



Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais

Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais v. 3, n. 5, agosto/2023
ISSN 2764-7854



EQUIPE EDITORIAL

Editor Geral

Wallace de Moraes

Prof. do DPTo de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e de História Comparada (PPGHC) todos da UFRJ. Pesquisador do INCT/PPED. Membro do Quilombo do IFCS/UFRJ e do Coletivo de Docentes Negras(os) da UFRJ. Líder do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias (CPDEL/UFRJ) e do Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ).

Editores Adjuntos

Cello Latini Pfeil

Professor Substituto do DPTo de Ciência Política da UFRJ. Doutorando em Filosofia (PPGF/UFRJ).

Isadora França

Doutoranda em História Comparada (PPGHC/UFRJ).

Juan Magalhães

Doutorando em História Comparada (PPGHC/UFRJ).

Editor de Seção

Bruno Latini Pfeil

Psicólogo (CRP05/71525). Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Graduando em Antropologia (UFF). Pesquisador do CPDEL/UFRJ. Coordenador da Revista Estudos Transviades.

Editor de Layout

Ana Beatriz Plácido

Graduanda em Licenciatura em História (UFRJ). Designer (PROCOMUM/SP). Especialista em Fotografia Documental e Filmografia (SENAI/SP).

Bruno Latini Pfeil

Cello Latini Pfeil

ÍNDICE

EDITORIAL

4

Wallace de Moraes; Cello Latini Pfeil; Isadora França

ANARQUISMO "HISTÓRICO" E ANARQUISMO
CONTEMPORÂNEO: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

8

Caio Maximino; Felipe Cittolin Abal

UMA PROPOSTA DECOLONIZADORA À GUERRA CONTRA AS DROGAS

33

Ygor Pierry Piemonte Ditão; Vinicius Gustavo Sandes Solha;
Raul da Silva Carmo

(DE)COLONIALIDADE E UNIVERSIDADE: UMA ABORDAGEM
QUALI-QUANTITATIVA EM DIREÇÃO À PLURIVERSIDADE
TRANSMODERNA

52

Livisthon Luiz Montes Garcia da Silva

OS EFEITOS DAS VIOLAÇÕES DE PROPRIEDADE DURANTE OS
SÉCULOS XIX E XX NA SEGREGAÇÃO SOCIOESPACIAL DE
MEXICANOS E MEXICANO-AMERICANOS NA CALIFÓRNIA

72

Marcella Lins

ANARQUISMO QUEER: de 1890 a 2020

89

Liège Nonvieri Martins de Sousa

A RELAÇÃO ENTRE PODER E BELEZA NO IMAGINÁRIO
BRASILEIRO: REFLEXÕES SOBRE O SUJEITO PODEROSO E AS
IMPLICAÇÕES PARA OS NÃO BELOS

119

Maria Luiza do Nascimento Afrizio

NOSSA CIVILIZAÇÃO: VALE A PENA SALVÁ-LA?

129

Lucy E. Parsons

[Tradução por Cello Latini Pfeil; Juan Filipe Loureiro Magalhães; Luna
de Oliveira Ribeiro]

EDITORIAL

É com enorme prazer que anunciamos a publicação do quinto número da READ! Na nossa sociedade tudo continua na mesma. Negros e indígenas continuam sendo assassinados nas favelas e periferias e fazendo morada nas prisões, no desemprego e nos empregos de “merda”, como escreveu David Graeber. A esquerda oficial continua escolhendo ministros conservadores para o STF e fazendo alianças espúrias com os “políticos pragmáticos”. A direita necrofílica colonialista outrocida permanece vomitando seu discurso de ódio contra “os outros”. Na UFRJ e no Departamento de Ciência Política, continuamos lutando contra os seus racismos epistêmicos. Mas também temos esperança. Nessa semana, tivemos grandes manifestações de rua que denunciaram a constante violência estatal contra os negros.

É nesse cenário de disputa que apresentamos mais um número da nossa revista. Um lugar para publicações críticas, sem as tradicionais camisas de força acadêmicas. Nesse veio, os leitores terão acesso a artigos que fazem uma profunda crítica das diferentes formas de expressões do racismo, do patriarcado, do capitalismo, do ecologicídio e da LGBTQIAP+fobia. Com efeito, continuamos na guerra epistêmica contra toda forma de opressão.

Iniciamos a presente edição com o artigo “Anarquismo “histórico” e Anarquismo Contemporâneo: continuidades e descontinuidades”. Os autores Caio Maximino e Felipe Cittolin Abal oferecem uma análise das “continuidades e descontinuidades” do pensamento anarquista a partir do rompimento provocado pelo Maio de 1968 francês. Considerando também pensadores clássicos do anarquismo, os autores examinam como o Maio de 1968 influenciou o pensamento anarquista histórico, provocando novas reflexões tanto na teoria como na práxis anarquista contemporânea.

O segundo artigo, intitulado “Uma proposta decolonizadora à guerra contra as drogas”, traz uma reflexão sobre a temática da luta contra as drogas no Brasil e na Bolívia, a partir de um olhar decolonial. Os autores Ygor Pierry Piemonte Ditão, Vinicius Gustavo Sandes Solha e Raul da Silva Carmo analisam o fracasso da *War on drugs* [Guerra às drogas] norte-americana, valendo-se da teoria decolonial para considerar particularidades históricas e culturais de Brasil e Bolívia e inverter a ordem centro-periferia, apontando para núcleos de

emancipação e refletindo sobre respostas e estratégias que partam da periferia para o centro.

Em seguida, o terceiro artigo, intitulado “(De)colonialidade e Universidade: uma abordagem quali-quantitativa em direção à pluriversidade transmoderna” foi escrito por Livisthon Luiz Montes Garcia da Silva. O autor empreende uma investigação qualitativa e quantitativa para comprovar a hipótese de que, em universidades ocidentalizadas, atravessadas pelo Racismo Institucional e Epistêmico, autores “canônicos” e decoloniais recebem níveis diferentes de relevância. Além disso, Silva discute e reflete, à luz das teorias decolonial e libertária, possíveis respostas à discrepante diferença de relevância entre autores considerados canônicos e autores decoloniais.

Partindo para o quarto artigo, intitulado “Os efeitos das violações de propriedade durante os séculos XIX e XX na segregação socioespacial de mexicanos e mexicano-americanos na Califórnia”, escrito por Marcella Lins, encontramos uma revisão histórica do processo de imigração de mexicanos para os Estados Unidos durante o século XIX e primeira metade do século XX. Através dessa investigação, a autora aponta algumas características importantes que marcam a comunidade mexicana nos Estados Unidos, tais como a ausência de propriedades materiais e a ideia de inferioridade racial relacionada aos mestizos e indígenas. Dessa forma, a autora faz uma análise das violações de direitos de propriedade por parte do Estado e dos processos atuais de segregação socioespacial da população mexicana e mexicano-americana nos Estados Unidos.

O quinto artigo, “Anarquismo Queer: de 1890 a 2020”, de Liège Nonvieri Martins de Sousa, nos convoca a enxergar a presença de um anarquismo queer ao longo da história. Sua revisão da literatura é exemplar. Texto absolutamente importante para estudiosas/os das questões LGBTQIAP+ e anarquismo. A autora traz uma visão geral da história e evolução do anarquismo, apresentando seu tema está relacionado com pensadoras/es anarquistas queer, como Emma Goldman e Voltairine de Cleyre, que trouxeram contribuições importantes nessa articulação. Com isso, Souza nos convida a ampliar nossos horizontes para além de uma ideia tradicional da teoria, de autores e da própria práxis anarquista.

O sexto e último artigo, de autoria de Maria Luiza do Nascimento Afrizio, se intitula “A relação entre poder e beleza no imaginário brasileiro: reflexões sobre o sujeito poderoso e as implicações para os não belos”. A autora recorre a Aníbal Quijano e Lélia Gonzalez num

exercício de compreender as características do “sujeito poderoso”, aquele que possui poder no Brasil, e como este sujeito oprime e violenta aqueles que não possuem as mesmas características que ele, a bem dizer, a população negra, parda e LGBTIAP+. Para coadunar com esta argumentação, a autora apresenta dados estatísticos sobre estas populações e a ideia de Frantz Fanon sobre o indivíduo que ocupa a zona do não ser, como aquele capaz de mudar esse quadro.

Para finalizar esta edição contamos com a tradução do texto “Nossa civilização: vale a pena salvá-la?”, da anarquista Lucy E. Parsons, originalmente publicado em 1885, no jornal anarquista *The Alarm* (Chicago, EUA). Nesta tradução, Cello Latini Pfeil, Juan Filipe Loureiro Magalhães e Luna Ribeiro transportam com fidelidade ao texto original a indignação desta saudosa anarquista sobre a civilização que nos tornamos. A pensadora chama a atenção para a diferença entre quem carrega essa civilização nas costas e quem leva os créditos por isso.

Por fim, terminamos fazendo coro ao apelo de Parsons: “Ó, trabalhador! Ó, trabalhador faminto, ultrajado e usurpado, até quando darás ouvidos atentos aos autores de tua miséria?”

ARTIGOS

ANARQUISMO “HISTÓRICO” E ANARQUISMO CONTEMPORÂNEO: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

Caio Maximino

Doutorado em Neurociências e Biologia Celular pela Universidade Federal do
Pará, Brasil (2014). <http://orcid.org/0000-0002-3261-9196>

Felipe Cittolin Abal

Doutor em História pela Universidade de Passo Fundo (2016).
<https://orcid.org/0000-0002-6208-5893>

RESUMO

O artigo trata das continuidades e descontinuidades no que diz respeito ao pensamento anarquista em relação ao anarquismo clássico, tendo por momento de rompimento o Maio de 1968 francês, o qual representou o surgimento de novas reflexões acerca do anarquismo, sua teoria e práxis, bem como influenciou fortemente os teóricos contemporâneos do anarquismo e a própria relação entre anarquistas e os movimentos sociais. O anarquismo contemporâneo apresenta importantes continuidades e descontinuidades em relação ao anarquismo histórico, não sendo uma questão de desconsiderar os autores e autoras clássicos, mas sim de adaptar seus pensamentos de forma crítica ao momento atual.

PALAVRAS-CHAVE

Anarquismo; Contemporaneidade; Continuidades e descontinuidades; Maio de 1968.

ABSTRACT

The article deals with the continuities and discontinuities with respect to anarchist thought in relation to classical anarchism, with the moment of rupture in the French May 1968, which represented the emergence of new reflections on anarchism, its theory and praxis, as well as strongly influencing contemporary theorists of anarchism and the very relationship between anarchists and social movements. Contemporary anarchism presents important continuities and discontinuities in relation to historical anarchism, being not a matter of disregarding the classic authors, but of adapting their thoughts in a critical way to the present moment.

KEYWORDS

Anarchism; Contemporaneity; Continuities and discontinuities; May 1968.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O anarquismo é uma tradição política de grande peso nos movimentos sociais contemporâneos (pós-Seattle), e representou historicamente uma importante força dentro do movimento operário entre o final do século XIX e começo do século XX. Após a década de 1930, o anarquismo sofreu um declínio mundial a ponto de historiadores do anarquismo (e.g., George Woodcock (2007) e Edgar Rodrigues (1999)) decretarem prematuramente sua morte.

Depois dos eventos de Maio de 68, porém, o anarquismo é renovado e se reconfigura de maneiras que apresentam continuidades e descontinuidades com as propostas do anarquismo “histórico”, entendido como aquele anterior à Guerra Civil Espanhola (AUGUSTO, 2018). Entender esse processo e como o Maio de 68 trouxe novas influências para os movimentos libertários é relevante para a compreensão das mutações dos movimentos sociais no final do século XX e começo do XXI. O presente artigo se propõe analisar essas mutações, propondo que é precisamente a leitura libertária – que identifica múltiplas fontes de opressão, ao invés da chave da luta de classes como única fonte de coerção – que permite que o anarquismo seja influenciado por outros autores e movimentos, bem como influencie os movimentos pós-Seattle.

Para tanto, serão analisadas as origens do anarquismo, seu desenvolvimento, e, tendo por ponto de rompimento o Maio de 1968 francês, passar-se-á ao estudo das continuidades e descontinuidades ocorridas dentro desse movimento e que repercutem posteriormente tanto entre os autores anarquistas contemporâneos quanto nos próprios movimentos sociais e anarquistas das mais diversas vertentes.

AS ORIGENS HISTÓRICAS DO ANARQUISMO E A IDENTIFICAÇÃO DE MÚLTIPLAS FONTES DE OPRESSÃO

C'est que le pouvoir est maudit et c'est pour cela que je suis anarchiste. (É que o poder é maldito e é por isso que eu sou anarquista). Louise Michel.

Em que pese a identificação de Kropotkin de um “anarquismo popular”, que remonta a períodos iniciais da humanidade como uma corrente de ajuda mútua “criadas e mantidas não através de leis, mas pelo espírito criativo das massas” (KROPOTKIN, 1903), o anarquismo como tradição política reporta-se, como a maior parte das formulações

socialistas, ao séc. XIX (BARRET, 2011; MARSHALL, 1992; MUELLER, 2003; WOODCOCK, 2007). A concepção de anarquismo passou por inúmeras modificações e embates teóricos e metodológicos, de maneira que é muito difícil identificar uma “genealogia”, sensu Kropotkin (KROPOTKIN, 1903), que ligue os escritos de autores como Mikhail Bakunin, Piotr Kropotkin, e Emma Goldman com as teorias e práticas anarquistas contemporâneas.

Ainda, deve-se ressaltar, há um ressurgimento do interesse no anarquismo como política (ou antipolítica) de resistência, a partir de meados dos anos 1990 (AUGUSTO, 2018; BARRET, 2011), se intensificando desde os primeiros sucessos da chamada Batalha de Seattle, em 1999 (AUGUSTO, 2018; MUELLER, 2003; MUELLER; SOL, 2007). Mais do que mera curiosidade histórica, a recuperação das linhas que conectam e desconectam o(s) anarquismo(s) contemporâneo(s) com os movimentos e teorias históricos do séc. XIX e começo do séc. XX têm relevância para a compreensão dos movimentos sociais urbanos contemporâneos, dado que são portadores de uma “cultura libertária” (PASSETTI; AUGUSTO, 2008) que organiza e expressa “aquelas práticas que buscam conscientemente minimizar as hierarquias e fazer oposição às opressões em todos os campos da vida, um desejo que se manifesta de diversas formas organizacionais, como comunas, federações, grupos de afinidade, e estruturas que buscam o consenso” (MUELLER, 2003, p. 123).

O anarquismo, como movimento ético-político associado a lutas antiautoritárias, remonta a uma posição que se desenvolve tanto em paralelo quanto em oposição aos socialismos de vertente marxiana, e

alguns dos princípios que o guiam podem ser melhor ilustrados como uma crítica da teoria marxista. Esta argumentava que toda a opressão derivava fundamentalmente de uma fonte, ou seja, o controle dos meios de produção. Era capaz de sugerir, portanto, que se o proletariado primeiro tomasse as rédeas do Estado (que era entendido meramente como estrutura de suporte do poder da classe capitalista) e então socializasse os meios de produção em um único golpe, poderia oferecer a libertação de todas as formas de opressão. Para o Marxismo, havia apenas um inimigo, uma luta, e uma vitória final e completa. Em resposta, os anarquistas argumentavam que a opressão fluía não somente do controle dos meios de produção, mas também do controle dos meios de coerção física – em outras palavras, o Estado era um centro de poder cujos interesses não eram totalmente redutíveis àqueles do “Capital” [...]. Isso criou um problema para os anarquistas, já que sua identificação de pelo menos dois inimigos, Capital e Estado (e frequentemente a Igreja também [...]), dividiu o campo político, criando dificuldades

em termos de (1) quem era o agente privilegiado da revolução, e (2) como essa revolução poderia acontecer de uma única vez se haviam tantos centros de poder, tantos inimigos, tantas lutas (MUELLER, 2003, p. 126).

Assim, as primeiras formulações do anarquismo invocam não uma única fonte de opressão – o Capital –, mas dois inimigos, o Capital e o Estado. Essa formulação não é equivalente à crítica do Estado feita em moldes marxianos – a noção de que o Estado é uma forma de opressão porque “o governo do Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX; ENGELS, 2008), mas porque o Estado é e sempre foi uma fonte de coerção.

A contradição identificada por Mueller é resolvida, no anarquismo “clássico”, “rompendo com a unidade do poder/opressão e a subsequente difusão das lutas simplesmente reconstituindo a unidade de poder em um nível mais alto” (MUELLER, 2003, p. 126): a contradição entre uma natureza humana benigna, que busca uma sociedade livre, versus uma opressão que é externa à essência humana (MARSHALL, 1992; MUELLER, 2003; NEWMAN, 2001; WOODCOCK, 2007).

Na Europa e nos Estados Unidos, o anarquismo desenvolveu em uma multiplicação de lutas contra autoritarismos diversos, de maneira que Sebastien Faure, o primeiro proponente de uma “síntese anarquista”, definiu, em sua *Encyclopedie Anarchiste*: “Todo aquele que contesta a autoridade e luta contra ela é um anarquista” (FAURE, 2012). Tazio Mueller identifica, nas primeiras décadas do séc. XX, uma vertente “aberta” do anarquismo que se propôs a analisar outros centros de poder/opressão na teoria e na luta anarquistas (MUELLER, 2003). Um exemplo fundamental é Emma Goldman, que trouxe para o centro do anarquismo a opressão das mulheres pelo patriarcado (GOLDMAN, 1911, 2007). Ainda que fosse hostil ao feminismo sufragista estadunidense, Goldman é considerada uma das fundadoras do anarcofeminismo, e se opunha ao patriarcado e à hierarquia, quer ela se manifeste em divisões de classe ou na estrutura do Estado: “Temos a necessidade de libertarmos-nos das velhas tradições e hábitos. O movimento para a emancipação feminina desde então conseguiu dar apenas o primeiro passo nesta direção” (GOLDMAN, 1911). Nas décadas de 1960 e 1970, Murray Bookchin (BOOKCHIN, 1971, 1982) introduziu a consciência sobre as consequências ambientais do capitalismo industrial à visão de mundo anarquista.

O desfecho de toda essa atividade foi um desafio à visão clássica de um “acima” e um “abaixo” na sociedade, sugerindo um entendimento mais descentralizado do poder, que resultou em

um quadro de “uma série de acima e abaixo” [...]. Enquanto a visão clássica, mesmo quando sugeria uma diversidade de centros reais de poder, normalmente resultava em privilegiar um grupo social como o agente autêntico da mudança revolucionária – seja a classe trabalhadora, como sustentou Proudhon em algum ponto, seja a celebração da “grande ralé” dos centros urbanos feita por Bakunin [...] – a imagem de uma multidão de sítios igualmente importantes (pelo menos potencialmente) de luta implica que nenhum grupo singular pode afirmar que a sua luta é necessariamente mais importante do que as outras (MUELLER, 2003, pp. 127-128).

Se, por um lado, a vertente aberta do anarquismo desenvolveu-se no campo teórico, de outro, em todo o mundo o anarquismo como prática política regrediu consideravelmente entre os anos 1920 e 1960. No Brasil, o anarquismo perdeu muito espaço no movimento operário para o Comunismo, a ponto de Edgar Rodrigues afirmar que “Hoje, o anarquismo não assusta mais ninguém no Brasil” (RODRIGUES, 1999). O advento do tenentismo e sua intensa repressão aos anarquistas – muitos enviados ao campo de concentração de Clevelândia do Norte (ROMANI, 2003; SAMIS, 2002) – e, finalmente, o controle estatal dos sindicatos, na chamada Era Vargas, levaram à crise do sindicalismo revolucionário e ao conseqüente declínio do anarquismo no Brasil (AZEVEDO, 2002; OLIVEIRA, 2018; SAMIS, 2004).

Alguns focos de resistência surgiram durante o período pós-Vargas e a ditadura militar, principalmente no campo da cultura – os centros de cultura, as editoras, e os periódicos de contracultura (SILVA, 2014, 2017) –, mas esse é um período de pouca organização dos anarquistas, que só retomarão força a partir dos movimentos contraculturais das décadas de 1970 e 1980. Os motivos desse declínio são multifatoriais, e incluem o crescimento mundial do socialismo de Estado no período pós-Guerras, bem como o avanço do que Guattari e Negri (NEGRI; GUATTARI, 2017) chamaram de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), marcado pela expansão e consolidação da hegemonia do modo de produção capitalista em nível planetário.

O “ACONTECIMENTO 1968” E A RENOVAÇÃO DO ANARQUISMO

“Cours, camarade, le vieux monde est derriere toi” (‘Corra, camarada, o velho mundo está atrás de você’)

Apesar do declínio dos anarquismos entre as décadas de 1920 e 1960, a vertente aberta irá formar pontos de encontro importantes com os

movimentos que explodiram no chamado Maio de 68, o que Augusto (2018) denomina o “acontecimento 1968”:

Quando nas décadas de 1960 e 1970, temáticas como ecologia, descentralização de decisões, movimentos de minorias como mulheres, negros, gays, indígenas, estudantes, liberação sexual, combates à autoridade centralizada irrompem, produzindo uma politização afastada das formas tradicionais de representação política, elas produzem um abalo na política. Não é coincidência que, a partir de então, os anarquismos se veem revigorados, revirados e diretamente referidos, adentrando a academia, forçando inclusive revisões na historiografia que havia declarado seu fim com o malogro da Revolução Espanhola, em 1939, ou restringindo-os à contracultura. 68 foi um acontecimento libertário na história e contra a história, um devir, com suas atualizações e captura (AUGUSTO, 2018, p. 177).

É importante salientar que o “acontecimento 68” não é um movimento anarquista em si, mas de inspiração libertária. Como aponta Ibáñez (2014), “não é aos escritos de Proudhon ou Bakunin que eles aderem, mas a um determinado imaginário” (p. 29). Se é a esse período que se deve a revitalização do anarquismo como movimento político, nos cabe analisar quais foram as influências políticas do Acontecimento 68 e verificar quais foram as condições políticas que possibilitaram a reenergização desse movimento.

O Maio de 1968 representa o atravessamento de diferentes perspectivas que compõem o “imaginário” apontado por Ibañez. Relevantes para a característica libertária do Acontecimento 68 são o que Mhereb e Corrêa (2018) chamam de “tendências selvagens” do movimento, as “suas alas mais radicais, conscientes, e minoritárias”. Dentre essas, o Situacionismo é apontado como grande influência naquele momento. Os textos situacionistas encontram-se entre os mais influentes no anarquismo contemporâneo e foram traduzidos, nos EUA e Inglaterra, por círculos anarquistas (GOAMAN, 2002). O Situacionismo não é um movimento anarquista per se ; na realidade, suas maiores influências são a leitura dos conceitos marxianos de alienação e ideologia, bem como do conceito de totalidade apresentado por Lukács. Entretanto, os textos situacionistas ressoam com os anarquistas contemporâneos devido à sua crítica da autoridade e do autoritarismo, bem como à sua crítica do poder hierárquico . Em grande parte, isso se deve à grande influência recebida do grupo “Socialisme ou Barbarie” (GOAMAN, 2002).

A Internacional Situacionista emergiu na década de 1950, inicialmente como uma derivação dos grupos de vanguarda

Internationale Lettriste e do Movimento por uma Bauhaus Imaginista, recebendo, portanto, grande influência das vanguardas de antiarte originárias do Dada e do Surrealismo (HOME, 1999). Os Lettristas ganharam certa notoriedade por seus atos de sabotagem de inspiração dadaísta, uma forma valente e jocosa de subversão que se liga às atividades “brincalhonas” de oposição do Maio de 68, de diversos movimentos de antiarte, e dos anarquistas contemporâneos.

O termo “situacionista” se refere à ideia de “construção de situações”, que denota uma forma de criar uma experiência política participativa genuína, que rompe com o “Espetáculo” – outro conceito situacionista fundamental – e com a alienação da vida cotidiana. Essa noção se aprofundará com o rompimento com o lettrismo e uma influência cada vez maior de Debord na Internacional Situacionista, que passou a se preocupar com o desenvolvimento de uma teoria crítica coerente da totalidade. De maneira bastante modificada, autores como Graham irão se referir às táticas de protesto pós-1999 como um “contra-espetáculo” (ST. JOHN, 2004), evidenciando a influência do situacionismo no anarquismo contemporâneo.

As ideias centrais do situacionismo concentravam-se na crítica da forma então contemporânea do capitalismo, a sociedade de consumo. Na interpretação situacionista, a miséria da alienação e do fetichismo de mercadoria não se limitam aos componentes fundamentais da sociedade capitalista – o trabalho e o valor –, mas espalham-se, na sociedade de consumo, a todos os aspectos da vida e da cultura (GOAMAN, 2002; GRAY, 1971; HOME, 1999; INTERNACIONAL SITUACIONISTA - IS, 2002; PLANT, 1992). Essa crítica radical rejeita a noção de progresso do capitalismo, dado que o sucesso aparente da sociedade de consumo – representado pelo avanço tecnológico, alto padrão de vida, sucesso econômico, e aumento no tempo ocioso experienciado pelos moradores dos países do Primeiro Mundo – jamais poderá sobrepujar a disfunção social e a degradação da vida cotidiana que é causada pela própria sociedade de consumo: “Toda a vida das sociedades em que dominam as condições modernas de produção aparece como uma imensa acumulação de espetáculos” (DEBORD 1997, p. 13).

A noção de “espetáculo” é tão central ao situacionismo que Stewart Home (1999) os denomina “especto-situacionistas”, tratando-se de uma crítica unificada à sociedade de consumo, em que é observada uma tendência progressiva na direção da expressão e da mediação das relações sociais através de objetos (DEBORD, 1997). O mecanismo

fundamental da sociedade de consumo, portanto, é a mudança da expressão individual através da experiência diretamente vivida para uma expressão individual “por procuração”, através da troca ou consumo de mercadoria.

Em grande parte, o situacionismo entra no Acontecimento 68 por duas vias: em primeiro lugar, pelo Movimento 22 de Março; e, em segundo lugar, pelo Comitê Enragés-Internacional Situacionista e pelo Conselho pela Manutenção das Ocupações (MHEREB; CORRÊA, 2018). Daniel Cohn-Bendit, eleito pela mídia francesa como um dos porta-vozes da ocupação de Nanterre, tornou-se uma liderança do Movimento 22 de Março vindo do grupo anarquista Noir & Rouge. Besancenot e Löwy apontam que “esse movimento foi criado graças à convergência de visão e de ação de anarquistas e de marxistas” (BESANCENOT; Löwy 2016, p. 48). Cohn-Bendit reconhece o papel dos situacionistas na formação do Movimento 22 de Março:

Distribuímos A miséria do meio estudantil em Nanterre, assim como A arte de viver para as novas gerações e A sociedade do espetáculo; esses textos foram importantes para o nosso horizonte teórico [...]. Digamos que os situacionistas tiveram ideologicamente certa influência [sobre o Movimento 22 de Março], mas as relações com eles eram difíceis no plano pessoal (MHEREB; CORRÊA, 2018)

Se os situacionistas influenciaram os movimentos na Sorbonne, também há presença importante dos anarquistas e conselhistas no anexo Censier, a sede da efêmera “Universidade Crítica”, criada após a ocupação por estudantes e trabalhadores (MHEREB; CORRÊA, 2018):

O Censier, anteriormente uma universidade capitalista, é transformado num sistema complexo de atividades e de relações sociais auto-organizadas. Entretanto, o Censier não é uma Comuna autossuficiente removida do restante da sociedade. A polícia está na ordem do dia em cada assembleia geral. Os ocupantes do Censier estão plenamente cientes que suas atividades sociais auto-organizadas estão ameaçadas enquanto o Estado e o aparato repressivo não forem destruídos. E eles sabem que sua força, e mesmo a força de todos os estudantes e de alguns trabalhadores, não é suficiente para destruir o potencial do Estado para a violência (GREGOIRE; PERLMAN, 2017).

Diversos situacionistas, incluindo Guy Debord, Raoul Vaneigem, e René Viénet, participaram do ‘Conseil pour le maintien des occupations’ (Conselho pela Manutenção das Ocupações), associado às ocupações da Sorbonne que tinha como plataforma organizacional a organização libertária dos conselhos de trabalhadores. Antes de Maio de 68 as ruas

de Paris eram pavimentadas por pedras posicionadas sobre a areia, produzindo um efeito de calçamento. Essas pedras, arrancadas de seus lugares e usadas pelos estudantes como munição contra a polícia, tornaram-se emblemáticas das ocupações de Maio de 68, de maneira que um slogan derivado do situacionismo foi capaz de capturar o ethos dos eventos, e uma sensação de um “mundo construído dentro de outro mundo”: “Sous les pavés, la plage” – sob o calçamento, a praia. Goaman (2002) traça a esse slogan uma importante influência situacionista não só no Acontecimento 68, mas no anarquismo contemporâneo, ao evocar imagens de prazer, brincadeira, e jocosidade, esmagados sob o edifício da civilização moderna, a serem recuperados pelos movimentos libertários. De fato, muitos slogans produzidos então revelam uma intensa paixão emocional e sexual conectando o calçamento como símbolo da nova liberdade.

Ressoando com os novos movimentos sociais, incluindo o black bloc e outras táticas de guerrilha urbana, o Acontecimento 68 também observou a estratégia de atacar lojas e carros como símbolos da sociedade de consumo. Como Vienet aponta, “muitas vitrines de loja foram submetidas à crítica das pedras de calçamento” (VIENET, 1992). De acordo com o relato de Vienet, esses ataques raramente eram acompanhados de pilhagem, o que sugere que eram motivados mais pelo desejo de destruir símbolos do consumismo do que pelo propósito de furto de bens de consumo. A ressonância com movimentos modernos, das manifestações contra a Poll Tax na Inglaterra (1988-1992) (FERRERO, 2010) à Batalha de Seattle (AUGUSTO, 2018; MUELLER; SOL, 2007), passando pela estratégia Black Bloc (SOLANO; MANSO; NOVAES, 2014), a destruição de vidraças e fachadas é elemento comum, quase sempre tendo como alvos bancos e empresas multinacionais, e sem o objetivo de expropriação.

Além dos movimentos que influenciaram as táticas e políticas do Acontecimento 68, cabe a análise dos efeitos desses eventos na política radical pós-68. Seguimos aqui a linha de Negri e Guattari, ao afirmar que “não é necessário ler a borra de café para perceber que o ciclo da revolução foi reaberto em 1968, atingindo um de seus pontos mais intensos” (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 17):

A partir desses eventos, a recusa da organização capitalista e/ou socialista da acumulação do lucro através do trabalho social vivo foi também encarnada e imposta no terreno político. A contestação que emergiu de uma multiplicidade de conflitos singulares chocou-se frontalmente com o poder político que geria a produção social. Foi assim que 1968 revelou a natureza

revolucionária do movimento. A política tradicional estava totalmente defasada e incompatível com o grande movimento de transformação da subjetividade coletiva. Ela só conseguiu apreendê-lo do exterior, em termos de bloqueio, de repressão e, em última análise, de recuperação e de reestruturação autárquica (NEGRI; GUATTARI, 2017, pp. 24-24).

Negri e Guattari identificam diversas consequências fundamentais dessa reorientação da política radical pós-68: a inserção da dimensão do desejo, da liberdade, e da criatividade, em parte pela influência situacionista:

sua capacidade de conjugar as preocupações mais imediatas com as dimensões sociais mais amplas demonstrou que as figuras emergentes da produção não eram inimigas do desejo, da liberdade e da criatividade, mas somente da organização capitalista e/ou socialista do trabalho para o lucro. [...] Durante esse período, a produção de liberação se tornou a primeira das finalidades (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 34).

Aqui encontramos um primeiro ponto de encontro com o anarquismo clássico e com a vertente “aberta” mencionados anteriormente: os anarquismos são marcados por uma “ética modesta” (MUELLER, 2003), a noção de que não é possível alcançar fins antiautoritários por meios autoritários. É essa observação que está na raiz das controvérsias entre Bakunin e Marx, nas reprimendas de Kropotkin e Goldman aos bolcheviques, e na trágica batalha de Makhno contra a reação soviética (BAKUNIN, 2001; GOLDMAN, 2017). Essa é uma noção que atravessa todas as linhagens e vertentes do anarquismo.

É pouco possível, entretanto, que essa noção tenha se dado por influência dos anarquistas e conselhistas em Maio de 68; é mais provável que se trate de uma convergência que atraiu anarquistas às táticas e políticas pós-68. É também aqui que identificamos a importante “capilarização” de pautas, que tanto a Esquerda autoritária quanto a Esquerda partidária nominariam como “identitarismo” e que irá ventilar uma posição antiautoritária a incluir lutas como o feminismo, contra a LGBT-fobia, pela liberdade sexual, antirracistas e anti-xenofobia, e o ecologismo radical (AUGUSTO, 2012, 2014).

Essa noção está profundamente atrelada às preocupações e análises dos situacionistas e enragés em 68. Negri e Guattari apontam uma modificação, na esquerda não-tradicional, na direção de uma “democracia direta” que se opõe não só à representação política do voto, mas também à mediação espetacular do fazer político: “não há uma forma específica de liberação que não seja ligada às finalidades do conjunto do movimento e vivida, ‘experimentada’ por seus componentes”

(NEGRI; GUATTARI. 2017, p. 36). Aqui também há ressonância com a “ética modesta” anarquista; entretanto, a influência situacionista aponta para uma ruptura com as primeiras vertentes do anarquismo, conquanto a recusa da mediação se dá não mais pela leitura dos clássicos, mas pela experiência vivida.

O Acontecimento 68, portanto, revela um “surto” de influências táticas e políticas para o anarquismo contemporâneo e para a corrente libertária dos novos movimentos sociais, representando uma aparente fonte de descontinuidade teórica com o anarquismo clássico. De fato, como observado por Ibáñez (2014), os anarquismos contemporâneos bebem mais na fonte prática e teórica do Maio de 68 do que na leitura de Emma Goldman e Kropotkin, enquanto o papel dos anarquistas e conselhistas sentiu-se muito mais nos movimentos iniciais e em Censier (MHEREB; CORRÊA, 2018).

O ACONTECIMENTO 68, O PÓS-ANARQUISMO E O ANARQUISMO CONTEMPORÂNEO

On ne revendiquera rien, on ne demandera rien. On prendra, on occupera
(‘Não reivindicaremos nada, não demandaremos nada. Tomaremos, ocuparemos’)

A influência do “Acontecimento 68” também pode ser sentida no pós-estruturalismo e, como consequência, no anarquismo pós-estruturalista. Sadie Plant (1992) aponta que, apesar da contradição entre as noções situacionistas de classe, totalidade, e progresso histórico com diversas posições pós-estruturalistas mais radicais,

uma série de continuidades torna impossível se opor às duas visões de mundo completamente. Os interesses, vocabulário, e estilo dos situacionistas reaparecem nas queixas de Lyotard contra a teoria e no intelectualismo dissidente de Foucault, e as filosofias desejantes evocadas por Deleuze e Guattari continuam a oferecer palavras sobre a ‘arte de viver’ (PLANT, 1992, pp. 111-112).

O vocabulário situacionista de desejo, prazer, jogo, e subversão, bem como o foco na política da vida cotidiana, na crítica da sociedade de consumo, da mídia, das vanguardas (políticas e artísticas), da cidade, da linguagem, e do desejo reaparecem como temas comuns tanto a diversos pós-estruturalistas quanto aos situacionistas. Mas essas similaridades temáticas não parecem se estender às conclusões: os situacionistas interpretavam a fragmentação da consciência moderna como qualidades específicas ao Espetáculo, “argumentando que o capitalismo é mantido majoritariamente por sua capacidade em

apresentar-se como uma sociedade caótica que se libertou de todo sentido de progresso histórico” (PLANT 1992, p. 112), enquanto o flerte de muitos filósofos pós-estruturalistas – incluindo Lyotard e Baudrillard – com a busca por mecanismos subjacentes à organização social capitalística os aproxima de uma concordância com a autoimagem do capitalismo. Lyotard foi membro do Movimento 22 de Março, o que confirma sua dúvida quanto às concepções marxianas de política revolucionária, concluindo que aquele momento do Maio de 68 – com a explosão espontânea de uma multidão de perspectivas, interesses, e desejos – não poderia ser reduzido a um único projeto (LYOTARD, 1984).

A ideia pós-situacionista de que as mesmas forças, intensidades, e desejos produzem a ordem e sua subversão também está presente na crítica foucaultiana da dialética: “A dialética não liberta as diferenças; ela garante, pelo contrário, que elas possam sempre ser recapturadas” (FOUCAULT, 1970). Na esteira da multiplicação de demandas – “não reivindicaremos nada...” –, a crítica foucaultiana nos mostra que, apesar da identificação das diferenças e das contradições ser intrínseca ao pensamento dialético, lá elas são importantes somente para sua futura resolução, ao invés de seu significado intrínseco e imediato. Se a oposição central é a de classe, diferenças entre homens e mulheres, gays e heterossexuais, negros e brancos, estudantes e professores, e assim por diante, devem ser entendidas dentro de uma análise de classe. Do contrário, a sociedade deve ser construída como uma multiplicidade de antagonismos locais, cada qual operando em suas lutas autônomas de poder. Essa perspectiva do “Foucault genealogista” surgiu após 1968, como resultado direto de uma radicalização do discurso político (CORRÊA, 2015; ERIBON, 1996; HONNETH, 2009).

Os pós-anarquistas identificam nessa postura pós-estruturalista uma importante contribuição para a tática anarquista e uma continuidade com a tradição do anarquismo de vertente “aberta” de multiplicar antagonismos e fontes de coerção (AUGUSTO, 2014; CALL, 2002; IBÁÑEZ, 2014; MAY, 1994; MUELLER, 2003; NEWMAN, 2001):

O pós-estruturalismo desenvolveu-se numa conjuntura histórica em alguns aspectos não muito diferente daquele em que o anarquismo emergiu como um movimento político distinto. Enquanto o segundo emergiu em resposta à sua crítica do marxismo como uma prática potencialmente opressiva [...], que levou à divisão na Primeira Internacional, o período durante o qual o pós-estruturalismo desenvolvido também viu o surgimento do movimento estudantil de inspiração anarquista de 1968 na França [...], e tanto os professores quanto os estudantes lutaram contra um Partido Comunista Francês (PCF)

ossificado e opressivo, na prática e em teoria: uma das principais preocupações de Foucault era desafiar o bloqueio intelectual ao pensamento progressista que o PCF havia estabelecido com base em sua alegação de que ele sozinho detinha a chave para uma verdadeira compreensão do funcionamento do capitalismo e, portanto, também para seu entendimento (MUELLER, 2003, p. 131).

“Anarquismo pós-estruturalista” é um termo utilizado para referir a filosofias anarquistas, desenvolvidas principalmente a partir da década de 1980, baseadas no pós-estruturalismo e em abordagens pós-modernistas. Não se define a partir de uma teoria ou plataforma única e coerente, sendo influenciado por teóricos pós-estruturalistas que se preocuparam com noções de poder e identidade, como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Jean Baudrillard, Judith Butler, Ernesto Laclau, e Chantal Mouffe. É baseado principalmente em uma crítica às fundações epistemológicas iluministas das teorias clássicas, fazendo a crítica da política sem, no entanto, abandonar a política. Assim, seguindo a ideia de multiplicação de fontes de coerção e poder, defende, em consonância com a vertente “aberta”, que o capitalismo e o Estado não são as únicas fontes de dominação, espelhando a crítica de Foucault à dialética (RAGO, 2006).

Se, por um lado, a influência situacionista pode ser sentida no pós-estruturalismo e, portanto, no pós-anarquismo, por outro é preciso ressaltar que há, no situacionismo, uma tendência totalizante que não é típica do anarquismo – ou seja, a noção de que a fonte de coerção fundamental está, mesmo na sociedade do espetáculo, no capitalismo, e de que as forças da alienação e da ideologia são instrumentos ou extensões do Capital é estranha à ideia de multiplicação das fontes de coerção (MUELLER, 2003).

Ao reconhecer a existência de múltiplas fontes de poder, o anarquismo pós-estruturalista sugere saídas táticas importantes, incluindo, em uma clara inspiração no conceito situacionista de “recuperação”, o reconhecimento de que a resistência às relações de poder pode ser manipulada pelas próprias instâncias de poder, bem como a retomada da noção “positiva” de poder de Foucault em uma espécie de “contra-hegemonia” anarquista (MAY, 1994; MUELLER, 2003; RAGO, 2006): “ao mostrar que as relações de poder se forjam no vínculo social e criam incessantemente no próprio tecido social, as pesquisas de Michel Foucault contradizem a crença anarquista na possibilidade de eliminar radicalmente o poder, obrigando-o a reconsiderar bastante essa problemática” (IBÁÑEZ, 2014, p. 58).

A aproximação do anarquismo com o pós-estruturalismo, ocorrendo principalmente na caneta de teóricos vindos da academia, poderia sugerir um academicismo de pouca relevância para o anarquismo contemporâneo enquanto movimento – ou ainda, um retorno de um “anarquismo como teoria”, com poucas influências sobre a luta política. Tomás Ibañez (2014) e Tadzio Mueller (2003), entretanto, irão identificar influências maiores na leitura de material anarquista e nos movimentos de rua.

Dentro do anarquismo, Ibañez identifica um “neoanarquismo” influenciado principalmente pelas práticas desse “anarquismo extramuros”, envolvido não mais na concepção bakuniniana de uma revolução redentora, mas na produção de um “imaginário revolucionário” voltado para a crítica da vida cotidiana: “A revolução não vai acontecer amanhã – ela nunca vai acontecer. Ela está acontecendo agora mesmo. Ela é um universo alternativo que existe paralelo a este, esperando que você troque de lado” (Crimethinc. Ex-Workers Collective, 2013, p. 5). Há continuidade entre as vertentes clássicas do anarquismo e esse anarquismo contemporâneo: “Essa concepção de produção de um presente que seja ele mesmo a forma de vida que se quer produzir encontra-se na própria história dos anarquismos” (AUGUSTO, 2014, p. 125).

O anarquismo contemporâneo é uma mescla desse neoanarquismo, do anarquismo extramuros (vide a intensa participação de anarquistas nos novos movimentos sociais), e do pós-anarquismo, apontando para uma nova direção radical da crítica da vida cotidiana: “Assim, os modos de luta devem se apresentar também como modos de vida e serem capazes de produzir transformações no presente, fazendo com que se viva o mais próximo possível do que se postula como transformação radical” (AUGUSTO, 2014, p. 128).

A presença dos anarquistas “clássicos” (Bakunin, Kropotkin, Proudhon) é sentida como influência “espectral”, como a recusa dos “meios autoritários para alcançar fins não-autoritários” que já figurava nesses autores; por vezes, esses autores são citados e estudados em textos produzidos pelos anarquistas contemporâneos, por vezes não. Entretanto, a concepção de revolução é profundamente diferente, porque a multiplicação de fontes de coerção exige interseccionalidade. O anarquismo contemporâneo é filho do anarquismo histórico e das vertentes que influenciaram o Maio de 68 (situacionistas, autonomistas, conselhistas); não há, portanto, como representar continuidade completa, ou descontinuidade completa.

INFLUÊNCIAS ANARQUISTAS NOS MOVIMENTOS ANTI-GLOBALIZAÇÃO E NOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Aqueles que falam de revolução e de luta de classes sem se referir à vida cotidiana, sem compreender aquilo que há de subversivo no amor, de positivo na recusa do constrangimento, estes carregam na boca um cadáver (VANEIGEM, 2002)

A noção de que os novos movimentos sociais são tributários do anarquismo – no que Ibañez (2014) chamou de “anarquismo extramuros” – não é nova; de fato, na continuidade das irrupções do Acontecimento 68, muitos anarquistas localizam na Batalha de Seattle e nos movimentos “antiglobalização” uma renovação do anarquismo através da aproximação com movimentos sociais que, não sendo própria ou explicitamente anarquistas, se apropriam de práticas e expressões típicas dos libertários, como a ação direta, a formação de grupos de afinidade, a organização horizontal, e conceitos de democracia direta (MUELLER; SOL, 2007). Esses movimentos representam a culminância de um “duplo efeito” do Acontecimento 68: se, por um lado, 68 abre o campo radical para novas possibilidades libertárias, por outro também produz novas formas de administração e coerção (NEGRI; GUATTARI, 2017).

O movimento antiglobalização se inscreve como expressão limite dos redimensionamentos operados pelas transformações de costumes colocadas por 68. [...] Em suas versões mais recentes – como as manifestações que utilizam as mesmas formas de atuação a partir de 2011 em quase todo planeta –, as mobilizações oscilam entre uma contestação radical da ordem e lutas por reformas pontuais; entre uma crítica aos meios de comunicação e seus usos táticos, seja como mídia em rede, seja como mídia de massa (ou, como é definida mais recentemente: massa de mídias); entre produzir alguma transformação na vida dos jovens que delas participam e treiná-los para os novos empreendimentos sociais (AUGUSTO, 2018, p. 181-182).

É nesse terreno de reinvenção das irrupções do 68 que o anarquismo contemporâneo também se reinventa, tanto pela participação ativa nesses novos movimentos sociais, quanto pelo contato com o anarquismo pós-estruturalista e com a leitura de autores contemporâneos, de Hakim Bey a Murray Bookchin (AUGUSTO, 2012, 2014). Esses movimentos também sofrem influência decolonial de muitas semióticas diferentes, incluindo a estética e ética do neo-zapatismo (TORMEY, 2006; WU MING, 2003), as lutas do movimento de libertação negra americano (ALSTON, 2003; BEY, 2020; ERVIN, 2015; SAMUDZI; ANDERSON, 2018), e as lutas do autonomismo italiano das décadas de 1970 e 1980 (GAUTNEY, 2009). Esses movimentos produzem

reverberações importantes para a política radical, sobretudo pela recusa da mediação como tática política, e influenciando sobremaneira, uma década depois, movimentos como o Occupy (BRAY, 2013). Finalmente, fará ecos também no Brasil:

A irrupção, no início do século XXI, de movimentos de contestação anticapitalista e antiautoritários em diversos pontos do Brasil (movimentos antiglobalização, pela gratuidade da tarifa do transporte urbano, de ocupação de universidades) atingiu seu “ponto de não retorno” em junho de 2013. Em 2015-16, o aspecto não vencido das Jornadas de Junho seria recolocado em jogo pelo fértil movimento autônomo (em relação a partidos e representações estudantes tradicionais) dos estudantes secundaristas contra as reformas educacionais governamentais, nos estados de São Paulo, Goiás e Paraná (MHEREB; CORRÊA, 2018, p. 25).

Em que pese a permanência de focos de organização anarquista no Brasil que representavam a continuidade com os movimentos anarco-sindicalistas e anarco-comunistas originados na segunda década do séc. XX, o ressurgimento do anarquismo parece ser traçado ao final da década de 1970 e começo da década de 1980. Em grande parte, esse renascimento está associado à imprensa alternativa e à contracultura (OLIVEIRA, 2011), principalmente ao movimento anarco-punk (AUGUSTO, 2011; RIBEIRO, 2018a, 2018b, 2018c, 2018d).

Na década de 1970, a imprensa anarquista brasileira ganhou uma face pós-situacionista com a publicação de periódicos contraculturais, como *Tribo* (1972), *Soma* (1973), e *Barbárie* (1979) (OLIVEIRA, 2007, 2011). Esses periódicos investem em experimentalismo visual e busca de novas linguagens, utilizando técnicas de desvio (*détournement*), referências à estética psicodélica, e algumas referências pontuais ao anarquismo (OLIVEIRA, 2007, 2011). Em 1977, *O Inimigo do Rei* é lançado por estudantes da Universidade Federal da Bahia que aderiram ao anarquismo diretamente a partir do Acontecimento 68, sem influência direta da “velha guarda” do anarquismo (OLIVEIRA, 2011; SILVA, 2017). *O Inimigo do Rei* vai propor uma importante rearticulação do anarquismo brasileiro, propondo a constituição de uma Federação Libertária Estudantil e a formação de núcleos pró-COB (Confederação Operária Brasileira), depois abraçada pelo movimento anarco-punk (SILVA, 2017). *O Inimigo do Rei* era profundamente crítico de outras correntes políticas de Esquerda e do processo de redemocratização, especialmente no que dizia respeito à falta de participação popular. Também trazia pautas que a Esquerda tradicional identifica como “identitárias”, mas que sempre foram construídas no movimento anarquista – em especial pós-68 –,

como as pautas do movimento negro, dos homossexuais, e das mulheres (OLIVEIRA, 2011; SILVA, 2017).

O movimento anarco-punk paulista começou a se estruturar a partir da década de 1980, em uma aproximação dos punks com o Centro de Cultura Social (CCS). Existem relatos de que essa aproximação se deu pela busca dos punks, que começavam a ler sobre anarquismo, geração beat, dadaísmo, surrealismo, e o Acontecimento 68. O CCS têm longa história, tendo sido fundado em 1933 e se mantido ativo desde então

(http://ccssp.com.br/ccs/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=7&Itemid=55). Os punks aproximam-se do CCS, dominado então por antigos militantes anarco-sindicalistas, e produzem movimentos e dissidências, incluindo a Juventude Libertária (JuLi) e as tentativas de reorganização da COB. A aproximação dos punks ao anarquismo, em um primeiro momento, não se dá tanto a partir de uma leitura dos clássicos, ou mesmo da participação em organizações anarquistas, mas de uma influência direta do movimento punk inglês, com suas características de anti-consumismo e valores libertários (BIVAR, 1982; PEDROSO; SOUZA, 1983). Contribuem sobremaneira para o desenvolvimento do anarquismo dentro do movimento punk a difusão textual de fanzines e as trocas ocorridas em shows (AUGUSTO, 2011).

A chave da contracultura gera uma aproximação importante com a tradição anarquista construída por organizações sociais e culturais, como o o CCS, e a busca pela reestruturação de organizações de vertente anarcossindicalista, como a COB. Essa aproximação irá representar uma importante maneira pela qual os clássicos do anarquismo encontram o movimento anarcopunk e outros movimentos contraculturais. Por outro lado, o próprio movimento punk traz germes importantes de descontinuidade com o anarquismo mais clássico, em parte devido a suas origens contraculturais.

A influência do situacionismo no punk está em constante contestação; Malcolm McLaren afirma ter incorporado ideias do situacionismo na promoção dos Sex Pistols e na iconografia punk, e Grail Marcus afirma uma linhagem de anti-arte que surge no Dadaísmo, passando pelo Letrismo e pelo Situacionismo, e desembocando no punk (MARCUS, 1989; PLANT, 1992). Stewart Home contesta essa versão, afirmando que as raízes do punk rock estão em movimentos underground britânicos dos anos 1960 e 1970 (HOME, 1995, 1999).

Sadie Plant localiza no punk rock

a possibilidade de uma resposta política ameaçadora à superficialidade vazia da sociedade contemporânea. [...] Muito do punk continuou a tradição na qual os situacionistas haviam trabalhado. Operando musicalmente como arte que poderia ser feita por qualquer um, o punk restabeleceu a crítica dadaísta da cultura e rompeu as distinções entre arte e vida cotidiana. [...] O punk também era um détournement da indústria cultural e um ataque às noções de originalidade, gênio, e talento (PLANT, 1992, p. 143-145).

Esses elementos de anti-arte – a crítica ao que Stewart Home localiza como a função ideológica da arte como “cultura superior da classe dominante” (HOME, 1999) – se juntam a “afirmação da equivalência niilista das relações sociais [sob o capitalismo] que Lyotard e Baudrillard começaram a estudar no meio dos anos 1970” (PLANT, 1992, p. 147). Mas Plant aponta que esse elemento do niilismo é um anti-Espetáculo, buscando representar a sociedade de consumo em sua forma negativa. A influência do situacionismo no punk será vista mais

na insistência situacionista de que o espetáculo pode ser subvertido ao ser tomado de maneira literal. E ainda que isso pareça ser a mesma exortação feita por Lyotard e Baudrillard, a insistência situacionista de que tais détournements dos valores existentes são táticas em uma estratégia mais ampla distancia as duas posições. Para os situacionistas, o niilismo não deve ser aplaudido por si só, mas como um momento na contestação do espetáculo, uma resposta tática a uma configuração particular de relações espetaculares que não poderia ser invocada como um fim em si. Responder à reificação das relações de mercadoria com a declaração ‘sim, também sou algo feio e inútil’ é fazer apenas uma das milhares de respostas subversivas à amplitude das relações de mercadoria. A falta de sentido e a falta de propósito são úteis somente no sentido que operam com algum outro fim à vista: o caos e o absurdo são táticas apropriadas a momentos particulares ao invés de regras fixas de batalha (PLANT, 1992, p. 147).

É portanto nesse “caldo” de anti-arte e crítica da sociedade de consumo que o anarquismo encontra o punk rock, iniciando um movimento de características novas. Também os temas caros às lutas pós-68 – anti-militarismo, racismo, feminismo, ecologismo radical – irão figurar nas letras das bandas punks e anarcopunks brasileiras, principalmente após o surgimento de influentes bandas como Cólera (AUGUSTO, 2011; VIEIRA, 2015): “O punk foi o grito de guerra que marcou um rompimento com as tecnologias disciplinares e, ao mesmo tempo,

anunciou rebeldias contra os governos na sociedade de controle. Diante do fim do sonho, jovens que adotaram a revolta como atitude estética bradavam: não há futuro!” (AUGUSTO, 2011). Assim, além do encontro com os clássicos do anarquismo, mediada pelos Centro de Cultura , também esse aspecto contracultural contribuiu para uma importante renovação do anarquismo no Brasil, e é possível portanto traçar continuidades e descontinuidades entre esses momentos do anarquismo. Muitos dos que mais tarde irão participar dos “novos movimentos sociais” no país vêm dessa matriz (AUGUSTO; ROSA; RESENDE, 2016; CARRASCO, 2016; DONADON, 2016).

Esses movimentos “trazem um legado das lutas que se iniciaram na década de 1960 – principalmente com movimentos contraculturais, como dos hippies e posteriormente dos punks e autonomistas” (AUGUSTO; ROSA; RESENDE, 2016, p. 27), mas se constituem como forças a partir dos ecos de 1999 (AUGUSTO, 2018; AUGUSTO; ROSA; RESENDE, 2016; HARVEY et al., 2013; SOLANO; MANSO; NOVAES, 2014). De fato, o Movimento Passe Livre, os movimentos de ocupação das universidades, e os secundaristas têm como foco não uma “pureza ideológica” anarquista, mas o que se identifica como uma configuração libertária, “anarquismo extramuros”. Ao se referirem a princípios como horizontalidade, autogestão, recusa da mediação, autonomia, transversalidade temática, autodefesa, recusa do economicismo, busca da diferença, e foco na ampliação das liberdades, esses movimentos vão se constituir como intervenções insurrecionais e com foco nas intervenções da vida cotidiana (AUGUSTO; ROSA; RESENDE, 2016).

A influência do anarquismo sobre esses movimentos, portanto, pode ser traçada por duas vias: a participação direta de anarquistas na organização e nas ruas; e a influência indireta, via 68. O neoanarquismo e o anarquismo extramuros convergem, assim, tanto por uma raiz comum, quanto por influências diretas. Mesmo a via direta também é eivada de influências do Acontecimento 68, dado que muitos anarquistas que compõem e/ou colaboram com esses movimentos sociais alcançaram o anarquismo não por uma interação com centros culturais ou organizações específicas, mas pelo campo da contracultura. Assim, o “anarquismo extramuros” apresenta descontinuidades importantes com o anarquismo histórico, mas também continuidades, inclusive conquanto muitos membros da contracultura buscaram ler os clássicos tanto quanto estudar o material produzido pelas próprias cenas.

CONCLUSÕES

O presente ensaio buscou analisar as relações de continuidade e descontinuidade entre o anarquismo histórico e o anarquismo contemporâneo através da chave das influências do Maio de 68. Identificam-se um anarquismo “clássico”, representado pelos autores do século XIX envolvidos com o federalismo, o anarcocomunismo, e o anarcossindicalismo, e um anarquismo “de vertente aberta”, identificado com autores que enfatizam outras fontes de opressão (patriarcado, racismo, etc.). Essa matriz “interseccionalista” já era observada nos escritos dos anarquistas clássicos, mas, ao identificar diversas lutas antiautoritárias, o anarquismo do século XX vai expandir sua prática, de maneira a produzir descontinuidades importantes.

O Acontecimento 68 produz um curto-circuito no anarquismo, mudando as influências principais dos autores clássicos para influências situacionistas, autonomistas, e do comunismo libertário. Ao mesmo tempo, a influência do Acontecimento 68 sobre filósofos pós-estruturalistas inicia uma aproximação que resultará no anarquismo pós-estruturalista. Não será diferente no Brasil, onde a história do anarquismo acompanha ascensão e declínio do anarcossindicalismo, seguida por uma retomada pela via da contracultura. O anarquismo contemporâneo, portanto, apresenta importantes continuidades e descontinuidades em relação ao anarquismo histórico. Não se trata, obviamente, de rechaçar a necessidade de recuperar a tradição do anarquismo histórico, nem de ignorar as importantes contribuições destes textos e movimentos para o anarquismo, mas de ver essas contribuições sob um prisma crítico e contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSTON, A. Anarquismo negro. Ponta Grossa: Deriva / Monstro dos Mares, 2003.
- AUGUSTO, A. Das canções barulhentas que animam rebeldes. Uma nota sobre Redson, a banda Cólera e a emergência do anarcopunk. *Verve*, v. 20, p. 136-141, 2011.
- AUGUSTO, A. Anarquismo contemporâneo? História, memória e luta. *Verve*, v. 21, p. 420-428, 2012.
- AUGUSTO, A. Anarquismo contemporâneo, pós-anarquismo, neoanarquismo... Para travar neologismos. *Ecopolítica*, v. 10, p. 121-130, 2014.
- AUGUSTO, A. 1968 e 1999: Diferenças e metamorfoses entre nova política e antipolítica. *Verve*, v. 34, p. 176-193, 2018.
- AUGUSTO, A.; ROSA, P. O.; RESENDE, P. E. DA R. Capturas e resistências nas democracias liberais: Uma mirada sobre a participação dos jovens nos novíssimos movimentos sociais. *Estudos de Sociologia*, v. 21, p. 21-37, 2016.
- AZEVEDO, R. A Resistência Anarquista. Uma questão de identidade (1927-1937). São Paulo/SP: Arquivo do Estado / Imprensa Oficial / Expressão Popular, 2002.
- BAKUNIN, M. Escritos contra Marx. São Paulo/SP: Imaginário / Soma / Nu-Sol, 2001.
- BARRET, D. Los sediciosos despertares de la anarquía. Buenos Aires: Libros de Anarres / Terramar Ediciones / NORDON, 2011.
- BESANCENOT, O.; LÖWY, M. Afinidades revolucionárias: Nossas estrelas vermelhas e negras. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários. São Paulo/SP: Editora Unesp, 2016.
- BEY, M. Anarcho-Blackness: Notes Toward a Black Anarchism. Nova Iorque: AK Press, 2020.
- BIVAR, A. O que é punk. São Paulo/SP: Brasiliense, 1982.
- BOOKCHIN, M. Post-scarcity anarchism. São Francisco/CA: Ramparts Press, 1971.
- BOOKCHIN, M. The ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy. Palo Alto/CA: Cheshire Books, 1982.
- BRAY, M. Translating anarchy: The anarchism of Occupy Wall Street. Londres: Zero Books, 2013.
- CALL, L. Postmodern anarchism. Oxford, UK: Lexington Books, 2002.

CARRASCO, V. Da emoção à cultura de protesto: reflexões sobre as manifestações de 2013. *Temática*, v. 12, p. 81-96, 2016.

CORRÊA, E. Q. A repercussão do maio de 68 no pensamento de Michel Foucault. *Revista Angelus Novus*, v. 9, p. 163-178, 2015.

CRIMETHINC. EX-WORKERS COLLECTIVE. Espere resistência. Um guia de campo. [s.l.] Crimethinc. Extremo Sul, 2013.

DEBORD, G. A sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro/RJ: Contraponto Editora, 1997.

DONADON, J. A. Manifestações de junho de 2013: Análise da atuação dos movimentos sociais e antissistêmicos. [s.l.] Universidade de Brasília, 2016.

ERIBON, D. Michel Foucault e seus contemporâneos. Rio de Janeiro/RJ: Zahar, 1996.

ERVIN, L. K. Anarquismo e revolução negra. Ponta Grossa: Das Lutas / Monstro dos Mares, 2015.

FAURE, S. Encyclopédie anarchiste A-C (Vol. 1). Paris: Éditions des Équateurs, 2012.

FERRERO, A. Movilizaciones contra el "Poll Tax" en Inglaterra (1988-1992). *Correspondencia de Prensa*, 2010.

FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum*. *Critique*, v. 282, p. 885-908, 1970.

GAUTNEY, H. Between anarchism and autonomist marxism. *Journal of Labor and Society*, v. 12, p. 467-487, set. 2009.

GOAMAN, K. E. The Old World is Behind You. The Situationists and beyond in contemporary anarchistic currents. Londres: University College London, 2002.

GOLDMAN, E. Anarchism and other essays. 2a ed ed. Londres: Mother Earth Publishing Association, 1911.

GOLDMAN, E. O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios. São Paulo/SP: Hedra, 2007.

GOLDMAN, E. Minha desilusão na Rússia, vols. 1 e 2. São Paulo/SP: Editora Terra Livre, 2017.

GRAY, C. Leaving the Twentieth Century: The Incomplete Work of the Situationist International. Londres: Rebel Press, 1971.

GREGOIRE, R.; PERLMAN, F. Comitês de ação dos trabalhadores e estudantes. França, maio de 68. Detroit, MI: Black & Red, 2017.

HARVEY, D. et al. Cidades rebeldes. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo/SP: Boitempo Editorial, 2013.

- HOME, S. Cranked up really high: Genre theory and punk rock. Londres: Codex, 1995.
- HOME, S. Assalto à cultura. Utopia subversão guerrilha na (anti) arte do século XX. São Paulo/SP: Conrad Editora, 1999.
- HONNETH, A. Crítica del poder. Madrid: A. Machado Libros, 2009.
- IBÁÑEZ, T. Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo. Barcelona: Virus Editorial, 2014.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA - IS. Définitions. Internationale Situationiste, v. 1, p. 13, 1958.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA - IS. Situacionista: Teoria e prática da revolução. São Paulo/SP: Conrad Editora, 2002.
- KROPOTKIN, P. Modern science and anarchism. Philadelphia, PA: The Social Science Club of Philadelphia, 1903.
- LYOTARD, J.-F. Driftworks. Nova Iorque/NY: Semiotext(e), 1984.
- MARCUS, G. Lipstick traces: A secret history of the Twentieth Century. Cambridge/MA: Harvard University Press, 1989.
- MARSHALL, P. Demanding the impossible: A history of anarchism. Nova Iorque/NY: Harper Perennial, 1992.
- MARX, K.; ENGELS, F. O manifesto comunista. São Paulo/SP: Paz & Terra, 2008.
- MAY, T. The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.
- MHEREB, M. T.; CORRÊA, E. 68. Como incendiar um país. São Paulo/SP: Veneta, 2018.
- MUELLER, T. Empowering anarchy. Power, hegemony, and anarchist strategy. Anarchist Studies, v. 11, p. 122-149, 2003.
- MUELLER, T.; SOL, K. A tale of two victories? Or, why winning becomes precarious in times of absent antagonisms. Transform, 2007.
- NEGRI, A.; GUATTARI, F. As verdades nômade. Por novos espaços de liberdade. São Paulo/SP: Editora Politéia / Autonomia Literária, 2017.
- NEWMAN, S. From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power. Lanham, Boulder, Nova Iorque, e Oxford: Lexington Books, 2001.
- OLIVEIRA, J. H. DE C. DE. Do underground brotam flores do mal: Anarquismo e contracultura na imprensa alternativa brasileira (1969-1992). [s.l.] Universidade Federal Fluminense, 2007.

OLIVEIRA, J. H. DE C. DE. Anarquismo, contracultura e imprensa alternativa no Brasil: A história que brota das margens. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, v. 24, p. 491–508, 2011.

OLIVEIRA, T. B. “Anarquismo e revolução”: Militância anarquista e a estratégia do sindicalismo revolucionário no Brasil da Primeira República. In: SANTOS, K. W.; SILVA, R. V. (Eds.). História do anarquismo e do sindicalismo de intenção revolucionária no Brasil: Novas perspectivas. Curitiba: Prismas, 2018. p. 207–242.

PASSETTI, E.; AUGUSTO, A. Anarquismos e educação. Belo Horizonte/MG: Autêntica Editora, 2008.

PEDROSO, H. A. DA S.; SOUZA, H. C. A. DE. Absurdo da realidade: O movimento punk. [s.l.: s.n.]. v. 6

PLANT, S. The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age. Londres: Routledge, 1992.

RAGO, M. Foucault e as artes de viver do anarco-feminismo. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Eds.). Figuras de Foucault. Belo Horizonte/MG: Autêntica Editora, 2006. p. 165–175.

RIBEIRO, E. Uma história oral do anarcopunk em São Paulo – parte 1. Vice Brasil, 2018a.

RIBEIRO, E. Uma história oral do anarcopunk em São Paulo – parte 2. Vice Brasil, 2018b.

RIBEIRO, E. Uma história oral do anarcopunk em São Paulo – parte 3. Vice Brasil, 2018c.

RIBEIRO, E. Uma história oral do anarcopunk em São Paulo – parte 4. Vice Brasil, 2018d.

RODRIGUES, E. História do movimento anarquista no Brasil. Florianópolis/SC: Universo Ácrata / Editora Insular, 1999.

ROMANI, C. Clevelândia (Oiapoque). Colônia penal ou campo de concentração? Verve, v. 4, p. 112–130, 2003.

SAMIS, A. Clevelândia: Anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil. São Paulo/SP: Imaginário, 2002.

SAMIS, A. Pavilhão negro sobre pátria oliva: Sindicalismo e anarquismo no Brasil. In: COLOMBO, E. (Ed.). História do Movimento Operário Revolucionário. São Paulo/SP: Imaginário, 2004. p. 125–189.

SAMUDZI, Z.; ANDERSON, W. C. As black as resistance: Finding the conditions for libeation. Chico: AK Press, 2018.

SILVA, R. V. Elementos Inflamáveis: Organizações e militância anarquista no Rio de Janeiro e São Paulo (1945–1964). [s.l.] Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2014.

SILVA, R. V. Sementes em terreno pedregoso: O anarquismo na ditadura militar brasileira (1964-1985). In: DELLAMORE, C.; AMATO, G.; BATISTA, N. (Eds.). . A ditadura aconteceu aqui: A história oral e as memórias do regime militar brasileiro. São Paulo/SP: Letra e Voz, 2017. p. 211-228.

SOLANO, E.; MANSO, B. P.; NOVAES, W. Mascarados: A verdadeira história dos adeptos da tática Black Bloc. São Paulo/SP: Geração Editorial, 2014.

ST. JOHN, G. Counter-tribes, global protest and carnivals of reclamation. *Peace Review*, v. 16, p. 421-428, 2004.

TORMEY, S. 'Not in my Name': Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation. *Parliamentary Affairs*, v. 59, p. 138-154, 1 jan. 2006.

VANEIGEM, R. A arte de viver para as novas gerações. São Paulo/SP: Conrad Editora, 2002.

VIEIRA, T. DE J. O efeito Cólera em meio às mutações ideológicas. *Revista História e Diversidade*, v. 7, p. 187-201, 2015.

VIENET, R. Enragés and Situationists in the Occupations Movement, France, May '68. Nova Iorque/NY / Londres: Autonomedia / Rebel Press, 1992.

WOODCOCK, G. História das idéias e movimentos anarquistas - Volume I: A idéia. Porto Alegre/RS: L&PM, 2007.

WU MING. Zapatismo ou barbárie. *Carta*, v. 28, 2003.

UMA PROPOSTA DECOLONIZADORA À GUERRA CONTRA AS DROGAS

Ygor Pierry Piemonte Ditão

Doutorando e Mestre em Integração da América Latina Pelo Programa de Integração da América Latina da Universidade de São Paulo; Especialista em Processo Civil pela Escola Superior de Advocacia; Especialista em Direito Civil pela Universidade Paulista; Professor na Universidade Paulista e Advogado.

Vinicius Gustavo Sandes Solha

Mestre em Direito Penal pela PUC/SP, Especialista em Direito Penal pela EPM e Bacharel em Direito; Advogado; Professor no Centro Universitário UNIFAI.

Raul da Silva Carmo

Mestrando no Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina (PROLAM) da Universidade de São Paulo (USP). Possui graduação em Direito pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), campus de Franca. Advogado.

RESUMO

O presente trabalho investiga a história da luta contra as drogas no Brasil e na Bolívia, observando suas particularidades históricas e culturais para, em seguida, propor uma resposta decolonial à fracassada War on drugs Norte-Americana, observando-se o papel de resposta periférica para o centro e, assim, apontando núcleos de emancipação à imposição central que ignora outras tradições e outras liberdades, além, é claro, de responder às estratégicas restrições internacionais que favorecem apenas os países centrais.

PALAVRAS-CHAVE

América-latina; Povos nativos; Entorpecentes; Criminologia; Decolonial.

ABSTRACT

The present work investigates the history of the fight against drugs in Brazil and Bolivia, observing their historical and cultural particularities and then proposing a decolonial response to the failed North American War on drugs, observing the role of peripheral response for the center and, thus, pointing emancipation nuclei to the central imposition that ignores other traditions and other freedoms, besides, of course, responding to the strategic international restrictions that favor only the central countries.

KEYWORDS

Latin American. Native Peoples. Narcotics. Criminology. Decolonial.

INTRODUÇÃO

Os psicoativos são, como a religião, a política e o desporto, presença permanente na história humana e símbolo de suas diversas fases históricas. Por exemplo, a cannabis é um vegetal com origem na Ásia Central e seu uso remonta há 5.000 anos. Da China, a planta se espalhou pela Coreia, Índia, a região onde hoje se localiza a Ucrânia e, por fim, à Europa, pela Grécia. Os romanos e cartagineses tiveram contato com a planta, que assim também chegou à África e, com as navegações, à América (LEAL-GALICIA; et. al., 2018).

A Coca, por sua vez, é nativa dos Andes e há prova arqueológica de uso humano da planta desde 2.500 anos A.C. A prática de mastigar as folhas de Coca está bem documentada na cerâmica pré-colombiana (LATIN AMERICA BAUREAU, 2021). Ambas as plantas gozavam de importância econômica e social. Cristóvão Colombo tinha em suas embarcações 80 toneladas de velas e cordas de cânhamo. (LEAL-GALICIA; et. al., 2018).

E na história da América Latina, mesmo que na percepção europeia que a conte apenas após a chegada dos próprios nas terras outrora dos povos nativos, não foi diferente e excluída da experiência dos psicoativos em geral, de modo que o cânhamo também foi amplamente cultivado na América portuguesa. A planta teria sido introduzida no Brasil a partir de 1549 pelos escravos traficados que traziam sementes de maconha em bonecas de pano amarradas às tangas que vestiam (CARLINI, 2006). No mesmo sentido, a Coca também tinha centralidade. A historiografia diverge quanto a seu uso ser geral ou restrito à nobreza Inca, porém há consenso do uso da folha para fins alimentares, pois alivia a fome, é um leve estimulante e combate os efeitos do ar rarefeito do altiplano andino; diplomáticos, religiosos e até mesmo como moeda de troca (LATIN AMERICA BAUREAU, 2021).

Ao longo da colonização da América, o cultivo das duas plantas também se expandiu. A ordem real de Carlos III em 1779, autorizava os portos americanos a comerciarem com Espanha e Portugal, entre outros produtos, o cânhamo (CORDA; CORTÉS; ARRIAGADA, 2019). Em 1796, Carlos IV ordenou que se concedessem terrenos a qualquer vassalo que quisesse plantar linho ou cânhamo. Porém, repentinamente a história muda e o uso de tais produtos fica limitado, admitindo-se a licitude apenas de tabaco e do álcool, com a severa campanha internacional contra as demais e, inclusive, sua imposição estratégica pelos detentores do poder internacional em face dos demais países ao arrepio de tradições culturais exclusivas dos segundos, bem como a

dependência econômica iniciando a campanha conservadora da War On Drugs Norte-Americana.

O presente trabalho intenta, portanto, apresentar uma proposta latino-americana à War On Drugs fatalmente fracassada a partir dos espectros e das experiências brasileira quanto sua cultura em relação à maconha e a boliviana em sua tradicionalíssima folha de coca, apresentando, assim, uma resposta à imposição central quanto ao tema que parta e nasça do reduto latino-americano e entenda as diversas dimensões de um bem (cultural, religioso e até econômico) como contrarresposta de uma guerra que mata apenas indígenas, negros e pobres para sustento de oligarquias, partidos políticos e grandes detentores de poderes que, inclusive, gozam do uso recreativo desses psicoativos enquanto deixam para trás “mais de 400 mortes diárias” (TRABAZO, 2018) na hipócrita repressão dos que têm fome e permissão dos que têm fartura, recorrendo-se, para tanto, da revisitação bibliográfica e do método histórico crítico, dividindo-se o trabalho em três capítulos essenciais: (i) a análise da experiência brasileira; (ii) a análise da experiência boliviana; e (iii) a proposta decolonial da guerra contra as drogas.

A POLÍTICA DE DROGAS NO BRASIL

O fiasco contemporâneo da war on drugs experimentada pelo Brasil por imposição internacional não é o modelo que desde sempre existiu. Antes que esse fenômeno atual se materializasse – mesmo no mundo – as drogas, em si, não eram vistas ou percebidas como o grande mal do século, posto que “as formas de ingestão (de comida, bebidas e psicoativos) são elementos fundamentais da cultura material. Servir e distribuir esses elementos são atividades centrais nos grupos humanos” (TORCATO, 2016: 23).

O Brasil apareceu no curso de uma história já em andamento quando na Europa se viu os efeitos das descobertas marítimas e os choques da Reforma Protestante. Por isso, antes mesmo que pudesse, importou as experiências lusitanas que se impuseram aos nativos-brasileiros ignorando-se quaisquer posições deles quanto à licitude, validade ou até mesmo espiritualidade do uso dessas substâncias e, ainda, viu-se na imposição de adotar apenas as drogas aceitas pelos próprios europeus, como se vê, por exemplo, “o destilado como instrumento de troca com os indígenas ficou registrado nos relatos dos europeus que circulavam pelo país nos tempos coloniais e imperiais” (TORCATO, 2016: 43).

No entanto, as particularidades do Brasil colônia imporiam limites à adoção externa dos modelos europeus, como, por exemplo, o fato de o “Brasil colonial é marcado pela carência de físicos formados e pela ausência de drogas e de remédios consagrados na Europa” que, evidentemente, “dava ampla margem de atuação para curadores leigos” (TORCATO, 2016: 66) e, com esses fatores internos, bem como a natureza destinada à colônia de expropriação que impediu a plena implantação do viés restritivo inaugurado na Europa e mantendo os diversos vieses agasalhados pelos entorpecentes.

Nesse sentido, aliás, Souza & Calvate apresentam três funções primordiais:

[...] a droga como valor de uso [...] Inicialmente, as drogas tinham um sentido social e sagrado. Eram utilizadas por terapeutas que, com um fundamento mágico e sem uma lógica racional, atingiam resultados eficazes na cura de doenças. [...] Além do uso farmacológico, os psicoativos também eram utilizados em festas [...] A droga – do valor de uso ao valor de troca. Com a consolidação do mercantilismo, que acarretou na centralização do poder, na formação dos estados nacionais e na assiduidade do comércio e das trocas de produtos entre povos distantes, as drogas ganharam um novo papel [...] Assim, esses bens eram predominantes entre os conjuntos de produtos trocados nas expedições marítimas. [...] A droga – da mercadoria à proibição. Aproximadamente, da metade do Século XIX ao início do Século XX, as drogas como a cocaína e outras derivadas do ópio eram amplamente consumidas por todo planeta. As indústrias farmacêuticas europeias e o monopólio britânico de ópio formavam pontos geograficamente estratégicos de domínio econômico e político, que se mantinham no comércio legal desses bens. No entanto, a partir do Século XX, iniciou-se uma discussão acerca da nocividade dessas substâncias. A Conferência de Xangai sobre o Ópio, em 1909, não estabeleceu interdições, mas realizou o primeiro debate sobre o controle do mercado de psicoativos (RODRIGUES, 2005). A questão da proibição das drogas foi uma iniciativa dos Estados Unidos e se consolidou no clima da política do presidente Roosevelt, Big Stic, que colocava ao país a missão “caridosa” de interferir nos países latino-americanos, ajudando-os a manter autonomia frente ao domínio europeu (SCHILLING, 2002). Essa luta contra as drogas assemelhou-se ainda na Conferência, em Xangai, a essa política estadunidense de tentar “salvar” o povo asiático que sofria dos males causados pelo mercado do ópio. Nesse período, impedir o comércio de psicoativos representava, sobretudo, contrariar a supremacia geográfica e econômica da Europa. (SOUZA; CALVETE; 2017: 4, 5, 11, grifo do autor).

No Brasil, porém, duas histórias trabalharam paralelamente: (a) a dos colonizadores quando “trazida pelos escravos e origina-se deste

¹ Nesse sentido, aliás: “As primeiras medidas proibicionistas no Brasil iniciaram-se durante o século XIX, com o objetivo de controlar a produção, comércio e uso da maconha (FRANÇA, J., 2015; SOARES, 2016). Nessa conjuntura, o Estado brasileiro também interveio com sua política sobre as drogas por meio de duas atribuições: a regularização, que foi sancionada por mecanismos legislativos; e a fiscalização, que visava obedecer às normas penais previamente determinadas. Segundo Rodrigues (2010b), a legislação brasileira, em conjunto com as políticas sobre drogas, tem sido bastante influenciada pelas convenções das Nações Unidas e por outros organismos internacionais [...] Nesse cenário internacional para o controle de psicoativos, o País se comprometeu a lutar contra o tráfico, reduzir o consumo e realizar o controle penal” (SANTOS; 2018: 28).

² Nesse sentido, comentário se tem: “Seguiu-se um período de grande incremento do uso da cocaína, do ópio e dos respectivos alcalóides, sobretudo entre as pessoas mais abastadas e cultas. O ópio começava a usurpar o lugar cimeiro do álcool, preocupando a Grã-Bretanha de finais do século XIX, pelos malefícios que começavam a sentir-se (Farate, 2001). Entretanto, o cânhamo era utilizado com fins terapêuticos, sendo prescrito à Rainha Vitoria como alívio das dores menstruais, e tendo até direito ao selo de aprovação real (Aldridge, 2001). Os mecanismos de generalização do consumo de substâncias foram vários, incluindo modas, e até guerras. A morfina, por exemplo, foi usada indiscriminadamente entre os feridos da Guerra de Secessão nos Estados Unidos da América, entre 1861 e 1865, vindo a originar a então designada “doença do exército”, pelas grades situações de dependência então criadas. Os próprios missionários religiosos, a par da mensagem divina, levavam consigo heroína e morfina, que eram usadas com objetivo de recuperar os dependentes do ópio na China onde, ainda atualmente

período o nome mais popular atribuído à Cannabis, que é popularmente conhecida como ‘maconha’, que vem do idioma quimbundo, de Angola” (QUEIROZ, 2008: 31) que nos seus fluxos de expropriação primeva acompanhou o paradigma Europeu que, sinteticamente, o uso de entorpecentes teve sua primeira proibição em 1603 “foram as Ordenações Filipinas, de 1603” (DANTAS, 2017: 9) e, posteriormente, pequenos passos para a proibição total até o apogeu da segunda metade do século XX¹ (SANTOS; 2018) enquanto, em contrapartida, (b) os colonizados em que “o tabaco era sagrado entre todas as tribos tupis, não só por suas propriedades tidas por medicinais como, ainda, por causa das condições místicas que lhe eram atribuídas” (PINTO; 1958: 96) que, em apertadíssima síntese, foi absolutamente ignorado pelo sistema normativo vigente em, praticamente, um sepultamento e, ainda, criminalização por imposição internacional da cultura dos nativos, tornando irretocável a conclusão de que “é importante destacar que o INCB desconsidera as especificidades culturais das nações, sobretudo as latino-americanas: as tradições culturais indígenas e afrodescendentes, sobretudo seus usos ritualísticos, espirituais e culturais” (SANTOS; 2018: 30).

Dessa maneira, duas frentes se apresentam na história das drogas no Brasil: (i) a proibição internacional supostamente fundada em valores médicos, mas que, coincidentemente, conjuga-se com pretensões econômicas das grandes nações do norte, e, (ii) o completo silenciamento das tradições culturais nativas, impedindo, de um lado, o uso econômico dos entorpecentes como fez a Grã Bretanha até a Guerra do ópio ou, mesmo, dos Estados Unidos da América no uso de morfina em seus soldados da Guerra Civil. (NUNES; JÓLLUSKIN; 2007).²

Historicamente a cultura brasileira sobre as drogas é simples: (i) livre (da colonização até o final do século XVIII); (ii) início das discussões sobre restrições do início da Era Moderna (início do Século XIX e início do Século XX); e, (iii) fase contemporânea de restrições (da segunda metade do século XX até hoje), que, coincidentemente, segue o mesmo protótipo imposto pelas grandes nações do norte (sobretudo por força dos Estados Unidos da América da terceira fase). No entanto, essa divisão é deveras diminuta, de modo que se mostra mais razoável a divisão em cinco fases de Torcato, a saber: (1) de 1824-1904; (2) 1904-1932; (3) de 1932-1964; (4) 1964-1999 e (5) de 2006 até hoje.³

O primeiro período foi marcado pela cultura liberal iluminista que vinha da Europa e seu choque com o império brasileiro, de modo que “a concepção de atividade econômica como privilégio real entrava em

a morfina é conhecida por "ópio de Cristo". (NUNES; JÖLLUSKIN; 2007: 235).

³ Deve-se anotar que o Brasil é um país signatário dos mais diversos tratados internacionais no que diz respeito à questão de narcotráfico como, por exemplo, os seguintes tratados: 1) Convenção Única sobre Entorpecentes 1961 que foi internalizada pelo Brasil sob o Decreto nº 54.216 de 27 de Agosto de 1964; 2) Convenção de Viena sobre Drogas que foi internalizada pelo Brasil sob o Decreto nº 154 de 26 de Junho de 1991; 3) Convenção sobre Substância Psicotrópicas de 1971 que foi internalizada pelo Brasil sob o Decreto nº 79.388 de 14 de Março de 1977.

⁴ Nesse sentido, outra vez: "Como uma resposta à expansão e à criação de novas drogas, a Comissão de Narcóticos da ONU, estabeleceu, na Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas, em 1971, um sistema de controle internacional, separando essas novas substâncias pela capacidade de gerar dependência e de tratamento terapêutico. Se por um lado a proibição desses produtos pretendia inibir o consumo, por outro implicou numa larga margem do contrabando e do mercado negro. A fim de conter o tráfico e a lavagem de dinheiro, a Convenção contra o Tráfico Ilícito de Drogas Narcóticas e Substâncias Psicotrópicas, organizada em 1988, pela ONU, estipulou medidas para resolver esse problema que, ao que tudo indica, se tornou mais grave que o consumo" (SOUZA; CALVETE, 2017: 14).

conflito com a doutrina do livre comércio" (TORCATO, 2016: 253), mas que, em geral, prevaleceu a segunda concepção com o avanço sempre constante das restrições de liberdades profissionais pela outorga de títulos pela monarquia e, em seguida, por um federalismo muito mal aplicado pela primeira constituição republicana que, no final das contas, se resumiu a uma medida antieconômica, ou seja:

Fiore (2005, p. 263) destacou também o caráter racial dessa legislação, menos voltada para o fármaco e mais para a necessidade de não permitir a aglomeração de escravos no centro comercial. Além desses dois aspectos – antiguidade do uso e da repressão; caráter racial e social – também é preciso destacar o aspecto estritamente comercial das medidas municipais. Ela foi inserida em um Título das posturas que tratava sobre a venda de gêneros, remédios e atuação dos boticários. (TORCATO, 2016: 256)

De 1914-1932 o proibicionismo tem aparência federalista, como disse Torcato. Sua marca foi o Decreto nº 5.156, de 1904 que, conforme "Rodrigues (2004, p. 46) considera essa lei um marco da intervenção estatal na conduta individual 'sob o pretexto paternalista de proteção institucional'" (TORCATO, 2016: 269). A campanha contra as drogas começou, mas ainda era efêmera porque diluída no modelo federal e, então, quando no período de 1932-1964 se vê o centralismo assumir não só o país, mas "a submissão de licenças ao Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP) teriam criado um novo modelo de gestão repressiva" (TORCATO, 2016: 289).

No entanto, os Estados Unidos passam a um novo patamar de rigor a War on drugs⁴ e, evidentemente, impõem-na aos seus pares (não tão par assim). De 1964-1999 marcou-se um período de intensa intervenção norte-americana por dois grandes motivos: (i) primeiro para estabelecer seu cerco na Guerra Fria sob a América Latina, e, ainda, (ii) segundo para intensificar sua intervenção em sua guerra às drogas cuja "verticalização e centralização das políticas repressivas sobre o uso de entorpecentes também foi verificada no Brasil, denotando a inspiração do modelo institucional estadunidense" (TORCATO, 2016: 315).

Para, enfim, cristalizar o período contemporâneo marcado pela crise de um proibicionismo que, por seu fiasco e seus efeitos colaterais severos como o encarceramento em massa e aumento das desigualdades sociais levou ao fato de que "no início do século XXI se percebe a ascensão dos movimentos sociais que lutam pela descriminalização do uso de drogas" (TORCATO, 2016: 338) e, assim, à

compreensão estranha que a imposição norte-americana não parece mais sustentável quando:

A Casa Branca divulga anualmente o Relatório Sobre Estratégia Internacional de Controle de Narcóticos. Seu funcionamento é basicamente o seguinte: os governos nacionais do mundo todo são avaliados de acordo com o grau de combate ao narcotráfico apresentado no ano em questão, e é claro, quem avalia é o próprio governo dos Estados Unidos. É como se os Estados Unidos fossem uma organização com poderes de polícia sobre os demais países do mundo. (QUEIROZ, 2008: 50)

De um lado um espaço econômico é impedido de ser utilizado sinalizando uma irrestrita obediência aos modelos impostos, principalmente, pelos Estados Unidos da América, e, de outro lado a história dos povos indígenas é completamente esquecida (como esse pequeno relato da história brasileira estatal ao arrepio das tradições, costume e cultura dos povos nativos), marcando uma visão que é tudo, menos latino-americana para a questão das drogas, a não ser, evidentemente, os efeitos colaterais que essa guerra inútil criou.

A POLÍTICA DE DROGAS NA BOLÍVIA

Neste capítulo, por sua vez, o que se depreende é que a situação dos cocaleros bolivianos e a política antidrogas imposta pelos Estados Unidos da América é o grande eixo histórico e, provavelmente, seu marco central sobre os entorpecentes de um modo geral, vez que contra a Bolívia se viu uma atuação ainda mais intensa comparado aos demais países da América Latina. Projeto iniciado por Harry J. Anslinger empossado como o primeiro U.S Commissioner of Narcotics e que estabeleceu de modo ainda mais agressivo a War on Drugs até 1962, quando saiu do cargo (LIMA, 2009).

Nisso se vê uma história semelhante que acompanha a vida da Bolívia com a brasileira, no entanto, com destaque para outra planta responsável pela droga; enquanto Brasil tinha por destaque de muito tempo a maconha, a na Bolívia foi e é a coca. Porém, sua raiz cultural é consideravelmente mais forte do que a experiência brasileira consagrada, principalmente, pelo tráfico de escravos, uma vez que na Bolívia:

Os autores Henman (1981), Salas (1986) e Gagliano (1994) fazem eco à ideia de que pesquisas antropológicas, etno-históricas e arqueológicas têm reconhecido o uso da planta há quatro mil anos, existindo ainda a certeza de que todas as pessoas do

mundo andino consumiam coca, fosse por contatos culturais ou espontaneamente. (BARRETO, 2013: 629)

No entanto, tal qual a experiência brasileira, a Bolívia presenciou uma estranha e impositiva guinada da percepção sobre essa planta, em específico, e todas as demais psicoativas. Claro que, antes da atual War on drugs norte-americana, houve tentativas outras de enfrentar o uso da coca, todavia, mesmo após imposições restritivas do clero romano, se viu sua impraticabilidade quando “a proibição não durou muito tempo, pois os espanhóis constataram que os índios não conseguiam fazer o trabalho pesado sem o uso da coca” (BARRETO, 2013: 630/631) e, por isso, “mais tarde, em 1569, o rei Felipe II da Espanha declarou o ato de mascar a coca hábito essencial à saúde do índio (Ferreira, Martini, 2001)” (BARRETO, 2013: 631).

A história boliviana sobre as drogas, por sua vez, pode ser dividida em três grandes marcos históricos: (a) da colonização até 1860 com a descoberta da cocaína; (b) da descoberta em 1860 da cocaína até a War on drugs sepultada em 2009 com a feitura da nova Constituição da Bolívia; (c) de 2009 até hoje e as polêmicas discussões acerca do narcotráfico e o uso tradicional da coca na Bolívia.

O primeiro período, como se depreende, é marcado pelo uso indiscriminado da coca com algumas resistências da Igreja Católica, mas suplantada pela necessidade do uso forçado do labor do povo nativo e, conseqüentemente, a coca manteve-se como valor cultural e, claro, como produto economicamente aferível. No segundo período, porém, as coisas tomam caminhos diferentes recheados de idiossincrática ironia, uma vez que a descoberta da cocaína por um europeu afetar a vida do uso tradicional da coca dos povos latino-americanos, punindo os nativos pelo uso impensado, até então, da coca a ser experimentado pelos gigantes do norte e não pelos povos originários e culturalmente acostumados ao uso equânime do psicoativo.

Nesse sentido, a doutrina narra:

Com a descoberta da cocaína, em 1860, pelo químico alemão Albert Niemann, a folha de coca e o mais novo e milagroso alcaloide tomavam lugar de destaque nas ciências médicas da época. Entretanto, as percepções sobre a cocaína sofreram transformações ao longo de mais de um século, tornando-se uma droga ilícita e alvo de ações internacionais proibicionistas. O resultado desse processo foi não somente uma radical mudança estrutural com fundo econômico e político no Peru, mas, sobretudo, a conseqüente estigmatização da folha de coca e do seu uso tradicional, que se reflete até os dias atuais. (BARRETO, 2013: 631)

⁵ Seção II. Coca. Artigo 384. O Estado protege a coca originária e ancestral como patrimônio cultural, recurso natural renovável da biodiversidade da Bolívia, e como fator de coesão social; em seu estado natural não é narcótico. A revalorização, produção, comercialização e industrialização se regerá mediante a lei. (BOLÍVIA, 2009). (Tradução livre nossa).

O que se percebe é que a cocaína “é um produto que surge neste contexto de grandes transformações econômicas e culturais” (TORRELIO, 2007: 65) no qual “os homens do século XIX tomavam algumas drogas como láudano (líquido derivado do ópio), o ópio, o haxixe; eram consideravelmente mais baratos que a cerveja, a genebras e o tabaco, e poderiam obtê-los em qualquer boticário ou farmácia” (TORRELIO, 2007: 66).

No entanto, a mesma epidemia que assolou no Brasil assolou a Bolívia (e aqui não se fala do vício em entorpecentes da população, que também teve, é claro, mas do intervencionismo Norte-Americano) e, assim, o Século XX será marcado pela crescente evolução da intensidade norte-americana na luta contra os entorpecentes em todo o mundo, arrogando-se paladinos da humanidade acerca do tema e, tal qual a situação brasileira, ignorou por completo aspectos culturais, sociais e até econômicos atinentes às populações nativas, fixando-se numa luta invencível:

A declaração de “guerra às drogas” foi emitida pela primeira vez nos anos 1970 no governo do presidente Richard Nixon. As primeiras políticas desenvolvidas se concentravam majoritariamente no impedimento da entrada de drogas pelas fronteiras estadunidenses. Havia uma preocupação com a segurança nacional. Já nos anos 1980, principalmente na administração de Ronald Reagan, este discurso se expandiu para a América Latina e o governo norte-americano passou a utilizar o termo “narcotráfico”. Houve a vinculação dos grupos narcotraficantes com as guerrilhas de esquerda latino-americanas e as autoridades estatais afirmavam que, para impedir o fluxo de drogas para os Estados Unidos eram necessárias medidas de combate na fonte de oferta destas substâncias ilícitas, ou seja, as políticas antidrogas deveriam ser aplicadas nos países produtores destas substâncias (TOKATLIAN, 1988). (CASTRO, 2018: 03).

No entanto, esse combate foi infrutífero. Pior, serviu de combustível para problemas mais profundos no seio da vida boliviana quando, então, ignoraram uma cultura milenar do uso da coca e, por isso, nas variáveis da política a War on drugs foi suplantada por Evo Morales que já em janeiro de 2006 “anunciou a modificação da política sobre drogas com o slogan ‘Coca sim, Cocaína não’, colocando em marcha um processo denominado ‘nacionalização da política contra o narcotráfico’” (ACHÁ, 2014: 03) que, em seguida, culminou na Constituição Boliviana de 2009 como, pragmaticamente, na ruptura da imposição Norte-Americana de War on drugs em seu art. 384 ao proteger a coca originária.⁵

⁶ Nesse sentido, observe-se: “O presidente da Bolívia, Evo Morales, orgulha-se de ser um incentivador das plantações de coca, a matéria-prima de mais de metade da cocaína e do crack consumidos no Brasil, sob o argumento de que as folhas servem para produzir chás e remédios tradicionais. Apenas um terço da coca plantada em seu país, contudo, atende a essa demanda inofensiva, segundo estimativa das Nações Unidas. O restante abastece o narcotráfico e, como consequência, contribui para corroer a vida de quase 1 milhão de brasileiros e de suas famílias. Agora, surgem evidências de que a cumplicidade do governo boliviano com o narcotráfico vai além da simples defesa dos *cocaleros*, os plantadores de coca” (TEIXEIRA, 2012).

⁷ Tradução Livre: “Aquele que vai traficar com substâncias controladas será sancionado com prisão de dez a vinte e cinco anos e dez mil a vinte mil dias multa”.

⁸ Tradução Livre: “O dependente e o consumidor não habituais que forem surpreendidos em posse de substâncias controladas em quantidades mínimas que se suponham são para seu consumo pessoal imediato, será internado em um instituto de farmaco-dependência público ou privado para seu tratamento até que tenha convicção de sua reabilitação”.

⁹ Tradução Livre: “Para efeitos legais se estabelece a diferença entre a coca em estado natural, que não produz efeitos nocivos à saúde humana; e a coca *“iter criminis”*, que é a folha em processo de transformação química que isola o alcaloide cocaína e que produz efeitos psicofisiológicos e biológicos nocivos para a saúde humana e é utilizada criminalmente”.

Com esse novo cenário marcado, inclusive, com “a expulsão dos agentes da DEA (Drug Enforcement Administration) em novembro de 2008. A agência norte-americana foi acusada, pelo presidente Morales, de corrupção e práticas de violação de direitos humanos” (CASTRO, 2018: 02), de um lado; enquanto de outro lado viu-se severas acusações também contra a Bolívia perpetradas, inclusive, pela mídia brasileira⁶. Tanto uma posição quanto a outra ignoram – igualmente ao depreendido da experiência brasileira no capítulo anterior – o fator cultural dos nativos primevos e, claro, a coincidente pressão econômica norte-americana cerceando estratégicos pontos econômicos que poderiam fazer frente ao poder econômico do grande país do norte.

Em termos normativos, aliás, é importante anotar que com o art. 48 da Lei nº 1008/88 que diz: “El que traficare con sustancias controladas será sancionado con presidio de diez a veinticinco años y diez mil a veinte mil días de multa”⁷ (BOLÍVIA, 1988) bem como com o art. 49 da referida Lei nº 1008/88 que diz o seguinte:

El dependiente y el consumidor no habitual que fuere sorprendido en posesión de sustancias controladas en cantidades mínimas que se supone son para su consumo personal inmediato, será internado en un instituto de fármaco dependencia público o privado para su tratamiento hasta que se tenga convicción de su rehabilitación.⁸ (BOLÍVIA, 1988).

Porém, veja que em nenhum momento este diz quais são os tipos de drogas, nem fala se a folha de coca é um tipo de entorpecente; porém na Lista I da Lei nº 1008 de 19 de julho de 1988 aparece como substância proibida para consumo a cocaína. Tanto é assim que o Artigo 3 da Lei nº 1008 de 19 de julho de 1988 conclui que:

Para efectos legales se establece una diferencia entre la coca en estado natural, que no produce efectos nocivos a la salud humana; y la coca *“Iter criminis”*, que es la hoja en proceso de transformación química que aísla el alcaloide cocaína y que produce efectos psicofisiológicos y biológicos nocivos para la salud humana y es utilizada criminalmente.⁹ (BOLÍVIA, 1988).

Observe-se, dessa maneira, que, de um lado, “sem dúvida alguma, o setor produtor de coca e cocaína é o de maior importância individual na economia boliviana, atualmente como no passado” (TORRELIO, 2007: 52), de modo que “com relação ao Produto Interno Bruto (PIB) Bolívia alcançou um valor oficial de 3 bilhões de dólares, segundo a Drug Enforcement Administration (DEA-USA) Ou seja: entre 80 e 90% do PIB real vem da exportação de folha de coca e pasta base de coca” (TORRELIO, 2007: 59), enquanto, porém, de outro lado “neste contexto, a

defesa do consumo da folha de coca pelos indígenas dos Andes é uma questão importantíssima, já que a restrição para eles é igual para o resto do mundo” (TORRELIO, 2007: 58), e, conseqüentemente, deixam de fornecer meios outros de subsistência e, ironicamente, criminalizam a única que têm.

Com isso, a experiência da Bolívia se assemelha muito da brasileira pela pressão norte-americana, mas, em virtude das particularidades inexoráveis à vida boliviana e sua sólida dependência financeira à folha de coca, implicou em um revide normativo de autorização de seu plantio pelo art. 384 da sua própria Constituição para salvaguardar, é evidente, tanto o viés econômico quanto às particularidades dos povos originários vinculados milenarmente ao cultivo da folha de coca, marcando uma luz de resistência latino-americana para a War on drugs que compreende a complexa dimensão da dependência, mas, todavia, não ignora as particularidades culturais exclusivas do povo latino-americano e, claro, a força econômica, cujos espectros somadas à experiência brasileira permitem apontar uma proposta latino-americana à questão de uma nova missão das questões das drogas.

UMA PROPOSTA DECOLONIZADORA AO FIASCO DA WAR ON DRUGS

O que se observa nas experiências desses dois países (escolhidos pelo símbolo cultural da folha de coca da Bolívia e a representação político-econômica do Brasil tanto regional como internacionalmente) é que tanto a cannabis como a coca tiveram sua produção e consumo para fins econômicos, quando de acordo com os interesses da administração colonial, permitidos e incentivados e assim a situação destas plantas se manteve até o início do século XX.¹⁰

Até 1888 a maconha constava em formulários médicos como uma droga eficiente contra a bronquite e asma. Em 1905 ainda é possível observar anúncios das cigarrilhas Grimault de Cannabis indicados como um remédio para asma, catarros, insônia, roncocal e flatos. Em 1930 ainda era presente em compêndios médicos a prescrição da maconha como calmante e antiespasmódico, aconselhando seu uso para combater úlceras gástricas, insônia, nevralgias, disenterias (CARLINI, 2006). A proibição de duas plantas que tinham profunda importância econômica e penetração sociocultural em suas respectivas populações tem relação com dinâmicas históricas globais que adquirem contornos específicos tanto no Brasil, como na Bolívia distantes de suas realidades e impostas por forças alienígenas.

¹⁰ Mesmo que a experiência brasileira seja marcada por legislações embrionárias antidrogas como, por exemplo, o que ocorreu no Brasil (diferentemente da Bolívia que como dito é produtor de folhas de coca), a política de drogas começou ainda no Brasil Colônia, uma vez que o Brasil em termos penais foi basicamente governado por duas legislações portuguesas desde o seu descobrimento que de 1500 até 1603 vigoraram no Brasil às Ordenações Manuêlinas e de 1603 até 1830 vigoraram às Ordenações Filipinas que traziam expressamente no Livro V mais especificamente no Capítulo LXXXIX que: “Nenhuma pessoa tenha em sua caça para vender rosalgar branco, nem vermelho, nem amarelo, nem solimão, nem água dele, nem escamonéa, nem opio, salvo se for Boticario examinado, e que tenha licença para ter Botica, e usar do Officio. E qualquer outra pessoa que tiver em sua caça alguma das ditas cousas para vender, perca toda a sua fazenda, a metade para a nossa Câmara, e a outra para quem a acusar, e seja degradado para África até nossa mercê. E a mesma pena terá quem as ditas cousas trouxer de fora, e as vender as pessoas, que não forem Boticarios” (BRASIL, 1870). Na é que na experiência cotidiana a proibição não alcançou, como contemporaneamente, a força e a realidade impeditiva e punitiva de hoje.

Os processos de independência das colônias latino-americanas e a necessidade do controle da população pelas elites dos países em formação, as novas teorias eugênicas e racistas do Século XIX, a ascensão da medicina enquanto ciência e os avanços da química na segunda revolução industrial que permitiram a criação de medicamentos sintéticos, são concausas da proibição. Ao longo do Século XIX, as teorias lombrosianas e, mais tarde, o eugenismo criaram estigmas, relacionando raça e hábitos religiosos e culturais como fatores criminógenos, criando o imaginário do consumidor de maconha como criminoso nato.

Os avanços da psiquiatria e da medicina com a teoria microbiana da doença também são fatores fundamentais para a compreensão da proibição, pois a classe médica e científica almeja monopolizar o controle da prescrição de medicamentos e a substituição da medicina tradicional pela medicina científica. Assim não há somente um discurso desmoralizante da medicina popular, como também o surgimento de leis que impedem a população de acessar as plantas necessárias às práticas de medicina tradicional e de costumes puramente recreativos.

A segunda revolução industrial e o advento da química fez com que a nação mais industrializada do período, os EUA, defendesse seus interesses comerciais e sua ideologia ao propagar a proibição das drogas, substituindo os fármacos clássicos, de origem natural que podiam ser plantados e obtidos pelas populações até mesmo dos países menos industrializados, por drogas sintéticas, produzidas nos laboratórios norte-americanos, criando um monopólio mundial.

Nesse ponto é possível perceber que a proibição dos psicoativos não é e nunca foi uma resposta latino-americana ao assunto, mas que, na verdade, existem dois centros gravitacionais periféricos que apresentam uma resposta diferente para a medida, a saber: (i) a resposta nativa e a impossibilidade de criminalização dos usos não entorpecentes das matrizes naturais das drogas (cultural, religioso e medicina tradicional) e, (ii) a apropriação econômica da autonomia latino-americana ante a incongruência permissiva das drogas do Norte (tabaco e álcool), e, com isso, mostram uma resposta propriamente latino-americana para um problema global acerca da War On Drugs que precisa ser revista.

No primeiro ponto que observa a realidade, sobretudo, indígena, é preciso frisar crítica de que a criminalização da cultura nativa implica na manutenção da mensagem de que “a ideia de que os europeus eram superiores aos nativos das Américas” (DITÃO; MARCELLO, 2019: 744) e,

consequentemente, mantém o estigma colonizador marcado, principalmente, por teorias insustentáveis de superioridade cultural e, consequentemente, na manutenção da sujeição violenta, pois:

[...] na prática as Cortes Internacionais têm aplicado uma autodeterminação dos povos mitigada que tenta conciliar os Estados-nações com os povos indígenas, mas que, ante ao colossal gigante de Hobbes acaba por aniquilar as pequenas comunidades indígenas, sobretudo, ademais, quando se depara com a percepção estatocêntrica de autodeterminação dos povos, onde, conforme Soliano esclarece que o mútuo reconhecimento não parece incluir povos como os indígenas. (DITÃO; MARCELLO, 2019: 757/758)

Destaca-se, com isso, a compreensão do processo colonizador em continuação onde “as suas implicações traumáticas para a subjetividade do colonizado, só se tornam inteligíveis quando tomados em suas determinações historicamente concretas” (FAUSTINO, 2018: 151), ou seja, “a modernidade capitalista e a sua necessidade de converter o que é genuinamente humano em objeto de acumulação” (FAUSTINO, 2018: 151), sinalizando que a capacidade e destreza do povo indígena de, por exemplo, dimensionar as ervas como coca e o povo afrodescendente a cannabis como símbolos ritualístico e cultural é impensável ao centro mundial e, por isso, deve ser aniquilado ou conspurcado como prática subversiva e inferior de dependência química.

A visão, portanto, da proibição das plantas tradicionais de povos como os afrodescendentes e indígenas não é apenas uma situação de sepultamento cultural, mas a continuidade colonial que ganhará seu apogeu no Século XX marcada pelo neocolonialismo, uma vez mais que:

O neocolonialismo, porque se propõe presta justiça à dignidade humana em geral, dirige-se essencialmente à burguesia humana em geral, dirige-se essencialmente à burguesia e aos intelectuais do país colonial.¹¹

Hoje, os povos já não sentem o ventre em paz quando o país colonial reconheceu o valor das suas elites. Os povos querem que tudo mude realmente e imediatamente. É por isso que a luta recomeça com uma violência irrecusável.

Nesta segunda fase, o ocupante eriça-se e ataca com todas as forças. O que foi arrancado pelos bombardeamentos é reconvertido em resultados de livres negociações. O antigo ocupante intervém, ciente de seus deveres, e instala novamente a sua guerra num país independente.

Todas as antigas colônias, da Indonésia ao Egito, passando pelo Panamá, que quiseram denunciar os acordos arrancados pela força, acharam-se na obrigação de suportar uma nova guerra e

¹¹ Nesse sentido, conjumina-se a este posicionamento o alerta de que “não houve caudilho revolucionário que não fosse acompanhado de conselheiros intelectuais, membros de confusas estruturas administrativas, reorganizadores das equipes burocráticas indispensáveis (frequentemente lançando mão das equipes anteriores), integrantes obrigados de delegações ao exterior, e ainda foi possível vê-los passar um círculo áulico a outro, às vezes mudando a engalanada fanfarra que desfilava em uma cidade provinciana pela esfarrapada corte que se improvisava em um acampamento militar” (RAMA, 2015: 137).

algumas vezes tiveram de ver sua soberania de novo atingida e amputada.

¹² “O racismo latino-americano é, como se vê, fruto europeu de exportação que, transplantado aqui, vicejou que foi um horror”. (RIBEIRO, 2010: 88).

Os famosos direitos do ocupante, a chantagem com um passado de vida comum, a persistência de um pacto colonial rejuvenescido, são as bases permanentes de um ataque conduzido contra a soberania nacional. (FANON, 1980: 147)

¹³ Complementa o autor: “é um universal concreto que constrói um universal descolonial, respeitando as múltiplas particularidades locais nas lutas contra o patriarcado, o capitalismo, a colonialidade e a modernidade eurocentrada, a partir de uma variedade de projectos históricos ético-epistémicos descoloniais”. (GROSGUÉL, 2008: 144).

Nessa perspectiva, a segunda força se encontra com a primeira e o caráter de continuidade do projeto colonizador da criminalização das tradições de povos indígenas e afrodescendentes¹², como a maconha no Brasil e a coca na Bolívia, que ignoram culturas e valores outros que não o europeu/norte-americano (condenando, por exemplo, o uso recreativo da cannabis e a tradição milenar da folha de coca boliviana) encontra a perspectiva das restrições internacionais às incoerentes restrições seletivas que, por exemplo, tornam lícitas as drogas que sempre foram do Norte/Centro como álcool e tabaco, mas não outra periférica como a coca ou a maconha.

Nesse momento argumentativo, vê-se que “ao voltar sobre si mesma, a América Latina oferecia uma nova interpretação sobre o universal” e, assim, “não se tratava de separar a periferia do centro [...] mas de destacar a dinâmica e estrutura da desigualdade global” (BARBOSA, 2012: 222) e, permitindo com isso vencer a sensação de que “não se acredita que esse pensamento tenha valor, se vem do norte parece ter mais” (MARTÍN-BARBERO, 2008: 145). Isso só é possível reconhecendo que na América Latina “os obstáculos ao desenvolvimento são principalmente de natureza institucional” (FURTADO, 2019: 43) de um nascimento como repetição acrítica de modelos estranhos à nossa realidade, já que “nem o livro europeu, nem o livro ianque davam a chave do enigma hispano-americano” (MARTÍ, 2011: 27).

A imposição norte-americana de proibição de entorpecentes é insustentável quando ele mesmo é incapaz de evitar seu consumo em seu imenso território, e, ainda, é insustentável quando faz seletiva restrição de entorpecentes e, por isso, faz com que a liberação por parte da América Latina signifique não apenas “diversidade anticapitalista descolonial universal radical,” (GROSGUÉL, 2008: 144)¹³ e, com isso, resposta latino-americana é tornar um problema enorme uma possibilidade de renda tão valorosa como a indústria de álcool e tabaco para os países de Centro:

Fica claramente identificável que as organizações ilegais fortaleceram-se, uma variedade maior de drogas ilícitas fica a disposição dos usuários ou consumidores, e a violência que acompanha todo o negócio ilegal não para de crescer.

Enormes quantias são gastas em trabalhos de repressão, prevenção e cuidados médicos para tratamentos dos usuários por parte do Estado, ao passo que, em caráter privado, empresas perdem pela produtividade de seus trabalhadores adoecidos.

Visto que, a decisão de se consumir ou não drogas psicoativas só diz respeito à uma escolha individual, tal usuário, ao optar pelo uso de determinada substância deveria se responsabilizar pelo seu ato, mediante pagamentos de impostos ao adquirir tal produto; e multas, penas ou prisões caso o consumo abusivo levasse risco a liberdade ou a saúde de terceiros.

Como hoje acontece com os cigarros, através de multas para uso em locais fechados ou o uso em determinados espaços públicos, e com a bebida consumida em excesso através do pagamento de multas ou privação da liberdade, conhecida popularmente como lei seca.

Em ambos os casos não se retira a liberdade individual de escolha, onde cada consumidor pode optar em consumir ou não seu cigarro ou sua bebida, mas sabe que ao consumir estará sujeito às aplicações penais previstas em lei.

A produção e comercialização estariam sujeita ou a manutenção do Estado, ou as forças privadas, e em ambos os casos haveria uma desoneração dos cofres públicos, e os recursos destinados ao combate e a repressão poderiam ser alocados para outros setores como a saúde, a prevenção, campanhas educativas, educação, entre outros. (QUEIROZ, 2008: 89)

Desse modo, dois eixos demonstram o valor da liberdade do consumo, produção e venda de psicoativos como maconha e coca: (i) o valor cultural de onde emergiram do povo afrodescendente e nativo; (ii) e a restrição seletiva de entorpecentes que restringe o lucro apenas dos países periféricos e mantém o lucro dos centrais (álcool e tabaco), de modo que a liberalização total é a única saída possível como resposta propriamente latino-americana, tanto por representar sua genuína independência e autonomia no cenário internacional, como por cessar uma guerra inócua violentadora de pobres, negros e marginalizados e, por fim, manter a identidade cultural das experiências seculares (Brasil) e milenares (Bolívia) relacionado ao consumo desses psicoativos.

Os povos nativos e afrodescendentes poderão utilizar de suas tradições sem serem marginalizados e os países latino-americanos poderão utilizar-se de mais outro commodity capaz de oxigenar a economia latina-americana e fornecer outras rendas tributáveis aos estados latino-americanos tão carentes de recurso na luta de sua desigualdade interna e, sobretudo, de sua desigualdade internacional

como capacidade de adotar a política que coaduna com seus aspectos culturais e não a vontade do Norte.

CONCLUSÃO

As drogas se tornaram um problema invencível que custa apenas ao Estado numa luta interminável e à sociedade, que mata, principalmente, os pobres, negros e desvalidos. Isso se mostra ainda mais traumático por uma imposição recente advinda do exterior por imposição dos gigantes centrais do mercado internacional e, por isso, este trabalho investigou a história da War on Drugs no Brasil e na Bolívia e conseguiu extrair uma similitude de experiências socioculturais relacionadas à cannabis para o povo afrodescendente brasileiro e a coca para o povo nativo boliviano que representam um valor decolonizador próprio e exclusivo à experiência sul/periférica.

Além disso, foi possível constatar que a proibição é tudo, menos latino-americana e se trata de uma política de repressão imposta principalmente pelos Estados Unidos da América que, porém, não proíbe outros psicoativos como o álcool e o tabaco que tanto lhe rendem lucros¹⁴ e, ainda, ignora particularidades culturais como as tradições indígenas e dos povos afrodescendentes, marcando a cultura norte-americana de aniquilação cultural divergente, mantendo a catequização de outrora.

Para que essa algema internacional não se mantenha, o presente trabalho propõe a liberalização do uso de psicoativos e, com destaque, a liberalização do uso, consumo e manufatura das matérias primas como a folha de coca e a cannabis em louvor às tradições indígenas (como já fez a Bolívia em sua recente Carta Política) e afrodescendentes (a ser adotado pelo Brasil), permitindo, assim, o legítimo respeito às diversidades culturais tão plurais na América Latina e, ainda, a possibilidade de aproveitamento econômico do mercado de entorpecentes incoerentemente impedido pelos Estados Unidos da América, que sem conseguir controlar a si próprio, tenta controlar o mundo todo.

¹⁴ Basta lembrar que apenas em 2012 o tabaco representou "US\$ 3,26 bilhões" ao Brasil. (SILVA; BITTENCOURT; BORDEAUX-REGO, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHÁ, Gloria. Consumo y consumidores de drogas en Bolivia. Colectivo de Estudios Drogas y derecho – CEDD. Acción Andina, Enero de 2014.

BARBOSA, Alexandre de Freitas. O Anti-herói desenvolvimentista: Raúl Prebisch (1901-1986): a construção da América Latina e do Terceiro Mundo, de Dosman, Edgard Jr. Novos Estudos CEBRAP, n. 94, São Paulo, 2012.

BARRETO, Ivan Farias. O uso da folha de coca em comunidades tradicionais: perspectivas em saúde, sociedade e cultura. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.20, n.2, abr.-jun. 2013, p.627-641.

BOLÍVIA, Constituição Política do Estado de 7 de fevereiro de 2009. – Disponível em: http://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf -- Acesso em: 01.08.2021.

BOLÍVIA, Ley del Régimen de la Coca y Sustancias Controladas – Ley nº 1008 de 19 de julio de 1988. – Disponível em: <http://www.dgsc.gob.bo/normativa/leyes/1008.html> - Acesso em: 09.08.2021.

BRASIL, Ordenações Filipinas, vols. 1 a 5; Edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro de 1870 Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l5p1240.htm> -- Acesso em: 09.08.2021.

CARLINI, Elisaldo Araújo. A história da maconha no Brasil. Jornal Brasileiro de Psiquiatria, [S.L.], v. 55, n. 4, p. 314-317, 2006.

CASTRO, Helena Salim de. A histórica atuação dos Estados Unidos na condução da Guerra às Drogas na Bolívia. 10º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos de defesa: Defesa Nacional e Segurança Internacional em tempos de crise: soberania e democracia em debate. São Paulo. 3, 4, 5 de Setembro de 2018.

CORDA, Alejandro; CORTÉS, Ernesto; ARRIAGADA, Diego Piñol. Cannabis en latinoamérica: la ola verde y los retos hacia la regulación. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2019. – Disponível em: <https://www.wola.org/wp-content/uploads/2020/02/Cannabis-en-Latinoam%C3%A9rica-La-Ola-Verde.pdf> – Acesso em: 09.08.2021.

DANTAS, Rhael Vasconcelos. Criminalização das drogas no Brasil: evolução legislativa, resultados e políticas alternativas. Monografia (UNB – Direito) – Brasília, 2017.

DE LIMA, Flávio Augusto Fontes. Justiça Terapêutica: em busca de um novo paradigma. Tese de Doutorado em Direito Penal e Criminologia (USP - Direito) – São Paulo, 2009.

DITÃO, Ygor Pierry Piemonte; MARCELLO, Karen. Da escola de Salamanca ao limiar do século 21: A difícil missão de proteger os direitos indígenas. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, V. 114, P. 735-761, JAN/DEZ. 2019.

FANON, Frantz. Em defesa da revolução africana. Trad. Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. SER Social, Brasília, v. 20, n. 42, p. 148-163, jan.-jun./2018.

FURTADO, Celso. A economia latino-americana: formação histórica e problemas contemporâneos. 5ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Trad. Inês Martins Ferreira. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, março, 2008: 115-147.

LATIN AMERICA BUREAU. Narcotráfico y Política: militarismo y máfia en Bolívia. Disponível em:
<http://www.derechos.org/nizkor/bolivia/libros/cocacoup/cap1.html> --
Acesso em: 09.08.2021.

LEAL-GALICIA, Et. Al., Breve historia sobre la marihuana en Occidente. Revista de Neurología Online, Revista 67 (04). 16.08.2018. Historia y Humanidades – Disponível em:
<https://www.neurologia.com/articulo/2017522> - Acesso em: 09.08.2021.

MARTÍ, José. Nossa América. Trad. Maria Auxiliadora César, Dinísio Lázaro Poey e Pablo José Saínz Fuentes. – Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2011.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Uma aventura epistemológica: entrevista com Jesús Martín-Barbero por Maria Immacolata Vassallo de Lopes. MATRIZES, 2(2), 143-162. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v2i2p143-162>. 2008.

NUNES, Laura M.; JÓLLUSKIN, Glória. O Uso de drogas: breve análise histórica e social. Revista de Ciências Humanas e Sociais, n. 4, Universidade Fernando Pessoa, 2007.

PINTO, Estevão. Muxarabis & balcões e outros ensaios. São Paulo: Nacional, 1958.

QUEIROZ, Vinicius Eduardo. A questão das drogas ilícitas no Brasil. Monografia (UFSC – Ciências Econômicas) – Florianópolis, 2008.

RAMA, Ángel, 1926-1983. A cidade das letras. Trad. Emir Sader. – 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2015.

RIBEIRO, Darcy. *A América Latina Existe?* Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, Brasília, DF: Editora UnB, 2010.

TEIXEIRA, Duda. *A república da cocaína: um relatório policial revela o encontro de um traficante brasileiro com o número 2 do governo boliviano.* in *Veja*. 11.07.2012. – Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/a-republica-da-cocaina/> -- Acesso em: 01.08.2021.

TORCATO, Carlos Eduardo Martins. *A história das drogas e sua proibição no Brasil: da Colônia à República.* (Tese) Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo – São Paulo, 2016.

TORRELIO, Gustavo Alejandro Larrea. *Historia y produccion de drogas en el siglo XX, hoja de coca, caocaina e fármacos.* (Universidade Mayor de San Andres) – Laz Paz, Bolívia, 2007.

TRABAZO, Carla. *Com 400 mortes diárias, América Latina é a região com mais homicídios no mundo.* *Diplomacia Civil*. – 20.09.2018. Disponível em: <http://diplomaciacivil.org.br/com-400-mortes-diarias-america-latina-e-a-regiao-com-mais-homicidios-no-mundo/> -- Acesso em: 09.08.2021.

SANTOS, Fabiana Lima dos. *“Índio não usa droga, ele usa medicina”: a criminalização da circulação de ayahuasca indígena.* – Dissertação (IPHAN) – Rio de Janeiro, 2018.

SILVA, Pedro Maffia da; BITTENCOURT, Samir Tannus; BORDEAUX-REGO, Ricardo. *O mercado de tabaco no Brasil sob uma ótica macroeconômica: uma análise crítica das medidas antitabagistas de redução de demanda.* *Relatórios de pesquisa em engenharia de produção*, v. 14, n. B2, p. 11-23. 2014.

SOUZA, Taciana Santos de; CALVETE, Cássio da Silva. *História e formação do mercado das drogas.* XII Congresso Brasileiro de História Econômica & 13ª Conferência Internacional de História de Empresas. Niterói, 28, 29 e 30 de agosto de 2017.

(DE)COLONIALIDADE E UNIVERSIDADE: UMA ABORDAGEM QUALI-QUANTITATIVA EM DIREÇÃO À PLURIVERSIDADE TRANSMODERNA

Livisthon Luiz Montes Garcia da Silva

Mestrando do Programa de Pós - Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e realiza atendimentos psicológicos sob orientação fenomenológico - existencial.
<https://orcid.org/0009-0005-2816-1214>

RESUMO

O presente artigo trabalha com a tese de que o Racismo Institucional é constitutivo da Universidade como hoje a concebemos, enquanto instituição ocidentalizada. Desse modo, tal Racismo Epistêmico atribui diferentes graus de pertinência entre autores “canônicos” e decoloniais. Assim, tal discrepância na atribuição de relevância pode ser constatada por meio dos marcadores quantitativos de distinção acadêmica. A seção qualitativa do presente trabalho visa elucidar temas e conceitos caros ao pensamento decolonial. A seção quantitativa, por sua vez, lança mão de análises estatísticas oferecidas pela plataforma Google Acadêmico, a saber, quantidade total de resultados de/sobre cada autor, seu número total de citações, Índices H e i10, a fim de investigar a tese da discrepância. Por fim, discute-se os resultados e possíveis alternativas à luz do pensamento decolonial-libertário.

PALAVRAS-CHAVE

Colonialidade; racismo; pesquisa quali-quantitativa; tese da discrepância; pluriversidade.

ABSTRACT

This paper works with the thesis that Institutional Racism is constitutive for the University as we conceive it nowadays, as a westernized institution. Thereby, such Epistemic Racism assigns different degrees of pertinence between “canonical” and decolonial authors. Thus, such discrepancy in the relevance assignment can be verified through the quantitative markers of academic distinction. The qualitative section of this work aims to elucidate important themes and concepts to decolonial thought. The quantitative section, on the other hand, makes use of statistical analysis offered by Google Scholar, namely, the number of total results of/about each author, its total number of citations, H and i10 indexes, in order to investigate the discrepancy thesis. Ultimately, the outcomes and possible alternatives are discussed according to decolonial-libertarian thought.

KEYWORDS

Coloniality; racism; quali-quantitative research; discrepancy thesis; pluriversity.

INTRODUÇÃO:

O presente trabalho se dispõe a examinar, por meio de conceitos caros ao pensamento decolonial, os lastros da colonialidade no âmbito da Academia. Partimos da hipótese de que o Racismo Epistêmico permeia as relações de poder/saber na Universidade, isto é, que ele modula quem, supostamente, possui a legitimidade do falar e o privilégio de se fazer ouvir e que não possui. Assim, buscamos aplicar à dimensão epistêmica a concepção fanoniana de *zona do ser* e *zona do não-ser*. Por meio de pesquisa quantitativa, buscaremos trazer materialidade e corroboração da hipótese há pouco mencionada. Para tal, analisaremos quantitativa e comparativamente Karl Marx e Émile Durkheim em relação a Aníbal Quijano e Ramón Grosfoguel. Os dois primeiros foram escolhidos por fazerem parte - juntamente com Max Weber - da Sociologia Clássica (Sell, 2006); os dois últimos, por sua vez, foram selecionados dada a sua relevância tanto para o pensamento decolonial enquanto tal como também para sua disseminação. Discutiremos, ainda, os resultados encontrados sob a perspectiva decolonial.

O NEGLIGENCIADO ASPECTO RACISTA DE AUTORES CANÔNICOS: DESENCANTANDO O "PANTEÃO" DA FILOSOFIA

O intuito deste trabalho não é, obviamente, propor um completo oblívio dos pensadores europeus. Ao contrário, o intuito é fazê-los descer das regiões quase etéreas onde são postos por parte considerável da Academia, mais especificamente no contexto brasileiro. Defendemos um processo de desencantamento desses autores, que se bem conduzido, irá revelar o óbvio muitas vezes negligenciado: que seus conceitos, pensamentos e considerações estavam situados histórica, social e materialmente.

Como exemplo paradigmático, podemos nos referir a Immanuel Kant que, dentre outras coisas, é considerado um marco na Epistemologia e na crítica à Metafísica. Independente de suas reais contribuições, que não são o objetivo central do presente trabalho, é importante distinguirmos o Kant *idealizado* do Kant *concreto*. O filósofo de Königsberg possuía um racismo patente. Por exemplo, em *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (Sobre as diferentes raças do ser humano) ele diz:

Todos os negros fedem (...) fedor fosfórico. Além disso, é necessário um calor úmido para o forte crescimento dos animais e, em suma, surge o negro, que é bem adequado ao seu clima, a saber, [é] forte,

carnoso, articulado, mas, sob a riqueza do provimento de sua terra mãe, preguiçoso, mole e gracejador. (Kant, 1977 apud Gabriel, 2021: 25)

Como se não fosse lamentável o suficiente, ele não foi o único filósofo europeu a defender posicionamentos abertamente racistas. Um dos célebres nomes da Filosofia europeia, Georg Wilhelm Hegel, também foi uma voz do racismo no século XIX e defensor de uma hierarquia das raças. Em *Filosofia da História*, o filósofo em questão afirma que entre os negros:

A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido (...) e devorar humanos está ligado ao princípio geral africano, pois para o negro a carne humana é apenas um objeto dos sentidos - apenas carne. Quando um rei morre, centenas de pessoas são sacrificadas e devoradas; presos são executados e sua carne é vendida nos mercados. Normalmente, o vencedor devora o coração do inimigo derrotado. Nas feitiçarias, frequentemente o feiticeiro mata um indivíduo qualquer e distribui o corpo para a multidão devorar. (Hegel, 2008: 85)

Esta representação fantasiosa e preconceituosa da África é reveladora da visão que o referido filósofo possuía acerca dos não-europeus, mais especificamente os negros: seriam bárbaros, destituídos de valores morais e excluídos da *história mundial*. Porém, seu racismo se estendia igualmente aos asiáticos. Como observou Han (2019), Hegel era incapaz de compreender a religião budista e, com isso, tentou reduzi-la ao Cristianismo, como se o mesmo fosse o auge do desenvolvimento religioso e as demais crenças fossem faltosas em comparação a ele. Pode-se, portanto, constatar também a presença de um racismo religioso em Hegel.

Temos, ainda, um dos exemplos mais acintosos de racismo por parte de um filósofo dito clássico: John Locke. A funesta ironia começa onde o mesmo sujeito que defendia a *liberdade* não o fazia para todos. O “pai do Liberalismo”, além de ter estado muito longe de reprovar a escravidão, possuía ele mesmo escravos e era acionista da *Royal African Company*, corporação britânica responsável pelo comércio transatlântico de escravizados oriundos da África (Losurdo, 2006).

Estes foram apenas três de muitos exemplos possíveis dos assim denominados “clássicos” com o passado racista amplamente negligenciado, especialmente no contexto acadêmico brasileiro. Pensamos que a breve exposição já tenha sido suficiente para promover o desencantamento de determinados autores europeus, e igualmente útil para fundamentar teórica e pragmaticamente a necessidade do pensamento decolonial no seio da Academia brasileira e

latinoamericana. Dito isso, partiremos agora para a exposição de conceitos decoloniais imprescindíveis.

DEFININDO CONCEITOS FUNDAMENTAIS: COLONIALISMO, COLONIALIDADE, RACISMO EPISTÊMICO, EPISTEMICÍDIO, RACISMO INSTITUCIONAL E NECRO-RACISTA-ESTADO

Para um entendimento adequado das problemáticas em tela, faz-se necessário a compreensão de conceitos cujo valor é imprescindível. Sendo assim, por ora nos ocuparemos do correto entendimento de noções que julgamos essenciais para os fins do presente trabalho, a saber, *colonialismo*, *colonialidade*, *Racismo Epistêmico*, *epistemicídio*, *Racismo Institucional* e *necro-racista-Estado*.

COLONIALISMO E COLONIALIDADE:

Por colonialismo, entende-se o processo *histórico* concreto de expansão e dominação de territórios que alguns Estados impuseram a certos povos como, por exemplo, aquele exercido pelo Estado português no que hoje conhecemos como Brasil. Apesar de ser de suma importância atentar para tais acontecimentos no âmbito da História, isso é insuficiente para compreender as reverberações das consequências coloniais sobre os países do capitalismo periférico, isto é, aqueles colonizados (Assis, 2014). Para dar conta dessa dimensão, foi necessário lançar mão de outro conceito, mais adequado à investigação da problemática em questão: a noção de colonialidade.

Aníbal Quijano (1998) utilizou o termo *colonialidade* justamente para dar conta da presença e permanência dos princípios da Colonização que, por sua vez, não se extinguiram com o dado histórico concreto da independência das colônias. Entretanto, deve-se ter a cautela de não tomar a colonialidade como mera reminiscência fantasmagórica do processo colonial; pelo contrário, seus efeitos são dotados de materialidade e concretude cruéis para com aqueles corpos por ela oprimidos. O referido autor nos aponta ainda que a colonialidade do poder impôs certo padrão epistêmico como paradigma epistemológico. Todas as novas identidades - o "índio", o "negro" e o "mestiço" - cunhadas pelo colonizadores, os "brancos", foram submetidas ao modo de conhecer eurocêntrico:

La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de

conocimiento. En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores. (Quijano, 1998: 232)

Sendo assim, percebe-se a intrincada relação entre colonialidade e eurocentrismo. Todavia, no que consiste a posição eurocêntrica enquanto tal? Quijano a define de maneira bem rigorosa, específica quando afirma que:

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (...) Não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais. (Quijano, 2005: 126)

O referido autor nos diz tanto o que o eurocentrismo é quanto o que ele não é. Assim, a posição eurocentrista não pode ser atribuída a todo e qualquer momento da história da Europa; ao contrário, é um fenômeno historicamente identificável: surge por volta do século XVII com o desenvolvimento do capitalismo e com todo o processo corrente de colonização na América.

A própria noção moderna hierárquica de *raças*, assevera Quijano, “não tem história conhecida antes da América” (Quijano, 2005: 117) e pode ter surgido justamente das diferenças fenotípicas entre os colonizadores e os colonizados. Assim, a *cor* foi tomada pelos primeiros como característica paradigmática da diferenciação racial. Isso imbricou-se intimamente com os processos econômicos do Capitalismo, a ponto de podermos falar de uma *sistemática divisão racial do trabalho*, pois “as novas identidades históricas produzidas sobre a idéia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho” (Quijano, 2005: 118).

Como poderia-se esperar, tais elementos também povoaram o ideário europeu à época, sua autoimagem. Um exemplo paradigmático é a questão da *modernidade*; isto é, a ideia de que o *moderno* - além de ser supostamente o ápice do desenvolvimento humano - emergiu originariamente na Europa.

Fundamentalmente ligados à tese eurocêntrica da patente europeia da Modernidade, está, segundo o autor em questão, o *evolucionismo*. Este parte do pressuposto de que as sociedades humanas podem (e devem) ser hierarquizadas, sendo a civilização europeia o auge do desenvolvimento humano, econômico, social e cultural. E, afinal, a sociedade mais “moderna” e “racional”.

Outro fundamento do eurocentrismo é o *dualismo*, que diz respeito à instauração de dualidades próprias ao pensamento eurocêntrico: civilizado-primitivo, europeu-não europeu, capital-pré-capital, etc. Num sentido metafísico, a famigerada dualidade alma-corpo torna-se um novo e radical dualismo. Como aponta Quijano, a diferenciação entre “corpo” e “não-corpo” está presente em praticamente todas as culturas das quais se têm notícias. No entanto, o que Descartes inaugurou foi a *completa* diferenciação, isto é, a *não-interdependência* entre “corpo” e “alma”.

Com Descartes o que sucede é a mutação da antiga abordagem dualista sobre o “corpo” e o “não-corpo”. O que era uma co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre “razão/sujeito” e “corpo” (...) Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o “corpo” foi fixado como “objeto” de conhecimento, fora do entorno do “sujeito/razão”. (Quijano, 2005: 129)

Assim, com tal divisão radical entre alma e corpo, pôde-se sustentar de modo “científico” e “racional” o discurso sobre diferentes *raças*. Somente com a consideração do corpo como “mera natureza” foi possível objetificar certos corpos, “animalizá-los”, por assim dizer. Sem o dualismo radical, também não seria possível, por exemplo, a discussão teológica racista sobre se certos povos “possuíam alma” ou não. E, uma vez alguns povos sendo considerados “com alma”, mas ainda incivilizados, podemos ver que o evolucionismo e o dualismo - enquanto dois fundamentos do eurocentrismo - alimentam-se mutuamente.

Entretanto, o que Aníbal Quijano nos mostra é que o mais notável não foi a existência de tais crenças, mas o fato de que elas foram amplamente difundidas e tornadas hegemônicas. Esta hegemonia, que começara com o processo de colonização da América, se fez/faz valer de um tripé de sustentação, segundo o autor em tela: a colonialidade do poder, o Capitalismo e o Eurocentrismo.

Com essa tríplice sustentação, tem início o primeiro *sistema-mundo global* de que se tem notícia. Desse modo, “as instituições hegemônicas de cada âmbito de existência social, são universais para a

população do mundo como modelos intersubjetivos”, instituições essas das quais destacam-se “o Estado-nação, a família burguesa, a empresa, a racionalidade eurocêntrica” (Quijano, 2005: 124).

Todas as instituições acima citadas são facilmente reconhecíveis em nosso cotidiano. No entanto, por razões de escopo, iremos focar a seguir na última delas e suas consequências: a racionalidade eurocêntrica (Racismo Epistêmico) e o epistemicídio.

RACISMO EPISTÊMICO E EPISTEMICÍDIO:

E é neste ponto que se enseja a oportunidade de abordarmos as temáticas do Racismo Epistêmico e sua consequência, o epistemicídio. Ramón Grosfoguel (2016) diagnostica a seriedade do problema como se segue:

O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo (...) Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo. (Grosfoguel, 2016: 25)

O autor ressalta, ainda, o caráter *situado* do conhecimento: o saber é produzido a partir de condições históricas, socioeconômicas e culturais específicas. Portanto, as tentativas de universalização das teorias de um “seleto” grupo de pensadores europeus “são, para dizer o mínimo, provincianas”, cuja pretensão é que o conhecimento produzido por esses homens “tenha o mágico efeito de apresentar uma capacidade universal” (Grosfoguel, 2016: 27).

Ainda segundo Grosfoguel, para compreendermos de modo mais pleno a gênese do privilégio epistêmico que esse “seleto” grupo dispõe na Academia, devemos remontar à História, especialmente aos eventos ocorridos durante os séculos XV - XVI. A saber, os quatro *genocídios/epistemicídios*: a conquista de Al-Andalus, a conquista das Américas (posteriormente, também da Ásia), a colonização e escravização dos povos africanos e a perseguição à mulher indo-europeia. Mas antes, uma breve digressão no próximo parágrafo, para que possamos seguir com maior compreensão da problemática em questão.

A filosofia de René Descartes foi responsável por colocar o Eu no centro do pensamento filosófico europeu. Segundo sua concepção, o *ego* constitui-se, enquanto *res cogitans*, como o fundamento da certeza e, como tal, o ponto de partida de qualquer filosofia que preze o rigor. Com isso, sua famosa máxima “penso, logo existo” aspirava à universalidade, neutralidade e objetividade.

Segundo Grosfoguel, que a essa altura serviu-se do pensamento de Enrique Dussel, é o “Eu Penso” (*ego cogito*) - enquanto *substância pensante* - com suas pretensões de ser uma visão do “olho de Deus”, isto é, um conhecimento não-situado materialmente, que inaugura o caminho para o “Eu Conquisto” (*ego conquiro*). Mais do que isso, o que une estas duas instâncias é justamente o afã racista/sexista representada pelo “Eu Extermino” (*ego extermino*). Em poucas palavras, esse é pano de fundo ideológico que fundamentou os quatro genocídios/epistemicídios..

O primeiro deles, a conquista de Al-Andalus, baseou-se no mote protorracista acerca da “pureza do sangue”. A “limpeza étnica” efetuada pela Coroa espanhola contra muçulmanos e judeus deu-se de duas formas: física e cultural. A primeira, diz respeito à expulsão de judeus e muçulmanos de seu próprio território; a segunda envolveu a destruição das culturas judaica e muçulmana e até mesmo a queima de bibliotecas, além de conversão forçada ao Cristianismo. No entanto, como observa Grosfoguel (2016), a condição de *humanos* não foi plenamente negada aos povos conquistados em questão. Foi uma discriminação fundamentalmente religiosa.

O segundo genocídio/epistemicídio, por sua vez, contou com métodos similares aos empregados na conquista de Al-Andalus: destruição de códices indígenas, dominação, evangelização (conversão forçada), destruição de espiritualidades nativas, etc. Todavia, com um elemento novo: a *desumanização* dos colonizados. A definição colombiana acerca dos povos nativos como “povos sem religião” (*gente sin secta*) os designava como “povos sem alma” e, conseqüentemente, apartados da esfera humana propriamente dita. Dessa forma, o *racismo religioso* foi a forma historicamente originária de racismo, sendo-lhe o *racismo de cor* posterior.

Apesar da não-utilização explícita do termo “raça”, tal discurso era patentemente racista. A discussão era, então, se era lícito escravizar estes povos. Dois teólogos em específico centralizaram o juízo acerca disso: Bartolomé De Las Casas e Gines Sepúlveda. O primeiro, defendia a posição de que os *índios* possuíam alma, mas em

estado primitivo, necessitando da evangelização para seu “desenvolvimento” ou “salvação”; o segundo, por sua vez, advogava a ideia de que tais povos não possuíam alma, pois não tinham quaisquer noções capitalistas, tais como, propriedade privada, excedente e mercado. Segundo Grosfoguel, tal postura fundamentou o racismo biológico que surgiria séculos depois, uma vez que “o discurso biológico racista do século XIX é uma secularização do discurso teológico racista de Sepúlveda” (Grosfoguel, 2016: 39).

Aos eventos mencionados acima, relaciona-se intimamente a escravização dos povos africanos, que é o terceiro genocídio/epistemicídio. A argumentação de Las Casas prevaleceu e a Coroa espanhola proibiu a escravização dos “índios”. Dessa forma, os colonizadores viram nos africanos, os supostos “povos sem alma”, a mão de obra escravizada ideal: se não possuem alma, podem ser considerados animais a serem subjugados ao trabalho forçado, sem nenhuma falta ou culpa moral por isso. Após o Julgamento de Valladolid, em 1552, a monarquia da Espanha permitiu o sequestro e o comércio de cativos vindos originariamente da África. Então, paulatinamente o *racismo religioso* foi suplantado pelo *racismo de cor*. Sobre esse marco histórico, diz-nos Grosfoguel:

Neste ponto tem início o sequestro massivo e a comercialização de cativos imposta pelos 300 anos seguintes. Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor. Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial. (Grosfoguel, 2016: 39)

Por sua vez, o quarto e último genocídio/epistemicídio: aquele contra a mulher indo-europeia, sendo esta a representação da existência de conhecimentos outros, sendo responsável também por sua transmissibilidade. A perseguição intensificou-se durante os séculos XVI e XVII, tendo como objetivo a destruição dos corpos das mulheres e, conseqüentemente, a destruição de seus saberes. A extensão destes saberes abrangia desde conhecimentos xamânicos e Ética à Biologia e Astronomia. Diferentemente dos outros epistemicídios, neste caso não houve queima de livros, uma vez que o conhecimento era transmitido oralmente. Na ausência destes, os algozes queimaram a única coisa que poderia garantir a sobrevivência desses outros conhecimentos: o próprio corpo feminino.

Milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, ainda nos primórdios da Modernidade. Dadas as suas qualidades de autoridade e liderança, os ataques constituíram uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também

destruía formas autônomas e comunais de relação com a terra. A Inquisição foi a vanguarda dos ataques. A acusação era um ataque a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia. (Grosfoguel, 2016: 42)

Pudemos ver, portanto, que os quatro genocídios/epistemicídios expostos por Ramón Grosfoguel têm suas particularidades. No entanto, compartilham consideravelmente de elementos subjacentes. Pensamos que, dentre esses elementos comuns, um possui primazia: o Estado e seu papel enquanto instância de supressão da alteridade. Assim, cremos que faz-se necessário adentrarmos na análise do poder estatal, especialmente pelos conceitos de Racismo Institucional e necro-racista-Estado.

RACISMO INSTITUCIONAL E NECRO-RACISTA-ESTADO:

Ao falarmos de Racismo Institucional, lançarmos mão do conceito de *necro-racista-Estado* (De Moraes, 2020) pode ser de grande valia. Uma vez que o racismo é sempre institucional (ou seja, sempre encontra guarida nas instituições e é por elas praticado), ele é indissociável do próprio Estado e do processo histórico de surgimento deste.

O papel de liquidar o outro (desobediente e não adaptado aos ditames modernos) constitui-se como principal característica do Estado, surgido desde o direito de matar do soberano, ou da necropolítica, se transforma em um truísmo, uma marca indelével do colonialismo que perdura como colonialidade do poder, quando aplicado para análise de países latinoamericanos e caribenhos. (De Moraes, 2020: 19)

Desse modo, não trata-se do caso de a *necropolítica* - ou ainda, de maneira mais radical e aplicada à política brasileira, a NCO, i.e., *necrofilia colonialista outrocida* (DE MORAES, 2020) - ser uma propriedade *contingente* do poder estatal; antes, o próprio Estado enquanto Estado já se constitui desde a origem, *necessariamente*, pela repressão da alteridade, isto é, do que destoa de seu padrão hegemônico de poder, saber, ser.

A categoria de *necropolítica*, longe de ser sem utilidade alguma, não apreende as especificidades da realidade política brasileira. Para possibilitar tal apreensão, o referido autor cunha o conceito de *necrofilia colonialista outrocida*. Sobre a distinção entre ambas as categorias pode-se dizer que:

(...) Enquanto a necropolítica está mais voltada para o papel do soberano de decidir sobre quem pode morrer, a NCO expressa um anseio, um amor, pela morte de grupos particulares e um “não fazer” por suas vidas ou uma ação que sabe resultará no assassinato de pessoas desses grupos sociais (...) tendo seu lócus indutor o Estado, que procura atender as reivindicações de específicos setores sociais. Em suma, a deliberada aplicação da NCO ocorre pelo Estado, assassino e racista, um necro-racista-Estado. (De Moraes, 2020: 18-19)

No momento em que escrevemos este trabalho, já chegou ao conhecimento público uma tragédia que cremos exemplificar a presença da NCO na realidade brasileira: o genocídio dos *yanomami*. Neste caso fica patente o “não fazer” por parte do Estado ao qual o referido autor alude. Tal negligência, tal invisibilização de grupos oprimidos ocorre a indígenas, como também aos negros, LGBTQIA+, mulheres e todo indivíduo e/ou grupo considerado “dissidente” ou “subversivo”.

Como poderia se esperar, a Universidade - em geral, mas no contexto específico do Brasil - enquanto instituição estatal (num sentido significativo e com especial problematidade, mesmo as instituições privadas estão inclusas aqui) reflete e, mais do que isso, reforça tal papel necrofílico - como quando, por exemplo, parece ter *prazer* em focar sua atenção quase que exclusivamente na Europa, “esquecendo-se” de que há também pensamento e produção de conhecimento em outros lugares do planeta. Com a devida licença do autor, poderíamos dizer que ocorre aqui, na Academia brasileira, algo como uma *NCOE*, isto é, *necrofilia colonialista outrocida epistêmica*.

Dessa forma, podemos dizer que o papel central do Estado é manter realçada e intocada a linha divisória entre *zona do ser* e *zona do não-ser* (Fanon, 2008). Qualquer tentativa de subverter o perverso *status quo* é prontamente punida, a fim de que os oprimidos sequer se dêem a chance de almejar um estado-de-coisas outro; a eles está reservada tão-somente a zona do não-ser, que se configura como “uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada” (Fanon, 2008: 26), onde aquele que nela habita é subtraído de sua condição de humano e, por conseguinte, passando a ser valorado como *sub-humano* ou *não-humano*.

Neste ponto do trabalho, já podemos constatar que a *morte* daqueles corpos oprimidos pela colonialidade necrofílica estende-se para muito além do âmbito *físico*, implicando em assassinatos culturais e simbólicos. Nessa dimensão da problemática, estamos lidando com o

racismo em seu nível fundante, isto é, como prática e ideologia que permeia as instituições, ditando o teor de suas ações e decisões.

Como vimos na subseção anterior, temos os genocídios/epistemicídio, que podem ser caracterizado como a subalternização - ou pior, o extermínio - de todo o saber, tradição e ser que não se adeque aos padrões ideológicos europeus, marcadamente aqueles ditados pelo Iluminismo e por uma noção evolucionista das sociedades humanas - onde, como era de se esperar, os colonizadores se puseram no topo da hierarquia social e gnosiológica.

Ao aplicarmos os conceitos fanonianos supracitados ao âmbito epistêmico, pensamos ser pertinente lançar mão de uma breve pesquisa quantitativa acerca da atribuição de relevância de certos autores no seio da Academia. Pois, como vimos, o racismo, epistemicamente falando, julga quem, supostamente, é digno de ser ouvido - aquelas vozes que teriam algo de relevante a dizer - em contraposição a aqueles de quem o silêncio ensurdecedor seria de mais valia do que suas palavras inadequadas ao padrão eurocêntrico de produção de saber. Assim, da perspectiva epistêmica, poderíamos talvez afirmar que há tanto uma *zona do saber* quanto uma *zona do não-saber*.

TRAZENDO NÚMEROS AO TEMA DA (DE)COLONIALIDADE:

Partindo de das categorias e conceitos acima mencionados, estabelecemos uma hipótese de trabalho a ser investigada quantitativamente: que há uma disparidade significativa de atribuição de prestígio acadêmico entre autores hegemônicos a de autores decoloniais na Academia que, por sua vez, se reflete nos marcadores quantitativos, tornando-se neles verificável.

METODOLOGIA, PARÂMETROS E AMOSTRAGEM:

A fim de ratificar quantitativamente os conceitos, questões e problemáticas anteriormente discutidos, iremos nos utilizar de uma metodologia quantitativa. Para isso, fazendo uso da plataforma Google Acadêmico, iremos investigar - sem aplicarmos filtros idiomáticos - quatro parâmetros específicos: quantidade de resultados de/sobre cada autor, número total de citações, Índices H e i10. Ao fazermos um recorte temporal específico, iremos focar apenas nos três últimos parâmetros. A amostragem, por sua vez, consistirá em trabalhos de/sobre autores

canônicos da Filosofia Política e/ou Ciências Sociais, em comparação a obras de/sobre autores decoloniais presentes na bibliografia do curso.

Tabela 1:

Autor	Nº total de citações	Nº de resultados de pesquisa	Índice H	Índice i10
Karl Marx	396.531	2.080.000	199	1198
Émile Durkheim	207.098	144.000	102	248
Ramón Grosfoguel	21.589	16.000	65	130
Aníbal Quijano	46.075	35.800	63	127

*Dados acessados no dia 30/01/2023.

Pode-se constatar, face aos dados apresentados acima, uma disparidade na importância que a Academia atribui a cada autor específico. No entanto, poderia-se objetar que tal discrepância deve-se ao fato de os autores mais citados serem mais antigos e que, naturalmente, pela razão cronológica era de se esperar tais resultados. Para responder a isto, faremos um recorte temporal a fim de pôr à prova tal objeção, com ênfase no número de citações, Índices H e i10.

Tabela 2:

Autor	Número total de citações (2018-2023)	Índice H (2018-2023)	Índice i10 (2018-2023)
Karl Marx	149.710	114	698

Émile Durkheim	59.874	55	159
Ramón Grosfoguel	14.451	47	102
Aníbal Quijano	28.360	43	93

*Dados acessados no dia 30/01/2023.

Com o recorte feito, ainda salta aos olhos a disparidade entre os autores e a atenção que cada um recebe no meio acadêmico. Faremos agora, no entanto, a comparação dos dados reunidos em dois grupos distintos: os autores *canônicos* (Marx e Durkheim) e os autores *decoloniais* (Grosfoguel e Quijano), sem e com o recorte temporal.

Tabela 3:

Autores canônicos (Marx + Durkheim)	Autores decoloniais (Grosfoguel + Quijano)	Diferença (canônicos - decoloniais)	Proporção em Percentual (canônicos % decoloniais)
Número total de citações: 603.629	Número total de citações: 67.664	535.965	≈ 11,2%
Número de resultados de pesquisa: 2.224.000	Número de resultados de pesquisa: 51.800	2.172.200	≈ 2,3%
Índice H: 301	Índice H: 128	173	≈ 42,5%
Índice i10: 1.446	Índice i10: 257	1.189	≈ 17,7%

*Sem recorte cronológico

Tabela 4:

Autores canônicos (Marx + Durkheim; 2018-2023)	Autores decoloniais (Grosfoguel + Quijano; 2018-2023)	Diferença (canônicos - decoloniais; 2018-2023)	Proporção em Percentual (canônicos % decoloniais; 2018-2023)
Número total de citações: 209.584	Número total de citações: 42.811	166.773	≈ 20,4%
Índice H: 169	Índice H: 90	79	≈ 53%
Índice i10: 857	Índice i10: 195	662	≈ 22,7%

*Com recorte cronológico

DISCUSSÃO

DOS RESULTADOS:

Pôde-se constatar que os números corroboram a hipótese de trabalho: há uma diferença *qualitativa* - isto é, um juízo de valor - na atribuição acadêmica de relevância de autores hegemônicos e decoloniais, cuja presença se faz identificável *quantitativamente*. Mesmo após o recorte temporal, a discrepância permaneceu significativa.

A comparação entre os dois grupos de autores, por sua vez, também demonstra diferenças relevantes. A *Diferença (D)* entre o número de resultados de pesquisas entre os dois grupos é muito significativa, sendo a porção dos autores decoloniais correspondente a apenas um pouco mais de 2% em relação à porção dos autores canônicos. E isto se mantém em praticamente todos os outros parâmetros, exceto o Índice H, onde observamos uma *Proporção em Percentual (PP)* de 42,5% (o que ainda é uma discrepância relevante, obviamente).

Com o recorte cronológico, o cenário sofre algumas modificações dignas de nota. Todos os três parâmetros se modificam, um pouco mais a favor dos autores decoloniais. Primeiramente, a PP referente à quantidade total de citações salta de cerca de 11,2% para mais de 20%; em relação ao Índice H, vai de aproximadamente 42,5% para cerca de

53%; e, finalmente, o Índice i10 vai de cerca de 17,7% para algo próximo de 22,7%.

Pensamos que os dados podem apontar para duas conclusões diferentes, mas de certa maneira complementares: 1 - A hegemonia dos autores canônicos ainda se mantém em pleno vigor na Academia; 2 - No entanto, parece haver indícios de que o pensamento decolonial, em geral, tem alcançado cada vez mais corpos no âmbito acadêmico, mesmo que de modo paulatino. Nos últimos anos (2018-2023), parece ter havido um certo crescimento no *poder de citação* dos autores decoloniais em questão.

Outro aspecto pertinente é o fato de que nossa pesquisa não aplicou qualquer filtro idiomático, isto é, a busca pôde abarcar quaisquer trabalhos acadêmicos, em qualquer idioma contemplado na plataforma Google Acadêmico. Dessa forma, cremos que os dados corroboram igualmente a tese da *globalização do eurocentrismo* do qual nos fala Aníbal Quijano. Porém, como nenhum método é perfeito, é claro que nossa abordagem teve, além do seu bônus, o seu ônus: não conseguimos empreender uma pesquisa pormenorizada por localidades específicas, como, por exemplo, por países.

Todavia, o que pode parecer à primeira vista uma lacuna, pode se mostrar como ensejo para trabalhos futuros. Dessa forma, gostaríamos de deixar em aberto a oportunidade tanto para o aprofundamento dos dados do presente trabalho quanto para novas investigações que, por sua vez, podem lançar luz sobre temas tão caros a nós, que visamos uma Universidade/Sociedade decolonizada.

Por último, se faz necessário um importante adendo. Uma vez que os autores canônicos são cronologicamente mais antigos do que os decoloniais, é de se esperar que os primeiros possuam maior penetração na Academia, i. e., que suas obras tenham tido mais tempo de circulação e, conseqüentemente, maior influência. Desse modo, tal discrepância poderia ser remetida, pelo menos parcialmente, a diferentes níveis de *capilaridade acadêmica*. No entanto, isso não seria condição suficiente para explicar o próprio processo pelo qual tais autores foram integrados ao cânone do pensamento ocidental, ou seja, o *porquê* que os mesmos são, por vezes, tomados como chaves hermenêuticas para a compreensão das sociedades *em geral* - e nessa dimensão da análise, parece-nos que os diagnósticos acerca do Eurocentrismo e do Racismo Epistêmico ainda permanecem sendo as melhores respostas à problemática de tal "canonização".

DAS ALTERNATIVAS: AJUDA MÚTUA, DECOLONIZAÇÃO DO SABER E CONSTRUÇÃO DA PLURIVERSIDADE

Dado o cenário epistêmico-político exposto acima, poderá acontecer de ocorrer-nos até mesmo um sentimento de impotência. Entretanto, é justamente isto o que *status quo* desejaria para nós, corpos inadequados ao seu padrão excludente.

Sendo assim, faz-se necessário pensarmos alternativas potentes frente à obsessão outrocida do Estado.

A primeira que destacamos é a *ajuda mútua*, como exposta por De Moraes (2020): construir pontes entre correntes de pensamento anti-estatais - a saber, anarquistas e decoloniais - a fim de que, por meio desta cooperação, emergja conceitos capazes de, além de pôr em xeque as categorias coloniais, fornecer ferramentas heurísticas e de compreensão próprias ao nosso contexto específico, isto é, as particularidades do Brasil e da América Latina. E, assim como o referido autor, pensamos que isto só será possível por meio do ímpeto revolucionário. As *reformas* que se dão no interior do Estado, ainda que pontualmente importantes, não possuem a força necessária para sobrepujar as estruturas estatais de poder.

A segunda alternativa que pensamos ser adequada é a da *descolonização do saber*, ou seja, descolonizar as estruturas de produção de conhecimento na Academia brasileira, especificamente. Segundo Grosfoguel, as universidades ocidentais “internalizaram as estruturas racistas/sexistas criadas pelos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. Essas estruturas eurocêntricas de conhecimento se tornaram consensuais” (Grosfoguel, 2016: 43). Desse modo e utilizando-se do pensamento de Enrique Dussel, o autor em questão aponta para a *transmodernidade*: o movimento para além da Modernidade europeia/eurocêntrica.

Tal movimento consiste em uma redefinição radical de conceitos apropriados pelo eurocentrismo, tais como, direitos humanos, democracia, libertação feminina, etc. Ao redefinirmos estes termos “podemos construir processos que vão trazer ideias diferentes e instituições apropriadas pela Modernidade eurocêntrica para decolonizá-las, em diferentes direções” (Grosfoguel, 2016: 44). Dessa forma:

A transmodernidade implica uma redefinição desses elementos, em diferentes direções, de acordo com a diversidade epistêmica do mundo, em direção a uma multiplicidade de sentidos até um mundo pluriversal (...) é um convite para que se produza, a partir de diferentes

projetos epistêmicos políticos que existem no mundo hoje, uma redefinição dos muitos elementos apropriados pela Modernidade eurocêntrica e tratados como inerentes à Europa, rumo a um projeto decolonial de liberação para além das estruturas capitalistas, patriarcais, eurocêntricas, cristãs, modernas e coloniais. (Grosfoguel, 2016: 44-45)

A Transmodernidade é um chamamento a um mundo plural, sem a pretensão de universalização típica do pensamento eurocentrado. E é justamente aí que emerge a terceira alternativa que gostaríamos de propor neste trabalho.

Pensamos que a ideia de uma *Pluriversidade* é vital ao pensamento decolonial. É necessário descolonizar as perspectivas, ou seja, demonstrar que há muito mais para ser visto no Mundo do que o olhar eurocêntrico pode captar.

Grosfoguel (2016) expõe em três passos como tal processo poderia ser concretizado: 1 - o reconhecimento dos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI e de suas consequências nas estruturas de saber das universidades ocidentalizadas; 2 - rompimento com o universalismo próprio da epistemologia ocidental, onde *um* decide pelos outros; 3 - a adoção do pluralismo no cânone do pensamento, possibilitando trocas *interepistêmicas* e, conseqüentemente, a redefinição de velhos conceitos e a criação de novos, a fim de permitir uma pluralidade de perspectivas. Assim, “se as universidades ocidentalizadas assumirem estes três pontos programáticos deixarão de ser ocidentalizadas e uni-versais. Essas se transformarão, de uni-versidades ocidentais em pluri-versidades decoloniais” (Grosfoguel, 2016: 46).

Pensamos que, longe de exaurir todas as possibilidades, as alternativas acima expostas formam uma tríade de sustentação pragmático-teórica para o movimento em direção à decolonização, tanto das instâncias estatais de poder em geral quanto das estruturas de saber das universidades ocidentalizadas em específico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, pudemos constatar, inicialmente, o viés racista de aclamados nomes da filosofia europeia. Desse modo, foi possível desencantar certo “panteão” da Filosofia, demonstrando que suas produções estavam, naturalmente, situadas histórica, social, econômica e geograficamente.

Posteriormente, adentramos na exposição de conceitos caros ao pensamento decolonial. Discorremos sobre a diferença entre colonialismo e colonialidade; abordamos os fundamentos históricos do Racismo Epistêmico e sua íntima relação com o epistemicídio; além disso, por meio dos conceitos de Racismo Institucional e necro-racista-Estado, discorremos sobre os mecanismos de supressão da alteridade por parte dos aparatos estatais.

Em seguida, fizemos uso de uma abordagem quantitativa a fim de investigar se as hipóteses norteadoras deste trabalho encontrariam corroboração. E assim foi. Pudemos constatar uma diferença significativa, via plataforma Google Acadêmico, entre autores ditos clássicos e os decoloniais, mesmo quando efetuado um recorte temporal.

Subsequentemente, expomos possíveis estratégias de enfrentamento da colonialidade, a saber, a tríade interdependente de ajuda mútua, descolonização do saber e a construção da Pluriversidade. Longe de pretendermos esgotar toda a gama de possibilidades e alternativas, afirmamos estes três pilares como um bom ponto de partida em direção à *Transmodernidade*.

Finalmente, o presente trabalho demonstra, conceitual e quantitativamente, tanto a urgência quanto a necessidade do pensamento decolonial nas universidades ocidentalizadas, eurocentradas. Mais do que isto: a indissociabilidade da perspectiva decolonial e a defesa de um transbordamento do conhecimento para fora dos muros universitários, muitas vezes extremamente herméticos. Cremos que o rompimento com o velho dualismo cartesiano implique justamente na *encarnação* por parte da sociedade em geral dos conhecimentos produzidos na Universidade, em vez de um saber restrito apenas às *“almas”* iniciadas nos *“mistérios do eurocentrismo”*, cultuados por parte considerável da Academia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. (2014). DO COLONIALISMO À COLONIALIDADE: EXPROPRIAÇÃO TERRITORIAL NA PERIFERIA DO CAPITALISMO. *Caderno CRH*, 27(72), 613/62. <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/mT3sC6wQ46rf4M9W7dYcwSj/abstract/?lang=pt>.

DE MORAES, W. (2020). AS ORIGENS DO NECRO-RACISTA-ESTADO NO BRASIL CRÍTICA DESDE UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL & LIBERTÁRIA. *Revista Estudos Libertários*, 2(6), 5/27. <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39358>.

FANON, Frantz. (2008), *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora UFBA.

GABRIEL, Markus. (2021), *O sentido do pensar: a filosofia desafia a inteligência artificial*. Petrópolis: Vozes.

GROSGOUEL, Ramón. (2016). A ESTRUTURA DO CONHECIMENTO NAS UNIVERSIDADES OCIDENTALIZADAS: RACISMO/SEXISMO EPISTÊMICO E OS QUATRO GENOCÍDIOS/EPISTEMICÍDIOS DO LONGO SÉCULO XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1), 25/49. <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt/?format=pdf>.

HAN, Byung-Chul. (2019), *Filosofia do zen-budismo: Uma desconstrução da história da paixão ocidental*. Petrópolis: Vozes.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2008), *Filosofia da História*. Brasília: Editora UNB.

LOSURDO, Domenico. (2006), *Contra-História do Liberalismo*. Aparecida: Ideias e Letras.

QUIJANO, Aníbal. (2005), *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* In: LANDER, Edgardo (org); *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*; Buenos Aires; CLACSO; pp. 107 - 130.

QUIJANO, Aníbal. (1998). COLONIALIDAD DEL PODER, CULTURA, Y CONOCIMIENTO EN AMÉRICA LATINA. *Ecuador Debate*, 44(1), 227/238.

SELL, Carlos Eduardo. (2006), *Sociologia Clássica*. Itajaí: Editora Univali.

OS EFEITOS DAS VIOLAÇÕES DE PROPRIEDADE DURANTE OS SÉCULOS XIX E XX NA SEGREGAÇÃO SOCIOESPACIAL DE MEXICANOS E MEXICANO-AMERICANOS NA CALIFÓRNIA

Marcella Lins

Mestranda no Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

RESUMO

Iniciada no século XIX, a imigração de mexicanos para os Estados Unidos estabeleceu-se como um dos processos migratórios mais antigos da história. Dado o caráter milenar do fluxo, muitas características exibidas no passado geraram traços que continuaram a se refletir na comunidade mexicana no país ao longo dos anos. A ausência de propriedades materiais e a ideia de inferioridade racial relacionada aos *mestizos* e indígenas concederam aos imigrantes mais pobres uma vulnerabilidade, exigindo que se refugiassem em enclaves étnicos – *barrios* –, geralmente afastados dos centros, para a sua segurança. Tendo isto em vista, o objetivo principal deste artigo é argumentar, por meio de uma revisão histórica, que as violações de direitos de propriedade por parte do Estado contra imigrantes mexicanos, ao longo do século XIX e primeira metade do século XX, está nas raízes dos processos atuais de segregação socioespacial da população mexicana e mexicano-americana nos Estados Unidos, tomando a Califórnia – historicamente, o principal destino dos imigrantes – como entorno de análise.

PALAVRAS-CHAVE

Direitos de Propriedade; Imigração; Segregação; Mexicanos; Califórnia.

ABSTRACT

The immigration of Mexicans to the United States has started in the 19th century and has established itself as one of the oldest flows in history. Given the millennial character of the migratory process, many characteristics exhibited in the past generated traits that continued to be reflected in the Mexican community in the country over the years. The absence of material properties and the idea of racial inferiority related to *mestizos* and indigenous people made the poorest immigrants a vulnerable, requiring them to take refuge in ethnic enclaves – *barrios* –, generally located in suburbs, for their safety. With this in mind, this article's main goal is to argue, through a historical review, that the violations of property rights by the state against Mexican immigrants, throughout the 19th century and the first half of the 20th century, are at the roots of the current processes of socio-spatial segregation of the Mexican and Mexican-American population in the United States, while taking California – historically, the main destination for immigrants – as the environment for analysis.

KEYWORDS

Property Rights; Immigration; Segregation; Mexicans; California.

INTRODUÇÃO

A imigração mexicana para os Estados Unidos é um dos fluxos mais antigos da história (Durand, 2000). As origens desse fluxo remontam ao período colonial, com o assentamento de *mestizos*¹ provenientes da Nova Espanha e, posteriormente, de mexicanos, após a independência do país. Nesse sentido, o século XIX e início do século XX são fundamentais para compreender as principais características desse processo migratório e de inclusão dos imigrantes na nova sociedade hospedeira.

O agrupamento em enclaves étnicos, a manutenção de laços transnacionais com o país de origem e o papel das organizações de auxílio mútuo na prestação de serviços básicos à comunidade são alguns elementos que nasceram entre os séculos XIX e XX e se mantêm até os dias atuais. Muitas ações e atitudes contra os mexicanos e mexicano-americanos atualmente também são reflexo do período em questão.

O ressentimento ocasionado pela Guerra Mexicano-americana (1846-1848), em ambos os lados da fronteira, levou a retratações xenofóbicas e negativas anti-mexicanas. Essa situação foi agravada pela intensificação do fluxo migratório de hispanófonos durante a Corrida do Ouro, durante os anos 1850, pela xenofobia fomentada pela crise de 1929 e, em geral, pela utilização do Estado como mecanismo de coerção e opressão através de leis e práticas nativistas.

O presente artigo tem como objetivo introduzir uma discussão sobre a importância da imigração mexicana, ao longo do século XIX e primeira metade do século XX, para a criação de um ambiente propício ao desenvolvimento dos processos de segregação enfrentados pela comunidade mexicana e mexicano-americana nos Estados Unidos atual. Assim, investiga-se a hipótese de que as violações de propriedade ocorridas no período mencionado estão no cerne da questão.

A Califórnia consolidou-se como o principal destino dos imigrantes mexicanos devido à grande oferta de empregos na agricultura e sua proximidade à fronteira. À medida que mais mexicanos se instalavam no território, outros mexicanos os seguiam, atraídos pela perspectiva de maior facilidade com a língua e a cultura ali difundidas. Significativamente, Los Angeles é a segunda maior cidade com população mexicana no mundo, atrás apenas da Cidade do México (Naveja Diebold, 2015). Em função disso, o estado da Califórnia – especialmente a região

¹Indivíduos nascidos na Nova Espanha que descendiam de pais de diferentes etnias, sendo um deles espanhol e o outro indígena.

²A região metropolitana da cidade de Los Angeles é composta pelos condados de Los Angeles, Orange, San Bernardino, Riverside e Ventura.

metropolitana de Los Angeles² - será tomada como entorno principal de análise.

O artigo está estruturado em três principais seções. Primeiramente, é realizado um retrospecto histórico sobre o assentamento mexicano na Califórnia até os anos 1930, de maneira a conceder um contexto geral sobre a história dos mexicanos e mexicano-americanos no local e apresentar os principais elementos e características desse fluxo migratório. Em seguida, é explorada a integração e segregação dos mexicanos e mexicano-americanos na sociedade norte-americana e californiana e os reflexos dos processos ocorridos ao longo dos séculos XIX e começo do XX na atualidade. Finalmente, nas considerações finais, é verificada a hipótese incipiente aqui levantada.

MEXICANOS NA CALIFÓRNIA

A Alta Califórnia foi a última área de assentamento espanhol no Vice-Reino da Nova Espanha. Apesar do envio de algumas expedições ao longo do século XVI pela administração colonial com o intuito de expandir a fronteira norte do Vice-Reino, não foi até o final do século XVIII em que a ocupação foi, por assim dizer, efetivada. A ameaça de invasões estrangeiras e o potencial de conversão massiva pela alta concentração de nativo-americanos no território, tiveram um papel primordial na gênese desse interesse (Foley, 2014: 23).

Em um primeiro momento, a missão civilizatória rumo às terras ao norte foi liderada por ordens religiosas, em especial, a franciscana. O sistema de missões era o dominante para a administração do novo território e consistia na construção de prédios eclesiásticos circundados por terras para a moradia dos padres e dos indígenas convertidos ou ainda em conversão (Gonzáles, 2019: 50-51). A primeira missão a ser estabelecida na Alta Califórnia foi a Missão de San Diego, em 1769, seguida por outras vinte missões.

Fundada em 1781, Los Angeles teve a miscigenação como elemento presente desde suas origens. A grande maioria dos colonos eram indígenas ou *mestizos*: dos 23 colonos fundadores, apenas dois eram brancos (Gonzáles, 2019: 58). Dado o caráter majoritariamente *mestizo* dos habitantes da Califórnia do século XVIII e começo do XIX, a sociedade era particularizada por sua fluidez, em oposição à típica divisão de castas característica da sociedade espanhola colonial.

O controle da região era excessivamente complicado e custoso devido à grande distância existente entre os assentamentos do norte e a área central do Vice-Reino - mais populosa e próspera - (Foley, 2014: 23). Com a independência mexicana em 1821, manteve-se o isolamento do extremo norte. A dificuldade de manutenção do território devido à falta de comunicação com o centro do novo país, assim como a falta de recursos para a proteção da fronteira recém definida, levou a ocorrência de diversas insurgências indígenas na Alta Califórnia (Foley, 2014: 24). Essa falta de controle e regulação da fronteira norte por parte do Estado mexicano, ainda, possibilitou uma primeira onda de imigração massiva anglo-americana à Alta Califórnia em meados de 1820, motivada pelo prospecto de ganhos econômicos.

Com a implementação de um liberalismo secular na década de 1830, as propriedades da igreja foram confiscadas pelo Estado e redistribuídas entre cerca de 200 famílias que passaram, desde então, a dominar a vida econômica e política da província (González, 2019: 71). Essas grandes porções de terra ficaram conhecidas como *ranchos*, onde eram desempenhadas atividades agrícolas e pecuárias e os produtos intercambiados com anglo-americanos e outras nações por meio dos portos próximos.

A sociedade fluída da época das missões se transformou em uma aristocracia em que os *rancheros* - cerca de 10% da população total (González, 2019: 72) - ocupavam a parte mais alta da pirâmide social, seguidos por uma classe média - composta por *vaqueros*, artesãos e soldados - e, finalmente, pelos indígenas, que ocupavam a base.

Ao longo do século XIX, novas ondas imigratórias anglo-americanas foram surgindo. O maior fluxo em direção à Alta Califórnia, durante os anos 1840, dizia respeito à fazendeiros e agricultores anglos em busca de terras férteis. Outros anglos se dirigiram às áreas costeiras para aproveitar os portos ali instalados e comercializar com outras partes do mundo. Os membros da população anglo imigrante que optaram por se instalar permanentemente em território californiano por meio da compra de terras, se casaram com membros da classe alta *ranchera* e assimilaram a cultura dominante, incluindo o aprendizado do idioma espanhol e, muitas vezes, a conversão ao catolicismo (McWilliams, Meier e García, 2016: 64).

Esse aumento da ocupação anglo-americana na Alta Califórnia foi de vital importância para a campanha norte-americana contra o México na Guerra Mexicano-Americana (1846-1848). Em 1848, o México perdeu mais de 50% do seu território, cedendo as áreas que representam os atuais estados do Texas, Novo México, Colorado, Oregon, Arizona, Wyoming, Utah, Kansas, Oklahoma e Califórnia. De acordo com o Tratado Guadalupe-Hidalgo que deu fim ao conflito, os mexicanos que viviam no estado, agora ocupado por forças americanas, poderiam optar por imigrar ao México ou ficar no território conquistado e viver como cidadãos norte-americanos (McWilliams, Meier e García, 2016: 30-31).

Sem embargo, os direitos prometidos aos mexicanos – agora cidadãos americanos – não foram garantidos pelo Estado após a anexação da Alta Califórnia. Com a chegada massiva de anglos na área após o final da guerra e a proteção que lhes foi concedida pelo governo norte-americano, a opressão contra a população mexicana foi institucionalizada e evidenciada (Gutiérrez, 1995: 13-14; 18).

A Guerra Mexicano-americana originou ressentimentos nos dois lados da fronteira com cada grupo catalogando o outro como inimigo, indigno de respeito. Na Califórnia, a opinião pública – entre anglo-americanos – estava a favor da expulsão dos mexicanos do território (González, 2019: 96).

Neste período pode-se rastrear a construção dos primeiros estereótipos do “Mexicano” criados dentro da sociedade americana (Acuña, 2015: xv). Em resumo, os mexicanos eram vistos como indivíduos folgados, irresponsáveis, comandados por padres e impossíveis de assimilar a cultura dominante (González, 2019: 96). Dois fatores foram primordiais para a idealização dessa imagem: o preconceito racial e o religioso.

Grande parte da justificativa dos primeiros colonos anglo-americanos para discriminar os mexicanos mais pobres e glorificar a elite residia em uma falsa noção de que antes dos anglos chegarem à Califórnia, havia dois grupos de mexicanos na área: a elite *ranchera* e os peões (McWilliams, Meier e García, 2016: 20). A elite *ranchera* era vista como branca, com raízes europeias, enquanto os peões representavam a massa indígena. Como visto, isso não passava de uma construção discursiva, uma vez que praticamente toda a população mexicana na Califórnia era *mestiza*.

A Corrida do Ouro, iniciada em 1848 com a descoberta da primeira mina de ouro em Coloma, forneceu o contexto atrativo para uma nova onda migratória, desafiando a predominância anglo-americana na região. Entre os mineiros de mais sucesso estavam diversos imigrantes latino-americanos de regiões de forte tradição mineira, como os Sonorenses. A proximidade territorial entre a Califórnia e a América Latina possibilitou que estes exploradores chegassem na aurora da mineração e, portanto, aproveitassem seus frutos ao máximo. Esse fator motivou tentativas por parte dos anglos para eliminar a competição.

Entre algumas estratégias empregadas pode-se citar desde ações individuais como a criação de forças vigilantes para perpetrar agressões de cunho racial até ações governamentais como a criação de leis protecionistas com o objetivo de beneficiar anglos e lesar a concorrência imigrante (Griswold del Castillo, 1990: 67). Muitos mexicanos foram prejudicados neste íterim incorrendo no abandono de minas e terras e no retorno ao país de origem.

Dentro deste contexto, a *Land Act of 1851* é uma das leis que merece destaque. De acordo com esta lei, os indivíduos com terrenos adquiridos/comprados/obtidos por outros meios durante os governos mexicano ou espanhol deveriam apresentar documentos que comprovassem a sua propriedade. Os *rancheros californios* enfrentaram dificuldades para provar o seu direito de propriedade devido à falta de familiaridade com as especificidades dos trâmites legais necessários – redigidos em inglês e que seguiam os princípios da constituição norte-americana –, o que ocasionou na perda de *ranchos* e títulos para as mãos de anglo-americanos. Ainda quando alguns *rancheros* ganhavam o caso e eram autorizados, a princípio, a manter suas terras, não conseguiam sustentar financeiramente anos de apelações na corte de justiça local e acabavam entregando-as (Griswold del Castillo, 1990: 73-74).

Com a substituição da aristocracia *ranchera* pela democracia americana, os membros da velha elite que ainda dispunham de certo poder político e econômico se ajustaram ao novo regime por meio de casamentos interraciais. Os relacionamentos entre membros da classe alta mexicana com anglo-americanos eram vistos como meio para tentar embranquecer a linhagem e afastar-se dos *mestizos* peões (González, 2019: 103).

O restante da população mexicana em território norte-americano não tinha incentivo, por assim dizer, para estabelecer relações com os anglos. A ausência de propriedades materiais e a ideia de inferioridade racial relacionada aos *mestizos* e indígenas concederam aos mais pobres uma vulnerabilidade, exigindo que se refugassem em enclaves étnicos – *barrios* –, geralmente afastados dos centros, para a sua segurança.

Com o *boom* populacional da década de 1880, proporcionado pela indústria ferroviária – que facilitou o deslocamento da costa leste para a costa oeste norte-americana –, os mexicanos se tornaram minoria na Califórnia. Na cidade de Los Angeles, somente 1/5 da população era hispânica (Gonzáles, 2019: 101). Essa modificação na estrutura social exigiu que *californios* e imigrantes mexicanos se tornassem um só grupo social, de maneira a defender seus interesses.

A CALIFÓRNIA MEXICANO-AMERICANA

As colônias mexicanas já radicadas na Califórnia sofreram um aumento vertiginoso nas primeiras décadas do século XX. Estima-se que cerca de um milhão de mexicanos entraram no país se juntando aos 500 mil já residentes (Gonzáles, 2019: 129).

Este primeiro grande impulso migratório foi motivado por uma série de fatores no México que forçaram os indivíduos a deixar seu país de origem, assim como, fatores nos Estados Unidos que atraíram esses indivíduos. A Califórnia se manteve como um dos principais destinos por seu clima e terreno familiares e, principalmente, pela acessibilidade proporcionada pelas correntes de imigração, ou seja, o encorajamento e suporte financeiro por parte de familiares e conhecidos que já haviam imigrado e se instalado na área. Além disso, a abundância de trabalhos sazonais e de empregos nos setores de mineração, manutenção ferroviária e agricultura também foram fundamentais para a atração dos imigrantes (Gutiérrez, 1995: 42-43).

Dado a natureza desvalorizada de suas ocupações, os imigrantes mexicanos foram relegados às camadas mais baixas da sociedade californiana, implicando em condições socioeconômicas precárias. Em Los Angeles, a comunidade mexicana sofria com abusos por parte do sistema judiciário e se concentrava em enclaves étnicos com casas em péssimas condições, super populadas e sem saneamento básico (Gonzáles, 2019: 145). Ainda assim, o nacionalismo étnico derivado desses

barrios concedia certa segurança aos imigrantes ao permitir o uso do espanhol como língua dominante e uma vida social que girava ao redor da igreja católica, bares, festas, bailes, cinemas e outras atividades sociais.

Com a Crise de 1929, o sentimento anti-mexicano, já presente desde o século XIX, se tornou ainda mais exacerbado. O encolhimento do mercado de trabalho durante a crise financeira que se alastrava colocou os imigrantes mexicanos no centro das atenções como uma espécie de bode expiatório (Gutiérrez, 1995: 72). Foram, então, acusados de roubar empregos e de forçar a diminuição de salários, quando na realidade não havia qualquer evidência estatística que respaldasse tais acusações.

Apesar de não serem totalmente verídicos, os argumentos anti-mexicanos se espalharam pela opinião pública. A imprensa norte-americana exerceu um importante papel nessa campanha ao tratar rotineiramente o *“The Mexican Problem”* em seus veículos, ou seja, as consequências sociais da imigração mexicana. Os mexicanos eram retratados como um problema para a sociedade norte-americana em geral, tendo como justificativa os argumentos de que aumentavam os níveis de criminalidade nas comunidades, diminuía seus níveis educacionais, criavam guetos, entre outras denúncias sem qualquer embasamento (ver McWilliams, Meier e García, 2016: 163-180).

A pressão popular anti-mexicana levou à união de facções democratas e republicanas no congresso norte-americano para restringir a entrada de mexicanos no país. Diversas legislações imigratórias foram passadas incidindo na institucionalização da perseguição e discriminação de imigrantes mexicanos, por meio do alto número de deportações e da utilização de forças locais como braços do serviço de imigração (González, 2019: 173).

Nas décadas que se seguiram é possível observar a manutenção de muitos estereótipos negativos – e, muitas vezes, preconceituosos – desenhados durante o século XIX e começo do século XX, assim como, a continuidade em nichos de trabalhos e condições socioeconômicas específicas. Isso posto, pretende-se, em seguida, demonstrar de que forma a história dos mexicanos e mexicano-americanos nesse período influenciou os processos de integração e segregação que ocorrem até os dias atuais, visto que a imigração mexicana é um fluxo contínuo.

INTEGRAÇÃO E SEGREGAÇÃO SOCIOESPACIAL DOS MEXICANOS NOS ESTADOS UNIDOS

A integração dos imigrantes mexicanos na sociedade norte-americana pode ser observada desde quatro dimensões sociais: *status* migratório, acesso à serviços de saúde, conexões familiares e acesso à serviços educacionais. Ao longo da história, essa integração ocorre em condição de desvantagem com relação a outros imigrantes na região de Los Angeles.

A permanência nos Estados Unidos por meios legais permite uma maior mobilidade socioeconômica. Uma situação imigratória ilegal dificulta a obtenção de documentos essenciais como a carteira de motorista – o principal documento de identificação no país – ou a realização de tarefas básicas como a abertura de contas bancárias ou a compra de propriedade (Johnson, 2004: 221).

Dessa forma, o *status* migratório é um elemento fundamental para a integração. A aquisição de uma casa – ou um negócio –, por exemplo, certifica o desejo do imigrante de permanecer no país, o que, por sua vez, permite que ele passe a construir planejamentos à longo prazo – e, portanto, mais prudentes e acertados – favorecendo o acúmulo de capital.

O principal obstáculo encontrado pelos imigrantes é a ausência de maneiras de regularizar esse *status* migratório. Este fator também impede uma integração política plena na sociedade norte-americana, leia-se, a obtenção de acesso à espaços e processos de influência e de tomada de decisão dentro da comunidade política em que vivem (Alarcón, Escala e Odgers, 2016: 164-166).

Indo além apenas da legalização da situação migratória, estudos mostram que imigrantes naturalizados têm melhores empregos (Alarcón, Escala e Odgers, 2016: 99). O Estado norte-americano, no entanto, possui leis complexas que dependem da movimentação de grandes instituições para coordenar a admissão de estrangeiros e a oferta de nacionalizações. Além dos trâmites complicados, a necessidade de pagamento de altas taxas e a exigência de alta proficiência em inglês desencorajam muitos imigrantes mexicanos a entrarem com pedido de requerimento de nacionalidade norte-americana.

A situação migratória, ainda, é responsável por influenciar o acesso à serviços de saúde. Ainda que a Califórnia ofereça mais serviços públicos aos imigrantes do que outros estados americanos, o sistema de saúde não é universal e exclui grande

³ Um em cada cinco Latinos na Califórnia - entre eles se incluem os mexicanos e mexicano-americanos - não tem acesso à cuidados médicos tradicionais (Gaines, 2019: 2).

parte dos imigrantes ilegais (Cha, 2021). Neste sentido, cerca de 1 milhão e 700 mil imigrantes ilegais (Migration Policy Institute, 2018) contribuem para sustentar um sistema que são proibidos de utilizar, exigindo que procurem recursos médicos alternativos - como atendimentos médicos em cidades mexicanas fronteiriças - ou que simplesmente passem a negligenciar a própria saúde por falta de recursos financeiros³.

As conexões familiares também têm um papel forte no processo de integração. Após a fixação de um mexicano em território americano, outros parentes, vizinhos e conhecidos o seguem posteriormente. Basicamente, o imigrante mexicano nos Estados Unidos mantém laços transnacionais - favorecidos ainda mais com o advento das novas tecnologias - com conterrâneos no México, criando uma rede de conexão que pode facilitar novos movimentos de imigração, incluindo auxílio para cruzar a fronteira, uma ajuda financeira inicial, acesso à empregos e a atuação como fonte de informação para viver na nova sociedade (Levine, 2005: 111; Roberts, Frank e Lozano-Ascencio, 1999: 239).

Em Los Angeles, essas redes de conexão favorecem a permanência dos imigrantes mexicanos nos *barrios* - majoritariamente fundados no século XIX e começo do século XX - , onde se veem cercados por indivíduos com cultura e interesses comuns, além de rostos conhecidos. A segurança propiciada por esse ambiente, principalmente pela diminuição do choque cultural com a preservação de costumes, manifestações culturais e tradições mexicanas e pelo uso preponderante da língua espanhola, se apresenta como um incentivo para que os imigrantes continuem a se estabelecer nesses enclaves periféricos e se introduzam progressivamente na sociedade norte-americana a partir daí.

As organizações de auxílio mútuo contribuíram - e seguem contribuindo - para essa inserção. Nascidas no século XIX como associações fraternais de assistência financeira, fornecem serviços de procura de emprego e fornecimento de seguros de vida e saúde aos mexicanos e mexicano-americanos (González, 2019: 110). Além de ajudar na criação de um sentimento de pertencimento à comunidade mexicana nos Estados Unidos, por meio do patrocínio de jornais, escolas e eventos cívicos para entretenimento e socialização, ainda proporcionam um refúgio frente ao ambiente hostil em que se encontram inseridos.

Finalmente, a última dimensão a ser explorada é o acesso à serviços educacionais por parte não só dos imigrantes mexicanos, como também, dos mexicano-americanos que vivem nessas áreas. Geralmente, as condições econômicas precárias de grande parte dos imigrantes que chegam nos Estados Unidos exigem que foquem na busca por empregos, o que culmina no abandono dos estudos ou na falta de interesse na educação formal (Alarcón, Escala e Odgers, 2016: 117).

Vale mencionar a relevância do perfil dos imigrantes como um fator que influencia nas ocupações dos mexicanos nos Estados Unidos. A manutenção de um fluxo oriundo de zonas rurais de estados do interior da República Mexicana – como Zacatecas, Michoacán e Guanajuato –, por exemplo, favorece a entrada desses imigrantes sem instrução no mercado de trabalho informal ou em serviços de baixa remuneração por uma questão econômica lógica. Isso, de certa forma, retarda uma possível mobilidade socioeconômica.

Mesmo entre os imigrantes – e filhos de imigrantes – que demonstram um certo interesse inicial na educação formal e frequentam instituições de ensino, há altas taxas de abandono escolar (U.S. Census Bureau, 2019). A segregação *de jure* e *de facto*⁴ dos mexicanos é crucial para entender essas estatísticas. As escolas públicas nos *barrios* se transformaram em escolas mexicanas, já que eram frequentadas quase que exclusivamente por mexicanos e mexicano-americanos, recebendo, assim, poucos recursos do governo para sua manutenção e impedindo que os estudantes tivessem acesso à uma educação de qualidade (McWilliams, Meier E García, 2016: 314). A discriminação étnica e racial reproduzida por professores e educadores é outro fator para a frustração com relação ao ambiente escolar (Wayman, 2002: 36).

Em resumo, é visível que as dimensões sociais envolvidas nos processos de integração e segregação da população mexicana nos Estados Unidos se fundamentaram em elementos instituídos nas primeiras décadas de assentamento mexicano no país, como a formação dos enclaves étnicos, a instituição de leis imigratórias severas e a herança do revanchismo, convencionado durante a Guerra Mexicano-americana e traduzido na inferiorização da figura do “Mexicano” na sociedade norte-americana.

⁴ Grosso modo, a segregação *de jure* diz respeito a ações discriminatórias governamentais intencionais com o objetivo de fomentar a segregação de um grupo minoritário. Já a segregação *de facto* é o resultado de ações privadas e governamentais que promovem a segregação, porém que não são discriminatórias à primeira vista (Donato e Hanson, 2012: 203-204).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os espanhóis, em comunhão com a influência indígena, estabeleceram as fundações para a estrutura econômica na Califórnia atual. É possível rastrear essa influência hispânica - e, posteriormente, mexicana - nos métodos de irrigação, nas técnicas de mineração, agricultura e pecuária ou no vocabulário utilizado para se referir à natureza, à arquitetura, aos animais, as peças de vestuário e assim por diante. Dito isso, o estudo preliminar aqui desenvolvido fornece apontamentos para compreender, não só a história dos mexicanos e mexicano-americanos na Califórnia, mas também, do estado californiano em geral.

A espoliação e a coerção estatal contra a população mexicana está presente na Califórnia desde o final do século XVIII e início do século XIX. Seguindo a tradição moderna, a Coroa Espanhola desconhecia qualquer tipo de autoridade sobre um território que não fosse executada por um Estado soberano (Quijada, 2002: 110). Essa concepção impedia que indivíduos pertencentes às civilizações pré-colombianas reivindicassem sua legitimidade sobre terras que eram *de facto* sua propriedade, adquiridas por meio da apropriação original⁵.

Tomando por base a teoria desenvolvida pelo sociólogo alemão Franz Oppenheimer (1922), existem apenas duas formas de se obter riquezas na sociedade: o meio econômico e o meio político. O primeiro diz respeito à produção e troca voluntária com outros indivíduos e o segundo à expropriação da riqueza produzida por terceiros. Oppenheimer define o Estado como “*uma organização dos meios políticos*” (Oppenheimer, 1922: 20, tradução nossa), realçando o fato de que todo o seu patrimônio, incluindo as terras sob seu domínio legal, foi conquistado por meio da violência e da pilhagem.

O meio econômico a que Oppenheimer se refere é o único meio legítimo para a aquisição de propriedade. Pautando-se nessa ideia, Murray Rothbard (2010) vai mais além e precisa de forma clara o direito de propriedade como:

(...) [O] direito de todo indivíduo de possuir sua pessoa e a propriedade que encontrou e transformou, e, portanto ‘criou’, e a propriedade que ele adquiriu através de doações ou de trocas voluntárias com outros ‘transformadores’ ou ‘produtores’.
(Rothbard, 2010: 117).

O território que compunha o Vice-Reino da Nova Espanha foi adquirido por meios coercitivos. Ainda que algumas porções de

⁵ Baseando-se na filosofia política de John Locke, Murray Rothbard disserta sobre o Princípio da Apropriação Original esclarecendo que “(...) todos os recursos, todos os bens, em um estado de ausência de posse pertencem devidamente à primeira pessoa que os encontrar e os transformar em um bem útil” (Rothbard, 2010: 117).

⁶ “The state is an organization of the political means”.

terra realmente estivessem em um estado de ausência de posse no momento em que os colonizadores chegaram, muitas já haviam sido originalmente apropriadas. A ideia de que os indivíduos pertencentes às civilizações pré-colombianas não tinham direito de propriedade sobre o território em que viviam e trabalhavam é totalmente equivocada.

Posteriormente, o recém-criado Estado mexicano seguiu um caminho parecido. O confisco das posses eclesiásticas por parte das autoridades governamentais representou outra clara violação de propriedade. A redistribuição arbitrária dessas terras, novamente ignorando o direito de quem realmente as usufruía, sustentou a concentração nas mãos de um pequeno grupo, intitulado elite *ranchera*.

Como relatado, esse fator permitiu a criação de uma primeira dicotomia ilusória dentro da população mexicana residente na Califórnia: entre a elite *ranchera* e o restante da sociedade. Essa divisão era observável, de certa forma, desde um ponto de vista econômico e territorial, porém, após a Guerra Mexicano-americana e anexação do território aos Estados Unidos novos elementos se tornaram visíveis.

Naturalmente, os interesses econômicos e territoriais se mantiveram, no entanto, questões étnicas e raciais serviram como pano de fundo para o assentamento anglo na Califórnia. A categorização dos indivíduos de acordo com a cor da sua pele, cultura ou local de nascimento, carrega um discurso de juízo de valor sobre sua origem e a transmissão de sua essência através das gerações (Wade, 2000: 29). Assim, o ideal do Destino Manifesto⁷ guiou grande parte das ações dos anglo-americanos neste período (Griswold del Castillo, 1990: 4) e a suposta superioridade étnica, racial e moral americana era apresentada como uma justificativa para as injustiças perpetradas contra grupos étnicos e raciais diferentes do padrão WASP⁸ dominante.

Posteriormente, a concessão de cidadania pelo governo dos Estados Unidos aos mexicanos que permaneceram no território se mostrou como uma estratégia comum, por assim dizer, na época para a tentativa de inclusão de um grupo minoritário dentro da sociedade (Geler e Ghidoli, 2019). Não obstante, a supressão do Artigo X do Tratado Guadalupe-Hidalgo no momento de sua ratificação, que prometia o respeito aos títulos de propriedade anteriores à anexação norte-americana (Urias, 1995: 142), e o desrespeito aos Artigos VIII e IX, que garantiam isonomia legal aos

⁷ Crença na superioridade cultural, espiritual e governamental americana. Acreditava-se que os Estados Unidos eram a nação escolhida por Deus e, portanto, estavam destinados a manifestar diante de toda a humanidade a excepcionalidade de seus princípios divinos (O'Sullivan, 1839). Nesse sentido, a expansão territorial ao oeste seria algo natural e inevitável.

⁸ Acrônimo utilizado para designar os indivíduos brancos, anglo-saxões e protestantes, membros do grupo social dominante.

mexicanos reminiscentes e liberdade de credo, língua e cultura (Acuña, 2015: 51), muito além de apenas evidenciar as falhas do Estado em fornecer mecanismos de proteção a todos os indivíduos, ainda abriu espaço para a captura e usurpação das instituições por parte da população anglo dominante. A *Land Act of 1851* pode ser citada como um outro exemplo de meio político empregado pelo Estado norte-americano para violar os direitos de propriedade dos mexicanos na Califórnia.

Em um panorama geral, algumas famílias prestigiosas da elite abraçaram as instituições e costumes americanos - muitas vezes por meio de casamentos interraciais - enquanto outras, se negaram a abandonar as suas tradições. De qualquer forma, os mexicanos se consolidaram nesse período como minoria relegada a viver às margens da sociedade sendo, frequentemente, utilizados como bode expiatório para os problemas encontrados no país.

Entre 1850 e 1935 houve 352 linchamentos na Califórnia e em quase 40% dos casos as vítimas eram indivíduos hispânicos⁹ (Gonzáles, 2019: 97). Essa estatística atesta que a proteção legal garantida pelo Estado norte-americano aos mexicanos no estado californiano era apenas teórica e não prática.

Em resumo, a investigação introdutória aqui desenvolvida logrou demonstrar que o desrespeito ao direito de propriedade está nas raízes do processo de segregação socioespacial da população mexicana e mexicano-americana na Califórnia. A periferização forçada pelo confisco de terras, assim como os ideais de discriminação étnica e racial¹⁰ difundidos na opinião pública e enraizados no aparelho estatal ainda nos séculos XIX e XX, impediram a sua integração plena na sociedade, deixando-os submersos em um fenômeno de marginalização que se estende por gerações.

O reconhecimento das origens dos problemas que muitos mexicanos e mexicano-americanos enfrentam atualmente não é de grande valia por si só. Logicamente, a identificação dos herdeiros das terras expropriadas nos séculos passados seria um caminho em busca da reparação histórica, aos moldes do movimento liderado por Reies López Tijerina no Novo México (Urias, 1995). No entanto, isso demandaria uma mudança de paradigma, rumo à um pensamento que questione a legitimidade do Estado. Neste meio-tempo, a documentação das violações ocorridas contra essa comunidade é de vital importância para o combate das injustiças que se perpetuam.

⁹ Considerando o fato de que historicamente a população hispânica é majoritariamente composta por mexicanos e mexicano-americanos, é possível inferir que muitas das vítimas tinham tal ascendência.

¹⁰ Neste caso, a discriminação não diz respeito aos discursos proferidos e manifestações executadas pelos indivíduos dentro de suas propriedades e sim às ações na esfera considerada "pública" como a violência policial, a proibição de acesso à parques mantidos por entidades governamentais e o encaminhamento para tribunais parciais para a resolução de conflitos. Em todas essas situações ocorrem violações de propriedade, uma vez que, indivíduos que pagam - por meio dos impostos - pela manutenção desses serviços são privados de seu uso pleno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACUÑA, R. F. *Occupied America: A history of Chicanos*. San Francisco: Pearson, 2015.

ALARCÓN, R.; ESCALA, L.; ODGERS, O. *Making Los Angeles home: The integration of Mexican immigrants in the United States*. Oakland: University of California Press, 2016.

CHA, P. *Immigrants and Health in California*. Public Policy Institute of California. San Francisco, p. 1-2. 2021. Disponível em: <https://www.ppic.org/wp-content/uploads/immigrants-and-health.pdf>. Acesso em: 20 nov 2021.

DONATO, R.; HANSON, J. S. Legally White, Socially “Mexican”: The Politics of De Jure and De Facto School Segregation in the American Southwest. *Harvard Educational Review*, Cambridge, 82, n. 2, 2012. 202-225. DOI: <https://doi.org/10.17763/haer.82.2.a562315u72355106>

DURAND, J. Tres Premisas para Entender y Explicar la Migración México-Estados Unidos. *Relaciones* 93, Zamora, 21, 2000. 18-35. URL: <http://repositorio.cualtos.udg.mx:8080/jspui/handle/123456789/52>

FOLEY, N. *Mexicans in the making of America*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

GAINES, R. *Health Disparities by Race and Ethnicity: The California Landscape*. California Health Care Foundation. Oakland, p. 1-42. 2019. Disponível em: <https://www.chcf.org/wp-content/uploads/2019/10/DisparitiesAlmanacRaceEthnicity2019.pdf>. Acesso em: 20 nov 2021.

GELER, L.; GHIDOLI, M. D. L. Falucho, paradojas de un héroe negro en una nación blanca. *Raza, clase y género en Argentina (1875-1930)*. *Avances del Cesor*, Rosário, XVI, n. 20, 2019. 1-27. URI: <http://hdl.handle.net/11336/120776>.

GONZÁLES, M. G. *Mexicanos: A history of Mexicans in the United States*. Bloomington: Indiana University Press, 2019.

GRISWOLD DEL CASTILLO, R. *The Treaty of Guadalupe Hidalgo: A Legacy of Conflict*. 1ª. ed. Norman: University of Oklahoma Press, 1990.

GUTIÉRREZ, D. G. Walls and mirrors: Mexican Americans, Mexican immigrants, and the politics of ethnicity. Berkeley: University of California Press, 1995.

JOHNSON, K. R. Driver's Licenses and Undocumented Immigrants: The Future of Civil Rights Law? Nevada Law Journal, 5, n. 1, 2004. 213-239. URL: <https://scholars.law.unlv.edu/nlj/vol5/iss1/11/>.

LEVINE, E. El proceso de incorporación de inmigrantes mexicanos a la vida y el trabajo en Los Ángeles, California. Migraciones Internacionales, Tijuana, 3, n. 2, 2005. 108-136. DOI: <https://doi.org/10.17428/rmi.v3i9.1217>.

MCWILLIAMS, C.; MEIER, M. S.; GARCÍA, A. M. North from Mexico: The Spanish-speaking people of the United States. Santa Barbara: ABC-CLIO, LLC., 2016.

MIGRATION POLICY INSTITUTE. Profile of the Unauthorized Population: California. Carnegie Endowment for International Peace. Washington, DC, Demographics. 2018. Disponível em: <https://www.migrationpolicy.org/data/unauthorized-immigrant-population/state/CA>. Acesso em: 20 nov 2021.

NAVEJA DIEBOLD, J. M. Callejón sin salida. Milenio, Monterrey, Columna de Juan María Naveja Diebold, Julho 2015. Disponível em: <https://www.milenio.com/opinion/juan-maria-naveja-diebold/columna-juan-maria-naveja-diebold/callejon-sin-salida>. Acesso em: 20 nov 2021.

OPPENHEIMER, F. The State: Its History and Development viewed Sociologically. Tradução de John M. Gitterman. Nova Iorque: B.W. Huebsch, 1922.

O'SULLIVAN, J. The Great Nation of Futurity. The United States Democratic Review, Washington, DC, 6, n. 23, 1839. 426-430. URL: <https://hdl.handle.net/2027/coo.31924085376634?urlappend=%3Bseq=350>.

QUIJADA, M. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). Revista de Indias, Madrid, LXII, n. 224, 2002. 103-142. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2002.i224.461>.

ROBERTS, B. R.; FRANK, R.; LOZANO-ASCENCIO, F. Transnational migrant communities and Mexican migration to the US. Ethnic and

Racial Studies, 22, n. 2, 1999. 238-266. DOI:
<https://doi.org/10.1080/014198799329477>.

ROTHBARD, M. N. A Ética da Liberdade. Tradução de Fernando Fiori Chiocca. São Paulo: LVM Editora, 2010.

U.S. CENSUS BUREAU. Educational Attainment of the Population 25 Years and Over by Sex and Hispanic Origin Type: 2019. U.S. Department of Commerce. Suitland, Table 6. 2019. Disponível em: <https://www.census.gov/data/tables/2019/demo/hispanic-origin/2019-cps.html>. Acesso em: 20 nov 2021.

URIAS, R. V. The Tierra Amarilla Grant, Reies Tijerina, and the Courthouse Raid. Chicano Latino Law Review, Los Angeles, 1995. 141-152. DOI: <https://doi.org/10.5070/C7161021059>.

WADE, P. El significado de 'raza' y "etnicidad". In: WADE, P. Raza y Etnicidad en Latinoamérica. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000. p. 11-34.

WAYMAN, J. C. Student Perceptions of Teacher Ethnic Bias: A Comparison of Mexican American and Non-Latino White Dropouts and Students. The High School Journal, Chapel Hill, 85, n. 3, 2002. 27-37. DOI: <https://doi.org/10.1353/hsj.2002.0006>.

ANARQUISMO QUEER: de 1890 a 2020

Liège Nonvieri Martins de Sousa

Graduanda em Ciências Sociais (Licenciatura)

RESUMO

A filosofia do anarquismo *queer* tem uma longa história, que remonta ao final do século XIX. Pensadores e pensadoras anarquistas como Emma Goldman e Voltairine de Cleyre estiveram entre os primeiros a articular uma visão de libertação *queer* e justiça social dentro de um enquadramento anarquista. Ao longo do século XX, os anarquistas *queer* continuaram a desafiar as estruturas dominantes de poder, incluindo o capitalismo, o Estado e a heteronormatividade. Isso envolveu uma série de táticas, incluindo ação direta e a criação de comunidades e modos de vida alternativos. Nos últimos anos, a influência do anarquismo *queer* cresceu, particularmente nos círculos ativistas. Os anarquistas *queer* têm desempenhado um papel de liderança em movimentos de justiça racial, ambientalismo e outras causas, defendendo uma abordagem radical e interseccional para essas lutas. Este artigo fornece uma visão geral da história e evolução do anarquismo *queer*, examinando suas principais ideias e contribuições para o pensamento social e político. Com base em uma variedade de fontes históricas e contemporâneas, visa demonstrar a relevância e a importância contínuas do anarquismo *queer* para aqueles comprometidos com a construção de um mundo mais justo.

PALAVRAS-CHAVE:

ANARQUISMO, QUEER, HISTORIOGRAFIA

ABSTRACT

The philosophy of queer anarchism has a long history, dating back to the late 19th century. Anarchist thinkers such as Emma Goldman and Voltairine de Cleyre were among the first to articulate a vision of queer liberation and social justice within an anarchist framework. Throughout the 20th century, queer anarchists have continued to challenge dominant structures of power, including capitalism, the state, and heteronormativity. This has involved a range of tactics, including direct action and the creation of alternative communities and modes of living. In recent years, the influence of queer anarchism has grown, particularly within activist circles. Queer anarchists have played a leading role in movements for racial justice, environmentalism, and other causes, advocating for a radical and intersectional approach to these struggles. This article provides an overview of the history and evolution of queer anarchism, examining its key ideas and contributions to social and political thought. Drawing on a range of historical and contemporary sources, it aims to demonstrate the ongoing relevance and importance of queer anarchism for those committed to building a more just world.

KEYWORDS

QUEER, ANARCHISM, HISTORIOGRAPHY

TEORIAS *QUEER* E ANARQUISMO

Atribuir a paternidade aos movimentos sociais e apontar suas origens e localizações é uma tarefa desafiadora, mas este artigo ousa assumir a tarefa. Ao explorar as contribuições de radicais gays e lésbicas para a luta anarquista e a incorporação de identidades e pós-identidades que surgiram nesse ínterim como trans, travestis e não-binários, pretendo lançar luz sobre o surgimento de um movimento que desafia a categorização.

A expressão “movimento LGBT” é um rótulo universal que escolho subdividir a partir de como cada grupo se identificou durante seu período de ativismo. Essa diferenciação é crítica, conforme demonstrado na seção “2.2 História Contemporânea”, no qual os objetivos da Gay Liberation Front e da Gay Activist Alliance divergem grandemente. Fundir os dois sob a mesma égide distorceria a verdade histórica.

A maioria dos autores referenciados neste artigo concorda que o movimento *queer*, que se destaca do movimento LGBT, surgiu nos Estados Unidos durante as décadas de 1980 e 1990. O movimento foi alimentado pela recuperação de termos como o próprio nome sugere: “queer”, “radical”, “faggot” e, aqui no Brasil, “bicha”, “travesti”, que grupos anteriores lutaram para sanear. Também foi impulsionado por contextos históricos que sinalizaram o retorno de políticas preocupantes como o combate à AIDS, o macartismo, a especulação imobiliária, o bolsonarismo e, principalmente, a persistência do conservadorismo e do moralismo sexual na esquerda.

A expressão “teoria *queer*” refere-se a um conjunto também universalizante de ideias defendidas por um grupo diverso de pensadores. Embora esses indivíduos possam ter perspectivas diferentes, eles compartilham certas suposições fundamentais. Por exemplo, eles acreditam que a sexualidade é socialmente construída e não inata, que a heterossexualidade é um regime político usado para impor dinâmicas de poder e que a política de identidade deve ser rejeitada em favor de uma abordagem mais fluida e inclusiva.

Dada a gama de opiniões mantidas por aqueles que atribuem à teoria *queer*, é adequado referir-se a essas ideias no plural, como “teorias *queer*”. Esta forma plural permite um maior

reconhecimento das divergências que existem dentro desta tradição intelectual.

Costuma-se observar que as teorias *queer* surgiram por meio de uma aliança entre estudos gays e lésbicos, feminismo e pós-estruturalismo (WINDPASSINGER, 2012). No entanto, também é importante reconhecer que os movimentos de rua desempenharam um papel essencial na formação dessas ideias. Por exemplo, o coletivo Queer Nation distribuiu o manifesto "*Queers read this!*" (1990) durante a Parada de Nova York. Esse documento destacou a conscientização dos ativistas sobre as discussões emergentes, inclusive a rejeição do conceito de "normalidade" que só servia para reforçar a existência do seu oposto, a "anormalidade".

No Brasil, a expressão "teoria *queer*" às vezes é vista com ceticismo, pois ambas as palavras soam pouco familiar aos falantes de português. A palavra "teoria" carrega bagagem histórica como seu suposto oposto, "prática", sugerindo que as duas são incompatíveis. Enquanto isso, "*queer*" é um termo estrangeiro desconhecido da maior parte da população, sem significado no país e, portanto, pode não ressoar com o público brasileiro.

Quando falamos de anarquismo, costuma-se atribuir sua paternidade a Pierre-Joseph Proudhon. Embora ele não tenha criado o termo, foi o primeiro a reivindicá-lo. O anarquismo é uma ideologia política que, diz-se, opõe-se a todas as formas de opressão e hierarquia. Os anarquistas criticam diversas formas de dominação, seja política, econômica, social ou cultural, e rejeitam o capitalismo mantido pelo Estado.

A Anarchist Federation (2009) diz que:

Se gênero e sexualidade são uma construção social, então, nós, como anarco-comunistas, podemos oferecer uma explicação de por que isso é assim, quem busca se beneficiar do binário de gênero e fornecer uma crítica radical da sexualidade rígida.

No entanto, anarquistas *queer* criticaram outros anarquistas por perpetuar opressões como binarismo de gênero, hetero e cisnormatividade e misoginia. Mesmo Proudhon enfrenta duras críticas do anarquista *queer* Daniel Guérin (1980: 176). Guérin

chama Proudhon de “reprimido sexual” e “terrorista sexual” (Guérin, 1980: 178) por se opor ao sufrágio feminino e considerar as mulheres como seres inferiores. Proudhon também lutou contra os direitos dos homossexuais e contribuiu para a estigmatização dos chamados pederastas dentro da esquerda.

É crucial reconhecer que a influência do pensamento *queer* dentro do movimento anarquista não é universal. O anarquismo, historicamente, muitas vezes reforçou as categorias de masculinidade e feminilidade, e a homossexualidade raramente foi considerada uma forma legítima de expressão ao lado da heterossexualidade (HECKERT; CLEMINSON, 2011; WINDPASSINGER, 2012: 11).

Ainda assim, Guérin sugere que o anarquismo é, em sua essência, uma “revolta visceral” contra modelos de controle estatal, como a heteronormatividade e a misoginia. A origem do anarcofeminismo pode ser atribuída a esses modelos de controle, como aponta Gwendolyn Windpassinger (2012: 11).

O anarquismo e a política *queer* priorizam práticas sobre identidades sociais ou culturais fixas (AMSTER et al., 2009; HALL, 2002). Esses movimentos enfatizam que o anarquismo e o gênero não são conceitos estáticos, mas sim ações que os indivíduos empreendem. Em outros termos, anarquismo e gênero são coisas que se fazem, e não que se são. Ambos enfatizam a importância do livre arbítrio e da escolha e priorizam o consentimento dos envolvidos, ao invés da aprovação de instituições governamentais ou religiosas (HIGHLEYMAN, 1988). Esse sentimento lembra o argumento de Emma Goldman de que o casamento é outra forma de escravidão e trabalho não remunerado. A crítica a esses modelos de homonormatividade destaca as maneiras pelas quais certas formas de identidade e política *queer* foram integradas a uma estrutura capitalista, perpetuando assim o próprio sistema que o movimento *queer* busca dismantelar.

Sam Bourcier (2012) criticou internamente alguns dos trabalhos de Judith Butler por serem “hiperdiscursivos, somatofóbicos e dessexualizantes”. No entanto, é importante notar que Butler respondeu a essas críticas desde o lançamento de *Bodies That Matter* em 1996. Ela se reposicionou em relação a elas, desenvolvendo novas perspectivas materiais e políticas.

Os anarquistas *queer* geralmente organizam seus afetos por meio de agrupamentos sociais alternativos e autodeterminados, como em redes, em vez da instituição do casamento (BROWN, 2007; HIGHLEYMAN, 1988; RITCHIE, 2008). Eles priorizam a criação de suas próprias formas de organização social e rejeitam os modelos tradicionais de controle social.

Dissidências internas

A crítica da política de identidade pelas teorias *queer* desestabilizou o próprio fundamento sobre o qual muitos movimentos políticos foram construídos. Em vez de confiar em identidades e categorias fixas, as teorias *queer* enfatizam a fluidez e a instabilidade das identidades e as formas pelas quais elas são moldadas pelas relações de poder. No contexto dos grupos de afinidade, que se baseiam em objetivos compartilhados que podem mudar ou se dissolver com o tempo, isso significa que a discordância interna não é apenas esperada, mas bem-vinda. É por meio desses momentos de desacordo e conflito que podem surgir novas formas de subjetividade e política, mais sintonizadas com as complexidades e contradições da experiência vivida.

Trabalho sexual e pornografia são temas de recorrente discordância entre círculos marxistas, mas também dentro do movimento anarquista. Algumas correntes agenciam o conceito de lumpemproletariado para argumentar que as mulheres podem ser compelidas a trabalhar na indústria pornográfica porque, de outra forma, não seriam pagas o suficiente para sustentar a si mesmas e a seus dependentes em um sistema capitalista inerentemente injusto. Várias outras justificativas de antipornografia são imagináveis. Paralelamente, argumenta-se que a pornografia retrata as mulheres como objetos sexuais. Por outro lado, outras feministas argumentam que a pornografia heterodoxa não é a única existente e portanto, não é necessariamente ruim, o que evidencia um puritanismo e heteronormatividade internos a estes movimentos (ASSITER, 1993).

A questão do casamento tem sido uma fonte de intenso debate dentro dos círculos anarquistas *queer*, com alguns argumentando que representa uma forma de assimilação em estruturas normativas e dominantes de poder. A partir dessa perspectiva, a luta pela libertação *queer* não pode ser reduzida a

uma demanda por inclusão dentro das instituições existentes, mas deve, em vez disso, buscar transformar radicalmente essas instituições ou criar outras totalmente novas.

A oposição anarquista *queer* ao casamento pode ser vista como parte de uma crítica mais ampla da normalidade sancionada pelo Estado, que busca regular e controlar os corpos e desejos dos indivíduos. O Estado, como um aparato de poder, desempenhou historicamente um papel central na imposição e manutenção de violências de gênero e normas sexuais. Portanto, qualquer tentativa de buscar reconhecimento ou legitimidade do Estado corre o risco de reforçar essas mesmas estruturas de poder.

Em vez disso, anarquistas *queer* defendem uma política de transformação radical, que busca desafiar e subverter as normas dominantes e criar novas formas de relações sociais e subjetividade. A luta pela libertação *queer*, nesse sentido, não se trata apenas de obter reconhecimento ou direitos legais, mas de reimaginar e transformar fundamentalmente as formas como vivemos e nos relacionamos uns com os outros.

De acordo com Sandra Jeppesen (2010: 473), o “desejo de certos comportamentos serem categorizados como ‘normais’ é denunciado em um projeto anarquista *queer* de criação de mundo que considera todas as intimidades consensuais e não coagidas e sexualidades legítimas, desafiando a homonormatividade por meio de políticas anti-opressão”.

Breanne Fahs (2010: 454) afirma que

(...) as atuais batalhas sobre o casamento do mesmo sexo estão em grande desacordo com os inquilinos centrais (sic) de anarquistas radicais sexuais, que defendem o desmantelamento do casamento como uma instituição, citando sua tendência de legalizar disparidades de gênero e impor a vontade do Estado sobre a vida privada dos indivíduos (...)

A questão sobre o que constitui um relacionamento afetivo-amoroso para anarquistas *queer* está em disputa. O casamento gay, que seja monogâmico e sancionado pelo Estado, é alvo de contestações.

Em vez de tentar substituir uma instituição normativa por outra, pensadores e ativistas *queer* pedem uma reimaginação dos

relacionamentos e da intimidade. Isso significa desafiar a ideia de que os relacionamentos devem ser definidos pela monogamia, exclusividade e compromisso de longo prazo, e explorar formas alternativas de intimidade e conexão baseadas no consentimento, respeito mútuo e prazer compartilhado.

A autora estadunidense Laura Portwood-Stacer (2010: 484) define poliamor como “o termo mais comum usado por anarquistas contemporâneos para descrever suas estruturas de relacionamento não monogâmicas”. Segundo ela, “os anarquistas veem o poliamor como prática individual e crítica social”, tratando os corpos, suas “identidades e práticas sexuais como locais de resistência” (ibid: 485).

Ainda segundo a autora, o poliamor muitas vezes pode funcionar como uma norma dentro dos círculos anarquistas, com os indivíduos se sentindo compelidos a adotá-lo para manter seu status de “bons” anarquistas (Windpassinger: 129). Não existe consenso sobre a instituição de um modelo anarquista *queer* sobre afetividades neste âmbito, mas cabe dizer que a pressão para se conformar a certas normas e práticas, mesmo que estas sejam desconfortáveis ou mesmo opressivas, é uma característica comum a muitas comunidades subculturais, não exclusiva a qualquer movimento específico.

De uma perspectiva *queer*, a adequação a quaisquer práticas é um problema fundamental que restringe nossa capacidade de explorar e expressar nossos desejos e prazeres. Embora alguns possam argumentar que a conformidade com essas normas é a maneira mais livre de se relacionar socialmente, essa posição negligencia as maneiras pelas quais essas normas são moldadas por estruturas mais amplas de poder e dominação.

HISTÓRIA

Antecedentes

Desde seus primeiros dias, o movimento dos trabalhadores alemães se deparou com a homossexualidade como uma questão, embora o fizesse com relutância e com grande dificuldade. Em 1862, por exemplo, Johann Baptist von Schweitzer, um dos fundadores da Associação dos Trabalhadores de Frankfurt e mais tarde sucessor de Ferdinand Lassalle como presidente da

Associação Universal dos Trabalhadores Alemães (*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein*, ou ADAV), foi levado perante os tribunais e por fim considerado culpado de se envolver em relações homossexuais. Foi encarcerado por duas semanas e impedido de exercer a advocacia (FÄHNTERS, 1995: 117-118).

Essa história revela até que ponto o movimento dos trabalhadores foi moldado por normas culturais e sociais mais amplas, mesmo quando procurou desafiar essas normas por meio de sua política radical. A homossexualidade era vista como uma ameaça à ordem social e moral da época, e aqueles que a praticavam estavam sujeitos a punições e perseguições.

No entanto, o fato de que figuras como Schweitzer puderam participar do movimento dos trabalhadores também é uma prova de algum compromisso do movimento com a solidariedade. Apesar da hostilidade que enfrentaram, os trabalhadores e ativistas *queer* persistiram em seus esforços para lutar por uma sociedade mais justa e equitativa, lançando as bases para futuras lutas pela libertação *queer*.

Na década de 1890, Robert Reitzel, editor alemão da revista anarquista americana *Der arme Teufel*, tornou-se uma das primeiras vozes a defender a homossexualidade por meio de seus ensaios literários e críticos. Essas peças, publicadas no início da década de 1890 nos Estados Unidos, onde Reitzel vivia desde a década de 1870, desafiavam as normas culturais e sociais dominantes que buscavam regular e policiar o comportamento sexual.

Por meio de seus escritos, Reitzel procurou criar espaço para o desejo e o prazer *queer* dentro do contexto mais amplo do pensamento e da prática anarquista. Ele reconheceu que a sexualidade não estava separada de outras formas de opressão e dominação, mas sim interligada a elas, e via a luta pela libertação sexual como parte integrante da luta mais ampla pela transformação social e política. (FÄHNTERS, 1995; HEIDER, 1986; HEKMA et al., 1995: 90).

Em 1894, em uma entrevista com um jornalista do *The Theatre*, Oscar Wilde comenta: “Acho que sou mais do que socialista. Eu sou uma espécie de anarquista, acredito” (MIKHAIL, 1979). No ano seguinte, durante os julgamentos sensacionalistas que Wilde sofreu, é precisamente quando o termo “*queer*” tem o

primeiro registro histórico associado à dissidência sexual (DE LAURETIS, 2010). Simultaneamente, vemos Eduard Bernstein, o proeminente pensador revisionista do Partido Social-Democrata da Alemanha, expressar um ponto de vista repressivo sobre a homossexualidade. Em dois artigos significativos apresentados no jornal teórico do partido, *Die Neue Zeit*, Bernstein correlacionou a “degradação cultural” com a deterioração dos valores morais entre a classe dominante. Especificamente, ele associou a estética da decadência predominante na era *fin de siècle*, com Oscar Wilde como um exemplo notável, a certas práticas sexuais:

É tentador buscar um elo interno entre as inclinações literárias e sexuais de Wilde e, até certo ponto, esse elo pode ser facilmente comprovado. Wilde, como pessoa literária, é totalmente “decadente”... Pode ser que Oscar Wilde e os companheiros que jantaram com ele nada tenham feito para violar a lei, mas sua arte, sua escrita - a direção intelectual que marca todas as suas falas, sua pose - é pederástica. (BERNSTEIN, 1895 apud. FÄHNTERS, 1995: 120)

O trabalho de Voltairine de Cleyre foi uma contribuição vital para o anarquismo *queer*, pois desafiou as estruturas dominantes de poder que governam os corpos e a política. De Cleyre foi uma rebelde que ousou pensar fora da caixa de gênero normativo e identidades sexuais. Em seus escritos e discursos, ela defendeu a liberdade sexual e pediu o fim do controle violento e opressivo do Estado e de outras instituições de poder sobre os corpos e desejos dos indivíduos.

De Cleyre foi particularmente influenciadora na forma como ligou lutas pela libertação sexual e de gênero com movimentos mais amplos de justiça social. Em “Sex Slavery” (1890), de Cleyre desafiou a narrativa hegemônica que posiciona o Estado e as instituições de poder como protetores da moralidade, argumentando que eles usaram o sexo e a sexualidade como meio de dominação e controle (1890). Ela pediu uma reimaginação radical das relações sexuais, com base no respeito e consentimento mútuos.

Na virada do século XIX, a Alemanha Imperial testemunhou uma onda de iniciativas científicas, políticas e literárias que visavam combater a criminalização e a estigmatização da

homossexualidade. Esses esforços também incluíram a formação de grupos organizados que se opunham ao Parágrafo 175, que criminalizava as relações entre pessoas do mesmo sexo. Alguns exemplos notáveis incluem a publicação de *Der Eigene* em 1896, que foi reconhecida como a primeira revista a conter conteúdo explicitamente homossexual.

No mesmo país e contexto, surgiu o Comitê Científico-Humanitário. Criado em 1897, foi a primeira organização do mundo a fazer campanha pela descriminalização da homossexualidade. Magnus Hirschfeld, médico e sexólogo alemão, fundou o comitê junto com outros notáveis intelectuais, ativistas e artistas alemães. Operando clandestinamente durante seus anos de formação, o comitê ostentava membros proeminentes como a escritora feminista Johanna Elberskirchen, o ativista e escritor Kurt Hiller e a feminista e anarquista Emma Goldman.

A abordagem do comitê centrou-se na pesquisa científica, com o objetivo de desacreditar preconceitos sociais generalizados e equívocos em torno da homossexualidade. Eles publicaram trabalhos de pesquisa, organizaram palestras e eventos públicos e trabalharam para criar uma comunidade de indivíduos com ideias semelhantes que pudessem apoiar uns aos outros diante da perseguição e da discriminação.

Nos Estados Unidos, o conceito de "amor livre" de Emma Goldman se disseminava, rejeitando as restrições sociais impostas à sexualidade e defendendo que os indivíduos tivessem a liberdade de expressar sua sexualidade sem medo de julgamento ou punição. Ela acreditava que o amor deveria ser baseado no respeito mútuo, na igualdade e na liberdade, e não na instituição do casamento ou de outras normas sociais. (KATZ, 1992: 376, 379). A ideia de amor livre de Goldman foi além da noção de promiscuidade e, em vez disso, procurou capacitar os indivíduos a fazerem suas próprias escolhas em relação a seus corpos e relacionamentos. Ela via o amor livre como um componente crucial da filosofia anarquista e acreditava que era necessário alcançar a verdadeira libertação de todos os indivíduos.

No movimento anarquista alemão organizado, o semanário de Berlim, *Neues Leben*, dedicou uma série extensa de artigos em 1902 ao *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* de Magnus Hirschfeld ("Anuário para Intermediários Sexuais"). Isso marcou a

primeira vez que as descobertas do Comitê Científico-Humanitário foram disponibilizadas a um público anarquista mais amplo (FÄHNDERS, 1995: 122-124).

Em sua rejeição à intolerância que visava os homossexuais, a série ocasionalmente empregou o termo pejorativo “*warme Brüder*” (em tradução livre “irmãos calorosos”) para educar seus leitores principalmente proletários. Em seguida, um artigo no *Der freie Arbeiter*, abordou explicitamente o que chamou de “preconceito popular”. O artigo defendeu Magnus Hirschfeld e o Comitê Científico-Humanitário à luz do veredicto de culpa de Hirschfeld por conduzir pesquisas estatísticas sobre a prevalência da homossexualidade entre estudantes:

Se a intolerância por si só é indigna de qualquer trabalhador que luta por uma reordenação mais livre da ordem social, ela deve ser especialmente condenada em questões que são tão patentemente, tão evidentemente preocupações de cada indivíduo como a natureza de sua vida sexual. Uma vez que, no entanto, a ignorância é a causa dessa intolerância, é dever de todos educar-se o melhor que puder sobre a natureza do sentimento sexual anormal. (WEIDNER, 1904)

Johannes Holzmann, que usava o pseudônimo de Senna Hoy semelhante ao seu primeiro nome invertido, foi uma figura importante no desenvolvimento do anarquismo *queer* na Alemanha durante o início do século XX. Holzmann foi um poeta, escritor e ativista que desempenhou um papel significativo na cena anarquista de Berlim. Em 1919, Holzmann fundou a revista literária “*Menschen*” (“Povo”), que se tornou uma importante plataforma para escritores e artistas *queer* anarquistas expressarem suas ideias e compartilharem seus trabalhos. A revista apresentava contribuições de proeminentes figuras anarquistas *queer*, incluindo Erich Mühsam e Kurt Hiller.

Em 1905, Holzmann deixou a Prússia e buscou refúgio em Zurique, na Suíça. As razões de sua fuga são contestadas, com algumas fontes sugerindo que ele escreveu um texto que poderia ser interpretado como retratando um encontro homossexual, que deveria ser publicado em seu jornal *Der Kampf*. No entanto, a edição foi banida e apreendida por obscenidade, e Holzmann teve a opção de pagar multa ou cumprir seis dias de prisão. Em vez de obedecer, ele escolheu fugir da Prússia e se estabelecer na Suíça

(FÄHNDERS, 1995: 125). Apesar desse revés, Holzmann continuou a escrever e publicar em outros países, e seu trabalho continuou a influenciar os movimentos anarquistas e queer.

Em 1904, o Comitê Científico-Humanitário experimentou uma cisão, desencadeada pela publicação de "*Renaissance des Eros Uranios*" de Benedikt Friedländer, que rejeitou a abordagem medicalizante do Comitê e defendeu a completa normalidade do desejo humano pela homossexualidade e "amor entre amigos" (*Freundsliube*). Friedländer fundou então, com Adolf Brand, a *Gemeinschaft der Eigenen* (comumente abreviada para GdE), uma publicação fortemente influenciada pelo anarquista Max Stirner (FÄHNDERS, 1995: 152).

O estilo de vida homossexual pederástico grego também se tornou um ponto de encontro para o grupo, com Friedländer e o inglês John Henry Mackay - que apesar das contribuições nunca foi membro - defendendo o eros pedagógico que combinava a sexualidade adulto-adolescente com a transmissão do conhecimento. Essa postura representou uma abordagem lógica para o assunto em questão e que nossa sociedade contemporânea deveria visitar com a mente e o coração abertos.

John Mackay havia publicado em 1891 o livro "*Die Anarchisten*" ("Os anarquistas") que é compreendido hoje como responsável pela recuperação da obra de Max Stirner, sobre o qual pouquíssimo se sabia.

Em suas memórias da prisão de 1912, Alexander Berkman, um anarquista e parceiro de vida de Emma Goldman, ofereceu uma perspectiva radical sobre o desejo pelo mesmo sexo que subverteu as convenções homofóbicas de sua época. Berkman contou como sua repulsa inicial pela homossexualidade, acabou se transformando em um amor profundo por outro homem, que encontrou enquanto estava encarcerado. (ALEXANDER, 2011).

"*La Batalla*" foi um jornal anarquista proeminente que se originou no Chile e foi publicado entre 1912 e 1926. Uma das características distintivas do jornal era a defesa da política feminista, com vários de seus escritores e colaboradores promovendo ativamente os direitos das mulheres e dos homossexuais.

Lucía Sánchez Saornil foi uma poetisa lésbica e anarquista espanhola. Junto com um pequeno grupo de colegas anarquistas, ela co-fundou a organização Mujeres Libres em 1936, dedicada a promover a libertação das mulheres e a igualdade de gênero no contexto do movimento anarquista na Espanha. Sánchez Saornil teve papel importante na consolidação de um pensamento anarquista que seja preocupado com as questões trazidas por mulheres lésbicas.

Mujeres Libres foi vinculada à Confederação Nacional do Trabalho (CNT), associação com importante papel na Revolução Espanhola, e que existe até os dias de hoje.

Émile Armand foi um anarquista individualista francesa que publicou nas décadas de 1920 e 1930 o jornal *L'en dehors*, no qual reivindicava o amor livre e o fim da família nuclear.

Durante o mesmo período, em plena Guerra Civil Espanhola, Daniel Guérin, historiador e filósofo francês era colaborador da CNT, passa a militar, entre cujos textos o amor livre e a defesa da homossexualidade têm especial destaque relevância, reivindicando-se bissexual.

Guérin argumentava que o Estado e suas instituições eram responsáveis por impor normas sexuais rígidas e reprimir os desejos não heterossexuais. Como tal, ele acreditava que o anarquismo oferecia um caminho para a libertação sexual e de gênero, desafiando essas instituições e promovendo a liberdade, a diversidade e a ajuda mútua.

As contribuições de Guérin ao anarquismo *queer* foram inúmeras. O autor escreveu ao menos 4 obras dedicadas a associar anarquismo e dissidência sexual. Dentre os quais, *Etre homosexuel et révolutionnaire*. Neste trabalho, Guérin argumentou extensamente que a repressão sexual perpetuada pela moralidade e religião tradicionais foi uma ferramenta de controle social, e que a luta anarquista pela liberdade se estendia a todos os aspectos da vida, incluindo a sexualidade.

Durante a década de 1950, os Estados Unidos testemunharam a ascensão do macartismo, um período de repressão política marcado pela infame perseguição perpetrada pelo senador Joseph McCarthy a supostos comunistas por meio de acusações infundadas, procedimentos irregulares e listas negras.

Aqueles que se opunham aos métodos indiscriminados e injustos de McCarthy condenaram o processo como uma “caça às bruxas”, inspirando a peça icônica de Arthur Miller, *As bruxas de Salém*, em 1953. McCarthy instrumentalizou as acusações de homossexualidade como parte de sua cruzada anticomunista, utilizando o pânico moral que se espalhava pelo país a respeito de dissidentes sexuais e que ficou conhecido como Lavender Scare: “Se vocês querem ser contra McCarthy, rapazes, vocês têm que ser comunistas ou chupadores de pau” (CUORDILEONE, 2000).

Nas décadas de 1960 e 1970, a Universidade Sorbonne esteve no centro dos protestos estudantis e greves de trabalhadores que varreram a França, incluindo os protestos de maio de 1968. As ideias e táticas dos protestos de maio de 1968 foram altamente influentes para muitos anarquistas *queer*. A ênfase do movimento no ativismo de base, ação direta e resistência à autoridade ressoou profundamente com aqueles que buscam desafiar as normas dominantes sobre gênero e sexualidade.

Vale a pena notar que muitos dos indivíduos envolvidos nos protestos de maio de 1968 também eram ativos no ativismo feminista e *queer*, incluindo figuras como Daniel Guérin. As interseções entre esses movimentos ajudaram a criar um terreno fértil para o surgimento do movimento que floresceu nas décadas seguintes.

Além disso, a Universidade Sorbonne abrigava o Departamento de Filosofia, onde muitos filósofos influentes, incluindo Michel Foucault e Gilles Deleuze, desenvolveram suas ideias sobre poder, sexualidade e controle social. Essas ideias foram altamente influentes para o movimento anarquista *queer*.

O *Comité d'action pédérastique révolutionnaire* (CAPR) foi uma organização francesa fundada em 1971 pelo escritor e filósofo francês Guy Hocquenghem, juntamente com outros ativistas, com o objetivo de defender os direitos dos homossexuais. No entanto, o grupo acreditava que as relações sexuais entre adultos e crianças deveriam ser legais e socialmente aceitas, e que a homossexualidade e a pederastia - apropriando-se do típico insulto homofóbico francês ao “pederasta” - eram formas legítimas de expressão sexual (SIBALIS, 2013).

A organização causou controvérsias na França e além, com muitas pessoas condenando seus pontos de vista como

promovendo o abuso sexual de crianças. As atividades do grupo também foram polêmicas, dentre as quais os membros participando de protestos e manifestações em apoio à sua causa e publicando panfletos e artigos defendendo seus pontos de vista.

O grupo se desfez em 1975 após apenas um ano de existência, em parte devido ao aumento do escrutínio público e à reação contra seus pontos de vista. Entretanto, seu legado continua a ser debatido, com alguns argumentando que as ideias do grupo foram importantes para o avanço dos direitos dos homossexuais, enquanto outros sustentam que suas opiniões sobre relações intergeracionais eram prejudiciais e moralmente indefensáveis.

No início dos anos 1970, Daniel Guérin se associou ao Mouvement de Libération des Femmes (MLF), que foi um movimento feminista francês que surgiu na sequência dos protestos de maio de 1968.

A associação de Guérin com o MLF foi principalmente por meio de seus escritos e ativismo, mas também participou de reuniões e eventos do MLF, onde falou em apoio às demandas feministas por igualdade e autonomia. Ele estava particularmente interessado nas interseções entre gênero, classe e capitalismo e argumentou que a luta pela libertação das mulheres era inseparável da luta pela justiça social e econômica.

Em 1971, o grupo optou por se distanciar da Arcadie, uma organização que era vista como muito moderada e negligente com a visibilidade das identidades lésbicas. Esta decisão crítica abriu caminho para a formação de um novo coletivo, o Front homossexual d'action révolutionnaire (FHAR), em colaboração com Guérin.

A saída do MLF de Arcadie sinalizou uma mudança em direção a uma abordagem mais radical da libertação *queer*, que se recusava a ceder em questões de visibilidade e ação política. Ao unir forças com Guérin, o novo coletivo conseguiu aproveitar suas contribuições intelectuais para o movimento feminista e seu compromisso inabalável com a justiça social e econômica.

Em 1965, Guérin reconheceu publicamente sua bissexualidade. Dez anos mais tarde, já como membro do FHAR, Guérin escreveu um artigo no qual refletia sobre a transformação

histórica que havia ocorrido naquele período. Em suas palavras, "Há poucos anos, declarar-se revolucionário e confessar-se homossexual era incompatível" (GUÉRIN, 1975).

Em 1971, o FHAR participou ativamente do Congresso Internacional de Sexologia em Sanremo, fazendo-se presente com suas bandeiras e reivindicações. Além disso, o coletivo também fez intervenções políticas em reuniões do Partido Comunista Francês (PCF), como foi o caso de sua célebre manifestação no Maison de la Mutualité.

Naquela ocasião, Jacques Duclos, um líder comunista, dirigiu-se aos militantes da FHAR com palavras ofensivas e discriminatórias, recomendando que procurassem tratamento e insultando-os com a frase "Vão buscar tratamento, bando de pederastas, o Partido Comunista Francês é saudável!" (GIRARD, 1981).

História Contemporânea

Após os distúrbios de Stonewall em 1969, um grupo de ativistas gays formou a Gay Liberation Front (GLF) na cidade de Nova York. O GLF era uma organização radical que buscava desafiar as normas sociais e rejeitar os papéis tradicionais de gênero, ao mesmo tempo em que defendia os direitos e a libertação dos homossexuais. No entanto, o GLF não era um grupo unificado e havia tensões e desentendimentos entre seus membros.

Alguns gays que se identificaram como de mentalidade mais liberal sentiram que o GLF era muito radical e excludente para aqueles que não se encaixavam nos valores contraculturais e anti-*establishment* do grupo. Esses indivíduos sentiram que o GLF não era um meio eficaz para alcançar aceitação geral e direitos legais para indivíduos dissidentes. Como resultado, eles deixaram o GLF e formaram seu próprio grupo, o Gay Activist Alliance (GAA), em dezembro de 1969 (MCLEEMEE, 2009).

O GAA era uma organização politicamente mais moderada e reformista do que o GLF. Seus membros procuraram trabalhar dentro das estruturas políticas e sociais existentes para alcançar a igualdade legal e social para as pessoas que o buscavam. As táticas do GAA incluíam fazer *lobby* com legisladores, entrar com ações judiciais e participar de protestos e manifestações pacíficas.

O foco do GAA no ativismo político dominante e na reforma legal foi visto como mais atraente para alguns gays do que a abordagem mais radical e confrontadora do GLF (MCLEEMEE, 2009).

Com o tempo, a divisão entre gays de mentalidade assimilacionista e *queers* que buscavam vincular a liberação gay a movimentos mais amplos por liberdade social e sexual só aumentaria (CRIMP, 2002). Os gays de mentalidade assimilacionista queriam se encaixar e ser aceitos pela sociedade dominante, enquanto os ativistas *queer* buscavam desafiar e subverter as normas e valores sociais. Essa divisão continuaria a ser um ponto de tensão dentro de círculos homossexuais e influenciaria a direção do movimento por direitos nos anos seguintes.

Em 1987, nos Estados Unidos, foi criada a ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power), com o objetivo de conscientizar e exigir ações para a epidemia de AIDS. Durante seus anos de existência, o grupo era composto por indivíduos com diferentes ideologias, entre liberais e radicais, que muitas vezes apresentavam visões conflitantes sobre as estratégias e objetivos da organização.

O conflito entre liberais e radicais dentro do ACT UP refletiu divisões semelhantes na geração anterior de movimentos sociais. Em geral, os liberais tendiam a apoiar abordagens de mudança mais incrementais e moderadas, enquanto os radicais favoreciam táticas mais disruptivas e de confronto.

No caso do ACT UP, alguns membros que foram identificados como gays de mentalidade assimilacionista acreditavam que o movimento deveria se concentrar apenas em promover os direitos dos gays de se encaixar na sociedade. Esses indivíduos muitas vezes rejeitaram as conexões do grupo com movimentos sociais mais amplos pela liberdade sexual e social, como os movimentos feminista e antirracista. Eles priorizaram os objetivos de alcançar a aceitação popular, ganhar o direito de casar e servir nas forças armadas sobre os objetivos mais radicais de desafiar a opressão sistêmica e transformar a sociedade (GOLDSTEIN, 2002; WARNER, 1999).

Por outro lado, muitos radicais dentro do ACT UP acreditavam que a luta contra a AIDS não era apenas uma luta pelos direitos dos homossexuais, mas uma luta mais ampla por

justiça social. Eles acreditavam que o movimento deveria ser interseccional, o que significa que deveria abordar a natureza interconectada da opressão e trabalhar pela libertação de todas as comunidades marginalizadas. Esses indivíduos muitas vezes favoreceram táticas de confronto, como ação direta e desobediência civil, para desafiar os sistemas de poder e exigir mudanças (BROWN, 2007).

A primeira manifestação do ACT UP ocorreu em Wall Street, no dia 24 de março de 1987. A manifestação foi organizada em resposta ao alto custo do AZT, único medicamento disponível na época para tratar a AIDS, e à lentidão da resposta do mandato do presidente Ronald Reagan.

Nessa mesma década, surgiu o gênero musical *queercore*, como uma resposta à falta de representação e visibilidade das pessoas *queer* na música e na cultura punk. Nasceu do desejo de criar um espaço para vozes e experiências *queer* dentro da cena punk, que era amplamente dominada por homens cisgênero heterossexuais.

Em 1988, ocorreu o Anarchist Survival Gathering em Toronto, Canadá. Foi um encontro de grupos e indivíduos anarquistas que compartilhavam ideais como antiautoritarismo, ação direta e ajuda mútua. O encontro proporcionou um espaço para as pessoas compartilharem ideias, discutirem estratégias e construir redes de apoio.

Durante a reunião, Bruce LaBruce, um proeminente pornógrafo punk gay, apresentou seu fanzine *J.D.s*, que ele criou com o também músico punk canadense G.B. Jones. *J.D.s* estava em circulação desde 1985 e apresentava conteúdo *queer* explícito que desafiava as normas e expectativas tradicionais sobre gênero e sexualidade (ANARQUEER I, 2011).

No encontro, LaBruce conheceu os criadores do fanzine Homocore, Tom Jennings e Deke Nihilson. Homocore era outro fanzine punk focado em conteúdo *queer* e tinha um forte ethos antiautoritário e DIY (ANARQUEER I, 2011).

O encontro desses indivíduos e grupos destaca a intersecção entre o pensamento *queer* e anarquista e a importância de criar espaços para que vozes marginalizadas sejam ouvidas.

Entre 1989 e 1990, ocorreu um evento significativo na história alemã conhecido como *Die Wende*, que marcou a queda do Muro de Berlim e a reunificação da Alemanha. Nesse período, surgiu em Berlim um projeto de ocupação anarcofeminista *queer* chamado Liebig34, composto por diversos coletivos, entre eles um infoshop, a casa homônima Liebig34 e o espaço de eventos L34-Bar. O projeto reuniu pessoas de diversas partes do mundo e de várias identidades de gênero, com exceção dos homens cis que foram proibidos de participar.

A casa, junto com mais de 200 outras na área de Friedrichshain, pertencia a Gijora Padovicz, que era conhecida por comprar, desocupar e destruir casas para fins comerciais, levando a uma escassez de espaços acessíveis. Apesar das tentativas de compra coletiva da casa, foi assinado um contrato de 10 anos que permitiu a continuação do projeto até 2018. Dois anos depois do fim do contrato, em 2020, foi realizado o despejo de Liebig34 e mais de 40 pessoas que ainda moravam lá foram forçadas a ir para a rua. O despejo gerou protestos generalizados e manifestações em apoio ao projeto, destacando a luta contínua por espaços acessíveis e sustentáveis e a importância de iniciativas lideradas pela comunidade.

Durante o início dos anos 1990, foram publicados dois textos influentes que se tornaram trabalhos seminais para as teorias *queer* e o movimento *queer*. "*Gender Trouble*" (1990), de Judith Butler, foi um livro inovador que desafiou os entendimentos tradicionais de gênero e sexualidade, enquanto a organização Queer Nation distribuía panfletos com seu manifesto "*QUEERS READ THIS!*" (1990) durante o desfile de Nova York. Esses textos criaram um terreno fértil para abordagens teóricas e militantes do ativismo e pensamento *queer*, moldando o discurso em torno de identidades e políticas *queer*.

Queer? Ah, temos mesmo que usar essa palavra? É furada! Cada pessoa gay tem a sua opinião sobre ela. Para algumas, significa estranha, excêntrica e algo misterioso. Tudo bem, gostamos disso. Mas algumas garotas e garotos gay não. Elas pensam que são mais normais do que estranhas. E para algumas, "queer" evoca aquelas terríveis memórias do sofrimento vivido na adolescência. Queer. Na melhor das hipóteses, a palavra é agridoce e extravagante, na pior, frustrante e dolorosa. Não poderíamos simplesmente dizer

“gay”? A palavra é muito mais radiante. E não é sinônimo de “alegre”? Quando vocês militantes vão crescer e superar a mania de serem diferentes?

Bem, sim, “gay” é lindo. Tem seu lugar. Mas quando muitos homens e mulheres gays acordam, pela manhã, sentimos raiva e desgosto, não alegria. Por isso escolhemos nos chamarmos “queer”. Usar “queer” é uma maneira de lembrarmos como somos percebidas pelo resto do mundo. É uma maneira de dizermos que não precisamos ser pessoas empolgadas e charmosas, que levam suas vidas discretamente e à margem do mundo hétero. Usamos queer como homens gays que amam lésbicas e lésbicas que amam ser queer. Queer, ao contrário de gay, não significa macho.

E, quando falada para outros gays e lésbicas, é um modo de sugerir que cerremos fileira e esqueçamos (temporariamente) nossas diferenças individuais, uma vez que enfrentamos um inimigo comum e mais perigoso. Sim, queer pode ser uma palavra dura, mas é também uma arma sagaz e irônica que podemos roubar das mãos dos homofóbicos e usá-la contra eles. (QUEER NATION, 1990, seção 7)

O manifesto é mais um marco na cisão entre movimentos LGBT e movimento *queer*.

Em 1996, um coletivo *queer* radical chamado DUMBA foi formado em Nova York, organizando eventos punk para pessoas de todas as idades. Junto com o Coletivo Fuck the Mayor (“Foda-se o prefeito”), eles planejaram uma resposta ao desfile da Parada da cidade em junho, que eles viam como assimilacionista e consumista. Dois anos depois, o movimento Gay Shame surgiu como uma reação à supercomercialização dos eventos do orgulho gay, com seu nome significando oposição a essa tendência. Seus membros visavam desafiar as estruturas sociais opressivas confrontando a assimilação e eram contra, dentre outras reivindicações comuns na época, à legalização do casamento entre pessoas do mesmo gênero:

O que pedimos é a abolição do casal sancionado pelo Estado na encarnação hetero ou homo. Somos contra qualquer instituição que perpetua a exploração posterior de algumas pessoas para o benefício de outras. Por que as necessidades fundamentais que o casamento pode prover para alguns (como saúde) têm de estar associadas ao ritual de terror sancionado pelo Estado conhecido como casamento? [...] O casamento gay e o voto são gestos simbólicos que reforçam as

estruturas enquanto afirmam reconfigurá-las. (GAY SHAME SAN FRANCISCO, 2015)

No mesmo ano, começaram as festas anuais conhecidas como Queeruption, reunindo ativistas *queer* radicais de vários países para manifestações, shows, oficinas de DIY e assembleias. Essas festas foram realizadas em diferentes cidades, como Nova York, Tel-Aviv e Roma. Em 2010, houve uma pausa temporária devido a ações judiciais movidas pelo Estado espanhol contra o encontro depois que eclodiram tumultos em seu VIII Encontro (2005) contra bandeiras do capitalismo rosa no Gaixample, o bairro gay de Barcelona. O processo judicial terminou em 2009 com a absolvição dos acusados. A 12ª festa Queeruption aconteceu em Budapeste em 2017.

Em 1997, o prefeito de Nova York, Rudolph Giuliani, fechou clubes gays usando políticas de rezoneamento da cidade, que foi uma das razões por trás da formação do grupo soropositivo, Sex Panic!. O fundador Michael Warner (1999: 227) afirmou que essas políticas levaram à estigmatização do sexo e da sexualidade, o que teve efeitos adversos nos esforços de saúde pública para combater o HIV e a AIDS. Christopher Murray (1997) escreveu uma carta ao *New York Times*, criticando o membro do ACT UP, Larry Kramer, pelo estigma do HIV promovido por suas políticas “neoconservadoras” que favoreciam a monogamia e o casamento e se opunham à promiscuidade.

ACT UP e Sex Panic!, em resposta, formaram um novo grupo chamado Fed Up Queers. O grupo consistia em uma mistura de membros, incluindo veteranos de Stonewall que já haviam lutado pelos direitos *queer* na década de 1960.

O foco principal do Fed Up Queers era o ativismo, e eles realizaram uma série de protestos e funerais políticos na cidade de Nova York. Eles protestaram contra a violência sistêmica e a discriminação enfrentadas pela comunidade *queer*, especialmente os assassinatos de Matthew Shepard e Amadou Diallo, um imigrante desarmado que foi baleado e morto pela polícia (SHEPARD; HAYDUK, 2002: 127).

Os funerais políticos, que eram espetáculos públicos dramáticos, buscavam chamar a atenção para a violência enfrentada.

No âmbito do ativismo *queer* militante, surgiram vários grupos com uma ideologia libertária, alguns mais explicitamente declarados do que outros. Um grupo que ganhou atenção especial foi o Bash Back!, que esteve ativo de 2007 a 2011. Composto majoritariamente por pessoas trans e não-binárias, organizaram, em 2008, uma convergência em Chicago que reuniu mais de 2.000 pessoas. Dentro de 18 meses, pelo menos 13 outras células da tendência Bash Back! foram criadas em todo o país, junto com grupos autônomos e indivíduos que adotaram o nome do coletivo em suas ações. Depois de encerrar suas atividades de ação direta, o grupo publicou a antologia *Queer Ultraviolence* (2011), que continha comunicados e teorias anarquistas *queer*. Neste trabalho, o grupo declara que evoluiu para um senso de autodefesa mais generalizado.

Durante 2005 e 2008, Eric Stanley e Chris Vargas dirigiram “Homotopia” e “Criminal Queers”, dois filmes com ideais radicais que criticavam os movimentos assimilacionistas gays. Os filmes apresentam figuras notáveis, como Angela Davis, Star Amerasu, CeCe McDonald e Miss Major.

Entre 2007 e 2011, vários grupos *queer* radicais surgiram em todo o mundo, incluindo Proyectil Fetal na Argentina, Queer Fist em Nova York, Ek-Fyles na Grécia, Limp Fist e Anti-capitalist Ass Pirates no Canadá e Queer Mutiny no Reino Unido. Esses grupos se opunham a hierarquias, estados, capitalismo e heteronormatividade e se engajavam em oficinas de autodefesa, projetos DIY, conferências políticas e networking com outros grupos *queer* radicais.

Against Equality, um coletivo anticapitalista de pensadores, escritores e artistas *queer* radicais, foi fundado em 2009 com o objetivo de criar um arquivo online que critica o movimento gay e lésbico dominante. Seus textos geralmente se concentram no complexo industrial-prisional, casamento, alistamento militar e discursos legalistas. Em 2014, eles publicaram sua trilogia de obras, que já havia sido lançada individualmente pela editora anarquista AK Press, intitulada “*Against Equality: Queer Revolution, Not Mere Inclusion*”.

O Coletivo D-Genero tentou fundir o anarquismo com a liberação sexual em Madri em outubro de 2009, mas acabou ficando inativo. Em setembro de 2011, o coletivo Rebelión

Consciente e a distribuidora Peligrosidad Social criaram o fanzine “*Anarqueer*” (2011).

O coletivo PreparaNem foi formado no Rio de Janeiro em 2015 com o objetivo de preparar pessoas trans, travestis e não-binárias para o vestibular. O grupo proporcionou um espaço seguro para esses indivíduos estudarem e receberem apoio de colegas e voluntários. Em 2016, o coletivo ocupou um prédio abandonado e o transformou em um centro comunitário chamado CasaNem, que até os dias de hoje continua servindo como espaço para pessoas trans e não-binárias, oferecendo oficinas, eventos culturais e apoio social.

O coletivo é liderado por Indianarae Siqueira, destacada ativista não-binária e figura histórica na luta pelos direitos das trabalhadoras sexuais no Brasil. O PreparaNem e o CasaNem são guiados por princípios anarquistas, *queer*, radicais, feministas e anticapitalistas. Os ativistas de ambos os projetos se engajaram no movimento de rua em inúmeras ocasiões, como o “Fora Cunha”, a Marcha das Vadias, o golpe contra a presidenta Dilma Rousseff, a ocupação do Ministério da Cultura extinto pelo mandato de Michel Temer, e a luta contra a eleição de Jair Bolsonaro.

Em 2017, o TQILA (The Queer Insurrection and Liberation Army) foi formado como uma subunidade armada do IRPGF (International Revolutionary People’s Guerrilla Forces) na região de Rojava, na Síria. O grupo visava lutar contra a perseguição de pessoas *queer* pelo Estado Islâmico e ganhou atenção online com a imagem viral de um cartaz que dizia “This faggots kill fascists!” (“Esses viados matam fascistas!”). Em setembro de 2018, a TQILA anunciou o fim de suas atividades no Twitter.

Em resposta à eleição de Donald Trump e suas políticas sexistas, a ativista Penny Logue e outros anarquistas fundaram um rancho de resistência anarquista em 2018, conhecido como Tenacious Unicorn Ranch, localizado no conservador condado de Custer County, Colorado. A fazenda tinha, em março de 2020, oficialmente 9 moradores permanentes, além de voluntários e colaboradores esporádicos. Devido ao ambiente hostil, os moradores sofreram vários ataques e ameaças no município, obrigando-os a andar armados e usar coletes à prova de balas regularmente. A fazenda se sustenta com a venda de lã de alpaca e feno e arrecada fundos por meio da mídia social.

Em maio de 2019, a organização conservadora Fundacja Pro começou a reunir assinaturas para uma iniciativa legislativa que alegavam ser anti-pedofilia na Polônia. Apesar de suas supostas intenções, a petição sugeria a proibição de debates escolares sobre educação sexual. Em resposta à Fundacja Pro, surgiu o coletivo Stop Bzdurom (também divulgada internacionalmente no website em inglês como Stop Bullshit), reivindicando o radicalismo e o anarquismo. Stop Bzdurom visava se opor à retórica anti-*queer* e distribuir panfletos em favor da educação sexual enquanto se engajava em ações de rua. Durante suas manifestações em frente aos estandes da Fundacja Pro, o coletivo ganhou cobertura moderada da mídia. No entanto, uma de suas fundadoras, a ativista não-binária Małgorzata Szutowicz, também conhecida como Margot, foi presa em pelo menos duas ocasiões. Margot foi acusada de furar os pneus de um dos caminhões da Fundacja Pro exibindo slogans homofóbicos e redecorar estátuas e símbolos públicos com cores do arco-íris e máscaras rosa.

Em agosto de 2020, surgiram manifestações na Polônia para protestar contra a opressão política das minorias sexuais no país e exigir a libertação de Margot. Ao longo do mês, um grande número de manifestantes foi preso, com 47 indivíduos se tornando conhecidos por suas detenções. Após pressão política, Margot acabou sendo libertada e o Stop Bzdurom optou por se dissolver devido a preocupações com a imagem pública do grupo após os protestos.

ATIVISMO

Uma prática comum observada entre indivíduos anarquistas é a formação de grupos de afinidade. Essa abordagem organizacional, conforme elucidada por Murray Bookchin (1971), refere-se a “relacionamento que é alimentado por ideias e práticas revolucionárias comuns” e que pode ser dissolvida assim que os membros envolvidos não desejarem mais cooperar (WINDPASSINGER, 2012: 27).

A natureza transitória dos grupos de afinidade anarcoqueer permite um alto nível de flexibilidade e adaptabilidade às mudanças das circunstâncias, tornando-se uma estratégia eficaz para alcançar seus objetivos. Essa abordagem também promove um senso de autonomia e autoconfiança entre seus membros, pois

os grupos operam fora das hierarquias e estruturas de poder tradicionais.

Além disso, a ênfase em ideias e práticas revolucionárias compartilhadas, em vez de relacionamentos ou lealdades pessoais, garante que os objetivos e valores do grupo permaneçam primordiais e que seus membros estejam unidos por um propósito comum. Essa abordagem promove uma cultura de pensamento crítico e tomada de decisão coletiva, com cada membro contribuindo com suas perspectivas e experiências únicas para a consecução dos objetivos do grupo.

Um conceito comum nos círculos anarquistas é “convergência”. A convergência refere-se a reuniões ou encontros de indivíduos com ideias semelhantes para fins de tomada de decisões. Essas reuniões são normalmente abertas a qualquer pessoa que queira participar. A convergência é muitas vezes vista como uma forma de construir consenso e solidariedade dentro das comunidades anarcoqueer.

Outro conceito comum nos círculos anarquistas é o de “tendências”. Uma tendência é uma célula dentro de um coletivo anarquista que representa uma orientação ideológica ou estratégica particular. As tendências podem ser organizadas em torno de questões específicas, como ambientalismo ou feminismo, ou em torno de ideologias políticas mais amplas, como comunismo ou anarcossindicalismo. Cada tendência dentro de um coletivo tem seus próprios processos internos de tomada de decisão, mas as decisões que afetam o coletivo como um todo são normalmente feitas por meio de consenso (EANELLI; BAROQUE, 2011: 12).

A frase “Be gay, do crimes!” (“Seja gay, cometa crimes”) surgiu como um slogan no âmbito dos protestos e pichações relacionados à sexualidade. Apesar de enfrentar críticas de alguns ativistas *queer* preocupados com segurança e legalidade, tornou-se um bordão popular nas Paradas e outros eventos. A própria declaração carrega um profundo sentimento anticapitalista e antiautoritário, defendendo o uso de atos criminosos e incivis como meio de garantir direitos para comunidades queer marginalizadas, particularmente em países onde a homossexualidade é criminalizada.

A frase também reconhece as revoltas de Stonewall, que ocorreram na cidade de Nova York em 1969 e são amplamente

consideradas como um momento seminal no movimento pelos direitos *queer*. A frase efetivamente celebra o espírito de rebelião que impulsionou esse e outros momentos significativos no movimento de libertação *queer*.

Dentro da comunidade anarquista, a tendência Mary Nardini Gang se aprofundou na ideia de usar atos criminosos como meio de resistência política. Seu livro “Be Gay Do Crime”, publicado em português na antologia *Queer Ultraviolence*, argumenta que os indivíduos *queer* têm uma longa “história de experiência com ilegalidade e falta de cidadania”. Eles sugerem que atos criminosos podem ser uma forma de recuperar o poder e resistir a estruturas opressivas.

Curiosamente, a frase ganhou popularidade significativa em 2018 por meio de um meme criado pelo coletivo ABO Comix, que vende quadrinhos criados por indivíduos *queer* encarcerados. O criador do meme utilizou o site do coletivo para descrever a frase como pertencente a um conjunto comum de slogans homossexuais antiassimilacionistas, como “ACAB” (All Cops Are Bastards) e “Stonewall was a Riot”. Ainda segundo eles, a própria frase é vista como originada do espírito caótico e rebelde da resistência *queer*, sem necessariamente pertencer a nenhum indivíduo ou grupo específico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, J. Alexander Berkman: sexual dissidence in the first wave anarchist movement and its subsequent narratives. In: HECKERT, J.; CLEMINSON, R. (Eds.). . Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationships and Power. New York: Routledge, 2011. p. 25–44. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/225183232_Anarchism_Sexuality_Ethics_Relationships_and_Power>. Acesso em: 30 jun. 2023

AMSTER, R. et al. Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy. [s.l.] Routledge, 2009. Disponível em: <https://files.libcom.org/files/Contemporary_Anarchist_Studies.pdf>. Acesso em 30 jun. 2023

ANARCHIST FEDERATION. Queer – An Anarchist Deconstruction, 2009. Disponível em: <<http://afed.org.uk/queer-an-anarchist-deconstruction/>>. Acesso em: 23 fev. 2021

ASSITER, A.; CAROL, A. Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism. London: Pluto Press, 1993.

BERNSTEIN, E. Aus Anlaß eines Sensationsprozesses. Die Neue Zeit, p. 171–176, 1895.

BOOKCHIN, M. Post-Scarcity Anarchism. New York: Rampant Press, 1971. Disponível em: <<https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-post-scarcity-anarchism-book>>. Acesso em: 30 jun. 2023.

BOURCIER, M.-H. ‘F***’ the Politics of Disempowerment in the Second Butler. Paragraph, v. 35, n. 2, p. 233–253, 18 jun. 2012. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/43263836>>. Acesso em: 30 jun. 2023.

BROWN, G. Mutinous Eruptions: Autonomous Spaces of Radical Queer Activism. Environment and Planning A: Economy and Space, v. 39, n. 11, p. 2685–2698, 1 nov. 2007. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1068/a38385>>. Acesso em: 30 jun. 2023.

BUTLER, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990.

CRIMP, D. Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics. Boston: MIT Press, 2002.

CUORDILEONE, K. A. "Politics in an Age of Anxiety": Cold War Political Culture and the Crisis in American Masculinity, 1949–1960. *Journal of American History*, v. 87, n. 2, p. 515–545, 1 set. 2000. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2568762>>. Acesso em 30 jun. 2023.

DE CLEYRE, Voltairine. "Sex Slavery". *The Anarchist Library*, 1890. Disponível em: <<https://theanarchistlibrary.org/library/voltairine-de-cleyre-sex-slavery>>. Acesso em: 2 de abr. de 2023.

DE LAURETIS, T. Teoría queer, 20 años después. Sexualidad y política. In: I SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE DIVERSIDAD SEXUAL E IGUALDAD SOCIAL. Ciudad de México: 2010

DISTRIBUIDORA PELIGROSIDAD SOCIAL. ANARQUEER I, 2011. Disponível em: <<https://distribuidorapeligrosidadsocial.files.wordpress.com/2011/11/6-anarqueer-morado.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2021

EANELLI, T.; BAROQUE, F. (EDS.). *Queer Ultraviolence: BASH BACK!* Anthology. [s.l.] Ardent Press, 2011.

FÄHNDEERS, W. Anarchism and Homosexuality in Wilhelmine Germany. *Journal of Homosexuality*, v. 29, n. 2–3, p. 117–154, 27 nov. 1995.

FAHS, B. Radical refusals: On the anarchist politics of women choosing asexuality. *Sexualities*, v. 13, n. 4, p. 445–461, 1 ago. 2010. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1363460710370650>>. Acesso em: 30 jun. 2023.

GAY SHAME SAN FRANCISCO. *Gay Shame: A Celebration of Resistance*. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20150219202549/http://gayshamesf.org/endmarriage.html>>. Acesso em: 23 fev. 2021.

GIRARD, J. *Le mouvement homosexuel en France, 1945–1980*. Paris: Syros, 1981.

GOLDMAN, E. *Anarchism and Other Essays: Easyread Large Bold Edition*. [s.l.] ReadHowYouWant.com, 2009.

GOLDSTEIN, R. *The Attack Queers: Liberal Society and the Gay Right*. New York: Verso, 2002.

GUÉRIN, D. *A revolução sexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

GUÉRIN, D. Anarchism: From Theory to Practice. New York: NYU Press, 1970.

GUÉRIN, D. Etre homosexuel et révolutionnaire. La Quinzaine littéraire, n. 215, p. 9-10, ago. 1975. Disponível em: <<https://tvnr.noblogs.org/files/2017/02/Homosexualit%C3%A9-et-r%C3%A9volution.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2023.

HALL, D. E. Queer Theories. New York: Macmillan International Higher Education, 2002.

HECKERT, J. Resisting Orientation: On the Complexities of Desire and the Limits of Identity Politics. Edinburgh: University of Edinburgh, 2005.

HECKERT, J.; CLEMINSON, R. Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationships and Power. New York: Routledge, 2011.

HEIDER, U. Der Arme Teufel: Robert Reitzel, vom Vormärz zum Haymarket. Bühl-Moos: Elster, 1986.

HEKMA, G. et al. Gay Men and the Sexual History of the Political Left. [s.l.] Psychology Press, 1995.

HIGHLEYMAN, L. An Introduction to Anarchism. Disponível em: <<http://www.black-rose.com/articles-liz/intro-@.html>>. Acesso em: 23 fev. 2021.

JEPPESEN, S. Queer anarchist autonomous zones and publics: Direct action vomiting against homonormative consumerism. Sexualities, v. 13, n. 4, p. 463-478, 1 ago. 2010.

KATZ, J. Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A. : a Documentary History. New York: Meridian, 1992.

MCLEEMEE, S. Fifty Years After Stonewall. Disponível em: <<https://www.insidehighered.com/views/2009/06/24/fifty-years-after-stonewall>>. Acesso em: 23 fev. 2021.

MIKHAIL, E. H. (ED.). Oscar Wilde, interviews and recollections. London: Macmillan, 1979.

MURRAY, C. In Debate, Gay Men Aim to Find Middle Path. The New York Times, 16 dez. 1997.

PORTWOOD-STACER, L. Constructing anarchist sexuality: Queer identity, culture, and politics in the anarchist movement. Sexualities, v. 13, n. 4, p. 479-493, 1 ago. 2010.

QUEER NATION. QUEERS READ THIS!, 1990. Disponível em: <<https://actupny.org/documents/QueersReadThis.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2021

RITCHIE, N. Principles of engagement: The anarchist influence on queer youth cultures. In: DRIVER, S. (Ed.). . Queer Youth Cultures. New York: State of New York Press, 2008. p. 261–278.

SHEPARD, B. Bridging the divide between queer theory sage and anarchism. *Sexualities*, v. 13, n. 4, p. 511–527, 1 ago. 2010.

SHEPARD, B.; HAYDUK, R. (EDS.). From ACT UP to the WTO: Urban Protest and Community Building in the Era of Globalization. [s.l.] Verso, 2002.

SIBALIS, Michael. Mai 68 : le Comité d'Action Pédérastique Révolutionnaire occupe la Sorbonne. *Genre, sexualité & société*. 2013. Disponível em <<https://journals.openedition.org/gss/3009>>. Acesso em 23 fev. 2021.

WARNER. *The Trouble with Normal*. New York: Harvard University Press, 1999.

WEIDNER, A. Strafrecht und öffentliche Moral im Bunde gegen die Humanität. *Der freie Arbeiter*, p. 77–79, maio 1904.

WINDPASSINGER, G. Queer anarcha-feminism: an emerging ideology? The case of Proyectil Fetal. thesis—[s.l.] Loughborough University, 1 jan. 2012. Disponível em: <https://repository.lboro.ac.uk/articles/thesis/Queer_anarcha-feminism_an_emerging_ideology_The_case_of_Proyectil_Fetal/9467189/1>. Acesso em: 30 jun. 2023.

A RELAÇÃO ENTRE PODER E BELEZA NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO: REFLEXÕES SOBRE O SUJEITO PODEROSO E AS IMPLICAÇÕES PARA OS NÃO BELOS

Maria Luiza do Nascimento Afrizio

Graduanda em Ciências Sociais (UFRJ)

Agradecimentos especiais a meus pais Aline e Luiz, Lucas Davi, Yasmim e Yago que viram todo o processo de escrita desse trabalho e tiveram TODA a paciência do mundo com meus surtos e inseguranças. Amo vocês.

RESUMO

O artigo a seguir propõe uma reflexão acerca do imaginário brasileiro sobre o sujeito poderoso no país. Que características não somente físicas, mas também subjetivas esse indivíduo possui, e como ele exerce seu poder sobre aqueles que não possuem ou seguem essas determinadas características. Para tanto o conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano e o texto *Racismo e Sexismo* de Lélia González foi essencial num primeiro recorte. Num segundo, foram utilizados dados estatísticos sobre a população negra, parda e LGBTQIAPN+ como embasamento para a argumentação. Concluiu-se que o indivíduo branco dotado de poder abusa de tal artifício para oprimir e violentar corpos negros, pardos e LGBTs, incluindo o homicídio desses indivíduos. Terminando com a ideia de Fanon sobre o indivíduo legado a zona do não ser, ser exatamente aquele capaz de reverter essa situação.

PALAVRAS-CHAVE

Poder; Beleza; Zona do Não Ser; Perspectiva decolonial.

ABSTRACT

The following article proposes a reflection on the Brazilian imaginary about the powerful subject in the country. What not only physical but also subjective characteristics this individual possesses, and how he exercises his power over those who do not possess or follow these particular characteristics. For this, the concept of coloniality of power of Aníbal Quijano and the text *Racismo e Sexismo* by Lélia González was essential in a first cut. In a second, statistical data on the black, brown and LGBTQIAPN+ population were used as a basis for the argument. It was concluded that the white individual endowed with power abuses such artifice to oppress and rape black, brown and LGBT bodies, including the murder of these individuals. Ending with Fanon's idea of the individual bequeathed the zone of not being, being exactly the one capable of reversing this situation.

KEYWORDS

Power; Beauty; Zone of Not Being; Decolonial perspective.

INTRODUÇÃO

O trabalho a seguir busca compreender o que é ser belo e poderoso no Brasil, para tanto busco discutir tal questão a partir de conceitos como Colonialidade do Poder de Aníbal Quijano e Zona do não-ser de Frantz Fanon.

O objetivo da pesquisa é encontrar uma relação entre a ideia de um rosto adequado a assumir poder e quais as implicações àqueles que não correspondem aos requisitos para tal designação. Para isso, foi necessário estabelecer alguns objetivos intermediários como a mobilização de conceitos para compreender como se estrutura tal poder; a identificação do porquê determinadas pessoas não são detentoras de beleza e, por consequência, poder; e, por fim no que implica a tais existências não ser apto a deter poder.

Compreender tal relação é essencial numa análise cotidiana mais profunda, crítica e consciente da sociedade, pois exorta a tomada de posição, não só na luta antirracista e contra a lgbtfofia, mas numa luta anticapitalista na sua essência.

Para tal pesquisa, a metodologia utilizada foi a qualitativa descritiva, visto que ela busca compreender e discorrer criticamente sobre conceitos e fenômenos sociais, com uma técnica de pesquisa baseada em revisões bibliográficas e dados estatísticos.

Todo poder tem um rosto, ou um imaginário. E é esperado que esse rosto atinja alguns parâmetros, que esteja num corpo que também respeite certos padrões. Esse rosto deve ser belo, ou “apresentável” no mínimo, que represente os ideais daquilo que emana poder. À época colonial, tal poder tinha o rosto de um homem, cisheterossexual, cristão, nobre, branco e obviamente europeu; se tal poderoso estivesse nas Américas, com certeza seria proprietário daqueles destituídos de identidade, humanidade, poder e, com certeza, beleza.

Tomo como base fundamental para tal texto os artigos: *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina de Aníbal Quijano* e *Racismo e sexismo na cultura brasileira de Lélia González*. A partir deles, busco compreender e relacionar a ideia

de dar um rosto belo ao poder e o que isso implica para rostos e corpos que não se adequam a tal padrão físico e de subjetividades.

De início me apoio no conceito de colonialidade do poder, que apresenta princípios e padrões de exercer poder (de tornar e manter, submissos uns outros) que se mantém desde a época colonial, vigorando ativamente até hoje ao redor do mundo; especialmente nas subjetividades, como uma esfera central que é capaz de dar e retirar valor (Quijano, 2005).

Tal colonialidade aliada à construção mental moderna de raça (que é um elemento colonial, criado para configurar não somente a estrutura de trabalho e seu controle, mas também a posição social dos seres no que Wallerstein vai chamar de Moderno Sistema Mundo), e a ideia de eurocentrismo ajudaram a criar um espaço, um local que não é físico, percebido por Frantz Fanon como a Zona do Não-Ser.

Depreende-se de tal conceito que esta Zona do Não-Ser é um espaço social no qual se encontram indivíduos violentados e marginalizados por processos de subjugação, em especial o colonialismo. Neste lugar tais indivíduos são destituídos de dignidade e até mesmo humanidade (Fanon, 2009).

Num primeiro momento, busco compreender como relacionar tais conceitos com a realidade vivida por corpos negros na história brasileira. É fato inegável que a Modernidade nasce aliada a concepção de raça, e esta por sua vez, traz consigo uma consequência nefasta que é o racismo, do qual se vê atrocidades cometidas a torto e a direito mundo afora (Quijano, 2005).

Essa construção moderna e sua consequência direta é responsável por uma divisão racial do trabalho e por um eurocentramento do capital mundial que designou a corpos negros e indígenas o cargo de subalternos em questões trabalhistas, culturais e até mesmo de humanidade (Quijano, 2005).

Nessa lógica, perceber corpos indígenas como seres humanos inferiores e corpos negros como não-humanos os designa ao lugar do Não-Ser, considerados objetos, forças produtivas apenas; corpos femininos eram ainda vítimas de assédios e estupros recorrentes; era nada mais que costumeiro,

analisado pelo olhar do invasor branco, daquele que detinha o poder (e detém até hoje, por meio de outros métodos).

Visitando o outro texto central para este artigo, Racismo e sexismo na cultura brasileira, de Lélia González, a autora se apoia nos conceitos da psicanálise para compreender e identificar o papel e o imaginário do lugar da mulher negra na sociedade brasileira de seu tempo (o texto foi originalmente publicado em 1984), a autora faz uma oposição entre consciência e inconsciência sobre o lugar da mulher negra.

Para tanto ela analisa três arquétipos: a mulata, a doméstica e a mãe preta. A mulata é aquela idealizada, objetificada e desejada, muito bem explicitado em época de carnaval, onde ela é tida como a protagonista, uma Cinderela. Quando se acabam os festejos, a mulata perde esse protagonismo e é devolvida ao papel de servente, volta a ser doméstica. São estas figuras que estão na consciência, onde se produzem os discursos dominantes (González, 1984).

Já a mãe preta é aquela velada pelo inconsciente, aquela que está resistindo na memória porque é oculta pela consciência, nos tempos coloniais era a figura da mucama, a qual possuía o papel de mãe e o papel de mulher, de objeto de desejo, cuja sexualidade estava atrelada a um plano animalesco (González, 1984).

A mulher branca ficava legada ao papel de ser a outra, não era a materna e nem objeto de desejo. Mas era aquela digna o suficiente para casar-se e gerar os filhos de tais homens.

Por não ser o foco principal deste artigo, não irei me estender nas explicações freudianas e lacanianas que Lélia González atribui a tal história contada e ao mesmo tempo sistematicamente velada. O que chama atenção é como o corpo da mulher negra é atrelado apenas a uma sexualidade vulgar e animalesca, e quando não está nesse plano é visto apenas como servente ou cuidadora.

A cultura brasileira é criada, cuidada e servida pela mulher negra e deseja lascivamente seu corpo, mas ainda assim, conscientemente a detesta (González, 1984).

É inimaginável que corpos negros sejam belos em tais conjunturas. Desde a época colonial são vistos como mão de obra, tratados como animais, são somente objetos de desejo aos prazeres sexuais daqueles que dominam; decerto não seriam humanos. Se não são sequer humanos, como poderiam ser belos, quiçá poderosos?

Outro grupo violentado e silenciado, não por seus traços fenotípicos, mas por sua subjetividade, por sua orientação sexual e sua identidade de gênero, é o da comunidade LGBTQIAPN+, que destoam do padrão da heterossexualidade e do que é considerado moralmente correto pelo grupo dominante detentor de poder (que se julgam no direito de moralizar ou não até mesmo a identidade e pela forma como se relacionam outras pessoas).

Tidos como promíscuos, indecentes e imorais, esses corpos são brutalmente assassinados no país e/ou vítimas de um fazer morrer (como percebido por Foucault); prova disso são os 228 assassinatos cometidos contra LGBTs em 2022 e os 30 suicídios nesse mesmo período, de acordo com os dados obtidos pelo Observatório de Mortes e Violências LGBTI+ no Brasil.

O fazer morrer neste caso está inserido nos números de suicídios (30) e outras causas (15). Essa locução é fruto de um conceito denominado Poder de Soberania (ou Poder Soberano) que designa um direito sobre a continuidade ou não da vida que um soberano teria sobre seus súditos, num apanágio que relegava ao soberano um poder de espada (Foucault, 2002 *apud* De Moraes, 2020).

Tal ideia foi percebida dentro dos limites do continente europeu e seus Estados, mas, é preciso mencionar que o Estado brasileiro é herdeiro legítimo do Estado Moderno Europeu Português, o que, por lógica, designa nosso Estado como reprodutor destas práticas (De Moraes, 2020).

Outro conceito que se adequa ainda melhor a tal realidade é o conceito de Mbembe de Necropolítica. Mbembe revisita as teses de Foucault e percebe a política como um trabalho da morte que designa ao soberano um direito de definir quem deve morrer, incluindo também mortes que não são necessariamente físicas, criando uma população de “mortos-vivos” que veem sua existência

submetida a condições indignas (Mbembe, 2018 *apud* De Moraes, 2020).

De um lado tem-se corpos negros indignos ao poder pelos seus traços fenotípicos, pela suposta inferioridade de suas culturas, pela estigmatização colonial da divisão racial do trabalho, pela objetificação dos seus corpos.

Do outro, corpos LGBTQIAPN+ são indignos ao poder nem sempre por traços fenotípicos, mas também por sua subjetividade de identidade e relações, que não correspondem ao padrão de moralidade patriarcal e judaico cristão; por sua suposta promiscuidade e afronta aos bons costumes.

A essa altura, acredito não ser mais necessário dizer quem são esses poderosos, que mandam e desmandam não somente em condições materiais à vida daqueles que veem a tomada de sua dignidade, já fica bem subentendido. Mas, na verdade, é necessário sim, dizer e deixar bem claro quem são esses que deslegitimam, desumanizam e violentam não só corpos negros, mas também corpos indígenas e corpos LGBTQIAPN+ no país. Isto se deve certamente ao eurocentrismo e a já citada colonialidade do poder, que perpetuam a imagem, a face padronizada daqueles adequados ao poder.

O eurocentrismo funciona como uma régua que mede os níveis de cultura, política, tecnologias e intelectualidade tomando como modelo mais perfeito a Europa; é a mais clássica e latente expressão de etnocentrismo (Quijano, 2005).

Um rosto belo, propício ao poder no território brasileiro é o rosto de um homem. Um homem branco, cisheterossexual, cristão (ou que pelo menos saiba fingir muito bem ser um), capitalista, possivelmente de antepassados europeus, um homem liberal na economia, mas conservador nos costumes.

Esse é o perfil do candidato perfeito ao cargo de poderoso, daquele que vai exercer sua influência naqueles ao seu redor e que vai, sem nem hesitar, deslegitimar e fazer morrer se necessário todos aqueles que não se curvam aos seus mandos.

Retomando Lélia González (1984), ela explicita um esforço por parte da consciência em velar, deixar oculta a mãe preta,

aonde a memória, sendo o não-saber que conhece, restitui uma memória não escrita, uma história não oficializada dos negros no Brasil.

Análogo a tal proposição, sugiro também um velamento, mas não pelos esforços da consciência (embora também parta de forças dominantes), mas sim pela prepotência do fazer morrer institucionalizado pelo Estado Brasileiro e por aqueles apresentáveis, adequados e belos o bastante para controlarem tal poder.

Esse velamento se dá exatamente na humilhação e na condição de indignidade e inferioridade a que esses corpos desviantes da norma se encontram, seja por traços fenotípicos e vítimas de uma colonialidade racista, seja por sua identidade de gênero e/ou pelos seus relacionamentos. Um velamento repleto que se concretiza no lançamento desses corpos na já citada zona do não ser.

Tais corpos ficam à mercê de violências, institucionais ou não, têm o acesso a direitos dificultado e até mesmo impossibilitado, seja o direito a saúde, à moradia digna, saneamento básico, educação e medidas de permanência precarizadas; tudo isto para mantê-los num local “estéril e árido” (Fanon, 2009).

No último censo, o número de pessoas pardas e pretas contabilizavam respectivamente 45,3% e 10,6% da população brasileira, e eram maioria nas regiões Norte e Nordeste, nos quais, tomando por exemplo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua), os domicílios são os mais humildes e com condições mais simples, com poder aquisitivo menor (G1, 2023; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023).

Num levantamento realizado pela UNESP em 2022, a fim de mapear a diversidade sexual e de gênero no país, a população adulta que se declara assexuais, lésbicas, gays, bissexuais e transgênero corresponde a 12% da população, ou aproximadamente 19 milhões de brasileiros. Tal estudo objetivava tirar da invisibilidade tal grupo, a fim de gerar políticas públicas que atendam às suas necessidades (Stariolo, 2022)

Como bem salientado, censos e levantamentos ajudam a retirar da invisibilidade parcelas da população, pessoas LGBTQIAPN+ não possuem tal espaço nos censos do IBGE, o que já explicita uma violência contra a comunidade. Indivíduos ALGBT mencionados no estudo sofrem com estigmas e discriminação o que lhes acarreta piores condições socioeconômicas e de saúde, tanto física quanto mental (Stariolo, 2022).

Mencionando violências, dentre as variadas formas, o número de agressões sexuais é o mais estarrecedor, o levantamento revelou que essa comunidade é a que mais sofre violência sexual, principalmente pessoas trans que relataram 25 vezes mais episódios de violência que homens hétero cis (Stariolo, 2022).

É exatamente isso que os belíssimos detentores de poder desejam, ver seus oprimidos em situações e condições deploráveis, com ambientes mínimos de sobrevivência, sem condições de prosperar, se defender e quiçá poder revidar.

Pelo menos é o que desejam somente.

É com Frantz Fanon que eu fecho este artigo. Fanon percebe como o colonialismo junto ao racismo, gerou a zona do não-ser e estruturou a sociedade capitalista como a concebemos atualmente. Neste trabalho compreendo a zona do não-ser como uma região estéril a qual os belos empurraram não somente corpos negros, mas também corpos LGBTQIAPN+.

No entanto, a libertação de tais mazelas partirá desses mesmos corpos, dessas mesmas subjetividades, numa luta que não só consolidará sua humanidade, mas também terá cunho anticapitalista, para executar derradeiramente tal sistema que mercantiliza e perpetua tal situação. Tal libertação virá pela luta armada (Fanon, 2022).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE MORAES, Wallace. AS ORIGENS DO NECRO-RACISTA-ESTADO NO BRASIL – CRÍTICA DESDE UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL & LIBERTÁRIA. Revista Estudos Libertários – REL (UFRJ), Rio de Janeiro, Vol. 2 No 6, p. (5 a 27), novembro, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39358/21466>

Dossiê denuncia 273 mortes e violências de pessoas LGBT em 2022. Observatório de Mortes e Violências LGBTI+ no Brasil, 2023. Disponível em: <https://observatoriomorteseviolenciaslgbtibrasil.org/dossie/mortes-lgbt-2022/>. Acesso em: 16/07/2023

FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Ediciones Akal, 2009.

FANON, Frantz. Os Condenados da Terra. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista ciências sociais hoje, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. CARACTERÍSTICAS GERAIS DOS DOMICÍLIOS E DOS MORADORES 2022. ISBN 978-85-240-4569-1, IBGE, 2023. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102004_informativo.pdf. Acesso em: 18/07/2023.

POPULAÇÃO QUE SE DECLARA PRETA SOBE PARA 10,6% EM 2022, DIZ IBGE. G1 Notícias. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2023/06/16/populacao-que-se-declara-preta-sobe-para-106percent-em-2022-diz-ibge.ghtml>. Acesso em: 18/07/2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais–Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

STARIOLO, Malena. LEVANTAMENTO QUANTITATIVO PIONEIRO NA AMÉRICA LATINA MAPEIA COMUNIDADE ALGBT NO BRASIL. Jornal da UNESP, 2022. Disponível em: [https://jornal.unesp.br/2022/10/24/levantamento-quantitativo-pioneiro-na-america-latina-mapeia-comunidade-algbt-no-brasil/#:~:text=0%20percentual%20de%20brasileiros%20adultos,o s%20dados%20populacionais%20do%20IBGE](https://jornal.unesp.br/2022/10/24/levantamento-quantitativo-pioneiro-na-america-latina-mapeia-comunidade-algbt-no-brasil/#:~:text=0%20percentual%20de%20brasileiros%20adultos,o s%20dados%20populacionais%20do%20IBGE.). Acesso em: 18/07/2023.

TRADUÇÃO

NOSSA CIVILIZAÇÃO: VALE A PENA SALVÁ-LA?¹

Lucy E. Parsons

Tradução:

Cello Latini Pfeil

Juan Filipe Loureiro Magalhães

Luna de Oliveira Ribeiro

¹ Originalmente publicado em 1885, no jornal anarquista *The Alarm* (Chicago, EUA). Versão original disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/lucy-e-parsons-our-civilization>. Acesso em: 26 de agosto de 2023.

Vale a pena salvar nossa atual civilização?, é uma pergunta que podem fazer os deserdados da terra. Em certo aspecto, é uma grandiosa civilização. A história falha em registrar outras épocas como a nossa. Quando desejamos viajar, voamos, por assim dizer, nas asas do espaço, e com uma desenvoltura que teria tornado insignificante a mais ousada imaginação dos antigos deuses. Aniquilamos o tempo. Estamos à beira de um continente e conversamos com facilidade e serenidade com amigos de outro. Os fenômenos impressionantes da natureza pouco nos preocupam na atualidade. Roubamos o relâmpago dos deuses e o transformamos em um obediente servo à vontade do homem; perfuramos as nuvens e lemos a estrelada página do tempo.

Construímos magníficas pilastras de arquitetura, cujas alturas vertiginosas nos deslumbram quando tentamos seguir com nosso olhar as imponentes paredes de tijolo maciço, granito e ferro, que, camada após camada, são intercaladas por maravilhosas vidraças. E, à medida que descemos gradualmente o olhar, história após história, até chegarmos ao chão, descobrimos à sombra destas magníficas habitações o homem sem casa, a criança sem abrigo, a jovem que oferece sua virtude por uns míseros dólares para alugar um pequeno sótão. E, nos recônditos escuros desses belos edifícios, o “vagabundo”, desmoralizado pela pobreza e envergonhado pela necessidade, tenta escapar à vista dos seus semelhantes.

Todavia, foi seu trabalho que ergueu estas marcas de civilização. Então por que são obrigados a ser bárbaros? Porque é o trabalho, e apenas o trabalho, que torna a civilização possível. É o trabalho que labuta, e fia, e tece, e constrói, para que o outro, e não ele, possa desfrutar. São os trabalhadores que mergulham nas cavernas desconhecidas do mar e o obrigam a ceder seus

tesouros escondidos, cujo valor desconhecem. É o trabalho que vai à natureza selvagem e empunha a varinha mágica que a ciência colocou em sua mão. Seus monstros hediondos e estridentes logo sucumbem, e ela floresce como uma rosa.

Somente o trabalho pode nivelar a montanha à planície, ou elevar o vale à altura da montanha, e mergulhar nas entranhas da terra e trazer à tona os tesouros ocultos ali contidos, que têm estado latentes ao longo dos ciclos de mudança climática, e, com astúcia, transformá-los em artigos luxo para a satisfação e benefício da humanidade.

Ora, por que é que este importante fator nas artes do progresso e do refinamento continua a ocupar uma posição secundária em todas as esferas mais elevadas e nobres da vida? Não é para que uns poucos ociosos possam se deleitar com luxo e tranquilidade – esses poucos que se dignificaram como “classes superiores”?

É esta “classe superior” que determina o tipo de casas (se é que há) em que a classe produtora deve viver, a quantidade e a qualidade da comida que deve pôr em sua mesa, o tipo de roupa que deve vestir, e se a criança do proletariado deve, em tenra idade, adentrar a escola ou a fábrica.

E quando o proletariado, ao não encontrar justiça nesta economia burguesa, começa a murmurar, a guarda policial é chamada a serviço durante seis dias na semana, ao passo que, no sétimo dia, o ministro lhe argumenta que reclamar dos poderes instituídos é pecaminoso, além de ser um jogo perdido, na medida em que, com esta ação, se está reduzindo a sua chance de obter uma casa confortável nas “mansões eternas dos céus”. E, nesse ínterim, a classe proprietária está perfeitamente disposta a pagar generosamente ao ministro, e a conceder ao proletariado o crédito necessário para isto, se aquele lhes fornecer o dinheiro para a construção de suas mansões.

Ó, trabalhador! Ó, trabalhador faminto, ultrajado e usurpado, até quando darás ouvidos atentos aos autores de tua miséria? Quando te cansarás de tua escravidão e o demonstrarás, entrando corajosamente na arena com aqueles que declaram que “Não ser escravo é ousar e FAZER?” Quando te cansarás de tal civilização e declararás com palavras, cuja amargura não será confundida:

“Acabemos com uma civilização que assim me degrada; não vale a pena salvá-la?”