostas. Notemos também diérese no verso *del sole e della cara visione de' nati* (*supra*) e o deslocamento de acento tônico – diástole – em *nella notte penosa di questa incancrenita / società sanguinaria, feroce accomandita* (« Poema della vita »). Essa busca poética acarreta algumas imperícias:

— no ritmo em "Ad una prostituta", os hendecassílabos estão em alternância *a maiori* e *a minori*, com exceção do verso *va... succhia denaro ed offri spasimo* que, além disso, tem apenas dez pés, a menos que se queira ver um hiato, incôngruo, entre "denaro" e "ed" ; um outro verso da mesma poesia possui uma posição a mais: *Va... seduci, incatena, strazia e nei lubrici*.

— na rima: "Poema della vita" contém uma rima imperfeita "corrigida" por uma grafia errônea, reflexo provável de uma pronúncia característica do Centro-Sul da Itália: *providenza: dispenza*.

Apesar dessas imperícias e algumas passagens literariamente menos bem-sucedidas, as poesias do período brasileiro já têm um estilo incisivo e eficaz, e têm em comum com as poesias da maturidade o tom negro, jamais adocicado nem pueril, que se encontra em muitos artigos jornalísticos. O olhar crítico sobre a sociedade aparece de modo ainda pouco construído, dado o caráter fragmentado dos primeiros textos, nunca reunidos em obras e escritos em momentos muito espaçados no tempo. O retorno à Itália no outono de 1919 permitirá a Damiani retomar uma atividade de escrita mais regular.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIOLI, Maurizio (1995), Pietro Gori, il cavalier errante dell'anarchia. Studi e testi. Pisa: BFS.

ANTONIOLI, Maurizio & MASINI, Pier Carlo (1999), Il sol dell'avvenir. L'anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra mondiale 1871-1918. Pisa: BFS.

ANTONIOLI, Maurizio et al (orgs.) (2004), Dizionario bibliografico degli anarchici italiani. vol. 1 Pisa: BFS. Disponível em Collezioni Digitali Biblioteca Franco Serantini

DAMIANI, Gigi (1920), I paesi nei quali non bisogna emigrare. La questione sociale nel Brasile. Milão: Edizioni di Umanità Nova.

DAMIANI, Gigi (1953), La mia bella Anarchia. Cesena (FO): Edizioni L'Antistato.

FEDELI, Ugo (1954), Gigi Damiani. Note biografiche. Il suo posto nell'anarchismo. Cesena (FO): Edizioni L'Antistato.

FELICI, Isabelle (1991). Samba italiano. Les Langues Néo-latines. ISSN 0184-7570, Paris, n. 276, p. 106-116.

FELICI, Isabelle (1994), Les Italiens dans le mouvement anarchiste au Brésil (1890-1920). Tese (Doutorado em Cultura Italiana). Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III.

FELICI, Isabelle (1996), Poésies d'émigrés italiens parues dans la presse anarchiste brésilienne au tournant du XXe siècle. In: VEGLIANTE, Jean-Charles (org.). Gli italiani all'estero, nº4, Ailleurs, d'ailleurs. Paris: Presses de la Sorbonne-Nouvelle, p. 69-81.

FELICI, Isabelle (2009), *Poésie d'un rebelle. Poète, anarchiste, émigré (1876-1953)*. Lyon: Atelier de création libertaire. Versão digital em arquivo aberto disponível em <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01359814>

GORI, Pietro (1948), *Opere complete*. Reedição. Milão: Editrice Moderna.

LAVEZZI, Gianfranca (2002), *I numeri della poesia. Guida alla metrica italiana*. Milão: Carocci editore.

MASINI, Pier Carlo (1981), *Storia degli anarchici italiani, vol. 2. Nell'epoca degli attentati*. Milão: Rizzoli.

MODERNELL, Renato (1988), *Sonata da última cidade*. São Paulo: Ed. Best seller.

PRADO, Antonio Arnoni & FOOT-HARDMAN, Francisco (1985), *Contos anarquistas. Antologia da prosa anarquista no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.

ROSA, Alberto Asor (1988, primeira edição 1965), *Scrittori e popolo. Il populismo nella letteratura italiana contemporanea*. Turim: Einaudi.

STECCHETTI, Lorenzo (1978), “Iustitia”. In: MASINI, Pier Carlo. *Poeti della rivolta. Da Carducci a Lucini*. Milão: Rizzoli.

ZAVORANI, Adolfo (1978), *Dio Borghese. Poesia sociale in Italia 1877-1900*. Milão: Gabriele Mazzotta editore.

### **Anexo – Íntegra das principais poesias do período brasileiro**

*“Ad una... contessa”*

*“A uma condessa”*

*T'ho conosciuta sudicia e cenciosa*

Conheci-te suja e esfarrapada

*Ricoperta di luridi brandelli...*

Recoberta de imundos trapos

*Andar la fronte bassa... vergognosa*

A andar com a testa baixa... envergonhada

*Gridando per le strade: i zolfanelli.*

Gritando pelas ruas: dê-me fósforos.

*Poi ti rividi al Corso baldanzosa*

Depois te reví no passeio ousada

*Frustando una pariglia di monelli*

Esnobando a um par de garotos

*Superba d'una stola color rosa*

Soberba em echarpe de cor rosada

*E cinti da un diadema i bei capelli.*

Por um diadema os belos cabelos envoltos



<i>Oh come avvenne ciò; chi t'ha comprata?</i>	O que houve; por quem fostes comprada?
<i>Tu vai tronfia si tanto d'albagia</i>	Tu vais inchada e um tanto altiva
<i>Quanto figliola mia ti sei mutata!</i>	Quanto minha filha tu estas mudada!
<i>Bada però ch'un giorno non ti tocchi</i>	Tenhas porém as barbas de molho
<i>Tornare in mezzo al fango della via</i>	Se um dia retornar à lama ainda viva
<i>Ricordati dei cenci e dei pidocchi!</i>	Recorda-te dos trapos e dos piolhos

Gigi Damiani

“La Birichina”, n. 25, São Paulo, 28 de novembro 1897

<i>“Ad una prostituta”</i>	“A uma prostituta”
<i>T'amo così ne la fierezza indomita</i>	Amo-te assim na altivez indômita
<i>che il trivio dona ai nati suoi infelici!</i>	que a rua doa aos seus infelizes nascidos!
<i>t'amo così – venduta merce – cinica</i>	amo-te assim -mercadoria vendida- cínica
<i>ridere in faccia a' tuoi brutali amici.</i>	rindo na cara de teus brutais amigos.
<i>Dica male di te poeta chierico,</i>	Diga mal de ti o poeta clérigo,
<i>ti rida in faccia il volgo sozzo e vile,</i>	te ria na cara o vulgo imundo e vil,
<i>ma io, ribelle, a te levo il mio cantico</i>	mas eu, rebelde, a ti levo o meu cântico,
<i>io, ti comprendo sai: donna civile.</i>	eu te compreendo sabes: mulher civil.
<i>Che importa a me se nell'ingiuria erotica</i>	O que me importa se na injúria erótica
<i>sprezzi il pudore della donna onesta...</i>	desprezas o pudor da mulher honesta...
<i>Se innanzi all'uomo calcolante impudica</i>	Se na frente do homem racional impúdica
<i>Atiri [sic] fino al bellico in su la vesta.</i>	Levantas quase bélica acima sua veste
<i>Va... va... e schernisci la donnina isterica</i>	Vai... vai... escarnece a mulherzinha histórica
<i>che si vende per sempre innanzi al prete</i>	que se vende para sempre diante do padre
<i>va... va... corri la via ed al vecchio stupido</i>	vai...vai... corre na rua e ao velho estúpido
<i>tendi dal vizio la dorata rete.</i>	tendes do vício a dourada rede.
<i>Va... seduci, incatena, strazia e nei lubrici</i>	Vai... seduz, algema, dilacera e nos lúbricos
<i>abbracci inietta il pus che'l sangue uccide</i>	abraços injeta o pus que ao sangue mata
<i>va... succhi denaro ed offri spasimo,</i>	vai... suga dinheiro e oferece espasmo,
<i>al mondo che ti compra e ti deride.</i>	ao mundo que te compra e te maltrata.

Gigi

“Il Risveglio”, n. 46, São Paulo, 14 de maio 1899

*“Epigramma occasionale”*

*Gloria negli alti cieli... anco il Brasile*

*s'è provvisto alla fin d'un cardinale...*

*perché completo sia lo santo ovile.*

*Vedrem sul nuovo stema nazionale*

*una croce, un apito e una banana*

*e il chicote incrociato al pastorale.*

*Se l'ordine e progresso è frase vana*

*lemma sarà: Repubblica ideale*

*cattolica, apostolica, romana.*

L'uomo che ride

“La Battaglia”, n. 65, São Paulo, 21 janeiro 1906

“Epigrama ocasional”

Glória nos altos céus... também o Brasil

proveu-se enfim de um cardeal

para que completo seja o santo redil

Veremos no novo brasão nacional

uma cruz, um apito e uma banana

e o chicote crucificado na pastoral

Se a ordem e progresso é frase insana

o lema será: República ideal

católica, apostólica, romana



2

REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS | UFRJ

APOIO

CPDEL UFRJ OTAL UFRJ



CPDEL UFRJ



CPDEL.UFRJ



CPDELUFRJ



CPDEL.IFCS.UFRJ.BR